



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y
SOCIALES**

**Concepciones antropológicas y psicológicas en el
análisis existencial: en diálogo con Ludwig Binswanger**

Autor/a: Pedro Giménez Martínez-Mena

Director/a: Ricardo Pinilla Burgos

Madrid

2021/2022

ÍNDICE:

Introducción.....	1
Evolución de la concepción del ser y su relación con los planteamientos antropológicos de partida de Ludwig Binswanger.....	1
Influencia de la fenomenología.....	9
Análisis existencial como marco terapéutico.....	10
1. Relaciones en la existencia.....	13
2. De enfermedad a enfermos.....	15
3. El amor.....	17
Del psicoanálisis al análisis existencial.....	18
Modos de existencia frustrada.....	24
1. Exaltación.....	25
2. Excentricidad.....	26
3. Manerismo.....	27
Conclusión.....	28
Bibliografía.....	29

Resumen:

El análisis existencial de Ludwig Binswanger (1881-1966) surge como una nueva forma de entender el proceso terapéutico, un nuevo paradigma a través del cual tratar a los pacientes, un marco teórico basado en la filosofía existencial y la fenomenología. El análisis existencial entenderá a los pacientes desde la estructura antropológica de la filosofía existencial, como ser-en-el-mundo. Al entender la existencia como ser-en-el-mundo, en el análisis existencial se hará especial énfasis a conceptos como la libertad, el amor, las relaciones con el mundo, contigo mismo, las posibilidades o el tiempo. Con el análisis existencial nacerá una nueva definición del concepto de psicopatología, que será entendida como existencia frustrada. Siguiendo con este modo de análisis se expondrá la crítica a la antropología del psicoanálisis freudiano de Binswanger presentando como alternativa la antropología de la filosofía existencial. Todo ello será antecedido por la evolución de los momentos más relevantes en la ontología, desde Parménides a Heidegger.

Palabras clave: existencia, análisis existencial, ser-en-el-mundo, libertad, psicopatología

Abstract:

Ludwig Binswanger's (1881-1966) existential analysis emerges as a new way of understanding the therapeutic process, a new paradigm through which to treat patients, a theoretical framework based on existential philosophy and phenomenology. Existential analysis will understand patients from the anthropological structure of existential philosophy, as being-in-the-world. By understanding existence as being-in-the-world, existential analysis will place special emphasis on concepts such as freedom, love, relationships with the world, with yourself, possibilities or time. With existential analysis a new definition of the concept of psychopathology will be born, which will be understood as frustrated existence. Following this mode of analysis, Binswanger's critique of the anthropology of Freudian psychoanalysis will be presented, presenting the anthropology of existential philosophy as an alternative. All this will be preceded by the evolution of the most relevant moments in ontology, from Parmenides to Heidegger.

Keywords: existence, existential analysis, being-in-the-world, freedom, psychopathology.

Introducción

El análisis existencial tiene como padre al psiquiatra suizo Ludwig Binswanger (1881-1966); su psicoterapia comienza con el llamado *DaseinsAnalyse*, el análisis existencial. Es un modo de aproximación a los pacientes, más que a la enfermedad, en el que se pretende superar el problema sujeto-objeto, en el que había caído, tanto la psicología positivista de entonces, como el psicoanálisis tradicional freudiano. Para ello, Binswanger partirá de la existencia misma, del ser-en-el-mundo de Heidegger, entendiendo los contenidos mentales cómo fenómenos.

En este modo de análisis convergen tanto la fenomenología de Husserl como la filosofía existencial de Heidegger, dando lugar a un paradigma a través del cual comprender la enfermedad y al ser humano, en el que se tiene en cuenta la totalidad del mismo.

Se partirá con la evolución de las principales concepciones de ser hasta el ser-en-el-mundo de Heidegger, en donde expondrá los contenidos esenciales de la filosofía existencial. Seguido de ello se expondrá los contenidos principales de la fenomenología, tras la cual, se tratará el análisis existencial de Binswanger, marco conceptual terapéutico vertebrado por las dos filosofías anteriores. Se seguirá con la crítica que realiza Binswanger a la antropología freudiana, finalizando con la exposición que elabora Binswanger sobre los tres modos de existencia frustrada.

Evolución de la concepción del ser y su relación con los planteamientos antropológicos de partida de Ludwig Binswanger

La filosofía existencial produce una auténtica revolución en el campo de la ontología. Este campo fue descrito por Aristóteles como: “el estudio del ser en cuanto al ser”, aunque comienza a tomar forma con los llamados filósofos presocráticos.

Esta disciplina pretende llegar a conocer la existencia misma. Pero realmente, ¿a qué se suele referir con la existencia misma? Se referirá a la propia existencia, el propio

hecho de existir sería algo así como una descomposición de todo lo que nos rodea, de todo ente, ya sea: animales, edificios, muebles, nubes...e incluso las personas, para intentar encontrar cuál es la “propiedad” que hace que todo aquello exista. La ontología, por tanto, pretenderá dar respuesta a la cuestión del ser, pretenderá sumergirse en las profundidades de la existencia misma, intentar tocarla, entenderla, en un intento de acercarse al todo y a la nada, en un esfuerzo por llegar a comprender el qué y el cómo de la existencia misma.

El concepto que se utilizó para aludir a dicha “propiedad” que permite la existencia, quedó definido por Parménides con la siguiente frase: “el ser es”, el ser es aquello que existe. Parménides utiliza como contraparte el concepto *no ser*, el cual se referirá a la no existencia, a la nada misma. Con esta frase dejó cimentados Parménides los pilares de la ontología. El estudio posterior sobre lo relativo al ser, a la existencia, versará sobre Parménides.

El significado que Parménides le atribuye al concepto ser, y con ello a la totalidad de la existencia, tendrá que cumplir una serie de características. Las propiedades del ser serán descritas ante la evidencia de un mundo que se encuentra en un constante cambio, un mundo sometido al devenir, en el que la generación y corrupción de los entes, de todo cuanto existe, era visto como una deficiencia de ser, como una existencia que era deficitaria, imperfecta. Pero ¿Cómo es posible que podamos llegar a conocer las realidades existentes si estas están en un continuo cambio? Parménides responderá a esta pregunta afirmando que por la presencia del ser. En todos y cada uno de los entes subyace el ser, propiedad que le otorga la auténtica existencia, un ser que no está sometido al cambio, y que por tanto es lo auténtico, lo verdadero. Parménides encuentra en el ser el pilar que se mantiene erguido, inalterable, ante un constante devenir que amenaza la existencia misma. El ser será, por tanto: “no creado e imperecedero, entero en sus partes, inquebrantable, sin límite al cual llegar, ni se puede decir de él que una vez fue o en algún momento será, porque en él ahora él es a la vez todo, uno y continuo y no es divisible” (Diano et al., 2019: 2).

Esta visión del ser, que recordemos que ser = existencia, llevará a una aproximación a la misma como estática, inalterable, con imposibilidad de que cualquier cambio pueda afectarla.

Esta forma de entender el ser para los griegos, indica que, subyaciendo a todo ente, está el ser que aglutina el conjunto de sus propiedades. Ortega y Gasset plantea la forma de entender el ser por parte de los griegos con la siguiente metáfora: Al hacernos la pregunta sobre ¿Cuál es el ser de la cosa caballo? podríamos responder cualquiera de las propiedades aparentes, ya sea el color, la forma, el tacto al tocarlo, la longitud del pelo. El caballo será la unidad de todas estas características, será una cosa en la que se incluyen todas esas cualidades perceptibles. Esa cosa en la que se unen esas propiedades del caballo realmente no la podemos ver, no es visible, quedando reunidas en un concepto. Este concepto me permite construir una substancia que aglutinará todas las propiedades del caballo, unas propiedades que a pesar de ser visibles y tangibles quedarían ahora fuera del propio caballo, subyacen al mismo.

El verdadero caballo se presentará en una realidad no directamente observable, y que está detrás de todas esas características visibles. Esta cosa que incorpora las cualidades aparentes del caballo, pero que no es tangible y subyace al propio caballo, será el ser del caballo, su substancia.

Esta forma de entender lo que será un auténtico ente, en este caso un caballo, surge en un intento de salvar al propio caballo del devenir. El concepto de ser como substancia eterna e inmóvil que subyace a los entes nace al observar que el propio caballo se mueve, se le cae el pelo, se puede llegar a romper una pata, teniendo así una infinitud de posibilidades en las cuales las propiedades del caballo pueden presentarse. Por ello, si al hablar del caballo, lo estuviéramos haciendo en referencia a sus apariencias, realmente no podríamos hablar de un caballo, sino que habría infinitos caballos y todos distintos. Sin embargo, al establecer que bajo esas apariencias hay una substancia que no es visible, que permanece, entonces podremos referirnos a un solo, único e invariable ser: la substancia “caballo”. (Ortega y Gasset, 2015: 86).

El ser griego es inmóvil y eterno, subyace a todo cuanto existe, permitiendo que todo lo visible exista, a pesar de estar sometido a un constante cambio. Los entes por tanto existen en virtud de una substancia invisible, de la que reciben su existencia. Ser inmóvil como apoyo de lo sensible.

