



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

Capítulo 30

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucp.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Intencionalidad y psicopatología

Intentionality and Psychopathology

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

Universidad de Buenos Aires/ Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica,
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 107-120.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Tomando como punto de partida los vínculos entre fenomenología y las ciencias psicológicas, se analiza la noción de *intencionalidad* con especial referencia al campo psicopatológico. En la percepción, uno puede pasar por la certeza o por la duda, pero siempre habrá en el seno de la vida psíquica una *Ur-doxa*, una proto-creencia en el mundo. Por eso, cuando ésta falla nos encontramos en las etapas precoces de la *esquizofrenia*. Se pierde el marco que otorga *sentido* a todo saber particular (Blankenburg), se produce un profundo disturbio de la intersubjetividad y se vive en un horizonte distinto de *significados*. Hay, por otra parte, una deficiencia en la *temporalización*: se vive en una anticipación constante, constreñido por el tiempo. Son pacientes que no pueden planificar el tiempo ni afrontar un tiempo intersubjetivo. Muestran así una impaciencia, hasta una intolerancia típica. Alejados de la *actitud cotidiana*, viven bajo el régimen de la «reducción» involuntaria y torturante. Sin embargo, se mantiene en ellos un *ego* (yo activo) a despecho del caos de la persona y el mundo. Por eso, dirá Binswanger, este signo de la pertenencia humana constituirá la base de toda posible comunicación, e incluso de toda posible curación.

Starting with the links between phenomenology and psychological sciences, the notion of *intentionality* is analyzed, with specific reference to the psychopathological area. In perception, the subject can go through certainty or doubt, but there will always be within psychic life an *Ur-doxa*, a proto-belief in the world. Therefore, when perception fails, we come across the first stages of *schizophrenia*. The *framework* that gives sense to every particular piece of knowledge (Blankenburg) is lost, a deep disturbance of intersubjectivity is produced and the subject lives in a different horizon of *meanings*. On the other hand, there is a deficiency in temporalization, subjects live in a constant anticipation, constrained by time. They are patients that cannot plan time nor face intersubjective time. They show impatience, even typical intolerance. Far from the *daily attitude*, they live under a torturing and involuntary reduction. However, they maintain an *Ego* (active Ego), notwithstanding the chaos of the person and the world. Therefore, as Binswanger will say, this sign of human belonging will set the basis of any kind of possible communication, and even of any possible cure.

No cabe duda que una antropología filosófica no puede constituirse en la actualidad sin el apoyo del psicoanálisis, la psicopatología y la psiquiatría. Pero (...) ¿cómo podrá una fenomenología establecer un diálogo y dejarse enseñar por formas de saber que han sido elaboradas a partir de principios, medios de investigación, problemas, deberes y fines que no coinciden en casi ningún punto con los suyos? (...). Desearíamos que la lectura de esta obra haga evidente la inscripción potencial de la locura en el núcleo mismo de las estructuras constitutivas de la condición humana.

A. DE WAELENS¹

Sin lugar a dudas, el planteamiento fenomenológico constituye una solución a varios problemas planteados a la psicopatología, a saber la defensa frente al *psicologismo*, la *redefinición de lo psíquico*, la reconsideración de la *subjetividad* y del concepto de *experiencia*. Precisamente L. Binswanger², buscando fundamentar «la psiquiatría como disciplina científica», encuentra que la fenomenología —Husserl y Heidegger— frente a otros intentos de fundamentación no parte de supuestos, sino del fenómeno y *deja que éste se muestre a sí mismo*. Esta *mostración* —no construcción ni deducción— de su eidos como *ser-en-el-mundo*, es la *condición de posibilidad* de la existencia misma. Por eso, comentando el caso Suzanne Urban y traduciendo de este modo el lema husserliano de *zu den Sachen selbst*, insiste que «es necesario dejarse conducir y llevar progresivamente por la naturaleza de las cosas»³.

Partiendo de la determinación heideggeriana de la constitución fundamental del *Dasein*, Binswanger concibe los fenómenos psicopatológicos fácticamente dados como *variaciones especiales* de dicha *constitución fundamental*: son a nivel óntico «mutaciones» (*Abwandlungen*) de los distintos *modos de existencia* y no simples deficiencias o alteraciones morbosas de la forma de existencia⁴. Pero además de captar el mundo de los

¹ Waelens, A. de, *La psicosis. Ensayo de interpretación analítica existencial*, Madrid: Morata, 1973, pp. 9-11.

² Binswanger, L., «Psychanalyse et Psychiatrie clinique» (1920), en: *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 152-153 (Binswanger, L., «Psychoanalyse und klinische Psychiatrie», en: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze II*, Bern: Franck Verlag, 1955, pp. 64-66).

