

Fenomenología y psiquiatría: de una división interna a la *Stimmung*

Marc Richir

Traducido por **Jeison Andrés Suárez-Astaiza**. Universidade Federal do Ceará - Pontificia Universidad Javeriana Cali. Colombia

Recibido 4/2/2020.

Resumen

Se abordan aquí algunas dificultades de la 'psiquiatría fenomenológica' directamente en relación con la aprehensión de las patologías 'psíquicas' o 'mentales' dentro de un modelo de 'normalidad' derivado de la psicología del siglo XIX de inspiración filosófica. Desde el concepto de 'sospecha' freudiano, los estudios de las patologías mentales de Binswanger, los análisis de algunos problemas nucleares sobre la síntesis pasiva husserliana, Richir pretende explorar una nueva 'vía', más allá de los límites de la psiquiatría fenomenológica, que incluya, de manera cuasi estructural, las formas de temporalización y espacialización que funcionan en las 'flexiones' patológicas del Dasein. En otras palabras, trata de relacionar sistemáticamente la temporalización/espacialización husserliana, entendida como síntesis pasiva, con la filosofía de la afectividad, de la *Befindlichkeit* heideggeriana, que pone en juego la dimensión de una pasividad originaria del Dasein, entendida bajo el signo de facticidad. Para ello, Richir comenta detallada y magistralmente el conocidísimo §29 de *Ser y Tiempo*, con el objetivo no solo de captar la matriz trascendental de la división interna de la *Stimmung* y de la *Verstimmung* sino, también, mostrar justamente cómo puede lograrse, por un lado, cierta articulación de lo que Husserl denomina como síntesis pasiva de la temporalización con la *Stimmung* y la *Befindlichkeit* heideggerianas y, por el otro, una posible vía de articulación entre *Stimmungen* normales y *Verstimmungen* patológicas, esto es, de una división interna a la *Stimmung* que haga posible al menos la versión patológica en la *Verstimmung*.

Palabras clave: *Stimmung*, *Verstimmung*, temporalización/espacialización, Heidegger, Binswanger

Abstract

Phenomenology and psychiatry. On an *Stimmung*'s intrinsic division

Abstract

It is discussed here some difficulties of 'phenomenological psychiatry' in direct relation to the apprehension of 'psychic' or 'mental' pathologies within a 'normality' model derived from the 19th century psychology of philosophical inspiration. From the Freudian 'suspicion', the studies of Binswanger's mental pathologies and the analysis of some nuclear problems on Husserlian passive synthesis, Richir intends to explore a new 'path', beyond the limits of phenomenological psychiatry, which includes the forms of temporalization and spatialization that function in the pathological 'flections' of Dasein. It tries to systematically relate the Husserlian temporalization/spatialization, understood as passive synthesis, with the philosophy of affectivity, of the Heideggerian *Befindlichkeit*, which brings into play the dimension of a passivity primary of the Dasein, understood under the sign of facticity. The detailed commentary on the famously §29 of *Being and Time*, aims to grasp the transcendental matrix of the internal division of the *Stimmung* and *Verstimmung* and, also, to show, on one hand, how a certain articulation of what Husserl calls passive synthesis of temporalization with *Stimmung* and Heideggerian *Befindlichkeit* can be achieved and, on the other, a possible way of articulation between normal *Stimmungen* and pathological *Verstimmungen*, that is, of an internal division to the *Stimmung* that makes possible at least the pathological version in the *Verstimmung*.

Keywords: *Stimmung*, *Verstimmung*, temporalization/spatialization, Heidegger, Binswanger

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Fenomenología y psiquiatría: de una división interna a la *Stimmung*

Marc Richir

Traducido por **Jeison Andrés Suárez-Astaiza**. Universidade Federal do Ceará - Pontificia Universidad Javeriana Cali. Colombia

Recibido 4/2/2020.

1. Las dificultades de la psiquiatría fenomenológica

Sin que sea necesario hacer un balance de lo que, en nuestro siglo, se ha mostrado más como una verdadera corriente o un movimiento de pensamiento que como una disciplina, sin tener que inventariar sistemáticamente todos los autores que eminentemente han contribuido, principalmente en el ámbito germanófono y francófono, sabemos que la psiquiatría de inspiración fenomenológica, por más o menos marginal que haya estado en la práctica y la teoría contemporáneas de la psiquiatría, ha demostrado ser muy fecunda, más allá de un enriquecimiento de nuestra comprensión de lo humano, por su intento de liberar, en la medida de lo posible, la aprehensión de las patologías ‘psíquicas’ o ‘mentales’ de un modelo de ‘normalidad’ derivado de la psicología, en particular de la psicología del siglo XIX de inspiración filosófica, y en este contexto, en concreto, más o menos positivista. Como si, por su bien conocida extrañeza, estas patologías hubieran requerido, para su comprensión sin prejuicio, la suspensión o epojé de las nociones comúnmente recibidas de la psicología. La dificultad de la psiquiatría ha sido siempre, sin duda, llegar a comprender las patologías de un modo no-deficitario, es decir, de manera diferente que como ‘falta de’. Es en esta dirección, como sabemos, y con una extraordinaria lucidez clínica, que Freud desarrolló el psicoanálisis: si los ‘hechos psíquicos’, hasta ahora incomprensibles, de los sueños, las neurosis y las perversiones han sido notablemente desentrañados por Freud en su dimensión propia o intrínseca fue a costa, no obstante, de varias versiones teóricas demasiado constructivas – elaboradas sobre el modelo etiológico de las ciencias naturales–, y fracasando además

en el umbral de ese continente impenetrable de la patología mental que constituyen las psicosis. Este tipo de exceso en la teorización del psicoanálisis es lo que sin duda ha hecho que la psiquiatría de inspiración fenomenológica se haya separado muy pronto de él—a pesar del reconocimiento que se le ha dado varias veces, por ejemplo, a través L Binswanger —, sin prever que la teoría freudiana no puede escapar, en sus fundamentos, a la toma de la ‘normalidad’ como un eje de referencia.

Si el psicoanálisis, pese a ello, peca por exceso de teorización, por una tendencia irresistible a la ‘explicación’ que, para usar las nociones clásicas de la psicología e incluirlas en los esquemas de aspecto mecanicista, recurre rápidamente a la tautología, la psiquiatría fenomenológica, sin duda, desde el punto de vista epistemológico, ha pecado por defecto, y esto, además, recayendo sobre la misma dificultad. De hecho, ella logró despejar el terreno en la suspensión de la que hablamos, al tratar de llevar la nosografía clásica a las dimensiones de un verdadero análisis eidético, e intentando, en la descripción de la típica de los cuadros clínicos, poner fuera de juego las nociones demasiado ingenuas de una psicología más o menos ‘racionalista’. Pero queda la pregunta de saber si, a pesar de la gran agudeza así lograda, no ha permanecido dependiente, aunque sea en segundo grado, de los conceptos clásicos sin los cuales, como mostramos en otra parte, una eidética de tipo husserliana es rigurosamente imposible —porque se vería desprovista de todo eje de variación, de todo poder de separación y comparación, en definitiva, de todo instrumento de análisis, o de todo ‘reactivo’ necesario para la ‘precipitación’ de las esencias. De hecho, es característico que la descripción de inspiración fenomenológica no haya alterado fundamentalmente la nosografía clásica, sino que la haya simplemente refinado, teniendo en cuenta principalmente los ‘procesos’ de temporalización y espacialización. En cierto sentido esto es comprensible ya que el sujeto que lleva a cabo la reducción eidética es un sujeto ‘normal’, anclado además en la conceptualización clásica de la psicología, proveniente ella misma de la conceptualización filosófica. Además, la consideración de la dimensión transcendental en el trabajo de la fenomenología husserliana, consideración que permite la apertura a las dimensiones de temporalización y espacialización de la experiencia, puede difícilmente evitar tomar la conciencia transcendental como una especie de modelo de normalidad, o de invariable universal de todo sujeto humano

concreto, lo que conduce inevitablemente a contemplar las temporalizaciones y espacializaciones ‘patológicas’ como deficitarias.

En este contexto, el largo recorrido de L. Binswanger es de hecho ejemplar, ya que pasa, por decirlo así, en su inspiración, de Husserl a Heidegger para finalmente regresar a Husserl, en los años sesenta, lo que no ha dejado de causar perplejidad. La ejemplaridad de su recorrido se debe, sin duda, a lo que Binswanger realmente debatió sobre la dificultad de la psiquiatría fenomenológica, atrapada entre una eidética demasiado dependiente de los conceptos clásicos y el tipo de eidética de segundo grado, que, por así decirlo, más estructural, pensó que podía extraer de *Ser y tiempo*. La historia de la relación entre Binswanger y Heidegger es tal vez la de un largo malentendido, como lo demuestran los seminarios de Zollikon recientemente publicados. Tenía que serlo si pensamos que Binswanger creyó encontrar, en *Ser y tiempo*, una especie de matriz transcendental –ontológica-existencial– del *Dasein* humano cuyas patologías habrían constituido tanto ‘flexiones’ ónticas como ‘flexiones’ del *Dasein* sufriente y enfermo. Estaba, en efecto, reconsiderando al *Dasein* en su *Eigentlichkeit* como un equivalente del sujeto transcendental husserliano, algo que hace pensar, al menos, en un invariante eidético de todas las modalidades, la ‘cotidianidad’ o la ‘enfermedad’ impropias del *Dasein*. Estaba, pues, llevando las estructuras ontológicas existenciales del *Dasein* a estructuras visibles a la mirada del espíritu en la *Vorhandenheit*, a un eidos intuible eidéticamente a través de todas sus variaciones normales y patológicas. Y estaba, una vez más, abordando estas últimas de un modo deficitario.