El concepto de ser adquirirá nuevos matices en un segundo momento que será esencial en el desarrollo de la ontología, y este será con el “pienso luego existo” de Descartes. En su afán racional por descubrir lo que nos rodea, perfilando su duda

metódica, Descartes termina encontrándose con una verdad de la que no puede dudar, el hecho de encontrarse pensando. La principal verdad que encuentra ante la duda sobre si realmente existimos estriba en que pensamos, pienso por lo tanto existo. Sin embargo, ¿es el pensamiento una cualidad más como podrían serlo el color o el pelaje del caballo mencionado anteriormente? si así lo fuera: ¿cómo podríamos sostener que existimos ante una apariencia que no deja de ser cambiante, y por tanto con una deficiencia ontológica? ¿o es que nos encontramos ante una apariencia de distinta naturaleza a las otras?

Descartes responde a lo anterior interpelando que el pensamiento será aquella apariencia que le basta con ser mera apariencia para existir. El pensamiento existirá de manera diferente a las otras cualidades de los entes, ya que para que exista basta con que lo piense, es del propio actuar de dónde procede su existencia. Es por ello por lo que no se puede dudar de la existencia del pensamiento, ya que al existir dándose se cuenta de sí mismo sería como decir, si pienso B, es evidente que tiene que existir el pensar B (Ortega y Gasset, 2015: 84). Sin embargo, Descartes vuelve al ser griego, a pesar de haber encontrado algo que existe en tanto que se actúa, en tanto que se piensa, encuentra la auténtica naturaleza del pensamiento. A pesar de ello, Descartes vuelve a caer en el ser griego al incidir que el pensamiento será una cualidad del Yo, una cualidad cuya existencia dependerá de este mismo yo. Encontramos como el pensamiento se convierte en una mera apariencia de un ser latente del que se sustenta. (Ortega y Gasset, 2015: 87).

De esta forma surge la concepción del pensamiento como teatro cartesiano: lo cual no es más que una forma de entender al pensamiento como una representación, como una obra de teatro que será observada por el yo, como si el ser fuera el espectador de una obra; que es el pensamiento. Al atribuirle al pensamiento una entidad ontológica como una cualidad del yo, de la substancia invisible e inalterable que explica lo que soy, este tendrá que “ser” en algún espacio, tiene que existir en algún lugar, pero ¿en cuál? Ante esta pregunta caben dos posibilidades: que este teatro exista fuera de mí, o es un contenido mental que existe dentro mí. La primera alternativa se topa con el hecho de que no puedes salir de ti mismo para ir fuera de ti, el teatro cartesiano no puede existir fuera de nosotros porque no podemos salir de nosotros. Por tanto, solo queda la alternativa de reconocer la existencia del teatro dentro de mí, como contenido mental.

Al haberse descartado la posibilidad de que este teatro exista fuera de mí, lo que implica que para llegar a este habría que salir de mí, que es ciertamente imposible, el teatro tiene que existir en mí, es un contenido que existe dentro de mí y será ahí donde

tenemos que buscarlo, si el pensamiento tiene una forma metafórica de teatro, esto significa que tiene unas características de teatro: cortinas rojas, con un escenario que ocupará unos metros determinados.... En definitiva, cuando se habla de teatro, se habla de un lugar que ocupa un determinado espacio físico.

Cuando al pensamiento se le da la forma de teatro cartesiano, lo que se requiere es que ese pensamiento ocupe un espacio físico, como si de un teatro se tratara, que cómo decíamos el teatro tenía que existir dentro de mí, esto quiere decir que en nosotros hay un lugar que está ocupado por el pensamiento, un lugar físico, un espacio concreto, lo cual es una cuestión algo absurda, aunque sea por el mero hecho de plantearlo.

Ahora bien, si el teatro no existe ni fuera de nosotros ni dentro de nosotros, ¿podemos realmente hablar de que el pensamiento como un teatro observado por un yo? Parece que no es así, y que más bien el yo y el teatro son uno solo que el yo es el pensar, que a esa substancia invisible a la que llamamos “yo” no existe antes que el pensar, no tiene autonomía ontológica, sino que se identifica con el propio pensar, el yo es llevar a cabo mi pensamiento.

No es que el pensamiento forme parte dentro o fuera de mi yo, sino que el pensamiento es el yo, nosotros somos nuestros pensamientos. Este es el mismo camino que se está siguiendo para tratar el problema de la consciencia, sobre sí la consciencia preexiste a los *qualias* (contenidos de la consciencia), sobre sí la consciencia es un espacio existente al que llega una serie de información, siendo en ese espacio en donde se trabaje esa información, o más bien, la consciencia existe en el mismo momento en el que se trabajan con esos *qualias*, la consciencia no preexiste a la información, sino que aparece en el mismo momento en el que trabajamos con esta.

Existencia de la consciencia que existe en tanto que pensamos, que solo existe cuando lo pienso, cuando ejecuto la acción de pensar. Descubrimos así un ser diferente, una forma de existir de la consciencia que ya no es estática, como podría ser la concebida por aquellos que defienden el teatro cartesiano, sino que su existencia nace de la acción.

Con esta reflexión Heidegger de paso de gigante en la ontología, abre la vía a un nuevo ser, un ser que no será estático, inmóvil, inmanente, un ser que no permanece inalterable subyaciendo a cada ente otorgándole las propiedades que definen su esencia.

Heidegger dinamita el concepto de pensamiento como teatro cartesiano, y entiende que el pensamiento existe en el momento mismo en el que lo pienso, no está ni

dentro ni fuera de mí, sino que se genera su ser por el propio acto de ser pensado. “el teatro está junto, inseparablemente junto a mí pensarlo, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento” (Ortega y Gasset, 2015: 88).

Heidegger llega a la conclusión de que Yo soy mi pensamiento, comprendiendo que todo pensamiento es “pensamiento de algo”, es decir, que el pensamiento siempre será relativo a una información existente, a un mundo existente. El salto radical que de Heidegger es el asegurar que la existencia de ese mundo, que será la información que conforme el pensamiento, no es anterior al pensar ese mundo, el mundo no existe sin mí pensarlo. A pesar de ello, Heidegger no cae en posiciones como las de idealismo de Berkeley, en las que se afirma que el mundo no existe con independencia de nosotros, porque este serán meras representaciones del pensamiento. Desde esta forma de entender la existencia del pensamiento, se concibe al mismo con una autonomía ontológica, es un pensamiento que existe con independencia del mundo, un pensamiento como cualidad de un yo preexistente, como aseguraba Descartes.

Heidegger aceptará en principio tesis idealista, como un mundo que existe, pero solo en mí, un mundo que es para mí y nada más, un mundo que serán las apariencias que yo tenga del mismo, expresado perfectamente por Ortega con la siguiente frase: “el ser de las cosas se agota en mi apariencia” (Ortega y Gasset, 2015: 89). Este será un mundo mediatizado por mis sentidos, solo existe en mí en tanto que es percibido, no hay una substancia tras lo percibido, el mundo será sus propias apariencias. Sin embargo, Heidegger radicalizará esta tesis hasta producir cierta inversión de la misma, pues mantendrá que, él y para él sujeto pensante, el yo, no existirá sin objeto, al contrario de lo que pensaban los idealistas. Para Heidegger el pensar no puede existir con independencia del mundo, sin ese mundo que conforme mi pensamiento, sin información. Sin el mundo el pensar no existiría, no existiría yo.

Esta relación entre el pensamiento/yo y el mundo es recíproca, es una relación en la que la existencia de uno demanda la existencia del otro, no habrá uno sin el otro, no habrá sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto.

Ni el mundo ni el yo son un ser substancial, sino que somos un diálogo activo: yo soy el que percibo el mundo y el mundo es percibido por mí. El mundo es en referencia a mí y yo soy para el mundo. Si no hubiera mundo no habría información para el pensamiento, “sin cosas que ver pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría, es decir, yo no sería” (Ortega y Gasset, 2015: 89). No existe el uno sin el otro.

Esta forma de existencia se recoge en el concepto de Heidegger: *Dasein*, ser-en-el-mundo en castellano. Este modo de ser específico del hombre implica la unidad indisoluble entre el ser humano y su mundo. Sujeto y objeto ya no son vistos como entidades independientes, separadas, sino que cada uno depende del otro. Se muestra una unidad en cuanto a la existencia del hombre (Besora, 1981: 15), en la que el ser demanda un mundo en el que habitar.

Se le atribuye un lugar especial al espacio en el que se encuentra el hombre por la influencia que este tiene para con la existencia del mismo, siendo parte inseparable de la misma, porque tiene una particularidad no vista en el resto de los seres. El hombre habita el mundo, pero no está simplemente dentro del mundo (Savater, 1999: 141). El ser humano tiene un papel activo dentro del proceso de existir, no se encuentra sometido; como podría ser cualquier otro ser existente, a las demandas de su material genético o a su entorno. Se encuentra con que el ser humano actúa en el mundo, lo transforma, lo cambia, de manera constante y recurrente. El habitar en el mundo, significa que las actuaciones repercuten en el entorno en el que se habita, no se es un producto determinado, ya sea por tu estructura biológica o este mismo mundo, como podría ser el habitar, o más bien el estar dentro de un ratón. Siendo este un ser sometido a sus impulsos y a las exigencias de los estímulos que aparecen en su entorno.