³ Binswanger, L., «Der Fall Suzanne Urban», en: *Ausgewählte Werke. Band 4: Der Mensch in der Psychiatrie*, Heidelberg: Roland Ansager Verlag, 1994, p. 210.

⁴ Hasta aquí, Binswanger se mueve en el «análisis existencial», en los modos existenciales y en sus mutaciones existenciales. En cambio, en el «análisis fenomenológico constitutivo-trascendental», se ocupa de la conciencia trascendental en sus momentos constitutivos y de sus *alteraciones morbosas* en cuanto alteraciones de una instancia funcional.

enfermos mentales, busca también esclarecer estos *modos estructurales* en correspondencia con la teoría husserliana de la *constitución fenomenológico-trascendental* del ser y del mundo.

En este sentido, piensa que la tentativa de Husserl para fundar la experiencia de las cosas mismas en las *estructuras de la vida intencional* podría servir para orientar la exploración psiquiátrica, y esto lo conduce a buscar en las dimensiones fundamentales del existir, las *condiciones de posibilidad* del ser enfermo que son también aquellas de la psiquiatría⁵.

Es verdad que hasta *Über Phänomenologie* (1922), para Binswanger quedaban sin resolución los vínculos entre la *ciencia fenomenológica de las esencias* y la psicopatología empírica, en la medida que se carecía de un ámbito donde poder sustentar la *normalidad* de la conciencia fenomenológica y la *patología* del ser sufriente. En este sentido, insistía en la necesidad de llevar *al primer plano* los lazos de la fenomenología (representando una ciencia eidética o esencial) con la psicología y la psicopatología (representando una ciencia empírica). Reconocía la dificultad de este cometido y hasta parecía reprocharle a Husserl el de volverla insuperable, ya que «no facilita la tarea», pues, por un lado, ahonda un abismo infranqueable entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de esencias y, por otro, nos habla de la relación entre «psicología y filosofía», destacando el avance paso a paso del método fenomenológico⁶.

Indudablemente que la teoría de la intuición categorial —tal como se plantea en *Investigaciones lógicas*⁷— había permitido liberarse del conocimiento naturalista objetivante que a nivel de psicopatología llevaba a poner una distancia con el paciente y

⁵ «Nous n'entendons ce qu'est une situation normal ou pathologique, que si nous comprenons comment elle est possible, que si nous la référons à ses conditions de possibilité» (Maldiney, H., «Daseinsanalyse: phénomenologie de l'existant?», en: Fédida, P. [ed.], *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Paris: Echos-Centurion, 1986, pp. 9-27, p. 16).

⁶ «Husserl macht uns die Sache hier nicht leicht, da er das erfüllen will, was er mit der einerseits eine, man kann wohl sagen, unüberbrückbare Kluft zwischen Tatsachen —und Wesens— Erkenntnis gräbt, ja graben muß, wenn er das erfüllen will, was er mit der Wesenserkenntnis anstrebt, anderseits aber auch von dem 'innigen Zusammenhang' zwischen Psychologie und Phänomenologie spricht (Ideen, S. 158) und immer wieder das 'schrittweise Vorgehen' der phänomenologischen Methode von der in der Erfahrung gegebenen Einzeltatsache zur reinen Wesenschau betont» (Binswanger, L., «Über Phänomenologie», en: *Ausgewählte Werke, Band 3: Vorträge und Aufsätze*, Heidelberg: Roland Ansager Verlag, 1994, p. 49 [Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 95-96]). A pesar del provecho que Binswanger pudiera extraer de la *fenomenología estática*, no disponía en ese entonces de un material «trascendental genético». Será la correspondencia entre psicología/psicopatología y cosmología de Heráclito, la que le permita una nueva perspectiva: el alma no toma sentido si no se inscribe en el fenómeno del mundo. Para Heráclito, el fenómeno del «mundo» aparece como un orden de justicia, de norma vivificante, a la vez que distingue sueño de vigilia, y vida replegada de vida en comunidad. Por eso, para Binswanger, «enfermo» es el que se olvida de sí mismo en la medida que se abstrae de la comunidad, y «sano» es aquel de la vida de vigilia que pertenece al *cosmos común*.

⁷ Cfr. Hua XIX/2, Segunda parte, Capítulo 6, «Intuiciones sensibles y categoriales». La sigla Hua corresponde con indicación de tomo a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke —Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2005.

analizar su vida psíquica desde parámetros objetivos-generales previamente establecidos. La fenomenología, en cambio, permitía comprenderlo a través de un conocimiento intuitivo y directo, una aproximación que va más allá del dominio meramente sensorial.