Esta dificultad es la que debió sentir Binswanger al final de su vida, al ‘regresar’, al menos en apariencia, a Husserl. Lo que es muy llamativo, por ejemplo en *Melancolía y manía*, es la mezcla, en el análisis de los modos de la temporalización melancólica y maníaca, de las conceptualizaciones husserlianas y heideggerianas. Mezcla muy inestable ya que las protenciones husserlianas son asimiladas al pro-yecto existencial de las posibilidades ontológicas, y las retenciones a lo que siempre ha sido ya, por decirlo así, ‘sedimentado’ del pro-yecto en el ‘yecto’ fáctico en el mundo, en el acaso, en el ek-stasis del pasado. Lo que parece ganarse es cierta articulación de lo que Husserl habría denominado como síntesis pasiva de la temporalización con la *Stimmung* y la *Befindlichkeit* heideggerianas, pero lo que se vuelve problemático, por

lo tanto, es la articulación entre *Stimmungen* normales y *Verstimmungen* patológicas, cuestión que ya abordamos en otra parte, de una división interna a la *Stimmung* que haga posible al menos la versión patológica en la *Verstimmung*. Esta división no encuentra un tratamiento satisfactorio en el último Binswanger, en la medida en que se trata, por una parte, una vez más, de una especie de descripción eidética pura de la melancolía y la manía desde el ángulo de una temporalización específica en cada caso, y donde, por otra parte, tal descripción no puede desarrollarse, correlativamente, sino solo en relación a una normalidad al estilo husserliano –la ‘confianza’ normal en el mundo y al curso del mundo en la *Urdoxa* o lo que Merleau-Ponty habría llamado ‘fe perceptiva’–, que revela a su vez las estructuras temporalizantes de la melancolía o la manía como estructuras deficitarias –incluso en el caso de la manía donde el exceso de confianza en el mundo es completamente patente, ya que parece proceder de una especie de ‘re-inversión delirante’ de un mundo previamente desierto, el delirio destacándose en la ‘fuga de las ideas’.

A todas estas dificultades se agrega otra, que no es menor, y que, en cierto sentido, nos permite penetrar en el corazón del enigma que actualmente constituyen las patologías mentales. Es la difícilísima cuestión de la *Bezeugung* o la ‘atestación’ del *Dasein* enfermo : atestación de la ‘vivencia’ del enfermo en términos husserlianos, atestación, en el plano óntico de la *Stimmung* y de la *Verstimmung*, de la flexión patológica del *Dasein* enfermo, en términos heideggerianos. Ciertamente, no es posible ninguna psiquiatría sin la consideración rigurosa el discurso del enfermo, lo que trata de decir, lo que sufre y siente. Pues sin tener en cuenta lo que atesta, da testimonio, en su vida y en su encuentro con el médico. Todo el problema está, como sabemos, en el ‘rigor’ de este ‘tener en cuenta’: no solo se supone que el médico es ‘normal’, es decir, al considerar la situación fenomenológica del enfermo desde la situación fenomenológica normal –esta es una premisa inevitable a menos de caer en todos los delirios teóricos imaginables– sino también, lo que es propiamente el nervio de la dificultad, el encuentro entre ambos no es posible sin que el médico conceda una cierta ‘confianza’ a lo que dice el enfermo, si toma la experiencia vivida-hablada del enfermo como una atestación cierta de la situación de estar-enfermo. Este es el nervio de la dificultad pues ahí está, justamente, todo lo que ha mostrado el proyecto clínico de Freud, que tener en cuenta la atestación no puede ir sin la distancia crítica de la

sospecha . Si esta debe instaurarse ahora más que nunca en el caso de las neurosis, es porque el neurótico está todavía apto, por decirlo así, a ‘dar el cambio’, a revestir su experiencia y su discurso de apariencia ideológica, moral o metafísica de una experiencia y un discurso normal, o más bien, para dar credibilidad, sin críticas, a lo que se atesta inmediatamente respecto a lo que vive y piensa. En este sentido, hay en la neurosis un extraño efecto de ‘captura’, una especie de trampa de la atestación que toma al interlocutor como ‘testigo’, le explica su sufrimiento como una experiencia única pero humana a la que el otro de alguna manera es forzado a compadecerse, incluso (y sobre todo) si no capta hasta el más mínimo detalle. Se necesitó, una vez más, la sospecha freudiana —cuyo origen está sin duda en el ‘espíritu del tiempo’, muy nietzscheano— para impedir esta trampa, y para sospechar que la atestación del neurótico podría proceder de una especie de error en el origen, ser, en cierto modo, la atestación de una ilusión —pero de una ilusión necesaria, por decirlo así, en este sentido, ‘transcendental’. Esto mismo continúa en las psicosis, pero con el fracaso percibido de una imposibilidad radical: en la ‘locura’, el efecto de ‘captura’ del que estamos hablando es tan violento, desgarrador, que ni la persona más sensata, empezando por los allegados, y en cierto sentido por el propio sujeto, puede darle crédito, que tanto los comportamientos como los discursos parezcan obviamente delirantes, y en la medida del delirio, por completo insoportables. En estos casos, la aprehensión crítica del psiquiatra es mucho más difícil dado que es necesario, si desea simplemente entender a su paciente, conceder cierta credibilidad a lo que siente y le dice su paciente. Si las cosas son en apariencia más fáciles, porque el ‘cuadro clínico’ tiende a estar ahí como un dato bruto, indiferente —susceptible de ‘reducción eidética’—, en realidad son mucho más complejas ya que esta facticidad se muestra solo en relación a lo normal, y porque su comprensión intrínseca, desde dentro, solo puede ser la de un delirio en el que la sospecha en cierto modo debe ejercerse reforzadamente, pero a distancia de los parámetros establecidos. Tomar al ‘loco’ demasiado en serio puede hacerlo aún más ‘loco’ de lo que parece —es un peligro complementario del que resultaría cuando no se lo toma radicalmente en serio, de su rechazo como ‘aberrante’ o como ‘loco—, y es aquí donde la psiquiatría fenomenológica puede tener sentido si se ejerce bajo el exponente de una epojé fenomenológica radical cuya instancia negativa o suspensiva sería la sospecha más que la duda de estilo cartesiano —

metodológicamente establecida de cara al conocimiento adecuado. En este caso, por lo tanto, sería cualquier idea de una apofántica lógico-eidética la que debería ser puesta entre paréntesis, en la consideración de los comportamientos y de los discursos enfermos de alguna manera por provisión, bajo el beneficio de un crédito o de una credibilidad que no pudieran ser ilimitados, compensados como deberían ser por el 'acecho' de la ilusión atestada como 'verdadera'.

Ciertamente, esta manera tan formal de abordar la dificultad no resuelve nada, sobre todo porque no hay auxilio que esperar de la filosofía –y en particular de la fenomenología, al menos en su forma actualmente clásica. Si se trata de la 'vivencia' en su sentido husserliano, o de la traducción óntico-existencial de una situación ontológico-existencial del Dasein, está cada vez en juego una *Bezeugung*, una 'atestación' que se entrega con su provisión, eventualmente distorsionada, de credibilidad. No es hasta a la atestación, en Ser y Tiempo (§62), de la resolución (*Entschlossenheit*) del Dasein auténtico por la posibilidad de su imposibilidad (la muerte), que no puede parecer sospechosa, dudosa como una especie de jactancia que, precisamente, 'no le cuesta nada' al filósofo, y que se traduce en la ilusión de medir la 'vigorosa alegría' de la posibilidad (de la mortalidad, de la existencia y del actuar bajo el horizonte de la muerte), el grado de autenticidad o in-autenticidad existencial de un hombre que, se supone, ha comprendido más o menos bien que es mortal. La cuestión de la atestación es, por lo tanto, una dificultad central, y nos damos cuenta, en cambio, de que no puede ser suficiente para caracterizar la situación fenomenológica 'normal', incluso si su papel a pesar de todo es necesario –es inútil insistir en el hecho de que la vida en sociedad sería completamente imposible si damos crédito a todo lo que vemos y escuchamos: sin duda este sería el caso de una ingenuidad tan patológica como el infierno en el que viviríamos si sospecháramos de todo lo que vemos y escuchamos. Hay toda una parte de la 'comedia humana' en la que todos se entienden de manera más o menos inteligente sin que sea necesario explicarlo: de hecho, hace parte, precisamente, del sentido común como sentido de la 'normalidad', incluso si no dejamos de aprenderlo, a menudo a costa de nuestro propio beneficio, a lo largo de nuestras vidas.