El ser humano tiene el papel de protagonista dentro de la actuación que desarrolla, en su escenario que es el mundo. Un escenario que, con cada palabra, con cada paso, cada diálogo, cada escena, se está viendo modificado. Aun así, en esta metáfora falta algo, el ser griego vuelve a hacerse presente. El escenario que representa al mundo parece un lugar en el que se representa una actuación, pero no tiene más importancia que ser “el espacio del protagonista”. Encontrando que el protagonista no es sin su escenario, de nuevo ante la existencia bajo la forma de ser-en-el-mundo. El escenario también va a influir en el protagonista: el crujir de los tablones, la iluminación que irradian los focos, así como el decorado en el que actuará el protagonista. El lugar en el que el protagonista representa, “actuará” sobre el protagonista, al mismo tiempo que el protagonista modificará su escenario por el mero hecho de actuar en este. Nos encontramos de nuevo ante el diálogo creador, un diálogo cargado de ser, que cambia y es cambiado de una manera constante en un ciclo recíproco entre el protagonista y el escenario. Un escenario que no puede pensarse sin su protagonista, y un protagonista que deja de serlo sin su escenario.

No hay que perder de vista que el habitar en el mundo, no implica “pura voluntad”, sino que por el hecho de habitar en este habrá ciertas condiciones que limiten este potencial de ser. Estas limitaciones, interpretadas como los límites de la realidad, así como la estructura biológica que forma parte de lo que somos- esas limitaciones entran dentro de la visión holística de ser-en-el-mundo, y así son reconocidas por Binswanger. Sin embargo, este autor no interpreta esas limitaciones como determinantes, en el sentido de que determinan, sino como una parte más que constituye la existencia del hombre, de lo que significa ser hombre. Binswanger no se detendrá en ellas, pretende trascenderlas y abrazar el modo de ser concreto del hombre, el cual no puede ser concebido sin libertad.

La forma que tiene el hombre de ser, de existir, será la propia esencia del hombre, lo esencial del ser humano será su existencia. Lo cual quiere decir que la existencia del hombre está en juego en cada instante, se crea en cada instante, (Montesó, 2017: 6) es una apertura a un mundo cambiante que nos crea, encontrando que al mismo tiempo el mundo es creado por nosotros. Es desde ahí, desde dónde nace la indeterminación del hombre. Su existencia demanda una apertura a cualquier posibilidad, lo que Heidegger llama *Lichtung* (iluminación), demanda un constante y continuo cambio, cuyo poso será esa relación mantenida entre yo y el mundo. La existencia no está limitada, no está determinada, sino que es apertura al mundo.

La existencia será creada de modo concreto por cada persona, una existencia que se da en el mundo, atendiendo a los límites del mundo, pero encontrando una libertad dentro de los límites impuestos por este mismo. La idea de que existen diferentes modos de ser quedará contenida bajo la palabra *facticidad*, lo cual no es sino una consecuencia necesaria que surge al entender la existencia como ser-en-el-mundo, la cual implica libertad.

Esa indeterminación que adquiere el ser humano por el hecho de existir en el mundo surge por la capacidad de este de trascender lo que ocurrió y lo que ocurre, y poder llegar a plantearse lo que ocurrirá. El ser humano adquiere el componente creador por esa capacidad de proyectar al mundo, por jugar con lo posible. Es a ello a lo que se alude cuando hablamos del ser humano como proyecto, como posibilidad de ser; de donde nacen la capacidad para el cambio. El ser humano también entablará relación con esas posibilidades, el hecho de existir en el mundo implica que habrá una relación, aparente o no, con todo cuanto existe; sentimientos, anhelos, miedos, ideas, intenciones, posibilidades.... Esa relación con lo posible contribuirá a definir la manera concreta en la

que el ser humano existe, pero hay un matiz en el que la relación con las posibilidades se diferencia de otros contenidos de la existencia. Parece que las posibilidades son un elemento con el que la existencia se despliega. Encontrando la existencia misma en las posibilidades, que es de donde nace la capacidad para cambiar las relaciones con todo ente- con el mundo, de donde nace la libertad.

Serán estas consideraciones de la filosofía existencial de Heidegger: el hecho de estar lanzados, abiertos y proyectados al mundo y de afrontar la necesaria tarea de crear nuestra existencia en cada instante, será el fundamento de la concepción antropológica de Binswanger y desde el que intentará aproximarse desde un punto de vista terapéutico en el que ninguno de los contenidos de la existencia quede excluido. (Capurro, 2003: 331).

Influencia de la fenomenología

Binswanger encontró en la doctrina fenomenológica la conceptualización y el método de estudio idóneo con el cual llevar a cabo una parte de su análisis existencial. Esta doctrina pretende mantener cualquier tipo de vivencia, experiencia subjetiva, o lo que es lo mismo, fenómeno, tal y como se presenta, tal y como ha sido vivenciado. Un fenómeno será aquello que “se presenta en sí” (Dörr, 2002). Ello quiere decir que cualquier vivencia consciente, cualquier sensación que tome forma en la consciencia, tendrá que ser estudiada así como ha sido vivenciada, es un dejar que las cosas se manifiesten en su esencia concreta. El método para cumplir tal empresa será la reducción fenomenológica de Husserl. La reducción de Husserl parte de que todo fenómeno está conformado por: lo exterior tangible (empírico), lo que se encuentran en el mundo circundante, y lo eidético (ideal) que serán las vivencias conscientes interiores intangibles. (Acosta, 2009: 129). Reducir será el distinguir cuando la información pasa de lo puramente empírico a lo ideal. Consistirá en distinguir en lo vivenciado, fenómenos conformados tanto por lo empírico como por lo eidético, la parte que corresponde al exterior tangible y la parte que corresponde al interior intangible. Ello no será otra cosa que, como decía Husserl: “volver a las cosas mismas”. Con esto no se quiere decir que para el estudio de los fenómenos se deba obviar el objeto real, el ente, del que surge ese fenómeno, o las ideas que surjan de dicho ente, ya que todo proceso subjetivo aparecerá primero con su objeto (Dörr, 2002). No prioriza lo empírico sobre lo eidético o lo eidético sobre lo empírico, sino que atenderá a que ambas realidades conforman los fenómenos.

Será importante mencionar que ningún fenómeno puede ser percibido sin sujeto. (Acosta, 2009: 126). No habrá fenómeno sin una conciencia que pueda vivenciarlo, precisamente porque los fenómenos son contenidos mentales.

Binswanger adoptará este paradigma para la comprensión de los contenidos mentales. Será a través de la fenomenología como entenderá la enfermedad mental. Binswanger utilizará la fenomenología para estudiar la existencia humana, se orientará a analizar el ser-en-el-mundo de sus pacientes, utilizando la reducción fenomenológica, teniendo como marco conceptual la filosofía existencial de Heidegger. Con ello, Binswanger pretenderá que se le presente la forma en la que existen sus pacientes, las relaciones que ha establecido con su mundo, con otros, consigo mismo, sabiendo que todo ello se encuentra encuadrado tanto en el mundo, el espacio en el que la existencia se despliega, como en el tiempo. Por todo ello, Binswanger no pretenderá sobrepasar a los fenómenos, como podría hacer el psicoanálisis al intentar encontrar las pulsiones que subyacen a cada fenómeno, sino que partirá de los fenómenos mismos, con los que pretenderá encontrar los modos de existencia de sus pacientes.

Análisis existencial como marco terapéutico

El análisis existencial es la aproximación terapéutica en la que confluyen tanto elementos de la fenomenología como de la filosofía existencial de Heidegger. El análisis existencial pretendía acercarse desde otra perspectiva a la ciencia psicológica, así como incluir una nueva comprensión de la experiencia (Ferro, 2001: 1). En el análisis existencial propuesto por Binswanger se pretende un estudio empírico y fenomenológico de los diferentes modos de ser, de la facticidad de los pacientes, que surgen bajo la estructura de ser-en-el-mundo. La principal meta en este modo de análisis será comprender la existencia del paciente, conocer la totalidad de su experiencia, construir su mundo en nosotros, aproximarse a la forma en la que esa persona habita en el mundo. Binswanger entendía al ser humano a través de las relaciones con su mundo y las características de su vida diaria. (Ghaemi, 2001: 54). A través del análisis existencial se podrá descifrar la estructura a priori, que es la existencia, expresada a través de las relaciones con su mundo, y su correlato en el existir cotidiano.

Esta forma de comprender el quehacer terapéutico toma como base la analítica existencial de Heidegger, aceptando y entendiendo la esencia del hombre como su existencia con forma de ser-en-el-mundo. (Villegas, 1981: 15).