Pero, para ello, la *eidética* no podía definirse ya como una nueva etapa en la historia de la *universalidad abstracta*, sino que debía abrir el campo racional de la *empíria*: era preciso que ella se retroalimentara de sus propias aplicaciones. Desde su nacimiento, la psiquiatría fenomenológica se vio confrontada al problema de la integración de una *ciencia trascendental de las esencias puras* con el *proyecto necesariamente empírico de la ciencia psicopatológica*, y sólo pudo alcanzar una solución satisfactoria en las adquisiciones últimas de la *fenomenología genética*. Por eso, Binswanger reconocerá que a partir del «descubrimiento inmanente a la conciencia, hemos adquirido un saber fenomenológico que nos ha esclarecido el carácter particular de la conciencia (...) de modo incomparablemente más penetrante que todas las conspiraciones o fragmentaciones naturalistas»⁸.

Por ello, cuando Maldiney plantea que «la locura es una posibilidad del hombre sin la cual él no sería lo que es»⁹, o cuando Binswanger considera que «el enfermo mental se distingue del sano no primariamente como enfermo sino como hombre, es decir primariamente es un ejemplo de humanidad, cuyo modo de presencia manifiesta una de las posibilidades de ser-hombre»¹⁰, nos muestran nuevas formas de experiencia que deben ser analizadas también en el horizonte de la fenomenología.

Más que encontrar la negatividad en las «deficiencias», interesa mostrarlas como «disturbios intencionales»¹¹. Precisamente la patología traduce esa capacidad que existe siempre en el sujeto sano de poner algo en términos absolutos pero sin llevarlo a cabo, algo que no sucede en el sujeto enfermo¹².

§ 1. La conciencia como apertura

La originalidad del camino husserliano reside en la concepción de la conciencia como *apertura* al mundo, a los otros y a sí mismo. Frente a un cartesianismo o a un

⁸ Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 95 (Binswanger, L., «Über Phänomenologie», p. 49).

⁹ Maldiney, H., *Regard, parole, espace*, Lausanne: L'âge de l'homme, 1994, p. 210.

¹⁰ Kuhn, R. y H. Maldiney, «Preface», en: Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 20.

¹¹ Cfr. Mundt, Ch., «Concepts of Intentionality and their Application to the Psychopathology of Schizophrenia. A Critique of the Vulnerability Model», en: Spitzer, M. y B. A. Maher (eds.), *Philosophy and Psychopathology*, New York: Springer, 1990, pp. 35-43.

¹² «Si la phénoménologie de Husserl apporte au psychiatre les vues et les méthodes indispensables aussi bien à son action pratique qu'à sa compréhension théorique, réciproquement, l'action et la pensée psychiatriques mettent en oeuvre et en fonctionnement la phénoménologie» (Kuhn, R. y H. Maldiney, *op. cit.*, p. 14).

psicoanálisis animados por un retorno introspectivo al sí mismo, con un repliegue al mundo interior, la fenomenología constituye «la acogida a la exterioridad, es decir a esto que distinto de sí, que nos excede y haciéndolo, nos ayuda a superarnos a nosotros mismos»¹³.

En efecto, toda una tradición dualista parte de una conciencia aprisionada en los límites precarios de un cuerpo, lo cual hace ininteligible la relación del hombre con el mundo. Sin embargo, la conciencia no es una cosa (*res cogitans*) que se contrapone a otra cosa que es el cuerpo y en general la materia (*res extensa*), sino que es un acto que expresa su originario «relacionarse a», «tender hacia». De este modo, la conciencia no es el alma, ni el espíritu, ni la razón, sino apertura originaria. Por eso Merleau-Ponty afirma que «se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, abocada a un mundo que no abarca ni posee, pero hacia el cual no deja nunca de enderezarse»¹⁴.

La conciencia es el movimiento mismo de la vida psíquica que va de de lo uno a lo otro. Por eso los actos intencionales no son actos clausurados, definitivos, sino que están enmarcados o animados por un movimiento que los precede y que los supera, y que en todo caso termina en un objeto, el llamado *objeto intencional*, término de diversos actos intencionales¹⁵. En los actos humanos hay pues una forma tendencial en tanto tienen o proyectan una meta, un fin, un telos: son teleológicos.

En este sentido, la intencionalidad antes que ser aquello que lleva al objeto a la mirada del sujeto, es la fuerza que al abrir al sujeto abre lo otro, es decir, al mundo y a los otros yo¹⁶. La intencionalidad es ante todo aspiración, esfuerzo (*streben nach*); es «intencionalidad pulsional» (*Triebintentionalität*)¹⁷.

Si la *reducción fenomenológica* nos ha permitido alcanzar la *subjetividad trascendental*, ello no implica que desde la perspectiva *genética* se le vaya a otorgar unos derechos ilimitados. Se trata más bien de esclarecer lo «irreducible fenomenológico» (*phänomenologische Residuum*)¹⁸ que subyace siempre a la actividad intencional (objetivante) de la conciencia, que se encuentra en el *origen* (de modo no tematizado) y al *término* (bajo una forma tematizada) de la «ciencia trascendental»¹⁹.