Al final de este rápido recorrido, en el que hemos reconocido las ventajas y los límites de la psiquiatría fenomenológica, incluso cuando se extiende para incluir, en

forma cuasi estructural, las formas de temporalización y espacialización que funcionan en las 'flexiones' patológicas del Dasein, nos queda por pensar, en lugar de un constante desaliento o fracaso ante las dificultades que no están lejos de la aporía, una vía a explorar, en la que tal vez Binswanger se ocupó al final de su vida. Esta consiste en relacionar sistemáticamente, desde el punto de vista filosófico que es necesariamente el nuestro, la temporalización/espacialización husserliana como 'síntesis pasiva', con la nueva filosofía de la 'afectividad', de la *Befindlichkeit*, que es puesta en marcha por Heidegger en *Ser y Tiempo*, donde precisamente se pone en juego, como sabemos, la dimensión de una pasividad originaria del Dasein, entendida por Heidegger bajo el signo de la facticidad. Quizá sea aquí donde, a partir del §29 (pp. 134-140) de *Ser y Tiempo*, tengamos al menos alguna esperanza de captar la matriz transcendental de la división interna de la *Stimmung* y de la *Verstimmung* en términos quizá más intrínsecos, por tanto, menos deficitarios. Sin tener que esperar 'milagros', intentaremos mostrar mediante esta lectura, al menos, cómo se lleva a cabo todo, en qué sentido las dificultades que acabamos de señalar, en la psiquiatría fenomenológica, se encuentran íntegras, de un modo cuasi-invertido, en el texto de Heidegger.

2. De la *Stimmung* a la *Befindlichkeit*: la fenomenología heideggeriana de la 'afectividad'

Como sabemos, la *Befindlichkeit*, que ahora traduciremos, siguiendo a Martineau, por 'disposición afectiva', es un existencial fundamental del ser-en (*In-sein*) del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo. A esta estructura ontológico-existencial corresponde, en el plano óntico-existencial, la *Stimmung* y el *Gestimmtsein*, el 'estado de ánimo' y el 'temple anímico' (Martineau), donde hay que entender, como lo veremos, cierta conexión, cierto 'acorde' en el sentido musical.

Puede parecer paradójico que, en esta fenomenología de la afección y la afectividad, Heidegger comience (SuZ, 134) considerando lo que generalmente entendemos por "tonalidades": la imperturbable serenidad, el reprimido disgusto, el mal humor (*Verstimmung*), la indeterminación afectiva (*Ungestimmtheit*), el estado de ánimo alto (*die gehobene Stimmung*). Y su gran variabilidad, inestabilidad, su

poder de reviramiento en el Dasein. Es que, en general, no disponemos, precisamente, de nuestras ‘tonalidades’, en ellas, el Dasein se abre a sí mismo en cuanto a su ‘ahí’, que es a la vez el ‘ahí’ de sí mismo y del mundo, en el que se articula el ‘temple de ánimo’, el acorde previo, manifiesto en la tonalidad o la *Stimmung*, entre Dasein y mundo. Ahí se revela el peso o la carga del ser que el Dasein tiene que ser, ya sea de manera asfixiante como en la indeterminación afectiva, o de manera más ligera como en el estado de ánimo alto. La carga de la existencia puede ser más o menos pesada — y sabemos cuánto se beneficiará Binswanger con su análisis de las patologías mentales—, donde esta o aquella *Stimmung* puede devenir tonalidad (tonalité), en el sentido musical de ‘color de iluminación’ dominante. La *Stimmung* parece, pues, estricta e inmediatamente coextensiva de una atestación que ninguna sospecha parece estar en capacidad de alterar: hay, como todos sabemos, en el estado de ánimo, un poder de efracción incuestionable.

No obstante, Heidegger aclara en seguida (SuZ, 134-135) que si, en la *Stimmung*, la facticidad del ser del Dasein se muestra por decirlo así subitamente, su origen y destino permanecen en las sombras. Aparte de que la apertura del Dasein al hecho de su ser no procede de un conocimiento, y no la genera; el Dasein, habitualmente (en la cotidianidad), no cede la mayoría de las veces, ‘esquiva’ (‘evita’: *ausweichen*) “de un modo óptico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo” (SuZ, 135 [159]). Para Heidegger, esto significa que, “En el mismo esquivar, está abierto el Ahí” (ibid. [159]). Hay, de alguna manera, una inautenticidad del Dasein cotidiano en el arte de este esquivar. ¿Significa esto que es ‘activo’? ¿Mientras que la invasión por la tonalidad es ‘pasiva’? ¿No es lo que entendemos habitualmente cuando pensamos que debemos mantener el control de nosotros mismos? ¿Y la invasión duradera por una *Stimmung* fundamenta no sería un signo de patología? Sabemos que no es así porque en este punto, deberíamos considerar la angustia y el aburrimiento profundo en tanto que *Grundstimmungen*, como expresiones ‘patológicas’.

Sea como fuere, los estados de ánimo revelan el estar (siempre ya) arrojado del Dasein al ahí de su existencia, la facticidad del ser que tiene al ‘existir’, en un sentido activo y transitivo, por así decirlo. Esta facticidad no es de suyo la de un hecho bruto que sería contrastable como la mera presencia ahí-delante de una *Vorhandenheit* —no vista, sino, precisamente, sentida—, sino la de un carácter de ser del Dasein mismo

“asumido en la existencia, aunque, por lo pronto reprimido” (ibid. [159]). Es la facticidad del estar (siempre ya) arrojado lo que constituye la *Befindlichkeit*, la disposición afectiva. Esta es la que el *Dasein* “ya siempre se ha encontrado” (SuZ, 135 [160]), pero cada vez “en un estado de ánimo”, y nunca en un ente ahí-delante según la modalidad de la *Vorhandenheit*. Del estado de ánimo y la disposición afectiva no hay intuición, lo que no significa que “no sean” (SuZ, 135-136 [160]). Notemos aquí la idea de ‘represión’ (*refoulement*), en continuidad con la del ‘esquivar’. Y enfatizamos, con Heidegger (SuZ, 136), la anterioridad del estado de ánimo en relación a todo conocimiento y a toda voluntad. Agreguemos, finalmente, que sería demasiado decir que la *Befindlichkeit* heideggeriana pertenece al ámbito de lo inconsciente, y la represión (*refoulement*), a una censura de la conciencia (Freud), ya que, de manera más precisa, somos ‘conscientes’ de nuestros estados de ánimo –puesto que el esquivar precisamente es una maniobra de la conciencia, incluso si, tal es el enigma, en los casos de patología, esta maniobra resulta imposible, imposibilidad que ofrece justamente la fuerte impresión de que el *Dasein* enfermo padece, incluso, cuando damos fe a su experiencia y a sus declaraciones, de que él, en el sentido de que siente y desea que creamos, está más arraigado en la autenticidad que nosotros.

Hay, pues, algo inquietante, e incluso conmovedor, en el hecho de que, en efecto, “la disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado”, que “el mero estado de ánimo abre el Ahí más originariamente” que todo estado o que toda vivencia “psíquica” (SuZ, 136 [160-161]). No es un ‘color’ o una ‘capa’ del ser psíquico que se proyectaría o se depositaría sobre el mundo, sino aquello en lo que se abre el ser-al-mundo en tanto que totalidad. La disposición afectiva “es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia (*Mitdasein*) y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo” (SuZ, 137 [161]). El ahí del ser-ahí del *Dasein* es el ahí del mundo en su todo, y de un modo diferente al cognitivo. El mundo, como el yo mismo, puede ser ‘pesado’ o ‘ligero’, ‘aburrido’, ‘monótono’ o ‘estimulante’. En este sentido, como sabemos, Heidegger invierte completamente la perspectiva clásica en la que el acceso ‘verdadero’ al mundo estaba subordinado a la neutralidad afectiva del conocimiento, derivando el privilegio que le correspondía. Lejos del fallo de neutralizar la disposición afectiva para acceder al mundo, en compensación, es ella misma –la disposición afectiva– la condición de

apertura al mundo, su “posibilidad de ser afectado” (SuZ, 137 [161]). “Desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’” (SuZ, 137-138 [162]). Hay de la *Stimmung* en la *theôria* misma, más allá de su neutralización y de su nivelación del mundo en el plano único de la *Vorhandenheit*: en la ‘calma’ de la contemplación, en su ‘liberalidad’ de acuerdo con el hecho de que no tiene otro fin que sí misma. Después de citar la *Metafísica* de Aristóteles (A, 2), Heidegger cita la *Retórica*, Libro II, como el único texto desde el cual no se ha hecho ningún progreso significativo, donde las *Stimmungen*, el *pathos* o las pasiones han sido tratadas, en el plano óntico, por fuera de toda psicología —lo que abre a profundidades singulares el análisis fenomenológico de los “diferentes modos de la disposición afectiva” y “sus conexiones de fundamentación” (SuZ, 138 [162]). El viraje heideggeriano puede conducir a la inversión completa de la teorización psicológica en una fenomenología de las pasiones que nunca se ha emprendido —y que no lo ha sido— por su propia cuenta, y dentro de la cual el conocimiento debería tomarse como la expresión de una cierta pasión. Es inútil insistir en la riqueza de la perspectiva y en la posibilidad concreta que surge de ella, entre otras, para considerar las formas patológicas o delirantes de la *theôria*.

28

Recordemos, para nuestro propósito actual, que “La disposición afectiva [...] ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al ‘mundo’ y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo” (SuZ, 139 [163]). Con la *Stimmung*, que es la modalidad existencial, y que se atesta a sí misma de un modo óntico existencial, el análisis fenomenológico encuentra su anclaje concreto, distinto, por decirlo así, al ‘constructivo’, ya que en adelante puede ‘acompañar’ la apertura que ya siempre se ha hecho del *Dasein* en su ahí, “con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto” (SuZ, 140 [164]). Estructura que encontramos en marcha con estas *Grundstimmungen* que son la angustia, el aburrimiento profundo o la alegría.