La analítica existencial de Heidegger es una aproximación filosófica con la que trata de dar respuesta al problema del ser. El análisis existencial tiene como base a la analítica existencial, en tanto que con la analítica existencial se descubre el esquema básico y apriorístico que forma la existencia: el ser-en-el-mundo (Binswanger, 1961: 437), siendo este el modo amplio y general de relatar la existencia. Al toparse con la existencia, el análisis existencial buscará la forma específica de existir, el cómo será ese ser-en-el-mundo. Por ello, se podría recalcar que la analítica existencial versa sobre la existencia en general, mientras que el análisis existencial buscará las formas particulares de existir de cada individuo. (Binswanger, 1961: 436)

Esta nueva forma de análisis, fundamentada en que la esencia del hombre radica en su existencia, introduce una nueva vertiente metodológica con la cual aproximarse a los pacientes, atendiendo a la forma en la cual experimentan, en la cual habitan en el mundo, intentando comprender de manera holística lo concerniente a la existencia humana, a su estructura como ser-en-el-mundo. Esta estructura no podrá ser comprendida sino aproximándose a la propia experiencia del paciente. La subjetividad será uno de los elementos a los que atiende el análisis existencial con especial mimo. Ello contrasta con el psicoanálisis freudiano, concepción en la cual se posiciona al ser humano como un objeto más del entorno, y con ello su subjetividad queda malentendida o ignorada.

La forma que Binswanger tendrá de la psicopatología no será de modo en el que un acontecimiento vivido en el pasado se expresará a través de transferencias, como ocurriría en una concepción psicoanalítica (Escobar, 2011: 82), en las que el ser humano queda como agente pasivo de los acontecimientos vividos, o tampoco como un conjunto de conductas sometidas a los diferentes condicionamientos. Para Binswanger, los acontecimientos históricos también contribuirán a definir lo que somos, y con ello también de la patología. Sin embargo, a diferencia del psicoanálisis, el foco apuntará a otro lugar: al presente. Binswanger no acepta que seamos esclavos de vivir las diferentes situaciones presentes en función a unas ya vividas en el pasado. La forma en la cual nos relacionemos con el pasado, y las posibilidades que nos puede presentar el futuro serán expresadas en el aquí y el ahora- como diría un humanista rogeriano.

En este sentido, Binswanger acepta que los acontecimientos pasados tendrán influencia en el presente, pero se desliga de las principales tesis psicoanalíticas en las que la represión y las vivencias infantiles serán lo que determine al ser humano. Se puede observar como de la determinación de la condición humana psicoanalítica, basada en

repressiones inconscientes, etapas psicosexuales infantiles que marcarán el futuro y el presente de todo humano a través de sus transferencias y fijaciones, Binswanger pasará a entender al ser humano como libre, siendo una libertad, cierto es, condicionada, pero que en ningún caso se le puede dar el puesto que a este le da el psicoanálisis. Binswanger comienza presentando la importancia de focalizar el tratamiento en el presente, espacio de tiempo en el que se despliega la libertad, cuestión que tomará posteriormente las psicoterapias humanistas, haciendo de ello un aspecto esencial de las mismas.

El presente adquiere tal importancia al ser el momento temporal en el que la libertad se hace explícita, es el momento de la acción. Será el momento en el que se despliega la existencia en su mayor expresión: en el que estando en un lugar, en el mundo, manteniendo una relación que nos creadora, con el mundo, atendiendo a la vertiente temporal en la que hay una serie de acontecimientos que sucederán y que se harán que sucedan en un determinado tiempo, también en el mundo.

El entender al ser humano como ser-en-el-mundo, le lleva a exponer una naturaleza de los trastornos mentales que surgen en el momento en que dicha persona presenta una inadecuada relación con el mundo y una imagen distorsionada de sí misma (Ferro, 2001: 7). Ambas son las causas de la existencia frustrada a la que alude Binswanger, que en consulta se tratarán acompañando al paciente para que pueda llegar a ser consciente de la totalidad de su persona. Esto pasa porque el paciente contemple la esencia de su ser, que es, como se ha dicho, el existir en continuo diálogo con el mundo. Se observa en este punto la influencia de la fenomenología, así como de la filosofía existencial, en la medida en que, con el diálogo, el paciente se puede llegar a encontrar con “las cosas mismas”, concepto central de la fenomenología consistente en la adquisición por el sujeto de conciencia de su propio existir y de los modos que este adopta. De observar la vivencia, atendido a la estructura de la que también forman parte, el ser-en-el-mundo. De escuchar al paciente para que a través de sus palabras podamos llegar a sus experiencias subjetivas, tal y cómo el paciente las relata para poder desentrañar su modo de ser concreto, la forma en la que existe en el mundo. Es tras la reducción fenomenológica –a decir de Husserl- como se pretende llegar a las vivencias del paciente tal y como éste las experimenta. Será con ello y con el estudio de los condicionantes del paciente, con lo que el terapeuta acompañará a su cliente a descubrir el modo en el que existe. (Acosta, 2009: 125).

Por otra parte, la filosofía existencial aporta a Binswanger los conceptos antropológicos a partir de los cuales concluye que el paciente sanará solo cuando descubra que su existencia es inextricable de su relación con el mundo -pues su esencia es la de ser-en-el-mundo. Solo descubriendo los entresijos de esta relación será capaz de hacer frente a los problemas aludidos (inadecuada relación con el mundo e imagen distorsionada de sí), al adquirir consciencia de que su interioridad y el mundo no son compartimentos estancos, sino que el ser de ambos viene condicionado recíprocamente por el otro, llegando a confundirse, aunque sin identificarse por completo, en la idea de ser en Heidegger.

Lo que Binswanger busca es asimilable, con matices, al *insight* gestáltico o al *acercamiento a nuestro ser* rogeriano. Como en ellos, el paciente debe llegar necesariamente a un momento de toma de consciencia, pero esta es mucho más honda que el simple *darse cuenta* de la psicología humanista, en tanto que va directamente a la naturaleza humana. La psicología humanista se adentra en las disposiciones mentales que nos hacen enfermar; persigue, como se ha dicho, el descubrimiento de verdades íntimas. La diferencia estriba en que estas verdades son de un orden más superficial, están referidas al cómo somos y no tanto al qué somos: el análisis existencial orbita sobre el pensamiento de la existencia misma. De esta manera el hecho de que somos ser-en-el-mundo (Heidegger) se convierte en Binswanger en el fenómeno a contemplar (Husserl), que aportará la información sobre qué hace el paciente con su existencia, cómo la proyecta y cómo asume su facticidad.

1. Relaciones en la existencia

El análisis existencial significa descubrir la manera concreta en la que mantenemos ese diálogo con el mundo, de hallar la forma en la que existimos utilizando el método fenomenológico. Entenderemos por fenómenos en este estudio las manifestaciones últimas de las ya referidas relaciones entre el sujeto y su mundo, que determinan su ser. Binswanger pretendía con este análisis sacarlos a la luz; el camino parte de los fenómenos en sí, esforzándose en encontrar su sentido con especial cuidado de no retorcer su realidad para que estos se adapten a teorías anteriores a su propia observación (Capurro, 2003: 327).

Con el análisis existencial Binswanger se acercará a aquellos acontecimientos ante los cuales al ser humano se le puede quedar vedada o malograrse su autenticidad, esto es, que asuman su existencia como propia. Entendidas como represiones que se originaron en el pasado, pero que podrán liberarse en el futuro. (Escobar, 2011: 82)

Al entender que el ser humano se configura en una constante relación con el mundo, sabiendo y que provocará cambios en su entorno, unos cambios que al mismo tiempo le afectarán, entenderá que esta relación recíproca y dinámica, que configura lo que es “ser humano”, demanda libertad.

Binswanger entiende que el ser-en-el-mundo es una estructura antropológica trascendente, en la cual no hay espacio para la dicotomía sujeto-objeto, que en palabras de Binswanger tanto daño ha hecho a la psicología (Ferro, 2001: 52). Al intentar entender al hombre sin su mundo, como un mero sujeto u objeto, según el caso, se cerciora la totalidad que es el hombre en pedazos, de los cuales únicamente se vuelven visibles los que pueden entenderse bajo ciertas lupas explicativas- psicoanálisis freudiano y conductismo.

Así obvia que el ser humano es también las relaciones que establece con el mundo, con-sigo mismo, que es un ser-en-el-mundo en el que coexiste con otros (Ferro, 2001: 51). Si se extinguen las relaciones, se acaba parcelando al hombre, falseando su realidad y obviando su complejidad y dinamismo.

La dimensión relacional no puede ser apartada, es imprescindible para no dejar al ser humano huérfano, sin su mundo, sin él mismo. Es lo relacional desde dónde se puede entender la facticidad, el modo particular de ser, la manera en la que habita con y en el mundo. Es ahí donde incide Binswanger, en el carácter que toman las relaciones como constitutivas de la existencia humana. Unas relaciones que se ven destruidas intentando parcelar al hombre, perdiendo así lo esencial: las relaciones como constructoras del diálogo entre el yo y el mundo.