¹³ «(...) l'accueil de l'extériorité, c'est-à-dire de ce qui est autre que soi, nous excède et, ce faisant, nous aide à nous dépasser nous-mêmes» (Depraz, N., *La conscience. Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*, Paris: Armand Colin, 2001, p. 69).

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, pp. XII-XIII.

¹⁵ Cfr. San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 49.

¹⁶ Cfr. Montavont, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1999.

¹⁷ Su impulso se dirige antes a un «fin» (*Ziel*) que procede de un estado sensible a la carne, antes que remitir a un estado-de-cosas mundano. Cfr. Hua XV, p. 595.

¹⁸ Cfr. Hua III/1, § 33.

¹⁹ Cfr. Van Eynde, L. «Finitude et évidence dans la phénoménologie clinique de Wolfgang Blankenburg», en: *L'art du comprendre*, N° 9 (2000), p. 70.

En esta *pre-intencionalidad*, o *intencionalidad impresional* o *hylética* (Bernet)²⁰ o intencionalidad operante (Fink)²¹, la unidad del flujo de la conciencia se constituye sola, espontánea y asociativamente como una melodía musical. Son actos in-articulados, todavía «actos egológicos en potencia». El yo *puro*, como principio de unificación de la conciencia, aparece posteriormente; en esto Husserl se acerca a Freud, para quien el yo tiene precisamente como tarea adherir los trozos del sujeto dividido que ha aca-reado consigo su partición (*Spaltung*). Esta *intencionalidad anónima*, signo de la finitud humana, patentiza la imposibilidad de una reflexión total, de una conciencia como plena posesión de sí. El análisis de la génesis intencional nos muestra que una interferencia en este proceso puede dar lugar a una patología esquizofrénica.

§ 2. Del yo actual al pre-yo

Si de las experiencias actuales hacemos ahora un *análisis regresivo*, somos conducidos a una «experiencia pre-categorial» (pre-predicativa), que constituye el suelo (*Boden*) donde hunde sus raíces toda predicación. Desde este «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), el yo actual o sujeto constituyente recibe a los objetos, antes de todo saber riguroso, como «síntesis pasivas».

Por lo tanto, hay que distinguir en Husserl un «yo actual» en el que se da una conciencia «explícita» del objeto, y un «yo inactual» en el que la conciencia del objeto está implícita, y es potencial, no tematizada. Este «yo inactual» es desde el punto de vista genético, el primero en constituirse y acompaña al «yo actual» en todo momento. Llamado también *self*, es un centro anónimo que polariza a su alrededor la *pasividad*.

Dicho de otro modo, toda vivencia actual (corriente de la vida psíquica), todo acto de captación atenta, siempre se halla circundado por un área de *vivencias inactuales*. «La corriente de las vivencias no puede nunca constar de puras actualidades»²². El objeto se da siempre bajo perspectivas parciales, que van acompañadas de perfiles imaginarios, recordados, correspondiendo cada uno de ellos a un acto de conciencia distinto.

Al través de estas dimensiones implícitas, somos llevados a la totalidad de la conciencia que es siempre *una* en el fluir de su temporalidad. Toda percepción incluye simultáneamente una *anticipación*, por la cual capto el proyecto con sus posibles explicaciones, y una «herencia de las percepciones precedentes».

²⁰ Cfr. Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: PUF, 1994.

²¹ Cfr. Fink, E., VI. *Cartesianische Meditation*, Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 18; Beilage XXI (Finks Beilage zum Problem des Unbewussten), en: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), p. 473.

²² «Der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen» (Hua III/1, § 35, p. 79). Esto nos lleva a distinguir «intencionalidad» y «atención». Hay, por tanto, una intencionalidad in-atenta, implícita, que es la que contiene la tesis fenomenológica respecto del inconsciente.

Toda *impresión originaria* no sólo es un instante singular, sino que está precedida y seguida por otras impresiones originarias en el seno de este mismo flujo, ofreciendo cada una de ellas otro «bosquejo» (*Abschattung*) temporal²³.

Aunque en mi percepción el «objeto» se me presente en «aspectos», en virtud de la unidad temporal entre mis *retenciones* y *protenciones*, voy conservando los ya presentados y anticipando los futuros. De este modo, cada uno de éstos no puede convertirse en objeto por sí mismo, sino que es visto justamente como aspecto: cada uno remite entonces al objeto en su integridad (*horizonte interno*) y esto permite considerarlo siempre como siendo el «mismo».

Cuando hablamos de objeto, «objeto intencional», nos referimos a esa síntesis (no intelectual), a esa unidad de todos los fenómenos que se *dan* o se pueden *dar* en el acto intencional²⁴. Sin embargo, esta donación nunca se presenta masivamente. No hay un objeto que se dé *todo en sí* ante un sujeto que acabe siendo un mero registrador de datos, como pareciera ocurrir en las ciencias positivas.