Hay, en la facticidad del estar siempre arrojado de la disposición afectiva en el estado de ánimo, una dimensión que, considerando la actividad de la conciencia, hemos visto aquí que puede ser, esencialmente, la del esquivar, la dimensión de una pasividad fundamental. De manera similar, hemos visto que esta pasividad no puede ser simplemente atribuída al inconsciente, en el sentido psicoanalítico del término,

incluso si la palabra ‘represión’ (*refoulement*) puede ser entendida. Para comprender intrínsecamente esta pasividad, debemos comprender el significado del “siempre ya” en el “siempre ya arrojado” de la facticidad. Esto solo puede hacerse en primer lugar si retomamos lo que Heidegger explica sobre la “temporalidad de la disposición afectiva” en el §68 de *Ser y tiempo* (pp. 339-346 [352-366]), donde encontramos un bosquejo de la doctrina de la temporalidad de las *Stimmungen*. Es aquí donde podemos considerar con mayor precisión el entrelazamiento que Binswanger hace de las concepciones husserliana y heideggeriana de la temporalidad.

Después de destacar lo esencial en el §29, Heidegger inicia su tratamiento de la cuestión al declarar que “El estado de ánimo se temporaliza, y esto quiere decir que su éxtasis específico pertenece a un futuro y a un presente, pero de tal modo que el haber-sido modifica los otros éxtasis cooriginarios” (SuZ, 340 [357]) En otras palabras, hay, en la temporalización de la disposición afectiva, polarización por el horizonte del pasado. ¿Cómo entenderlo? El carácter existencial fundamental del estado de ánimo es, dice Heidegger, “un retroceder hacia” (*Zurückbringen auf*) (SuZ, 340 [357]), que es posible por el haber sido de la disposición afectiva, es decir, por el modo existencial de su temporalización (cf SuZ, 340-341 [357-358]). Lo que esto significa concretamente se puede comprender por el análisis del miedo y la angustia.

Así, en el miedo (cf. SuZ, 341-342 [358]), en el “estar a la espera –sintiendo miedo– ‘se’ atemoriza”, de tal modo que “el miedo ante...es siempre un miedo por”, y con esto el “se”, aquí en juego, es “confuso”, “escapa” “ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano (*Zuhandenes*)”. Esta confusión se funda en un olvido, y se solapa, trastornada, sobre las posibilidades fácticas de la cotidianidad, sin unirse a ninguna de ellas en particular, sino saltando de la una a la otra. Es porque el instante resuelto de la decisión queda de esta forma suspendido que “el esperar” asustado se distingue de la pura espera. La temporalización, por lo tanto, tiene lugar desde el olvido, que es un modo de ser del haber-sido, modificando en consecuencia el presente y el futuro correlativos de esta temporalización. Es en este sentido que el miedo –que es más bien, aquí, pánico que miedo–, puede caracterizarse como una “disposición afectiva impropia”.

En la angustia, que es una *Grundstimmung*, por esta razón, la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* no nos dicen absolutamente nada. La angustia se angustia frente “a la

nada del mundo”, es decir, la nada del ahí, tanto del mundo como del propio Dasein, de donde surge “la desazón” (Unheimlichkeit). De esta manera, la angustia retrocede al puro “qué” (Dass) del estar-arrojado y aislado más propio, y en este retroceso, no hay olvido, ni memoria, ni la reanudación del instante como instancia de la decisión en la repetición. La temporalización de la angustia es tal que la interrupción del instante queda suspendida, mantenida en este suspenso en el presente de la angustia. En otras palabras, la angustia retrocede hacia el estar-arrojado, como un posible estar-arrojado repetible, y que revela, por eso, la posibilidad ontológica de un poder-ser auténtico, de una decisión en la que el instante se temporalizaría. El estar-sido originario es aquí el de una repetibilidad que se mantiene solo en el suspenso de la repetición, y de ahí, de todo presente y de todo futuro ónticos fácticos. Por eso, según Heidegger, “la angustia solo puede irrumpir de un modo propio en un Dasein resuelto”. Especie de epojé de las posibilidades ónticas, que libera para las posibilidades ontológicas, a saber, las auténticas (cf. SuZ, 343-344). Y sabemos, por el curso de 1929 titulado Los conceptos fundamentales de la metafísica, que se trata fundamentalmente de lo mismo con esta otra Grundstimmung que es el “aburrimiento profundo”: poner en suspenso el instante en el presente como una aburrida y “eterna” repetibilidad donde nada (se) pasa, excepto el tiempo en su totalidad, pero vacío, es decir, el estar-sido de la repetibilidad desde siempre y para siempre, indefinidamente lánguido en su vacuidad.

30

Nº 95
Septiembre
noviembre
2020

Quedaría por abordar, concluye Heidegger en Ser y tiempo, una interpretación, sobre la base ampliada de una elaborada analítica existencial del Dasein, la temporalidad de otros estados de ánimo como la esperanza, la alegría, el entusiasmo, la serenidad, el hastío, la tristeza, la melancolía, la desesperación (cf. SuZ, 345 [361]). Limitándose a considerar la esperanza porque parece constituir un contra-ejemplo, Heidegger precisa que el sentido existencial debe buscarse en “el esperar mismo” en tanto que esperar para sí, donde el sí-mismo “se deja llevar”, por decirlo así, por él mismo, lo que supone un haberse ganado a sí mismo, para aliviarse del peso de su estar-sido, de la carga de su Dasein. Es así como el que espera se enfrenta a lo que espera. Al final, la indeterminación afectiva (Ungestimmtheit), descolorida de indiferencia, “hace ver, finalmente, en la forma más aguda, el poder del olvido en los estados de ánimo cotidianos de la ocupación inmediata” (cf. SuZ, 345 [362]). Tampoco

constituye, por lo tanto, un contra-ejemplo a la concepción heideggeriana de la temporalidad de la *Befindlichkeit*.

¿Qué debemos tomar de esta concepción, cuya novedad y originalidad son indiscutibles? En primer lugar esto, y que es esencial, de que por el modo de su temporalización desde el haber-sido, desde el *ek-stasis* del pasado, los estados de ánimo y, más fundamentalmente, la disposición afectiva, mantienen en suspenso la temporalización del instante en la decisión que hace sentido, y con ello, Historia. Se trata, cada vez, en el estado de ánimo, de una temporalización polarizada por el pasado, ya sea el olvido, el recuerdo, o la aprehensión de la temporalidad en el suspenso dentro de la repetibilidad. Esto es lo que le otorga, en términos husserlianos, un carácter “hylético”, a condición de no tomar aquí la *hylé* en el sentido de una recepción pasiva de datos sensibles, sino en el sentido de lo que es sentido, “*geföhlt*”, en la “sensibilidad”, de un modo que no hace parte ni del *Zuhandensein* ni del *Vorhandensein*. La *Stimmung* se fractura, más o menos violentamente, como una “pasividad” irremisible que, de alguna manera, incluso en el plano óptico o cotidiano (por ejemplo, en el miedo), paraliza toda decisión. Podemos comprender mejor todo el provecho que ha podido sacar la psiquiatría fenomenológica, especialmente Binswanger, ya que este tipo de parálisis es la que parece ser la más sorprendente en las patologías, como si el *Dasein* enfermo fuese el único que careciera de resolución, y como si la terapia debiera abrirle el camino. En el fondo, la patología caería bajo una especie de género a explicar la captura del *Dasein* por la *Stimmung* y la *Befindlichkeit*, pues no sólo la temporalidad del habla, sino incluso la del *Verfallert* le serían hurtadas –sin hablar de la que, en el instante de la decisión resuelta, está en condiciones de hacer destino o Historia. Si a esto se añade que Husserl, en las Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, aún prisionero de la concepción clásica del tiempo como flujo mono-tono y “mono-morfo”, descubre en primer lugar la dimensión hylética de la temporalidad a propósito de la retención, se puede preguntar, gracias a la extensión que proponemos del concepto de *hylé*, si la *Stimmung*, la *Befindlichkeit*, y más aún, la patología, no consisten en una especie de ‘captura’ en la *hylé* donde el presente, cortado (*coupé*) de la temporalización del instante que se mantiene en suspenso, no es más que la monótona y vacía repetición de él mismo, que no temporaliza nada más

que la modalidad vacía de la repetibilidad del haber-sido. ¿Husserl habría estado, si no ‘enfermo’, al menos ‘deprimido’? ¿Y con él muchos filósofos?

Esta pregunta aparentemente impertinente nos revela toda la profundidad del problema. Heidegger llegó a hablar, como hemos visto, a propósito del miedo, de la “disposición afectiva inauténtica”, y más en generalmente, de “los estados de ánimo cotidianos de la ocupación inmediata”, es decir de un Dasein inmerso en la inautenticidad. Esto hace, como lo hemos dicho, que no podamos entender la *Befindlichkeit* como una especie de inconsciente, lo que implica, debemos agregar, que no podamos mantener más la distinción auténtica/inauténtica para un tipo de armonía de la distinción inconsciente/consciente, como si la resolución “anticipada” en “el ser-para-la muerte” fuese la propia, por su carácter fundamental y decisivo, para abrirnos a lo inconsciente como aquello que, ante todo y a menudo, no es consciente, no está claramente atendido en la cotidianidad del “uno”. El anonimato del “uno” no es el anonimato del inconsciente, y la pasividad de la disposición afectiva, por ser pasividad respecto a las maniobras dilatorias del Dasein cotidiano, no es por tanto pasividad del inconsciente en su oposición activa, como una “magnitud negativa” en el sentido kantiano, a la conciencia. ¿Significa esto que las dos divisiones no se recruzan en alguna parte, que son rigurosamente heterogéneas? Este es, como sabemos, un viejo debate de la psiquiatría fenomenológica, especialmente en sus relaciones, en su mayoría conflictivas, con el psicoanálisis.