Atendiendo nuevamente a los límites del ser humano por el hecho de existir como ser-en-el-mundo. Son límites impuestos por el espacio en el que habitamos, enfatizando que habrá ciertos acontecimientos que estrechan esos límites, que formen barrotes estrechos, reduciendo el espacio para la libertad. Lo vivido afectará a nuestra estructura de existencia, y este hecho deberá ser entendido por la forma en la que se expresan esos acontecimientos vividos en el presente, subiendo la mirada hacia el futuro, abriendo la

posibilidad al cambio. Binswanger toma en consideración la estructura biológica que forma parte de lo que el ser humano es, y le da un papel relevante dentro del conjunto que es la existencia. Los factores biológicos juegan un rol importante, sabiendo que estos pueden llegar a frustrar las posibilidades, que por ellos se puede llegar a reprimir la libertad. (Escobar, 2011: 82)

2. De enfermedad a enfermos

El análisis existencial trae consigo un nuevo marco referencial a través del cual entender la enfermedad psíquica (García-Alandete, 2015: 104). Al utilizar el ser-en-el-mundo como principal paradigma antropológico, Binswanger aludirá a los síntomas dentro de un contexto más amplio. Se buscará encontrar cuales son las relaciones que el paciente ha establecido con su mundo, a través de la fenomenología, acogiendo el relato del paciente, e intentando que el paciente nos deje entrar en “su mundo”. Es una visión de la enfermedad que humaniza. Aunque puede que la palabra humanizar referida a un ser humano suene redundante, que lo humanizado ya es implícito a lo humano, pero hay momentos en los que no es así. Al entender los síntomas dentro del mundo en el que aparecen, incluyéndose dentro del proceso de ser-en-el-mundo, no estamos sino devolviendo al hombre su totalidad, devolviéndole sus partes que habían sido cercenadas, parceladas o aisladas unas de otras; por un intento de entenderlas mejor al separarlas, un intento que había dejado al ser humano sin ser, dejándole como un objeto más de su entorno, entendiendo que podemos llegar a él a través de la suma de las partes. Pero parece ser que no, el todo que es el ser humano, es más que la suma de sus partes. Las interrelaciones que se establecen en su mundo, con su mundo, quedan vedadas si se intenta aproximar al hombre a través de sus partes, y no como un todo indivisible.

Por otro lado, al entender que la enfermedad surge durante el continuo proceso que es la existencia- ya sea por la influencia de diferentes cuestiones biológicas, psicológicas o del contexto en el que habita- la terapeuta iguala al enfermo al resto de las personas al hacer hincapié en que todos somos seres existentes. La enfermedad psíquica puede aparecer en cualquier ser humano por el hecho existir como ser-en-el-mundo, es un suceso más de la existencia, y no como un acontecimiento separado del resto de experiencias. La enfermedad más que una variación cualitativa, funciona como un continuo. Sanos y enfermos es una mera distinción conceptual, la cual no entraña ninguna

variación en la esencia del sano o del enfermo, su esencia permanece y esa es que existen. Por tanto, al referirse a la enfermedad como continuo, lo que hace Binswanger es mostrar que la enfermedad es otro de los acontecimientos que pueden aparecer dentro del proceso que es existir. La enfermedad sería un paso a una existencia frustrada, en la que toda persona en tanto que existe puede llegar a caer, en la que se ha producido una rotura de la historicidad por la renuncia a la libertad. Atendiendo aun así a que por la facticidad humana es una razón por la que se puede producir esa renuncia a la libertad: “(Por las «alas» de las disposiciones, deseos, pasiones: por la fantasía o imaginación), se traspasa sin límites hacia el «decidir que toma posición»” (Binswanger, 1956: 26).

Para Binswanger la forma de hacer terapia no recaerá en establecer unas pautas e indicaciones, cómo podríamos encontrar en una consulta médica. Para Binswanger el terapeuta debe parecerse lo más posible a un guía de montaña (Villegas, 1981: 19). Acompañar al paciente por un terreno que a este se le ha vuelto arduo, en el que parece haberse perdido. Este acompañamiento se hará hasta que pueda llegar a conectar nuevamente con las posibilidades de ser que demanda su existencia, que pueda abrazar nuevamente la plena libertad.

Ello llevará a establecer un modo concreto de relación terapéutica, una relación en la que el encuentro con el otro se hace indispensable. El terapeuta no ve al paciente como objeto al que interpretar siendo él sujeto, sino como una pareja con la que coexistir durante el proceso terapéutico. “Verá en el enfermo una pareja existencial” (Villegas, 1981: 19).

Durante este proceso el paciente le abrirá su mundo al terapeuta, un mundo forjado por historias vividas, las cuales le han llevado a percibirlo de una manera concreta, en el que las vivencias concretas, los miedos o proyectos se harán presentes. Se establecerá entre el terapeuta y el paciente, al adentrarse en el mundo del paciente a través de las vivencias compartidas, un modo de relación en el que va a pasar a ser una coexistencia, pasan de ser un yo o un otro a ser un “nosotros”, acompasados en un baile teñido por un concepto diferencial de Binswanger: el amor.

3. El amor

Con el concepto del amor, Binswanger trasciende a la concepción de Heidegger. Para Binswanger la existencia auténtica radica en un ser-con-el-otro una existencia que demanda de otros, una existencia en comunidad. La existencia como ser-en-el-mundo alcanza la autenticidad desplegando lo que realmente es, y para Binswanger eso significa el existir con los otros.

El concepto más cercano al amor que Heidegger introduce en su análisis de la existencia es el de *Sorge*, que es traducido al castellano como atención, cuidado, preocupación por el otro y por nosotros mismos. (Montesó, 2017: 295) Esto es el *Sorge* de Heidegger, una relación de cuidado, el atender y preocuparse tanto por el otro y como por nosotros mismo. Para Heidegger ese cuidado, no tendrá mayor trascendencia que lo que expresa. Es una relación de cuidado que se establece entre dos seres-en-el-mundo, a la que no le otorga ningún papel clave dentro de la existencia, no es más que una relación dentro de la existencia, que aunque entienda que es una relación saludable, no tiene más categoría que eso, un tipo de relación. Binswanger aceptará que una parte del amor consiste en el cuidado a los demás y a uno mismo (Montesó, 2017: 295), pero trasciende el *Sorge* con el concepto *Liebe*, traducida al castellano directamente como amor. Un amor, que a diferencia de como era entendido por Heidegger, será vertebrador de la existencia. El amor en Binswanger implica que en el horizonte de la existencia se encuentra un nosotros, encontrando con-el-otro la plenitud de la existencia. Binswanger entiende el amor como coexistencia. Entiende el amor como un compartir los mundos en los que cada uno habita, las vivencias, experiencias. Una entrega total y plena que nos orienta a una existencia auténtica.

El amor para Binswanger será esencial para la existencia. Esencial en el sentido Aristotélico: aquello sin lo cual algo deja de ser lo que es, en este caso, nuestro existir. Sin el amor, el ser humano en cuanto ser-en-el-mundo deja de ser lo que era. La existencia se despliega de manera plena en ese “nosotros”, con los otros. La existencia parece sentirse atenuada sin el otro. Pero Binswanger, no se refiere al amor como objetivo a conseguir, como reto a batir, sino como algo indispensable para una existencia plena. No hay existencia auténtica sin el otro, no hay existencia sana sin amor.

“Y lo que enlaza a ambos no podrá denominarse “contacto psíquico” por analogía con el estado que se establece entre dos baterías eléctricas, sino que habrá que designar como encuentro

en el abismo de la existencia, como dice Martín Buber, la cual está ópticamente en el mundo no solo como sí mismo, sino también en cuanto a coexistencia o trato con otros hombres y como estar con otro, o amor”. Como se citó en (Villegas, 1981: 19)

Ello parece hilar con la frase de Irvin Yalom: “la relación es lo que cura”, una relación que pasado a Binswanger consistirá en la coexistencia, en el amor, y por tanto en un advenimiento a la auténtica existencia.

Del psicoanálisis al análisis existencial

Desde la teoría psicoanalítica se entiende la mente como una instancia compuesta por diferentes regiones, de las que se derivan diferentes actividades psíquicas. El inconsciente será la parte más poderosa de la mente, es la región mental conformada por el conjunto de instintos y pulsiones que orientan y determinan la conducta humana. Del oscuro inconsciente surgirán unas fuerzas primitivas, básicas, que nacen de la propia naturaleza del hombre, y cuyo fin será que sean satisfechas. En ese proceso de satisfacción pulsional, que es el fin último de la mente para Freud, los instintos que afloran del inconsciente se toparán con la mente consciente. Se podría definir el consciente como el espacio en el que se determina que pulsión será la satisfecha, es la región mental que más se acerca al concepto de voluntad, de donde nacería la posible libertad humana.

En ese proceso de selección de impulsos entra en juego otro concepto psicoanalítico, el principio de realidad. Dicho principio funciona como dique frente a la consumación de las pulsiones, es una barrera conformada por aspectos de la propia realidad: como su propio nombre indica. Este principio alude a todos aquellos elementos que conforman la realidad, en palabras de Binswanger: el mundo, que se oponen a que ciertos impulsos sean satisfechos. Las fuerzas ascendentes que surgen del inconsciente, por tanto, se encontrarán con una frontera que en ocasiones se hace difícilmente franqueable; las imposiciones de la realidad. Freud entenderá que de ese choque entre pulsión y realidad surgirán los síntomas de las patologías del psiquismo.

En ese esquema mecánico en el que se produce el choque entre el instinto y la realidad, Freud pondrá nombre a tres estructuras mentales que formarán parte de ese mecanismo: Ello, Yo y Superyó. Tanto el Ello como el Superyó pretenderán que sus

pulsiones sean satisfechas, tomando el Yo el papel de decidir qué pulsiones podrán y no podrán ser satisfechas.

Este esquema sobre el funcionamiento de la mente de la teoría psicoanalítica entraña una forma de entender al ser humano, una antropología que quedó definida como *homo natura*, lo cual quiere decir, que se entiende al hombre como conformado por su naturaleza (Binswanger, 1961: 139). Por ello, según esta concepción antropológica, si preguntamos a la naturaleza humana, esta nos responderá el qué es y cómo es el hombre. Freud responde que la naturaleza humana funcionará en adecuación a lo expuesto anteriormente, como una serie de impulsos inconscientes son el motor del comportamiento humano. Para Freud, a toda conducta subyace una o varias pulsiones.

Esta comprensión del ser humano como *homo natura* consistirá en que el ser humano es el producto de su naturaleza. El hombre se encuentra movido por una naturaleza instintiva muy poderosa. Descubriendo dicha naturaleza podremos entender los diferentes modos de ser del hombre. El *homo natura* será un ser que viva por encima de sus medios, un ser que de la necesidad hace una virtud (Binswanger, 1961: 141). Encuentra en los instintos el elemento vertebrador de lo humano, el hombre será, por tanto, una expresión de su naturaleza, de sus instintos, y en ningún caso podrá ir más allá de ella.

Es en constante diálogo entre instintos dónde entre en escena el principio de realidad, cuando los instintos chocan con las necesidades que impone el medio, un entorno eminentemente social, que podrá provocar que estos impulsos no puedan ser “convenientemente” satisfechos, teniendo que ser transformados en formas más aceptables para ser saciados. Es por ello, por lo que el *homo natura* no deja espacio para el ascenso, para la virtud, para el engrandecimiento, siempre encontrándose bajo la sombra de los instintos (Binswanger, 1961: 142). No pudiendo ir más allá de su naturaleza.

Toda virtud será necesidad sublimada, necesidad transformada, pero en esencia necesidad. Es la orientación a la constante consumación de los instintos el motor del hombre. El *homo natura* va, sin embargo, más allá, la virtud no sólo deja de ser una manifestación de altura ontológica, sino que además el camino de la moral será visto como negativo en el sentido de que oscurece la necesidad primigenia, aleja al ser humano de su esencia humana (Binswanger, 1961: 143). En este sentido, la moral surge de la

oposición a nuestra naturaleza, a nuestros instintos, y por tanto será perjudicial en tanto que nos aleja de lo que somos. El *homo natura* ensalza lo primigenio. A toda creación humana subyace el mismo motor, los instintos. El *homo natura* es “un ser que solo puede desear” (Binswanger, 1961: 152). Se podría entender que en el psicoanálisis freudiano deja fuera la posibilidad de la salud mental, ya que los instintos nunca quedarán enteramente satisfechos, siempre aparecen nuevos para ser satisfechos, además de que es, diría imposible, de escapar de la represión impuesta por el entorno social, y de las introyecciones de las normas del mismo. Por lo que, desde esta perspectiva, parece que solo queda aceptar que “todos somos neuróticos”, dicho por Freud.

El *homo natura* iguala al hombre en instintos, lo único a atender es la naturaleza misma, por ello, la vivencia de fenómenos, que son estrictamente individuales, en tanto que aparecen de manera única en la conciencia de quien lo perciba, quedan ignorados (Binswanger, 1961: 153). No tienen ningún valor más que como expresión de lo inconsciente. Estos fenómenos al ser el producto de las diferentes estructuras de la psique: Yo, Ello y Superyó, quedan disueltos, se deshacen al pretender diseccionarlos. El fenómeno sólo se capta “en sí”, y al intentar explicarlo por diferentes fuerzas se disipa, se pierde. Sería algo así como lo expuesto en la crítica a la teoría sobre la naturaleza de la luz de Goethe (Binswanger, 1961: 141). Newton demuestra que la naturaleza de la luz es como agregado de diferentes ondas luminosas, lo cual se aleja de la naturaleza de la luz en cuanto percibida por la consciencia. La explicación a través de la ciencia natural de lo que es la luz, como conjunto de ondas, hace que se disipe naturaleza fenomenológica de la luz. La luz es diferente cuando se observa que cuando se experimenta conscientemente. Es esto lo que quiere decir Binswanger cuando asegura que al intentar descomponer en partes lo que es el hombre, la existencia en cuanto fenómeno se esfuma. Perdemos la totalidad del ser humano al intentar explicarlo en partes que lo forman, se pierde la experiencia subjetiva, se pierde el amor como vivencia fenomenológica cuando se pretende explicar a través de factores bioquímicos. La existencia como ser-en-el-mundo y no como instintos subyacentes que determinan. Parecido a la diferencia de planteamientos entre el atomismo lógico de Bertrand Russell y el holismo de Friedrich Hegel, en donde se encuentra la reflexión sobre el qué es el ser humano, sobre sí la suma de las partes es igual al todo, como defendió Freud, o sobre sí el todo es más que la suma de las partes, entendiendo que la esencia humana, la existencia, queda destruida bajo la dicotomía sujeto-objeto, como defendió Binswanger.

Binswanger entiende que el todo, que equivale a la existencia, queda destruido al intentar entenderla por sus partes. El todo no puede ser observado más que como el “todo mismo”, como ser-en-el-mundo.

De las anteriores consideraciones, Binswanger elabora diferentes sentidos a los que se puede llegar a través de la idea de *homo natura*.

1. Como *homo maquina*: este es un ser sometido al conjunto de pulsiones, fuerzas que dominan el conjunto de la vida psíquica, que controlan la vida de dicho ser. Desde esta perspectiva se deja fuera a los fenómenos, al ser producidos por la “maquinaria mental” son más que su propio significado.
2. Hombre más que máquina: a pesar de estar sometido por mecanismos, el *homo natura* puede alzarse, en ocasiones, libre. De algún modo este ser puede llegar a conocer este mecanismo y liberarse de él.
3. Llegar a la existencia a través del mecanismo. Binswanger considera que la totalidad, al contraponerse con las partes, con el mecanismo, puede llegar a ser comprendida. “Allí dónde el mecanismo está puesto en juego la existencia tiene que acreditarse” (Binswanger, 1961: 155).
4. El *homo natura* que excluye la posibilidad de cambio. En toda transformación en el *homo natura* siempre se expresará un instinto básico. Por tanto, al identificar al cambio con las pulsiones, solo podría existir el cambio si cambiaran los impulsos, lo cual es imposible porque los impulsos son por naturaleza estáticos, no cambian. Sin embargo, al entender al ser humano como existencia, la transformación se entiende de manera distinta. La transformación surgirá de la acción libre. Al nacer el cambio de la acción libre, de la voluntad, no habrá un instinto que le subyace, un instinto que para ser satisfecho toma la apariencia de cambio.

Para entender la libertad a la que hace alusión Binswanger, será preciso hacer referencia nuevamente a la relación del ser humano con las posibilidades. Posibilidades entendidas como la capacidad para plantear nuevas opciones, la capacidad para discernir entre varias ideas que versan sobre el futuro. La posibilidad será el primer paso que da el ser humano para escapar de la necesidad. La transformación nacerá en la apertura a las posibilidades, serán desde esas posibilidades desde donde se explicita la libertad, es el primer paso para ejercerla.

Binswanger también vislumbra que bajo la concepción del hombre como *homo natura*, el desarrollo de la terapia seguirá el esquema sujeto-objeto; donde el sujeto, se corresponde con el terapeuta, y el objeto, con el paciente. La cual contrasta con la perspectiva de Binswanger, en la cual la relación entre terapeuta y paciente toma la forma de coexistencia (Binswanger, 1961: 157), en el que se produce una relación entre una persona y su igual, un compartir esa existencia. Con esta forma de ver la relación terapéutica Binswanger salva el carácter fenomenológico de la misma, la relación cobra ahora importancia y será un elemento a tener en cuenta.

Freud pretende estudiar la mente humana como un objeto más del entorno, como cualquier otro ente estudiado a través de las ciencias naturales. Por ello, pretende abarcar e intentar explicar las diferentes dimensiones en las que se expresa lo humano: religión, arte, cultura, estética..., pero hay cuestiones que forman parte de esos contenidos de lo humano que quedarán fuera. La forma en que se vivencia, se experimenta, se representan de manera individual, a través de los cuales el humano se relaciona con estas dimensiones de la expresión de lo humano. La forma fenomenológica de dichos contenidos se desvanece al intentar analizarlos por separado en sus partes. La religión, el arte, la ética aparecen en el psicoanálisis como ajenas al hombre, y según Binswanger esto no es cierto. Estas son formas específicas de existencia, en las cuales se habita, con las que se puede tener una relación y ser experimentadas, manteniéndose así como “cosa misma”, pudiendo llegar a insertarse existencialmente en la vida y el mundo de cada individuo.

Por todo lo anterior, y a pesar de los grandes avances y contribuciones que trajo el pensamiento freudiano a la hora de pensar el psiquismo humano en su complejidad, Freud destruyó la existencia del hombre inclinándose a reducirlo a un mecanismo de impulsos. Al entender al ser humano como existencia propia, se le entiende como dueño de las posibilidades, de tomar y llevar a cabo sus propias acciones, dueño de su modo de existir. Es lo que Binswanger llama yo-mismo, el existir como propio (Binswanger, 1961: 159). La forma en la que el hombre vive no es que sea posesión de este, sino que forma parte de lo que es. Es ella lo que es el hombre y al mismo tiempo se nos presente como producto de lo que es. En esa abertura a las posibilidades de ser se presenta la existencia cara a cara. De ahí nacen las distintas formas de habitar en el mundo, y precisamente por el hecho de ser libres, esas facticidades serán tantas como personas habitan en el mismo.

Con respecto a la concepción de la enfermedad, para Binswanger, a diferencia del planteamiento freudiano, la enfermedad surgirá cuando se renuncia a esa libertad,

renuncia que provocará la ruptura de la relación entre el hombre y el mundo. Puede ocurrir que en esa renuncia a la libertad el hombre se deje dominar por el mundo, ocasionando que la existencia deje de ser de “mí mismo”, el existir deja de ser propia. (Binswanger, 1961: 158). Es en el ser yo-mismo donde Binswanger encuentra la salud, un concepto que se podría asemejar a la libertad en Nietzsche, de ser lo que somos sin tapujos, eso es la salud.

Unido a ello, Binswanger plantea que lo que es el hombre lo enseña su historia, el entorno en el que se relaciona, actúa, piensa y que en ocasiones condiciona, pero sin el cual no puede comprenderse su existencia. Sin embargo, Freud pretende destruir esa concepción de historia que se plantea como escenario de la libertad y de transformación, ya que subyaciendo a todo ello se encuentran una serie de pulsiones, mecanismos de represión y estructuras psíquicas. Sin embargo, Freud erró al pensar que los condicionantes determinan (Binswanger, 1961: 160). Ha pretendido desenmascarar el principio de la vida, obviando que la existencia es posibilidades, posibilidad de ser. Deja de lado la potencia de ser, voluntad libre de crear la forma en la que existe, eso sí, de modo condicionado por un entorno y por nosotros mismos. Como dice Binswanger sobre el planteamiento de Freud: este “Transforma la existencia en historia natural” (Binswanger, 1961: 161).

En esta disertación sobre la concepción del ser humano como *homo natura* Binswanger plantea que realmente el placer no puede explicar las creaciones superiores de lo humano: ciencia, religión, moral, estética (Binswanger, 1961: 161). El placer, no es más que una abstracción, no tiene más fuerza que la que tiene como palabra. Freud entiende al placer como un motor inmóvil aristotélico, motor inmóvil que es también inengendrado, en el sentido de que es pura “actualidad”, como diría Aristóteles, pura capacidad de hacer que las cosas cambien sin padecer este nunca el cambio. Al tratar con el concepto del placer freudiano, tratamos como con una esencia espiritual, una abstracción que impulsa, lo cual parece resultar muy improbable. Al quitarle al placer su objeto, se le quita la forma en la que se expresa (Binswanger, 1961: 162). Si hacemos esto, se queda como la substancia en su acepción griega, referida anteriormente. El placer sin objeto se queda como realidad sin realidad, lo que en definitiva es que el placer no puede existir sin mundo (Binswanger, 1961: 162). Parece que todo placer es en referencia a algo, a un objeto sobre el que actúa. Utilizando un concepto psicoanalítico para ejemplificar esto, se puede pensar en el impulso que orienta al niño a la búsqueda de

seguridad y de cuidado, el llamado apego. Lo que ocurre es que el apego sin niño que lo experimente, y unas figuras sobre las que buscar esas sensaciones, no es más que *nomina*, no es más que un nombre vacío.

Binswanger plantea que Freud, en su teoría sobre el placer, sólo expresa una forma de ser-en-el-mundo, entre otras muchas posibles. Un mundo en el que la persona renuncia a su libertad a favor de los instintos. En el que la represión y consumación de las pulsiones serán lo que determine toda la actuación de la persona.

En definitiva, lo que plantea Binswanger es que al tratar de responder a la pregunta: ¿qué es el ser humano? No se va a poder responder a través del concepto freudiano de placer, como principio ordenador de la naturaleza humana, pues el principio que la dota de significado, este placer, no tiene mayor consistencia ontológica que la palabra humanidad o rebaño. El placer es relativo y se presenta en un mundo. Ante la pregunta sobre qué es el ser humano, Binswanger responderá asegurando que lo que es el ser humano, su esencia, es su existencia. Existir será primero ser-en-el-mundo, lo cual implica que la existencia será la relación recíproca entre el yo y el mundo. Un mundo que estará teñido de significados, en los que el tiempo toma un papel central, siendo este una de las cuestiones esenciales a atender para comprender la existencia, porque este la hace finita.

Modos de existencia frustrada

Durante el proceso que es el existir, el ser humano va a ir entablando relaciones con los diferentes contenidos que forman la existencia, con su mundo, consigo mismo, con las posibilidades.... Lo que ocurre es que, ante ciertos acontecimientos, ante la propia facticidad del existir, ese proceso puede verse detenido, el ser humano puede llegar a renunciar a su libertad, provocando una ruptura en su historicidad, volviendo la existencia en inauténtica. Será cuando el amor y la comunicación se pierden, cuando la existencia se frustra. (Escobar, 2011: 79). Binswanger distingue tres formas de existencia en las que se produce esa ruptura de historicidad, lo que él llama como los tres modos de existencia frustrada.

1. Exaltación

La exaltación es un modo de existencia, un modo en el que interactúas con el mundo, y en el que el mundo va a interactuar contigo. A la hora de comprender cómo es posible que una existencia pueda llegar a “exaltarse”, será importante tener en cuenta las nociones de altura y amplitud. Por un lado, el concepto altura puede ser entendido como la correspondencia con la realidad con la que se actúa en la vida, y la amplitud, entendida como la posibilidad, como estar abierto a nuevas experiencias y ser capaz de pensarlas, al ser flexible, es la variable que atiende al hecho de estar abiertos a la posibilidad, el ser posibilidad de hacer. Ambas, podríamos decir variables, surgen del propio existir. Por el mero hecho de existir, que como decíamos se articula como ser-en-el-mundo, habrá una determinada adecuación a la realidad ante ese mundo en el que nos encontramos lanzados (altura), y la forma en la que la que relación con la posibilidad puede llevar a limitar o a impulsar (amplitud), sabiendo que por ser-en-el-mundo estamos lanzados a las posibilidades que nacen de la relación entre el yo y el mundo.

Binswanger describe una forma determinada de existir, la exaltación, en la que la altura y la amplitud propias de la existencia, se encuentran malogradas, dando resultado así a una forma frustrada de existencia. Para Binswanger, la expresión “exaltado” se halla siempre en que la existencia se ha “atascado” en una determinada experiencia (Binswanger, 1956: 22). Definido en términos de altura y amplitud, la exaltación surge al ascender, por posicionarse en un lugar en el que la visión de la realidad difiere con lo comúnmente aceptado, es un posicionarse en una determinada idea fija, en una fantasía, con la que en realidad el sujeto restringe sus posibilidades, focalizándose en un solo aspecto del mundo, sin atender al hecho de que se está abierto a las posibilidades.

En la existencia, en términos de altura y amplitud, cobra una especial importancia la voluntad, en la que ciertos anhelos, fantasías, deseos o miedos, pueden dificultar que la voluntad sea ejercida, extraviándose en las alturas en la alta montaña, en la que el camino se ha desdibujado, perdido en ellas (Binswanger, 1956: 23).

No se considera que la posición en la que te encuentres entre amplitud-altura sea una “característica adherida a ellos”, (Binswanger, 1956: 25), no es característica que determina al que sufre, sino que tiene que comprenderse dentro del proceso que es existir, hacer y dejarse hacer en un diálogo con el mundo, proceso en el cual Binswanger relata

que uno puede “extraviarse”, reprimiendo la libertad, llegando a un modo de existencia frustrada.

La exaltación es una forma de existir, no es una patología en sí misma, es una estructura de ser que nos lleva a la patología. Binswanger pretende anteponer el enfermo a la enfermedad, entendiendo los síntomas dentro de un sistema más amplio, sabiendo que ellos surgen durante el continuo proceso de existir en el que todo ser humano se encuentra inmerso.

2. Excentricidad

El segundo modo de existencia frustrada alude a personalidades excéntricas, extravagantes, consideradas raras. Personas que configuran su mundo sobre unos significados alejados de los comúnmente aceptados.

Escuchando la historia del paciente, estando con él, descubrimos los nexos referenciales, los significados que establecerá con su mundo, haciendo hincapié en la relación con los otros. Habrá que comprender los nexos referenciales del paciente, los diferentes significados que ha establecido con los elementos de su mundo y adentrarnos en su mundo, en su forma de pensar, atendiendo a sus vivencias subjetivas. Esos significados que el excéntrico ha establecido serán diferentes a los aceptados colectivamente. Atraviesan la frontera de lo considerado como cordura. Un ejemplo expuesto por Binswanger lo encontramos en un padre que le regala por Navidad a su hija enferma de cáncer un ataúd. Es este ejemplo, que se entendería como totalmente alejado de lo esperable, de lo correcto; lleva al excéntrico a tener dificultad para estar con el otro. Transmite un mensaje en función de unos significados propios, un significado que queda vedado por el propio contenido, y con frecuencia por la forma en la que es transmitido.

En el modo de ser excéntrico hay una dificultad para ver significados más allá de los propios. Con la excentricidad la comunicación con los otros, la expresión queda malograda; tanto por terquedad en la utilización de un temas- focalizarse en una única forma de ver la realidad- que se traduce en una dificultad para ver más allá de los propios significados, como el corte de la comunicación- anulación del ser-con-otros. (Binswanger, 1956: 69)

Esa forma de relacionarse con lo ente y de significar el mundo en el que el excéntrico habita es considerada como extraña, extravagante, como un mundo que está del revés (Binswanger, 1956: 62). Los excéntricos pueden llegar a tener un para qué, una razón detrás de ese “mundo torcido” puede que el paciente encuentre un “beneficio” de ello. Sin embargo, no se debe llegar a torcer lo torcido. El para qué se tendrá que tener en cuenta para entender cómo ha articulado su mundo el paciente, no es un intento de descubrir cómo ciertas fuerzas subyacentes determinan la existencia del paciente, sino de acompañarlo, entenderlo y con ello permitir y conocer lo que realmente quiere transmitir. Por ejemplo, en el caso del padre que le regala a su hija enferma de cáncer un ataúd, esta puede ser la forma en la cual el padre le expresa que quiera algo que realmente le sirva, aunque sea en la muerte (Binswanger, 1956: 64), y no determinar directamente el significado de ese regalo como una ofensa o un acto de total falta de sensibilidad.

Hay, por tanto, en la excentricidad, una forma en la que significa y que se relaciona con los entes que le rodean, que está atravesada, que está torcida. Una existencia alejada de la realidad comúnmente aceptada que lleva a una dificultad para estar-con-el-otro.

3. Manerismo

El manerismo es un modo de existir en el que serán frecuentes los llamados manerismos. Los manerismos son comportamientos en los que se produce una renuncia de la libertad, renunciando de actuar de manera auténtica, pasando a actuar utilizando una máscara, una armadura. El amanerado es como si representara el papel de un personaje que realmente no le corresponde.

Parece que la causa del manerismo surge del miedo, de la angustia o malestar derivados de presentarse al mundo como uno realmente es. Sin embargo, la máscara lejos de ayudar a que la existencia sea más dócil, será como un dique que contiene la constante presión de ser descubierto. Los manerismos destacan por ser conductas forzadas, comportamientos que pueden llegar a la exageración y dar la impresión de que hay una falta de naturalidad en ellos. (Binswanger, 1956: 133)

Es una forma de existencia frustrada en cuanto que falsa, representada, alejada. Es una renuncia a la libertad por el miedo.

Exaltación, excentricidad y manierismo son las tres formas con las que Binswanger expone cómo el proceso continuo de existir se ve detenido. Son tres formas diferentes, ya sea por exaltación: alejarte de lo real, dejándose volar por la propia fantasía; excentricidad, en la que los significados que uno aporta al mundo que te rodea se encuentran “torcidos”, no se corresponden con la realidad comúnmente aceptada, y el manierismo, que es el comportamiento inauténtico, falseado por diferentes máscaras que ocultan la forma verdadera de ser. El punto en común en estas tres formas de existencia es la renuncia a la libertad. Esto es muy importante dentro de la filosofía existencial y así lo recoge Binswanger, ser-en-el-mundo demanda libertad, la existencia acotada en un espacio y sometida al paso del tiempo, exige libertad. La relación con el mundo no sería tal sin libertad, el estar abierto a las posibilidades, la confluencia de los acontecimientos venideros y los acontecimientos por venir en el presente, siendo este el espacio en el que se despliega esta cualidad íntimamente humana. El ser humano habita, no está sin más separado de su entorno y circunstancia, como decía Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote* “yo soy yo y mi circunstancia”. Con sus acciones y decisiones crea el mundo que le rodea y se crea a sí mismo. Es un ser determinado a ser libre.

Conclusión

Con el análisis existencial, el psiquiatra suizo, Ludwig Binswanger planteó un nuevo paradigma a través del cual entender el conjunto del proceso terapéutico, entender a sus pacientes, el proceso de enfermedad y a la enfermedad misma. Este marco conceptual bebe tanto de la filosofía existencial como de la fenomenología, como ya se lleva exponiendo a lo largo del presente trabajo. A través de ellas Binswanger construyó el marco teórico de este paradigma y las diferentes conceptualizaciones del mismo.

El análisis existencial superó uno de los principales problemas que estaba presente en la psiquiatría, el dilema sujeto-objeto, en el que había caído tanto el psicoanálisis freudiano como las aproximaciones médicas positivistas. Con el análisis existencial Binswanger plantea una alternativa a este dilema, el aproximarse al paciente como existencia, al paciente como persona total que no puede ser disgregada en diferentes partes. El cambio en el planteamiento del sujeto-objeto también va a provocar cambios en el proceso terapéutico, en el que no habrá un sujeto que va a observar un objeto el cual habrá que analizar y curar, sino que con el análisis existencial el proceso terapéutico se

va a basar en el amor, en una relación terapéutica que lleve a ambos, como dice Binswanger, a la coexistencia.

A través del análisis existencial se sientan las bases de las diferentes aproximaciones *humanistas*. Aporta una imagen del ser humano que puede superarse, orientarse a un comportamiento virtuoso, en la que la libertad tomará un aspecto central de la existencia, encontrando en el amor el culmen de la misma. El análisis existencial permite al ser humano trascender su propia naturaleza, hacer y dejarse hacer en el constante diálogo que mantiene con el mundo, siendo una existencia marcada por el aguijón de la muerte, pero sabiendo, como diría Binswanger, que el ser se pone en juego en cada instante.

Bibliografía

- Acosta Gómez, M. (2010). Binswanger y el análisis existencial. *Revista Escuela de Administracion de Negocios*, 67, 212–138. <https://doi.org/10.21158/01208160.n67.2010.489>.
- Binswanger, L. (1956). *Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad, manierismo*. Amorrortu.
- Binswanger, L. (1973). *Artículos y conferencias escogidas*. Gredos.
- Capurro, R. (2003). Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 59(4), 1287-1299. <https://www.jstor.org/stable/40337798>
- Diano, C., & Bove, S. (2019). Parménides. *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*, 15. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi15.49>
- Dörr, O. (2002). El papel de la fenomenología en la terapéutica psiquiátrica con especial referencia a la esquizofrenia / The Role of Phenomenology in Psychiatric Therapeutics with Special Reference to Schizophrenia. *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, 40(4), 297–306. <https://doi.org/10.4067/S0717-92272002000400002>
- Escobar, R. (2011). El tiempo del paso. *Psicología y Psicopedagogía*, 25(1), 77-108.

- Ferro, J. (2001). Filosofía y psicología en el análisis existencial de Ludwig Binswanger. *Psicología desde el Caribe*, (7), 46-59. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21300704>
- García-Alandete, J. (2015). Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del Homo natura en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger. *Hacer*, 6, 103-138. https://explore.openaire.eu/search/publication?articleId=dedup_wf_001::574ea6a364f66d520e89f47758392767
- Ghaemi, S. N. (2001). Rediscovering existential psychotherapy: the contribution of Ludwig Binswanger. *American Journal of Psychotherapy*, 55(1), 51–64. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2001.55.1.51>
- Montesó, J. (2017). El análisis existencial de Binswanger y la antropología orteguiana, puntos de encuentro. *Endoxa*, 39, 285-303. <http://doi.org/10.5944/endoxa.39.2017.1427>
- Ortega y Gasset, J. (2015). *¿Qué es filosofía? y otros ensayos* (1.ª ed.). Alianza Editorial. (Original publicado en 1929).
- Savater, F. (1999). *Las preguntas de la vida* (1.ª ed.). Ariel.
- Villegas, M. (1981). Ludwig Binswanger: en el centenario de su nacimiento. *Journal of psychology*, 3–26. https://explore.openaire.eu/search/publication?articleId=dedup_wf_001::5d400dcd3795f0f215c37331ae69e562