La conciencia tiene una historia que se ha ido constituyendo desde unos «esquemas de implicación», como dice San Martín, «que dirigen la unificación de las diversas posibilidades de experiencia de una cosa»²⁵; estos son los que van determinando *qué* y *cómo* son las cosas, qué experiencia tenemos o podemos tener de ellas.

Más aún, hay un *aprender a conocer originario* (*ursprüngliches Kennenlernen*)²⁶ que es el comienzo, la génesis (*Ur-stiftung*) de cada esquema. Por tanto, lo primero que se da en la vida psíquica es la constitución de *esquemas de familiaridad*²⁷, en sus diversos modos de donación. Desde las primeras etapas de nuestra infancia, tenemos que «aprender a ver cosas»²⁸ y este «aprender a aprender» significa el «estilo general» que se mantiene como *forma habitual* del *yo*. La base fundamental de la vida consciente está constituida por un conjunto de «habitualidades» continuamente actuantes en nuestra experiencia. Este «aprender a conocer» primario implica una relación de comportamiento de las cosas entre sí, de las cosas con mi propio cuerpo, y de mi cuerpo con los demás cuerpos²⁹.

Husserl hace de la intencionalidad un comportamiento que obliga a tener en cuenta el rol del cuerpo en cuanto Leib. Considera que la intencionalidad es previa-

²³ Cfr. Hua X, Nr. 50, p. 333.

²⁴ El conjunto de objetos dados, propios de un *modo de darse*, constituye una «región» y suele ser estudiado por las distintas ciencias.

²⁵ San Martín, J., *op. cit.*, p. 69.

²⁶ Cfr. Hua I, § 38, p. 113. En ese mismo párrafo, habla de «otras formas esencialmente anteriores (...). Todo lo que es ya conocido remite a un primitivo entrar en conocimiento de ello. Lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de cosa ya conocida» (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México/Madrid/Buenos Aires: FCE, 1985, p. 136).

²⁷ Cfr. *loc. cit.* y San Martín, J., *Estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986, p. 258.

²⁸ Cfr. Hua I, § 38, p. 112.

²⁹ Cfr. Hua XV, nota 1, pp. 320-321.

mente un modo de comportamiento en la medida que está ligada a la praxis, antes que un vínculo perceptivo en relación a un objeto. La *constitución pasiva*, está íntimamente ligada con la *praxis*, es la *pasividad práctica*.

En esta *génesis pasiva* se procuran los materiales sobre los que luego el yo *activo* actuará. En *Ideas I*³⁰, Husserl considera como materia (*hyle*) de la vivencia a los componentes sensoriales y de la esfera de los impulsos. En *Investigaciones lógicas II* (1908)³¹, habla de la existencia autónoma de *afectos no-intencionales*.

Hasta aquí la unidad de la conciencia se constituye sola, sin un *ego actual* (*ego egológico*). La conciencia aquí es espontáneamente asociativa, propia de un todo con partes independientes, al modo de una melodía musical. Por eso, en *Ideas I*³², reconoce nuevamente estas sensaciones pre-intencionales o contenidos *hyléticos*, que serían el origen de los sentimientos, emociones, tendencias y pulsiones, y otras vivencias de la afectividad. La vida mental de un individuo está compuesta de procesos intencionales *activos y pasivos* (automáticos). Serán estos múltiples procesos intencionales combinados en conjunto los que constituirán una síntesis, el *objeto fenomenológico*. «Síntesis», porque los múltiples procesos dirigen múltiples perspectivas a un objeto idéntico.

Gurwitsch³³ señala que en estas perspectivas hay una *Gestalt-coherence*: cada parte hace referencia a las otras partes en tanto que todo, de modo que si una parte se separa del conjunto podría perder su significación. Por eso, podemos decir que la rugosidad del tapiz es lanera. Todo objeto, por tanto, tiene su horizonte interior de múltiples aspectos en el cual unos dependen de otros. Del mismo modo, hay un *horizonte externo* (un contexto) y un *horizonte temporal* (los distintos tiempos en que se me da el objeto).

Más aún, cuando yo percibo algo no estoy aislado, sino que me encuentro en conexión con otros hombres, participando en una vida común (*Miteinanderleben*). Entre mis percepciones y las de los otros, constantemente se producen *rectificaciones* de la experiencia y hasta una *concordancia intersubjetiva*³⁴. De modo análogo ocurre entre las distintas experiencias de mi vida personal, se producen modificaciones y nuevos logros en la constitución de mi *identidad*.

§ 3. El mundo como experiencia *ur-dóxica*

En la vida normal, pueden producirse cambios en el *self* y en el *mundo*, pero dentro de ciertos límites, dado que algunos aspectos no pueden alterarse: son invariantes. Más

³⁰ Cfr. *Hua III/1*, § 85, pp. 209 ss.