Es allí, de hecho, que percibimos, por una especie de sospecha, todo lo que puede haber aun de “clásico” en la concepción heideggeriana, a pesar de su gran novedad. Esta posible transferencia de la patología en la *Stimmung* y la *Befindlichkeit*, si es permitido ampliar la nosografía eidética de inspiración husserliana teniendo en cuenta la temporalización –en la que Binswanger fue verdaderamente pionero–, plantea en cambio a la concepción heideggeriana, la difícil cuestión de saber si ella no está todavía muy anclada, de cualquier modo, en una versión muy forzada de la “sensibilidad” (o de la disposición afectiva), demasiado cortada (*coupé*), debido a su temporalización exclusiva desde el pasado, del filo del instante como el único susceptible, por su temporalización, de hacer sentido e Historia. Quizá sea este corte demasiado agudo el que tiende, precisamente, a hacer indiscernibles la *Stimmung* normal de la *Stimmung* patológica, y por ello, aprehender esta última como resultado de una temporalización

deficitaria porque es exclusiva. De hecho, podríamos en cambio siempre preguntarle a Heidegger por aquello que distingue la angustia como *Grundstimmung* de la angustia como *Stimmung* o *Verstimmung* del enfermo. Y sería muy apresurado responder que la filosofía, por más profunda que sea o apunte a la profundidad, no puede sino pasar por un “momento” de “locura” —una suerte de eco prolongado, en la modernidad, de la “locura hiperbólica” cartesiana. La dificultad es en principio conceptual, o mejor dicho, fenomenológica.

Sobre este punto, un pasaje del §74 de *Ser y tiempo* es particularmente significativo, tanto que Heidegger lo subraya por completo:

“Solo un ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella puede dejarse arrojar hacia atrás, hacia su ‘Ahí’ fáctico, es decir, solo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para ‘su tiempo’. Tan solo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia” (SuZ, 385 [401]).

Entonces, solo el instante en su temporalización, puede reanudar el ente-sido en y para el por-venir, hacer pues del tiempo auténtico, el verdadero tiempo, pero eso, en la instantaneidad de un destino, es decir, de una historicidad que es la de “su tiempo”, el verdadero tiempo de “su” realización. ¿Qué significa esto, sino que el destino, que se decide en el instante, en cierto sentido está siempre ya sellado en la articulación ontológica que la decisión instantánea decide entre el pasado del ente-sido y el futuro del por-venir? ¿Así pues, en la prefiguración del futuro, que el pasado recibe retrospectivamente, tomando forma en lo que se revela, a medida que pasa el tiempo, como la realización del destino, el cual, a su vez, solo puede reconocerse como tal por la progresiva toma de sentido de lo que se realiza en relación con lo que ya se ha realizado en la forma del pasado, permaneciendo oscuro en lo que aún no se realiza y manteniendo el enigma aun por descubrir del pasado y del futuro? No hay duda de que esta concepción es muy profunda y correcta, pero ¿no está excesivamente centrada en la concepción trágica del *kairos*, no está en capacidad de encerrar de antemano cualquier posibilidad de una verdadera aventura del tiempo y de la Historia, a saber, de la novedad o de la alteridad radicalmente imprevisibles, no solamente

irreconocibles, sino también radicalmente incognoscibles? En otras palabras, ¿no es demasiado fuerte la parte hecha en el instante de la decisión ontológica? ¿No se trata de un tipo de ‘activismo’ ontológico, aun clásico porque está demasiado cortado, por decirlo así, por un tipo de ‘pasivismo’ ontológico, el de la sensibilidad o la *Befindlichkeit*? ¿No hay, entre una y otra, una o más mediaciones, cuya raíz, presentada tal vez por Binswanger al final de su vida, deba buscarse, a pesar de su aparente absurdo, en una ‘hylética’ intrínseca a la supuesta ‘instantaneidad’ de la decisión? Esto nos hace pensar en que, obviamente, nadie ha decidido nunca estar loco, ni siquiera en la decisión de entregarse al destino de la no decisión, de la suspensión indefinida del instante de la decisión.

3. De la división interna a la *Stimmung* y a la *Befindlichkeit*

Que haya de la hylé en el instante mismo, significa que hay, en la decisión ontológica de existir (en el sentido ‘transitivo’), un posible ontológico (como posible modalidad de lo imposible que es la muerte), una parte de in-nocencia que es irreductible al destino, es decir, al ‘dejar en la intriga’, siempre articulada sobre el *mythos* o la fábula, del ‘sentido’ de una existencia –que puede ir hasta la fantasmagoría de un destino que uno imagina ser el suyo, o hasta “la ilusión retrospectiva” que parece ser la razón de una historia o de la Historia. Esta inocencia, a su vez, es coextensiva con una contingencia irreductible –que está llamada a ser reflejada teleológicamente en el sentido–, incluso por casualidad –cuyo carácter es escapar a toda intriga o sentido–, es decir, algo que escapa radicalmente a la resolución, a la ‘aglutinación’ de la ‘conciencia’. Por lo tanto, de algo que pertenece a la pasividad de la hylé, en otro sentido aunque familiar al de la disposición afectiva o el estado de ánimo. No basta con decir, por otra parte, que esta dimensión ‘hylética’ tomaría toda su consistencia solo en la articulación de la temporalización, haciendo el sentido del destino o la historicidad, entre los tres ek-stasis del tiempo, en la medida precisamente en que esta articulación, ontológica existencial, escaparía a los poderes de una conciencia supuestamente centrada de manera exclusiva sobre los posibles ónticos –siendo el destino solo la explicación hermenéutica del sentido de una decisión ontológica que ya siempre la ha precedido mientras todavía la esperaba, bajo el

horizonte de la muerte. Porque es precisamente ahí donde se sitúa la ilusión heideggeriana de la instantaneidad de un Dasein “para su tiempo”, como si, al igual que los clásicos, el sentido de una existencia o de una historia aguardara el filo de la decisión para temporalizarse concretamente en la existencia o en la historia —sin que esta ‘espera’ signifique en ningún caso un “conocimiento previo”, por ejemplo, en un lugar inteligible: no hay más de intuición intelectual en Heidegger que en Kant.

Es la idea de que algo como un destino se puede captar, o al menos presentir o atisbar en la ojeada del instante (*Augen-blick*), lo que nos parece poco confiable. Al menos, la idea de la “resolución anticipada” bajo el horizonte de la muerte es suficiente para conducirla, incluso si es por desvíos infinitos y sutiles. Hay, como dijimos, en la *Entschlossenheit*, algo de ‘activista’, incluso ‘voluntarista’: algo que participa del fantasma del dominio de la existencia como tal; que piensa encontrar, pasando por alto el cortocircuito del *mythos* o la ‘fábula’ de la intriga, una articulación directa o inmediata entre el sentido proyectado al futuro y su cumplimiento, siempre que este sea “resuelto”, es decir, se “rompa” a su muerte. Como si la garantía de la atestación de un Dasein auténticamente resuelto fuera suficiente para garantizar la ‘verdad’ del destino contra la sospecha de que podría ser “fabulada”. Como si su enigma pudiera revelarse, en el fulgor del instante, como en la ‘última palabra’ que sería la clave. De hecho, esto equivale a trasladar de forma extraña el peso de la decisión ontológica a un pasado transcendental —más antiguo que el horizonte del pasado obrando en la facticidad de la *Stimmung* y de la *Befindlichkeit*— cuya temporalización por y en el instante sería solo la repetición. Traslado tan implícito en el que reconocemos, de hecho, la estructura del pensamiento mítico .

Ahora bien, si lo pensamos, lo que todavía hay de clásico en la concepción heideggeriana procede de que el sentido (de la existencia, de una historia o de la Historia) se presenta o adviene únicamente en la ojeada del instante, como apertura al tiempo, o como una modalidad del tiempo originario: correlativamente es el *ek-stasis* del futuro que abre a la temporalización de los tres *ek-stasis* como temporalización ‘auténtica’ de una temporalidad real y no ‘vulgar’. Aquí hay que estar muy atento con las sutiles distinciones, pero también con las negativas de Heidegger, para detectar, en realidad, lo que hace siempre ya la *hylé* del instante, lo que Agustín llamaba la “*distensio animi*”. Que el sentido, en el proyecto del sentido, abra tanto al sentido

como a sí mismo en su temporalización, significa que “late en eclipses”, como la promesa de una temporalización que todavía está a la espera de su futuro, pero esto significa igualmente, “a la vez”, en el mismo tiempo que es ya el de una espacialización originaria, como la promesa que se hizo desde un pasado igualmente originario para lo que, a partir de sí mismo, está todavía por venir: el espacio originario así abierto (del sentido) como contemporaneidad del futuro y del pasado no es otro que el de la presencia como aquello a través de lo cual el sentido debe hacerse “teniendo la mirada”, a la vez, sobre su futuro y su pasado que surgen en consecuencia, en el sentido de Husserl, como sus protenciones y sus retenciones. Podríamos caracterizar como la “ojeada” del instante este “tener en la mira” (que es el de la conciencia) sobre el espacio originario de la conciencia, del sentido haciéndose y que queda por hacer, si este “tener en la mira” pudiese atravesar este espacio de golpe como un espacio transparente al sentido. Pero es precisamente ahí, el fantasma del dominio del sentido, que ignora que si el sentido espera o requiere hacerse, es precisamente porque, al no haberse hecho, apenas ha estado entre-ojos y sigue estándolo, de manera fugitiva y evanescente; o incluso porque esta espera que es una solicitud, y esta provisión del pasado, que es la promesa para el futuro, solo son de un sentido que posee el proyecto al menos tanto como el proyecto le posee. En otras palabras, si el sentido, en su solicitud y su promesa, permanece, a lo largo y a través de la temporalización en presencia, la guía consciente del sentido que se hace, esta guía, que es como el “referente” del sentido haciéndose, no se tiene en cuenta en la mirada, en la ojeada del Augenblick, porque no está precisamente ahí delante, ni presente en el espacio de la presencia, sino ahí, todo a la vez en el modo de la ausencia, co-originalmente en el futuro y en el pasado, a distancia de la presencia, de una distancia originaria que la hace precisamente ausencia fuera de presencia. Ciertamente, el espectro del instante todavía puede reaparecer en la idea de la supuesta instantaneidad en la que se produciría la co-apertura originaria del ek-stasis del futuro y el ek-stasis del pasado, pero solo sería por mor de una abstracción metafísica que separa esta co-apertura de lo que, en adelante, en ella, se abre como la solicitud y la promesa del sentido. En otras palabras, sería no ver que nada permite dejar de lado la co-apertura, originariamente espacializante de la presencia, de los horizontes del futuro y del pasado, y la temporalización/espacialización del sentido que se hace. Dicho de otro modo, hay una

hylética del instante porque el sentido haciéndose se entrega a las aventuras de sus incumplimientos en el no-sentido o contra-sentido, porque el sentido originariamente temporalizado/espacializado no se despliega totalmente en la presencia sino que se escapa igualmente desde la distancia originaria de su ausencia; o porque su temporalización/espacialización originaria se extiende ya a través de un espacio que él persigue en lugar de habitar, que lo pro-yecta al futuro y lo retro-yecta al pasado, escindiéndolo sobre todo un espacio que es el espacio de la presencia, en el que su hacer debe siempre abrirse camino, entregando a los accidentes del recorrido. Por lo tanto, es la espacialización originaria del “instante” lo que la hace la propagación hylética originaria, su inserción inmediata entre retenciones y protenciones, y que la inscribe siempre ya en el tiempo de la presencia como inicio del sentido o de la presencia antes que como ojeada que mide su temporalización. En este inicio siempre ya completamente temporal, porque completamente espacializado en retenciones y protenciones, el sentido iniciante tiene tantas posibilidades de hacerse como de perderse. Y, en la medida en que ninguna ojeada lo haya precedido en su hacer, nada asegura nunca, a priori, que su temporalización/espacialización lo entregue tal como se supone que debe ser —pero jamás ha sido— en el inicio. Hay, en la aventura del sentido, tanto el riesgo de infidelidad como la promesa de fidelidad, porque hay en ella, una deriva irreductible, que contribuye tanto a la historia o a la Historia, como a la marca del destino. Deriva interna, intrínseca, no relacionable a los errores en la exterioridad, pero en la que se marca, precisamente, la impronta de la muerte, es decir, la finitud del sentido, su no autosuficiencia, el hecho de que está abierto por todos lados, por sus aberturas, a los vientos de la ausencia.

Que haya pasividad en la actividad de la búsqueda de sentido, significa también que hay en esta última lo que Husserl llamó “sedimentaciones”, y que están articuladas, en el caso del lenguaje, a los signos de la lengua: no es, pues, que para decir algo, busque signos como accesorios en un ático, sino que los signos provienen de ellos mismos en el sentido que se hacen como signos del sentido —más que como signos de un “sistema” lingüístico autosuficiente. La polisemia clásica de los signos se debe más a que son fluidos e inasibles como el sentido que al hecho de que todos se articulan, de golpe, en una red de diferencias. El análisis lingüístico, con su propio campo de legitimidad, proviene más de la doble operación de partición (*découpage*) y

positivización de los signos que de su movilización efectiva en la palabra operante. En esta, de hecho, no constituyen tanto relés presentes con sus retenciones y sus protenciones, sino tiempos vivos o muertos, “condensaciones” ni presentes, ni ausentes –o ambas a la vez– donde la búsqueda de sentido se retoma o repone en su movimiento de si a si, que está atravesado de la presencia, con la retención de lo que ya se ha hecho del sentido, a favor o en contra, y la protención de lo que aún resta por hacer. Por lo tanto, los signos no son “datos” hyléticos, “contenidos” de sensaciones pasivas, y si hay síntesis pasiva o hylética en la temporalización, se realiza por detrás o por debajo de ellos, como la (o las) sedimentación (es) de la solicitud o de la promesa del sentido. La dimensión hylética del instante supuesto tiene algo que ver con la espacialización originaria, pero debe agregarse que se trata de una temporalización igualmente originaria, que no se puede concebir, por esta razón, sino solo como un ritmo de temporalización/espacialización. Y como hay, a priori, multiplicidad indefinida de sentidos, hay, al mismo tiempo, multiplicidad indefinida de ritmos. Incluso se puede lograr, es el caso más frecuente, que varios ritmos se recubran entre sí, en un acorde armónico, o en una discordancia/disonancia, en la búsqueda de un sentido que no puede temporalizarse/espacializarse sino mediante la articulación de varios sentidos, y esto es lo que, la mayoría de las veces, constituye toda su dificultad –y la necesidad de la cultura como “entrenamiento” o “disciplina” del espíritu en busca del sentido.

38

Nº 95
Septiembre
noviembre
2020

¿Cuál es el resultado ahora para la *Stimmung* y la *Befindlichkeit*? Claramente, no constituyen signos en el sentido de lo que veníamos diciendo. Heidegger, justamente, ha identificado con precisión los rasgos en la caracterización de su modo de temporalización (pasiva) desde el pasado. ¿Debemos concluir que están fuera-del-sentido, y que es por esta razón que la invasión, la “submersión” del *Dasein* a su través es coextensiva con la patología? ¿Estamos lidiando, con ellos, con una especie de invasión de la conciencia por parte del inconsciente, o el inconsciente se manifestaría en ellos –fuera de las “deformaciones” por el “proceso primario” – solo bajo la forma de los estados de ánimo y la disposición afectiva? ¿No retomaría esto, al menos implícitamente, la doctrina freudiana del afecto que, en su “energía libre”, tomaría tal o cual “coloración” o “tonalidad” de acuerdo con la economía de su distribución a conveniencia de tal o cual configuración significativa, articulada por el “proceso

primario”? Esto podría finalmente encajar con la concepción heideggeriana, a condición de tomar esta “energía libre” como la *Befindlichkeit* indiferenciada del *Dasein*, la figura anónima, porque puesta bajo el horizonte de la muerte, del peso de la existencia que el *Dasein* no puede dejar de hacerse cargo —aunque de un modo mistificado y mistificante— para simplemente existir.

Vemos, inmediatamente, lo que habría de formidable en esta aproximación, ya que, de nuevo, nada permitiría distinguir la *Stimmung* normal de la *Verstimmung* patológica, por ejemplo, a la angustia como *Grundstimmung* de la angustia del neurótico, el aburrimiento profundo del filósofo sufriente de mundo, del aburrimiento profundo del “depresivo”, la melancolía metafísica de la melancolía psicótica. El filósofo estaría más o menos “loco” y el “loco” sería más o menos filósofo. No es que, en algunos casos, ambas no hayan podido recubrirse, sino que principalmente el estado de ánimo normal no es permanentemente exclusivo de la creatividad o la productividad, mientras que el estado de ánimo patológico es esterilizante, irrumpe como un “acceso” que inhibe durante un largo tiempo toda productividad. Al otro lado de la dificultad, sin embargo, la doctrina freudiana, detrás de sus “modelizaciones”, nos alerta sobre un punto crucial: podría ser que haya cierta articulación, extremadamente sutil, entre el estado de ánimo de la disposición afectiva y algunas “perturbaciones” de la temporalización/espacialización que se pueden detectar a través del “proceso primario”. Y es esta articulación la que, finalmente, al menos a nuestro parecer, Binswanger buscó al final de su vida. Articulación en virtud de la cual sería excesivo considerar el estado de ánimo y la disposición afectiva como algo fuera-del-sentido —como obnubilando unilateralmente el sentido en tanto que sentido de la existencia, de la historia o la Historia—, y excesivo por considerar únicamente desde el pasado la estructura temporal-existencial de la *Stimmung*, —es evidente cuando Heidegger considera unilateralmente el olvido como un modo de ser negativo del haber-sido, aunque también puede haber, en el olvido, un modo de ser “positivo”, relacionado precisamente con la inocencia o la ingenuidad. Encontramos la idea de una “deformación coherente” en el análisis de la temporalidad por una concepción demasiado exclusiva del instante, y la posibilidad de anclar el estado de ánimo en una temporalización/espacialización más compleja.