³¹ Cfr. *Hua XIX*, § 58, pp. 708-709.

³² Cfr. *Hua III/1*, § 85, pp. 207-209.

³³ Cfr. Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid: Alianza Editorial, 1979.

³⁴ Husserl plantea una *constitución intersubjetiva del mundo*. A esta intersubjetividad, fundamento de la constitución del mundo, la designa entonces como «intersubjetividad trascendental».

allá de los cambios ordinarios dóxicos (*opinables*), en el seno de la vida mental hay una *Ur-doxa* (*proto-creencia*, Husserl), una certeza primordial inquebrantable en los rasgos del *self* y del *mundo*.

En este sentido, Binswanger en *Manía y melancolía*³⁵, retomando una idea de origen kantiano, habla de la «coherencia» o «concordancia» de la experiencia ordinaria, y cita al texto de Husserl de *Lógica formal y trascendental*³⁶: «El mundo real no reside sino en la presunción constantemente prescripta que la experiencia continuará desarrollándose según el mismo estilo constitutivo».

Indudablemente que toda percepción puede pasar por la *duda*, por la *certeza*. Pero el sujeto siempre puede vivir las relaciones con el mundo, consigo, con el tiempo y con el otro sustentándose en un fondo de comprensión *anónima* y *pre-reflexiva*. La experiencia pre-predicativa es el lugar de la experiencia *proto-dóxica*, dado que ofrece a toda práctica y a todo juicio el «suelo universal» de la creencia en el mundo³⁷.

El objeto, por otra parte, a pesar de los infinitos procesos de aproximación y ajuste, no pierde su forma y estilo. Y si una propiedad es vivida como incompatible con otra que se refiere al mismo objeto, puede ser cambiada, claro está, dentro de ciertos límites³⁸. La persona sana puede reconocer la relación todo-partes, puede identificar lo que se puede suprimir sin eliminar al mismo tiempo el objeto que percibe. Puede usar el método de las «variaciones libres» y modificar libremente con la *imaginación* las relaciones en que se presenta un objeto hasta alcanzar unas invariantes y, con ello, el *eidos*; es decir, la *forma universal necesaria* sin la cual algo como esta cosa, en cuanto ejemplo de su especie, sería impensable absolutamente³⁹. Todos estos cambios son posibles sobre la base del estatus inalterable del *mundo*.

Ahora bien, cuando esta *confianza o fiabilidad trascendental*, esta *fe perceptiva*⁴⁰ se da vuelta, nos encontramos en las etapas precoces de la *esquizofrenia*. En la esquizofrenia, lo improbable se vuelve real, y los atributos esenciales de las cosas devienen inciertos y dudosos. Lo esencial deviene contingente. Los aspectos invariantes y constituyentes del *self* y del *mundo* se vuelven poco fiables, a veces sin ninguna referencia, hasta pueden ser vividos como explotando y evaporándose. Acaece entonces una *metamorfosis del mundo*⁴¹.

³⁵ Binswanger, L., «Melancholie und Manie», en: *Ausgewählte Werke*, Band 4: *Der Mensch in der Psychiatrie*, p. 355. Binswanger cita esta frase también en *Über Ideenflucht* (1932), y en la Clase Inaugural del *Coloquio de Münsterlingen* (mayo, 1961).

³⁶ «Die reale Welt ist nur in der beständig vorgezeichneten Präsumption, daß die Erfahrung im gleichen konstitutiven Stil beständig fortlaufen werde» (Husserl, Edmund, «Formale und transzendente Logik», en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. X, p. 222).

³⁷ Cfr. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972, § 7, pp. 23-26.

³⁸ Recordemos la «ley de la buena forma» de la teoría gestáltica.

³⁹ Cfr. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, § 87, pp. 410-420.

⁴⁰ Cfr. Merleau-Ponty, *op. cit.*

⁴¹ «Significanza e in-significanza, obiectività e inobiectività, delle cose si fondono e si co-fondono insieme» (Borgona, E., *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienze della follia*, Milano: Fertonelli Editori, 1988, p. 92).

Es lo que Blankenburg designa como la «pérdida de las evidencias naturales», que están pre-dadas al hombre sano por la *génesis pasiva*, pre-intencional y pre-reflexiva. Escuchemos a su paciente Ana Rau: «¿Qué es lo que me falta? Algo tan Pequeño, algo tan Importante sin lo cual no se puede vivir (...). No era adulta (...). En las cosas cotidianas más simples yo tengo necesidad de sostén (...). Cada ser humano debe saber cómo comportarse (...). Las bases me faltan (...). Hay cosas que de tal modo me son extrañas. Se trata de la vida simplemente (...). Los otros, yo tengo siempre que alinearlos tras ellos (...), yo recibo las cosas siempre como los otros, pero yo no podría jamás afirmarme contra los otros, yo no podría jamás fiarme de mis juicios (...).»⁴².

Pues bien, lo que le falta a Ana son las «reglas de lo cotidiano», dice Blankenburg⁴³, parangonando a Strauss con su noción de «axiomas de lo cotidiano». Estos axiomas son los que permiten a la persona sana reencontrar en las «cosas mismas la forma en las que ellas quieren ser aprehendidas e interpretadas»⁴⁴.

Ana no pierde el sentido del paso del tiempo, pero no encuentra su lugar. Hay una *falta de retrocontinuidad*. Puede objetivar la secuencia pasado-presente-futuro, pero no logra enraizarse. La paciente carece del marco mismo que otorga sentido a todo saber particular. Ella misma recalca la banalidad de sus preguntas, pero a su vez experimenta que esta cuestión tiene un carácter fundante. Le falta la *Ur-doxa*, aquello en lo cual Husserl veía la fundación de la vida intencional⁴⁵. Cuando ese marco trascendental falla, y las vías de lo cotidiano no son más trazadas por el sujeto, éste se encuentra desprovisto frente a las cosas, y captado por *lo extraño, lo terrorífico*⁴⁶.

Esta presunción trascendental puede hasta llegar a estallar como ocurre en aquellos esquizofrénicos con ideas de «fin del mundo». El «mundo» que es un *a priori* para toda persona sana, algo con el que cuenta siempre y que no tiene que justificarse en cada situación, se retira. Busca entonces desesperadamente construirse un mundo en el cual poder vivir y lo hace por la vía del «delirio» (*fase restitutiva* del mundo).

§ 4. La temporalidad «impaciente»

La vida cotidiana se presenta como un mundo intersubjetivo: un mundo de interacción y comunicación. Yo no soy el único perceptor y agente de mi mundo, existen

⁴² Blankenburg, W., *La perte de l'évidence naturelle*, Paris: PUF, 1991, pp. 77-78.

⁴³ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ Para Blankenburg, las relaciones del yo natural y el yo trascendental aparecen «des-compuestas» en la epojé esquizofrénica, y esto que falta en su actuar es el fundamento de legitimación; es decir, el origen de su propio actuar queda sin legitimar. Se instala un vacío no sólo en referencia al fondo que sostiene la evidencia natural sino al propio sí mismo como «instancia de fundación».

⁴⁶ Cfr. Binswanger, L., «Der Fall Suzanne Urban».

otros que también atribuyen *significaciones* a su entorno inmediato a partir de su propio comportamiento. De este modo, se transforma un hecho neutro en un *evento* cargado de *sentido*.

Ahora bien, cuando yo percibo al otro, y el otro me percibe a mí, esto se realiza mediante «esquemas tipificadores» que exhiben, sin embargo, un variado y sutil intercambio de significados subjetivos. Precisamente lo que transforma la simple co-presencia física de dos o más personas en una interacción, es la posibilidad recíprocamente concedida y reconocida de dar accesibilidad a la comunicación, algo que está alterado en toda existencia psicótica, y de modo paradigmático y radical en la esquizofrenia.

El *esquizofrénico* no se comunica con otros de sí, sino con su propia y desesperada soledad. Es una forma de encuentro que no tiene la estructura común de nuestro *Lebenswelt*. Hay un profundo disturbio y transformación de la intersubjetividad. Se entra en un horizonte de significados distintos y se concretiza el hundimiento de la confianza trascendental.

En el contexto de una vertiginosa extensión del campo de los significados, naufraga toda conexión entre éstos, se disuelve toda jerarquía y articulación interna y se cae en una *anarquía* de significados: el pensamiento procede entonces por similitud e identidad, descubre analogías y semejanzas donde nosotros no prestamos ninguna atención⁴⁷. Ello conduce a un empobrecimiento y a una inmovilización: toda posible significación que se oponga a ello no puede ser sino vivida como proviniendo de una fuerza hostil. La casualidad no existe más⁴⁸.

En esta nueva *lógica de la debilidad* y de la *analogía*, se produce un debilitamiento de los *hilos intencionales*, de las *síntesis activa y pasiva*. Se produce una modificación radical de la conciencia: la ligazón de los actos intencionales no sigue las indicaciones factuales sino una impostación inmotivada de relaciones⁴⁹.

Las percepciones delirantes no pueden temporalizarse (*sich zeitigen*) en un *continuum*. El tiempo no constituye un «flujo temporal» (*Zeitfluss*), pues no corre, sino que se detiene. La «fase» o etapa de la impresión no es aquí una fase-límite de retenciones por comunicarse continua e intencionalmente la una con la otra, sino ya una fase-final. Se trata de una temporización como en «corto circuito», pues carece de *retenciones* y *protenciones* propias.

Esta deficiencia en la temporización (*Zeitigung*), en el sentido de la *retirada* de los *momentos retencionales* o mnemónicos, *predominio de la pre-espera* o del *acecho* en general y

⁴⁷ Cfr. Minkowski, E., *Traité de psychopathologie*, Paris: PUF, 1966.

⁴⁸ Si en un primer momento aparece una metamorfosis de significados, cuando el deterioro avanza, se llega a una disolución de los mismos.

⁴⁹ Cfr. Gröhle, H. W., *Verstehen und Einfühlen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer Verlag, 1953. Sin embargo, el delirio no se reduce a un «síntoma», como piensa una psiquiatría científico-naturalística, sino que constituye una experiencia personal *apofántica*: es una biografía concentrada.

un *presente aislado amenazador*, hace que la mundanidad del mundo tome en general el carácter fisiognómico de la *mueca*.

Por eso, ante un desasimiento del *presente* como suelo de la experiencia, ante un despegue del *pasado* que no otorga ya apoyo pues está saturado del fracaso de sus restricciones presuntuosas, a este tipo de paciente sólo le queda entregarse a la *fascinación* del *advenir desconocido*⁵⁰. Esto los lleva a vivir en una anticipación constante, en una «prisa» de la existencia, en una incapacidad de espera. Hay una febrilidad habitual en la manera de tomar decisiones, y una tensión en el desarrollo temporal de la acción: viven aprisionados y constreñidos por el tiempo. Por eso, no pueden planificar el tiempo ni manejar lo imprevisto. A este tipo de temporalidad, Pringuey la denomina «impaciente». Sin embargo, esta «impaciencia» existencial no se reduce a una irritabilidad basal de orden sintomático, sino que «c'est la existence elle-même qui s' impatiente chez le schizophrène»⁵¹.

Más aún, como su vida carece de la fluidez cotidiana que otorga matices y, sobre todo, permite interactuar con el otro, son incapaces de afrontar el tiempo intersubjetivo. Hay en ellos una *intolerancia* notoria. Por eso frente a una existencia *impaciente*, el principio terapéutico por excelencia ha de presentarse ante todo como un *elogio a la paciencia*.

§ 5. Vivir bajo el régimen de la «reducción»

Cuando Ana señala que «la existencia es tener confianza en la manera de ser» y que «es sin duda la evidencia natural lo que me falta», ella sólo encuentra «la in-evidencia de lo evidente»⁵². Por eso, se ve forzada a construirse en cada momento nuevas evidencias naturales, hasta que ese proceso resulta imposible, y se suicida.

Ana, como otros pacientes alejados de la *actitud cotidiana*, viven bajo el régimen de una «reducción» in-voluntaria y torturante: la *epojé* esquizofrénica se les impone por su misma enfermedad, poniendo fuera de juego la *tesis de la realidad*. Por ello necesitan desplegar grandes esfuerzos para conservar un mínimo de *evidencias pragmáticas*, necesarias para la supervivencia, y no tienen otro modo de lograrlo que hacerse fundamento de sí mismos, en una especie inversión óptico-ontológica, para hablar en términos de Bauerfeld.

⁵⁰ Kimura denomina a esta temporalidad esquizofrénica como *ante-festum*, señalando con ello ese vivir en la pura instantaneidad, pero también ese estremecimiento permanente ante el advenir, propios de un evento festivo. Cfr. Kimura, B., *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris: PUF, 1992.

⁵¹ Pringuey, D., «La impatience schizophrénique», en: *L'évolution psychiatrique*, tomo 62, fascículo 2 (1997), pp. 362 y 366.

⁵² Blankenburg, *op. cit.*, p. 121.

La experiencia del enfermo constituye, por ello, una mixtura de *experiencia empírica* y *experiencia trascendental*. Como señala Tatossian⁵³, en la esquizofrenia el *yo empírico* trata de asumir las tareas del *yo trascendental* desfalleciente. De este modo, las estructuras trascendentales del ser humano devienen objeto de experiencia cotidiana del enfermo y reemplazan las estructuras empíricas del hombre normal. La *epojé*, en tanto enfrentarse al mundo poniéndolo «entre paréntesis», que tanto esfuerzo implica a nivel filosófico, el esquizofrénico la realiza dolorosa y espontáneamente.

Hay, sin embargo, un *ego* (yo activo) que se mantiene a despecho del caos de la persona y del mundo. Para Binswanger, este signo de pertenencia humana constituirá la base de toda posible comunicación, e incluso de toda curación posible. En este sentido, «es necesario recordar que la esencia del examen clínico es la escucha, que puede ser también escucha en el silencio del silencio (...)»⁵⁴.

⁵³ Cfr. Tatossian, A., *Psychiatrie phénoménologique*, Paris: Etim, 1997, p. 144.

⁵⁴ Barison, F., «La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia», en: *Comprendre*, N° 5 (1990), p. 32.