Lo que nos pone en este camino, es que toda obra del pensar, ya sea filosófica, literaria o artística, lleva irreductiblemente la impronta de una singularidad radical, a pesar de la “universalidad” de sus dimensiones –que nada tiene de una particularidad subordinada bajo un universal–, pero que es, a su manera, coextensiva con un “clima de mundo”, de una Grundstimmung. En otras palabras, es el hecho de que en estos casos, la singularidad, que excede la tipología eidética de los casos clínicos, se articula a una “sensibilidad” igualmente singular, y accesible en su singularidad como una “sensibilidad” inédita e inaudita que intensifica, en lugar de mutilarla, nuestra “sensibilidad” hacia el mundo y la condición humana. En estos casos, nada de la inexorable monotonía, reconocible entre todas, de las patologías, que no sentimos tan mal sino porque atentan contra nuestra sensibilidad, porque nos invaden con su exclusividad contra la cual y por la cual, la mayoría de las veces, no podemos hacer nada. Pero todo esto de un estilo de ser y de existir, inimitable salvo en la caricatura (o en el pastiche), y que nos hace vislumbrar, en el placer, toda la sutileza de la experiencia del sentido haciéndose –particularmente visible en la música donde la Stimmung, de segundo grado, juega un papel muy importante. Esto significa que al menos algo de la Stimmung se puede temporalizar/espacializar, ciertamente, como una especie de clima, pero de tal manera que no “colorea” simplemente el sentido, sino que contribuye dándole toda una parte de su consistencia de carne. Hay, finalmente, carne, en el sentido de Merleau-Ponty, en la Befindlichkeit, y es esta dimensión, nos damos cuenta, la que falta en la descripción heideggeriana. Hay, pues, en la Stimmung algo de la sensibilidad encarnada –y no incorporada en las sensaciones o los “datos” hyléticos–, y hay algo de este algo que pasa, irreductiblemente, en el sentido haciéndose. Hay, por lo tanto, un recruzamiento en un lugar problemático que queda por cuestionar, entre la dimensión “hylética” de esta carne y la dimensión “hylética” de la síntesis “pasiva” que actúa en la temporalización/espacialización, en el sentido en que lo hemos expuesto. En este sentido, hay mucho más en la “contemplación” metafísica de lo que Heidegger jamás pudo decir, incluso refiriéndose a Aristóteles, convencido por la idea de una equiparación del ser del ente en el Vorhandensein: hay algo como la carne del “encanto”, donde lo que se vislumbra no se puede reducir del todo a la simpleza de la Vorhandenheit, pero que “encanta” precisamente, y en el sentido fuerte de la palabra, solo porque su presencia, perforada de ausencias que la

mantienen en una distancia radical, no es la de un objeto o un campo de objetos, sino, simplemente, la de los fenómenos como nada más que fenómenos, entre la presencia y la ausencia, fluctuando en los lindes de la vida y la muerte —la palabra “contemplación” no debe obnubilar, como lo muestra una simple lectura atenta, por ejemplo, de la tercera Crítica de Kant o el tratado Las Enéadas de Plotino .

Hay, por tanto, respecto a nuestra cuestión, una división interna a la *Stimmung*, que es sin duda la matriz transcendental de la distinción entre *Stimmung* normal y *Verstimmung* patológica. Por lo tanto, queda por comprender, en fenomenólogos, es decir, lejos de toda “explicación” etiológica, lo que hemos denominado, siguiendo en esto a Binswanger, “trastornos” de la temporalización/espacialización. Es probablemente en estos casos que, muy paradójicamente, las descripciones de Heidegger parecen ser las más apropiadas. Como si el “forcejeo” heideggeriano del que hablamos nos entregara misteriosamente la mediación entre *Stimmung* normal y *Stimmung* patológica. Como si la interrupción del instante como temporalización nos diera, en la ambigüedad del genio (“natural en el hombre”, decía Kant), el comienzo de la comprensión. La referencia a Heidegger no sería la referencia a una “normalidad” tanto como parece, y vemos inmediatamente lo que puede surgir de tal suposición —a menos que se la “redima” calificando de artificial al “forcejeo”, lo que es siempre posible. La aporía, en todo caso, es formidable, y la sospecha ineludible para un hombre que comienza a ser conocido por sus tortuosos designios y las oscuridades de su alma —todas cuestiones que solo pueden permanecer como están, en la libre apreciación reflexiva de cada quien.

La dificultad filosófica consiste propiamente en comprender cómo la temporalidad heideggeriana de la *Stimmung*, centrada en el ek-stasis del pasado (del haber-sido), se articula al menos con lo que aparece como los ‘trastornos’ de la temporalización/espacialización del sentido a través de los “procesos primarios”; y esto, fenomenológicamente, sin recurrir subrepticamente a los “mecanismos” de distribución o inversión de una “energía” supuestamente “libre”. Ahora, lo que hemos dicho acerca de la temporalización/espacialización del sentido nos permite comprender mejor de qué manera puede siempre colapsar en esto mismo que será asumido por el proceso primario: basta considerar lo que hemos pensado con el constante riesgo de la aventura del sentido. Contemplar siempre como posible el

riesgo de que el inicio del sentido como inicio de su temporalización/espacialización, como inicio de un ritmo, se pierda, falle en seguir el ritmo, para abortarse y condensarse en tal signo o grupo de signos: entonces, de hecho, el sentido como abortón (Lacan) satura tal signo o grupo de signos hasta el punto de hacer reventar a uno o mas “significantes” (Lacan), cuya saturación significa, precisamente, el “enquistamiento”, la fijación como cuasi-entidades que han perdido su fluidez de signos del sentido haciéndose, y sedimentándose como tiempos muertos de sentido al no abrir más los horizontes de retención y protención para el curso rítmico de un sentido por hacer. Los “signos” devienen errantes, sin vínculos aparentes con los ritmos, los “significantes” pierden así su referencia al sentido porque, por decirlo así, el sentido ha implosionado, y se arriesga, en todo “instante” (mítico) de explotar. “Signos” misteriosos, vueltos emblemáticos, donde a veces una formidable carga de sentido es adormecida, y por largo tiempo, hurtándolos de la experiencia temporalizante/espacializante de un hacer. Y pese a todo, estos “significantes” son asumidos en las multiplicidades de sentidos que la conciencia no deja de hacer, como, así mismo, son asumidos con su carga y su peso, de lo que resulta una especie de distorsión general de la experiencia por el tipo de gravitación diferenciada que los inducen a actuar los unos sobre los otros, a distancia, por decirlo así, dando la apariencia de “estructurar” la experiencia desde abajo, desde lo que Freud ha denominado “proceso primario”. En el mismo movimiento, habiendo perdido su referencia al sentido (que ha implosionado en ellos), los significantes se confunden con los seres (Wesen) de mundo, y es también, por esto, “el ser de los entes” que se encuentra transformado, en particular el plano aparentemente desplegado de la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* que se encuentra “deformado”, “curvado” o “distorsionado” por estos seres de mundo. En esta perspectiva, lo que es muy característico, es que los “significantes-seres-de-mundo”, donde el o los sentidos han implosionado, portan al mismo tiempo el rastro de un pasado formidable, enterrado en su sueño, aquel donde el o los sentidos han abortado. Por lo tanto, a primera vista, tienen la misma estructura temporal-existencial que los “estados de ánimo” heideggerianos. ¿Podría ser que estaban, por así decirlo, al mismo tiempo “enganchados”, y esa sería la razón por la cual, de cierta manera, la conciencia en busca de sí misma y del sentido ejercería una la censura sobre ellos?

Probemos la solidez fenomenológica de esta “hipótesis”. Si, en virtud de lo que hemos dicho, algo de la *Stimmung* pasa, aunque sea en segundo grado, en la temporalización/espacialización del sentido, significa que, en el caso del aborto implosivo del sentido en el “significante-ser-de-mundo”, se condensa igualmente esta parte de la *Stimmung* que es, por así decirlo, capturada, adormecida, y siempre susceptible de reanimarse en la explosión, en la invasión violenta y efractiva del “estado de ánimo” –cuando, en el sueño, el fantasma o cualquier circunstancia de la vida, la conciencia se encuentra bruscamente confrontada al “significante” como al emblema que parece contener el enigma de su condición–: esto daría todo menos el contexto de una explicación fenomenológica de lo que Freud llamó “el investimento” del afecto. En este sentido, es posible sostener que la *Stimmung* es capturada en la *Verstimmung*, que aparece fuera-del-sentido, ya que se descubre investida sobre tal o cual ser (*Wesen*)-de-mundo sin que la conciencia pueda explicárselo, aunque sepa, por un saber oscuro, que algo de su enigma está en juego. La raíz de la división interna a la *Stimmung* y a la *Befindlichkeit* debería, por lo tanto, buscarse en el lado del hacer y del abortar el sentido o los sentidos. Se trataría de los “transtornos” de la temporalización solo en relación con lo que se supone constituye la temporalización/espacialización “exitosa” del sentido: pero como hemos visto, no hay un “criterio” para tal “éxito”, como, más que bien, el “éxito” nunca puede lograrse completamente en virtud de la multiplicidad originaria de sentidos, y de su apertura constitutiva entre unos y otros, estos “transtornos”, más bien, deben tomarse como las posibilidades ontológicas plenas y completas de la temporalización/espacialización mas que como “fallas” o “déficits”. Lo que hace la patología no está, por cierto, tanto en estas posibilidades sino en el hecho de que, retomadas en la experiencia global, ellas se organizan entre si, inconscientemente, para hacer aparecer el sistema de su “gravitación diferenciada”. Por esto, nos abrimos a un modo de aproximación de la patología menos “deficitario”.

Para comprender mejor el sentido de lo que hemos avanzado, hay que precisar en qué sentido debemos entender la carga del pasado, formidable la mayoría de las veces, adormecida en el significante-ser-del-mundo como sentido(s) abortado(s). El error de Freud, sin duda, ha consistido en tomar este pasado como un pasado que ha sido realmente vivido, es decir, como un pasado que ha sido presente –desde su

concepción de la seducción o del trauma originarios hasta el de la escena primitiva. Lo propio del aborto del sentido es precisamente que pasa inapercibido, que no constituye una presencia que se podría rememorar como una presencia que ha sido, sino una implosión de sí mismo en un abortón cuyo carácter principal es también el de parecer intemporal –desde la famosa intemporalidad del inconsciente. ¿De dónde viene entonces la carga del pasado? De lo que, evidentemente, es “dado a luz” de manera prematura como un abortón de sentido en el que permanece, en su condensación o sedimentación misma, un inicio del sentido, es decir, un inicio de temporalización/espacialización que en sí mismo tiene ya los horizontes temporales/espaciales, pero más originales que los que, en el sentido haciéndose o madurando en la temporalización/espacialización, aparecen inmediatamente, en la extensión de la presencia, como retenciones y protenciones. En otras palabras, si el inicio del sentido es él mismo inmediatamente temporal, si abre co-originariamente a lo que debe distinguirse por lo tanto como las proto-retenciones y proto-protenciones en las que “vendrían” a insertarse las retenciones y protenciones, si hay espacialización originaria del tiempo en el inicio del sentido en lo que hace a la vez su solicitud desde el futuro y su promesa desde el pasado, si hay ya, en el origen, del pasado en el futuro y del futuro en el pasado, sin que la presencia haya tenido aún “el tiempo” de madurar en la distancia entre los dos, es que, al igual que co-originariamente, las proto-retenciones están polarizadas como tal por un pasado transcendental que jamás ha sido presente, y que es originariamente espacial porque, como tal, es inaccesible a todo espacio de presencia, y las proto-protenciones, paralelamente polarizadas como tal por un futuro transcendental que jamás será presente, que siempre le será hurtado porque, en su espacialidad originaria, es paralelamente inaccesible a todo espacio de presencia. Más precisamente, el inicio del sentido es inicio del tiempo (del espacio de la presencia) solo en la medida en que las proto-retenciones se separan, se distancian (se espacializan) de las proto-protenciones, y en la medida en que esta separación (esta espacialización) solo puede tener lugar bajo el horizonte de una proto-espacialización de lo inaccesible como tal, que también es una proto-temporalización, pues se trata de los ek-stasis de tiempo que se espacializan, y nada más. Correlativamente, esto significa que, en el inicio del sentido, ingresa algo de ese pasado transcendental, lo inmemorial, y algo de ese futuro transcendental, lo inmaduro; lo inmemorial se asume

en lo que llamamos la reminiscencia transcendental (completamente involuntaria), y lo inmaduro en lo que llamamos la premonición transcendental (igualmente involuntaria), y ambos reviran uno en el otro mientras que el inicio del sentido o del tiempo no los tenga, co-originariamente, espacializados .

La formidable carga del pasado de la que hablamos es, pues, la carga de este pasado transcendental e inmemorial, que ha implosionado en el abortamiento del sentido. Nos damos cuenta de que si continúa siendo amenazante, es porque al mismo tiempo está cargada del futuro transcendental, inmaduro, que, “en todo momento”, siempre corre el riesgo de explotar, de despertar de su adormecimiento en los estragos de la idea, difícilmente adquiridos, del sentido de la existencia. En consecuencia, si llamamos, como es lógico, inconsciente simbólico a la constelación más o menos organizada y fija de los “significantes-seres-de-mundo” en la experiencia —así como al “sistema” de su gravitación diferenciada—, debemos distinguirlo de un inconsciente fenomenológico como un campo ya fenomenológicamente diferenciado de lo inmemorial e inmaduro , en los complejos juegos de sus proto-temporalizaciones/proto-espacializaciones, donde se “sedimenta”, por detrás de toda conciencia, lo que hemos llamado, en referencia a Merleau-Ponty, las Wesen salvajes, a la vez reminiscencias y premoniciones transcendentales. Ellas son re-cortadas (redécoupés) y asumidas a ciegas en los “significantes-seres-de-mundo”, de acuerdo con los sistemas simbólicos en los cuales, necesariamente, se inicia y se busca el sentido. Están, por decirlo así, extraídas y abstraídas, con toda su carga ontológica-existencial, para ser redistribuidas, a ciegas, en el inconsciente simbólico, como en aquellas esquirlas de los sistemas simbólicos donde han implosionado: esto induce, a su vez, un efecto de división interna en los sistemas simbólicos mismos, su no-adequación a sí que aparece como una deficiencia o como una pérdida simbólica —pero es igualmente una pérdida por sobrecarga (“sobredeterminación”).

En esta perspectiva, faltaría por revisar la concepción heideggeriana de la temporalidad de la *Stimmung*, y preguntarse si su temporalización por el pasado no lo es más bien por un pasado transcendental, que la haría coextensiva del futuro transcendental (que no lo hay en Heidegger), y desde ahí, de una carga implosiva/explosiva, porque “arcaica”, primordial, inmemorial y siempre inmadura, de “sensibilidad” o afectividad (*Befindlichkeit*) constituiría, de alguna manera, la parte

arcaica o primordial de lo humano a la fenomenalidad. Basta con reflexionar sobre el hecho de que el campo fenomenológico del inconsciente fenomenológico es en realidad un campo salvaje de fenómenos como fenómenos-de-mundo, para darse cuenta que, siempre en secesión con respecto a la conciencia, nunca lo ha esperado en ninguna parte y nunca esperará a que 'exista' su inmemorialidad y su inmadurez;: son lo inaccesible a la presencia. Se trata en cierto sentido del horizonte fenomenológico sobre el cual viene a descansar la cuestión de la muerte: lo inmemorial es antes de mi nacimiento y lo inmaduro después de mi muerte, incluso si nunca tuviera el tiempo de comprender y llevarlo a la madurez –así como no solo a través de los relatos históricos sé, desde un saber primordial y no aprendido, que “el mundo estaba ahí” antes de mi nacimiento. De esta forma toda la concepción heideggeriana del ser-para-la-muerte debe reconsiderarse, duplicándola sistemáticamente, a lo largo de toda la cuestión del nacimiento. Problema no solo de la facticidad, sino de la contingencia, y en particular, de la contingencia del sentido. El problema al que se debe regresar, de manera diferente, es el de la psiquiatría y, por tanto, el de la terapia, al menos en sus condiciones de posibilidad y sus expectativas filosóficas.

El problema de la contingencia del sentido es también, de hecho, el problema de la contingencia del sentido de la existencia, de la vida, del nacimiento y de la muerte, es decir, el problema de la contingencia del enigma radical que yo constituyo, en mi profunda ipseidad, para mí mismo y para los otros, así como el enigma radical que los otros constituyen, para ellos mismos, en relación con los otros, y para mí mismo. Problema del enigma que solo puede plantearse, en su desnudez, únicamente en el lugar de lo sublime, en un sentido kantiano fenomenológicamente ampliado, ya que lo sublime es el lugar fenomenológico, más allá de los “bordes” inimaginables del mundo, y más profundamente que sus entrañas, donde surge el enigma como tal, en tanto que enigma acogedor, desde siempre y para siempre, del enigma del ipse en su reflexión. Lugar del encuentro fenomenológico, hemos dicho en otra parte, del instituyente simbólico, que me tiene como hombre entre los hombres, pero que lo hace solo en la estricta medida en que no determina nada de nuestra humanidad. Lugar del miedo, la angustia o el encanto, lugar, quizá por excelencia, de lo que logra la *Stimmung* de toda *Stimmung*, es decir, la *Befindlichkeit* en su dimensión arcaica o primordial. Lugar que puede, igualmente, en las posibilidades ontológicas-

existenciales originarias, no ser encontrado, y cuyo cariz, en lo que llamamos el desencuentro simbólico, puede ser tal que se maquine ciegamente en el Gestell simbólico del automatismo de repetición, que es la economía, en ambos sentidos del término, de la muerte. Muerte traída a la vida por una especie de “atentado” originario (Nietzsche) de un Dios conspirador, astuto, maquinal y maquinador, que conduce, en los casos extremos de psicosis, al Dasein al “horror desnudo” (Binswanger). Dios conspirador cuya ilusión constitutiva da la apariencia de ser el que dibuja inexorablemente los hilos o las leyes de esta o aquella constelación patógena de “significantes-seres-de-mundo”. Pero que se convierte también en la ilusión igualmente constitutiva según la cual solo un dominio bien calculado de sí mismo podría frustrar sus artimañas. Trucos de la astucia, que conducen a la catástrofe, como en la Tetralogía wagneriana, ya que nada puede detener su inexorable desarrollo.

Tal es, en nuestra opinión, al menos una parte de lo que debe reconsiderarse, del lado de la fenomenología, en el campo de la psiquiatría fenomenológica. En cuanto a lo que debe reconsiderarse, y rehacer, del lado de la psiquiatría, obviamente no podemos saber nada al respecto. A lo sumo, podemos esperar que la relación de la fenomenología con la psiquiatría sea un poco menos difícil. Pero no hay esperanza sin contingencia. Y aquí, es histórica.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA