
TRASTORNOS DE LA ESPACIALIDAD. CRISIS EXISTENCIALES EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA

Space disorders existencial crises in the liquid modernity

Gustavo Berti*

Resumen

En el presente ensayo se evalúan las condiciones de posibilidad para aparición de ataques de pánico y otros desórdenes de la especialidad a partir de un abordaje fenomenológico basado en la hermenéutica de Martin Heidegger y revalidado en la práctica terapéutica. Desde este enfoque se observa la patología psíquica como la irrupción de la nada en el Desein y se propone la ayuda mutua como alternativa para la resolución de dichas crisis.

Palabras clave: Fenomenología, espacialidad, neurosis, pánico, ayuda mutua.

Abstract

This essay evaluates the conditions of possibility in the presence of panic attacks and other disorders of the specialty from its phenomenological approach based on the hermeneutics of Martin Heidegger and revalidated in therapeutic practice. From this approach, the psychic pathology is seen as the irruption of the nothing in the Desein and the mutual aid is proposed as an alternative for solving these crises.

Keywords: Phenomenology, space, neurosis, panic, mutual aid

* Neurocirujano. Diplomate American Board of Neurological Surgery. Ex jefe de Neurocirugía Instituto Médico Río Cuarto, Argentina. Actualmente Logoterapeuta en práctica privada. bertilogoterapia@gmail.com

INTRODUCCIÓN

A partir de las últimas décadas del siglo pasado y del comienzo de este siglo se observa un incremento pronunciado en la frecuencia de ciertas “enfermedades” que se manifiestan no sólo en adolescentes, sino también en adultos jóvenes, con un componente sociógeno importante. Me refiero a los estados de ansiedad, los ataques de pánico y los desórdenes de la alimentación, tales como anorexia y bulimia. De acuerdo con estadísticas recientes de la American Psychiatric Association, la anorexia ocupa el tercer lugar entre las patologías de la mujer joven, luego de la obesidad y el asma. En Argentina se estima que un 10% de las adolescentes sufren desórdenes de la alimentación y no hay señales que indiquen una disminución de estos índices. Lo curioso del problema es que, aún cuando se ha progresado en el diagnóstico y descripción de los síntomas, no se ha hecho avance alguno en lo que atañe al origen de dicho incremento.

Estas “enfermedades” o alteraciones en la manera de ser-en-el-mundo, han existido siempre, pero el aumento desproporcionado de la incidencia actual, hace presumir, con derecho, que existe un fuerte componente social, lo que las encuadraría dentro de lo que se ha llamado “neurosis sociales” o “mass neurosis”, cuadros caracterizados, de acuerdo con Viktor Frankl, por la incapacidad de encontrar sentido en la vida, por la presencia del vacío existencial y proyectos de mundo reducidos, y en muchos casos monocategoriales. Para los criterios puramente biólogos estos problemas se deben a un déficit o alteración en el metabolismo de determinados neurotransmisores cerebrales, pero esto no justifica el marcado incremento en su frecuencia, hecho que, por otra parte, encuentra explicación en ciertos cambios posmodernos de la relación ser-con-el-mundo como veremos más adelante.

En la medida en que uno de los fenómenos más notables de esta problemática es la distorsión de la imagen corporal en los trastornos de la alimentación y la excesiva preocupación por el “cuerpo cósmico”, o cuerpo objeto, en los trastornos de ansiedad, pareciera adecuado comenzar cualquier indagación sobre la etiología partiendo de un análisis de la espacialidad del ser humano como una intuición a priori kantiana para evaluar, desde ese aspecto, si es factible la tesis que el desmoronamiento de la otra intuición a priori

kantiana, es decir de la temporalidad —equivalente a la incapacidad del Dasein para proyectarse, o en términos franklianos a la incapacidad para hallar sentido en la existencia—, es responsable de un aumento inversamente proporcional de la espacialidad, con la consiguiente distorsión de la imagen corporal. Este papel preponderante adquirido por la espacialidad explicaría, no sólo el aumento en la incidencia de los desórdenes de la alimentación, sino también de las fobias y crisis o ataques de pánico.

Trataré de llevar a cabo una descripción fenomenológica de la espacialidad y la temporalidad, a partir de una exégesis de la analítica existencial desarrollada por Heidegger y de analizar la autorreducción existencial que conduce a la vivencia del cuerpo como meramente “cuerpo cósmico” o cuerpo objeto. También evaluaré las alteraciones en la espacialidad “vívica” como una expresión de la pérdida de esa capacidad primordial del hombre de habitar un espacio apropiado en su encuentro con el mundo en el que está inserto y con sí mismo; de vincular esta alteración con el fenómeno del vacío existencial, del que representan un determinado grado o lugar en ese amplio espectro, que abarca desde el aburrimiento al suicidio y violencia y, por último, analizar el origen de estos fenómenos a partir de la pérdida o aislamiento de uno de los elementos constitutivos del fenómeno primordial del ser-ahí, cual es el mundo, el ahí del ser, en el sentido heideggeriano.

Para esto es necesario analizar el cambio acaecido en la sociedad (mundo en sentido heideggeriano) en los últimos 25 años, cambio que actúa como gatillo para desencadenar estas crisis y, finalmente, proponer a la derreflexión, inducida por la presencia del “Otro”, como sucede en los grupos de ayuda mutua, como aspecto indispensable de la solución.

SOBRE LA ESPACIALIDAD

Este intento de deducir dichas alteraciones desde una analítica existencial tiene antecedente en los trabajos de Binswanger, psiquiatra suizo, quien desarrollara un modelo de análisis existencial profundamente influenciado por Heidegger. Para Binswanger existe un espacio orientado, en el que rigen las dimensiones, la geometría, incluso las distorsiones propias de de la

pintura expresionista y aun las inducidas por drogas; hay un espacio experimentado como abierto, cerrado, un espacio claro, otro luminoso, aquel donde tienen lugar las experiencias místicas. Para él, el análisis fenomenológico del espacio debe incluir los límites, derecha, izquierda, dirección y eje vertical, siendo éste último el eje principal de la existencia. Que así lo es lo muestra el lenguaje usado en la descripción de nuestros sentimientos: nos sentimos elevados, caídos, abatidos, deprimidos, pesados.

Por inferencia vemos que toda disminución en este eje trae aparejado un ensanchamiento en el eje horizontal. Importa, además, tener en cuenta la distancia, dado que existe también una distancia emocional y aquella que el neurótico pone entre sí mismo y sus objetivos (Binswanger, 1994)

Foucault también ha prestado atención a la espacialidad existencial, fundamentalmente en lo referente a lo trágico y a la experiencia de la ascensión y caída del Dasein:

“... el movimiento trágico siempre es del orden de la ascensión y la caída, y el punto que lleva su marca privilegiada es aquel en el que se cumple el balanceo imperceptible de la subida que se detiene y oscila antes de caer (...) Esta trascendencia de lo existente de sí mismo en el movimiento de su temporalización, esa trascendencia que designa el eje vertical de lo imaginario puede ser vivida como un arrancarse de los fundamentos de la existencia misma; entonces cristalizan todos los temas de la inmortalidad, de la supervivencia, del puro amor, de la comunicación inmediata de las conciencias; o puede ser vivida como la «trans-descendencia», como caída inminente a partir de la cima del presente; entonces lo imaginario se desplegará en un mundo fantástico de desastre; el universo no será más que el instante de su propia aniquilación: es el movimiento constitutivo de la experiencia delirante de «Fin del mundo»”(Foucault, 1999)

Como veremos más adelante, esta experiencia de la desaparición del mundo se produce, de manera no delirante, como en la esquizofrenia, sino real, en los “ataques de pánico” y otras crisis existenciales propias de los tiempos presentes.

Binswanger, en su artículo sobre el problema del espacio en la psicopatología (citado por Dörr), y basándose en la aserción de Heidegger sobre la natural tendencia en la existencia humana a la cercanía, nos dice “Buscamos modificaciones esenciales en la forma de confrontación entre el yo y el mundo, a partir de las cuales puedan hacerse comprensibles los cambios dentro de las esferas vivenciales particulares” (Dörr, 1995), o sea en los modos de ser-en-el-mundo del ser-ahí. Aunque quizás sería más apropiado decir que lo que buscamos son las modificaciones esenciales en la manera en que el yo y el mundo se con-forman, prestando especial atención a la espacialidad/corporalidad del ser-ahí.

ESPACIO Y TIEMPO COMO SENTIMIENTOS A PRIORI

De acuerdo con Heidegger, Kant se refiere, en la introducción de “Crítica de la razón pura”, a la raíz desconocida de la intuición y el pensamiento y las designa como dos fuentes básicas de nuestro ánimo, hecho que los coloca en la misma dimensión que los sentimientos tienen para Heidegger (Heidegger, 1999 a). Sabemos ya que para éste los sentimientos son una manera en que el ser-ahí se encuentra en el mundo, una manera de estar abierto no sólo a los entes en el mundo, sino a sí mismo y sabemos, además, que un sentimiento sólo puede ser reemplazado por otro sentimiento. Continuemos ahora, siguiendo este hilo conductor, con el problema de las intuiciones puras de Kant, que son intuiciones aprióricas, sin experiencia previa o anterior a toda experiencia; una intuición, que para Heidegger —en lo que concierne al ser-ahí— como tal es receptiva por tratarse, ciertamente, de una intuición humana, pero que es a priori, es decir, brota del sujeto mismo, de su espontaneidad y que, por tanto, no depende de que lo intuible haga de por sí acto de presencia (Heidegger, 1999 b)

Existen, para Kant, dos intuiciones puras que pertenecen al ser finito y estas son el tiempo y el espacio, pero ya hemos concluido que la intuición es un estado de ánimo, un sentimiento, y de acuerdo a esto la espacialidad y la temporalidad son estados de ánimo aprióricos del ser ahí, son maneras de ser fundamentales del ser-ahí, maneras en que el “ser-ahí” se encuentra en el mundo, a punto tal que Heidegger

se pregunta si el tiempo no debe considerarse como la proto-realidad del hombre, ¿pero no pregunta lo mismo con respecto al espacio!

En el pensamiento lógico occidental predomina la tendencia a pensarnos como seres espaciales, a pensarnos, desde Descartes, como res extensa, como cosas u objetos materiales “frente a los ojos”. Además y en la medida en que nos movemos en el campo de la ontología, pensamos en base a categorías tales como antes y después, como causa y efecto. Esta influencia del pensamiento lógico occidental tiene implicancias terapéuticas, puesto que también ha impregnado a muchos modelos psicológicos, con su consecuente traducción al modelo de hombre propuesto por cada escuela. Así, por ejemplo, la psicología profunda tendrá como marcos de referencia categorías tales como el intelecto, los afectos y la voluntad y por lo tanto los problemas humanos, así como sus soluciones serán planteados a partir de tales categorías y teniendo en cuenta el antes y el después; en cambio, para las escuelas de psiquiatría existencial o antropológica las categorías a manejar son el tiempo y el espacio —categorías básicas—, causalidad y materialidad, ámbitos que representan la existencia o Dasein.

De acuerdo con Heidegger, en realidad somos seres temporo-espaciales —para los que las categorías que atañen a las cosas u objetos “frente a los ojos” no tienen validez—, y somos seres trascendentes, es decir que somos pro-yectados hacia algo que no somos nosotros mismos, algo que siempre yace por delante en nuestro futuro. Ahora bien, si perdemos esa pro-yección, si desaparece la orientación hacia las posibilidades latentes en el futuro, entonces se altera la temporalidad y con ella el mundo-en-el-que-somos y solo queda morar en estado de yecto, anclado en la temporalidad pasada o morar primordialmente en nuestra espacialidad, experimentarnos como res extensa, como un ente meramente “ante los ojos”.

Esta falta de futuro, esta falta de deseo de futuro, de deseo de pro-yección, esta an-orexis existencial proyectante conduce a una existencia fundamentalmente espacial, extensa, biológica. La persona, al reducirse temporo-existencialmente se agranda corporalmente, se espacializa. Después de todo, el cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para la existencia una manera de conectar con un

medio definido, con-fundirse con proyectos y comprometerse continuamente con ellos (Merleau-Ponty, 1993) Es decir que la existencia se hace consciente de lo irreflejo de su cuerpo vivido a través del comprometerse con el mundo, así a menor com-promiso mayor percepción de la corporalidad propia y si se pierden los deseos, los proyectos y por consiguiente no hay com-promiso alguno, si, en definitiva, se pierde el mundo, entonces ¿qué función, qué sentido asume la temporalidad como sentimiento a priori? Por lo tanto, ¿no sería posible entonces que la espacialidad asumiera de manera vicaria la función dejada vacante al desaparecer la temporalidad? Es posible que en este caso el cuerpo deje de ser un cuerpo para-mí-en-el-mundo, un cuerpo vivido y se transforme en un cuerpo en sí, un cuerpo cósmico.

Desde la perspectiva del cuerpo vivido, la preocupación desmesurada por el mismo se hace patente al disminuir o desaparecer el ahí del ser que sustenta el significado de la vida, así, por ejemplo, dice Saint-Exupéry: “Sí, en el transcurso de mi vida, cuando nada urgente me gobierna, cuando mi significación no está en juego, no veo problemas más graves que los de mi propio cuerpo” (Saint-Exupéry, 1993). Proust nos corrobora esta impresión a través de una espléndida descripción que hace de la corporalidad ante la pérdida de mundo de una de sus tías que siendo depresiva sólo tenía como motivo de conversación sus sensaciones físicas y sus sentimientos (Proust, 1999).

Esta espacialidad existencial del “ser-ahí”, que de tal manera determina su “lugar”, está fundada ella misma en el “ser-en-el-mundo”, y el Dasein es un ser des-alejador por excelencia, a punto tal que para Heidegger el Dasein no puede ser-en-el-mundo sino en la manera de ser-con-otro. Es por eso que fenómenos tales como “distanciación”, “término medio”, “aplanamiento” que para Heidegger son, en cuanto modos de ser del “uno”, lo que él llama “la publicidad”, constituyen maneras deficitarias de “ser sí mismo” que se manifiestan como dominantes en concepciones del mundo propias del Dasein con alteraciones en su espacialidad Heidegger (1991a).

Al referirnos a la espacialidad como fenómeno fundamental del ser-en-el-mundo debemos diferenciar a aquella espacialidad tal como se da en el pro-yectarse

de dicho ser, es decir el espacio en el cual el ser-ahí ex-plica (desarrolla) las diversas maneras de ser —en otras palabras el ahí del ser, la espacialidad vivida—, de la espacialidad propia del cuerpo cósmico a la que nos hemos de referir como espacio corporal, y para el que cabe aplicar categorías diferentes tales como altura, con su correspondiente opuesto chatura (depresión) y grosor con su opuesto delgadez, categorías que remiten al modo óptico o manera de ser “ante los ojos”.

Otra manera de establecer diferencias entre una y otra espacialidad es considerar a la espacialidad vivida como espacialidad ontológica, y a la espacialidad corporal como espacialidad óptica, equivalente a la diferencia ontológica en términos heideggerianos. En otras palabras, el paso de la existencia a la facticidad, en términos franlianos. Esto adquiere particular importancia cuando consideramos la tenaz vocación del ser-ahí a dejarse hechizar por el ente con el consiguiente olvido del ser.

Si analizamos los fenómenos mencionados desde el punto de vista de la espacialidad apriorica del “ser-ahí”, es decir del ahí del ser, vemos que la “distanciación” equivale a un no des-alejamiento, a un pretender no-ser-con; el “término medio” corresponde a un excesivo des-alejarse, característico de la incorporación anónima a la masa o masificación y finalmente el “aplanamiento” puede ser visto tanto como equivalente a un estado de aburrimiento y/o depresión, en los que, como ya sabemos, se pierde el mundo vivido (el ahí del ser) y el Dasein se refugia en la mismidad.

Este aplanarse también puede manifestarse, desde el punto de vista óptico, como un estado de aplanamiento del espacio corporal, es decir una disminución de la altura, con la consiguiente depresión, o un agrandamiento de la dimensión horizontal, equivalente a un grosor aumentado del espacio corporal, tal como se autorrepresenta la imagen corporal en los desórdenes de la alimentación.

Pero no son las únicas maneras de ser espacialmente deficitarias del “ser-ahí”, así por ejemplo en sociedades muy conscientes de los derechos individuales, como sucede en ciertos países muy desarrollados, vemos a las personas mantener una gran distancia entre ellas

mientras caminan por la calle y cualquier roce con otro transeúnte es respondido con una mirada o gesto de profundo desagrado. En este caso hablamos de un marcado deseo de “no des-alejarse”, impidiendo al mismo tiempo el “des-alejarse” del otro, es decir una actitud egoísta y autoritaria a la vez. El mismo fenómeno tendría vigencia en la arquitectura de los suburbios en los países muy desarrollados, con las casas muy separadas entre sí por amplios jardines. La expresión máxima actual de la “distanciación” lo constituye el mundo virtual creado a partir de Internet.

Para Heidegger todas las formas de aumento de velocidad impulsan a superar la lejanía. Frankl considera la velocidad como un signo de vacío existencial; de esta manera podemos apreciar como la palabra “vacío” adquiere un verdadero significado espacial, no sólo un vacío interior, sino la necesidad ontológica de cubrir un vacío exterior, una necesidad de des-alejarse del mundo

EL DASEIN FRENTE A LA PÉRDIDA DE SU MUNDO

Hemos visto anteriormente que la espacialidad del “ser-ahí” está, ella misma, basada en el “ser-en-el-mundo”. Ahora bien, ¿qué sucede o puede suceder en aquellos casos en que el “ser-ahí” se encuentra arrojado a situaciones límite, cuando se ve inmerso en verdaderas conmociones existenciales en las que, merced a una epojé existencial llevada al límite, desaparece no sólo el contenido empírico del mundo, sino el propio mundo?

En el sufrimiento intenso, inescapable, se produce un hecho curioso: el mundo que nos rodea desaparece, es puesto entre paréntesis, como si fuese el comienzo de una reducción fenomenológica de máxima intensidad. El ser sufriente, habiendo perdido el mundo que lo rodea, se refugia en sus propias experiencias empíricas —no reducidas—, dando lugar a intensos cuadros de hiperreflexión de los que no puede desapegarse. La conciencia de del ser sufriente se transforma en conciencia de dolor llevando a un estado de uni-intencionalidad de conciencia. De aquí en adelante todas las experiencias de ese ser sufriente serán percibidas a partir de una conciencia de dolor, en la que vemos, de acuerdo a Husserl, que el acto y el hacia donde del

acto pertenecen a la misma esfera —inmanente— del ser. Podemos, así, ver que en la hiperreflexión el ser sufriente pierde la trascendencia propia de la conciencia y literalmente vive de, o inmerso en, sus vivencias, las que a su vez sólo pueden unificarse con otras vivencias pasadas quedando, una vez más, el mundo y los otros que forman parte de ese mundo marginados como lo extraño, como lo otro. Que esto es así lo entendió Proust cuando se recluyó, confiando en su flujo interior de vivencias para escribir “En Busca del Tiempo Perdido”

Más adelante vemos la importancia de lo que Zygmunt Bauman ha denominado “modernidad líquida” como generador —merced a la progresiva pérdida de todos los lazos que cimientan la existencia— de situaciones que conducen a la experiencia de pérdida del mundo.

Si perdemos el mundo, si este desaparece existencialmente como parte de la ecuación ser-en-el-mundo, haciendo abstracción del origen o causa de este desaparecer, entonces no hay ya más posibilidad de ser-en-el-mundo, se produce un salto o caída de lo ontológico a lo ontico y el ser-ahí es interpretado como “ante los ojos”, con su propia espacialidad como intuición a priori, como “sentimiento” de espacialidad, es decir como una manera de ser, aunque deficitaria, incompleta, un ser-sin-su-ahí. De aquí en más cada ser-sin-su-ahí asumirá su espacialidad onticamente de distinta manera pero con igual originalidad.

La idea de las intuiciones a priori y la imagen en Kant y Heidegger.

Para Kant, intuición pura y conocimiento puro tienen que unirse y lo hacen en la imaginación trascendental, que es esa facultad que consiste en una receptividad espontánea y en una espontaneidad receptiva. Imaginarse “significa hacerse una idea y una imagen, anticipar el aspecto que un determinado asunto pueda llegar a ofrecer, pero de suerte que ese aspecto, esa especie, esa imagen viene formada por nosotros mismos”(Heidegger, 1999 c) Más adelante se pregunta Heidegger como puede el tiempo —o a tal efecto el espacio, que también es una intuición pura— convertirse en la imagen pura o en el aspecto puro, o

en la especie pura de las categorías, y responde a este interrogante nuevamente a través de Kant:

“El procedimiento de nuestro animus, es decir de nuestra mens, de nuestro Gemüt, en el que se produce algo así como una exposición, representación, exhibito intuitiva de las categorías en el tiempo —espacio—, es el esquematismo. Esquema, Schema = Bild = vista = imagen = especie = aspecto. El esquematismo es la facultad de dar a los conceptos puros una imagen” (Heidegger, 1999 d).

En otras palabras, esto significa que es a través del esquematismo que el hombre puede darse a sí mismo la visión, la vista, la imagen, el aspecto de un estado de ánimo a priori tal como es el espacio y la espacialidad, y, por consiguiente, de las maneras de ser-en-el-mundo que aparecen en las alteraciones de estos estados de ánimo.

Heidegger en su exégesis del significado de mundo cita nuevamente a Kant: “El todo absoluto de todos los fenómenos es solamente una idea, pues como nunca podemos proyectar o representarnos tal cosa en una imagen, ello se convierte en un problema que no tiene solución alguna” (Heidegger, 1999e) Intentemos ahora de tener una idea no ya del todo absoluto, sino de la nada absoluta, del vacío absoluto, de la carencia absoluta de todo fenómeno, de todo ente y, como contrapartida la presencia de un Dasein —en realidad un Sein sin su Da— que tampoco puede ser un “ser-ahí” dado que el “ahí” ya no existe, tal como puede producirse en una profunda epojé existencial como consecuencia de una situación límite. Más aun, el Dasein no puede ni siquiera tener la idea de la nada, puesto que para Heidegger la idea no contiene otra cosa que la unidad de reflexión sobre fenómenos, que en este caso ya no existen. Retrocedamos un paso y tratemos, no ya de tener una idea, sino de experimentar esa realidad tan abarcadora que para Kant es imposible de representarse. Pues bien, esto es un ataque de pánico si utilizamos la exégesis ontológico existencial heideggeriana. Éste estado de pánico puede equipararse, onticamente, a lo que experimentaría un astronauta si fuese descomprimido súbitamente en el vacío absoluto del espacio. En este caso se experimentaría una brusca expansión de la corporalidad propia al punto de estallar. Existencialmente es un estado de alejamiento absoluto

o, visto de otra manera, la imposibilidad absoluta de des-alejar ente alguno —dado que ya no “existen”—, la imposibilidad absoluta de ser-con.

Un ataque de pánico

En “Ser y Tiempo” Heidegger dice: “El “ser-ahí” trae consigo, de suyo, su “ahí”; careciendo de él, no sólo no es, de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. El ser-ahí” es “su estado de abierto” (Heidegger, 1991b)

¿Qué le sucedería al Dasein si se viese privado de su mundo, de su “ahí”? ¿Cómo se vería a sí mismo sin un “ahí”, sin un mundo en el que ver en torno? ¿Se vería a sí mismo como algo meramente ante los ojos? Si así fuera, la espacialidad de su cuerpo estaría referida únicamente a su cuerpo cósmico. De manera predominante asumiría la corporalidad un protagonismo desproporcionado ¿Sería natural que en estos casos todo el organismo reaccionara, diciendo presente en voz alta, dando a entender que ahora sólo existe lo fáctico del cuerpo y los sentidos? ¿Que cada sentido adquiriera vida propia y demandara la atención pertinente como sucede en un ataque de pánico?

Por otro lado, si la corporalidad adquiriera una magnitud absolutamente desproporcionada ¿no estaríamos entonces frente a la marcada distorsión de la imagen corporal tal como se representa en la anorexia?

Retomando el tema de lo que podríamos considerar como una situación de contacto o conexión con la nada absoluta a través de un ataque de pánico, vale la pena examinar la siguiente poesía de Rilke, tomada de su “Libro de Horas”: en la que describe maravillosamente una de esas crisis:

Fluyo, fluyo

como arena que corre entre los dedos.

Tengo tantos sentidos, de repente,

sedientos todos ellos, de diversas maneras,

Siento que en cien lugares

se me inflama y me duele.

Sobre todo en mitad del corazón

Me quisiera morir. Déjame solo.

Creo que conseguiré

estar tan angustiado,

que me estallen los pulsos (Rilke,1993)

Vemos aquí representados poéticamente la experiencia íntima del tiempo y el espacio de manera apriórica, haciendo referencia en el comienzo mismo a la cualidad de fluidez propia de los líquidos, lo que la relaciona con el concepto, previamente anticipado, de la licuefacción moderna de los cimientos de la existencia.

Haciendo aquí una digresión, podríamos preguntarnos si el tiempo (mundo) desaparece en ese fluir que describe Rilke, como arena entre las manos, entonces para que eso no ocurriera habría que estar continuamente tomando arena con las manos, como Sísifo, y en última instancia ¿no sería éste el mundo del compulsivo? En otras palabras, que la compulsión sea la manera de retener un ahí que se licua constantemente.

Esta dificultad para aceptar el fluir de la vida es de particular importancia también en aquellas personas demasiado apegadas al orden, en extremo responsables, muy resistentes a los cambios existenciales y muy rígidas en general. Estas personas, que prefieren morar a toda costa en la costumbre, están predispuestas a padecer de estados depresivos en los que se compromete tanto la temporalidad como la espacialidad del Dasein. Quien se dio cuenta con meridiana claridad del significado existencial de la costumbre fue Proust, que en su obra “En Busca del Tiempo Perdido” nos dice de ella:

“¿Costumbre, celestina, mañosa, sí, pero que trabaja muy despacio y que empieza por dejar padecer a nuestro ánimo durante semanas enteras, en una instalación precaria; pero que, con todo y con eso nos llena de alegría al verla llegar, porque sin ella y reducida a sus propias fuerzas, el alma nunca lograría hacer habitable morada alguna!”, y continúa Proust: “... y el ángel bueno de la certidumbre había inmovilizado todo lo que me rodeaba”, para concluir: “...cesaba la influencia anestésica de la costumbre, y me ponía a pensar y a sentir, cosas ambas muy tristes” (Proust, 1999b)

Lo paradójal

En el estado de pánico debe separarse el origen ontológico-existencial de un alejamiento absoluto de todo ente como representación vivencial de la nada, del miedo o temor producido por las manifestaciones ópticas o síntomas de este fenómeno, síntomas que suelen quedar luego del primer ataque y que dan lugar al “miedo al miedo”, característico de la ansiedad anticipatoria, tal como lo ha descrito Frankl. Manifestaciones que, curiosamente, tienen su origen en el estado de “abierto temeroso” del “ser-ahí” que precisamente abre el mundo en el sentido de poder acercarle desde él lo temible, sólo que, en este caso la apertura conduciría nuevamente a la nada, ahora como representación, no de un alejamiento extremo, sino de una ausencia del mundo, con lo que se cerraría el círculo vicioso iniciado ontológicamente con la desaparición del “ahí” del mundo. En éste caso el miedo al miedo actuaría como último recurso, en el papel de fobia, destinado a evitar la angustia frente a la nada, solo que ineficiente para cumplir con su cometido. Para Frankl éste es el inicio de todas las neurosis de ansiedad. Insiste Frankl: “Las fobias son debidas, en parte, al esfuerzo por evitar la situación en la que surge la ansiedad” (Frankl, 1987)

Ahora nos enfrentamos a otro interrogante originado por esta exégesis heideggeriana: esta paradoja de aparecer en la cercanía extrema del propio ser el vacío más absoluto, la lejanía más extrema ¿Es la irrupción de la nada en el ser o es la caída del ser en la nada? Para responder a esta pregunta es necesario evaluar la espacialidad partiendo del análisis existencial del encontrarse y comprender que caracterizan el “estado de abierto” original del “ser-en-el-mundo” de acuerdo a Heidegger, para quién “en el abrir proyectando tales posibilidades es, en cada caso ya en un estado de ánimo” (Heidegger, 1991c). Al desaparecer el mundo, al desaparecer el “ahí” del “ser”, éste no sólo no puede proyectarse sino que ya no tiene más posibilidades en virtud de las cuales pueda ser “de-otra-manera-que”. El “ser-ahí” se ha convertido en un “ser así”, se han perdido todas las posibilidades en lo informe de la nada sin que ello permita realización o creación alguna... una vez más un camino directo hacia la nada.

No hemos respondido aun a la pregunta sobre si es la irrupción de la nada en el ser y ya nos encontramos ante otro interrogante que requiere de nosotros, y así debemos preguntarnos ahora: ¿cuál sería, entonces, el estado de ánimo, el encontrarse de un “ser-así”? ¿No es acaso el “ser-así” un “no-poder-ser-de-otra-manera-que”, una manera de ser deficitaria propia de la persona neurótica, sólo que esta vez sin un mundo en el que poder expresar su neurosis? ¿No nos encontramos, acaso, frente a un ataque de pánico?

Permítaseme una digresión respecto al hecho de “no-poder-ser-de-otra-manera-que” Zygmunt Bauman se refiere a la moral como la capacidad de distinguir el bien del mal y la capacidad de darse cuenta que las cosas no tienen que ser necesariamente como son, en otras palabras y con terminología de Heidegger, que “pueden-ser-de-otra-manera-que”, lo que en definitiva remite al hecho que la moral implica la capacidad de elección, que sin ella no puede haber moral. Insiste Bauman en que la sola elección es entre la lealtad y la indiferencia hacia los desposeídos. Si enfocamos desde esta óptica a las neurosis, como un no-poder-ser-de-otro-modo-que, estamos directamente hablando de incapacidad de ser moral, un no-poder-ser-moral. ¿Y acaso no es ésta una de las características de un mundo globalizado? ¿No estamos hablando entonces de una neurosis de masa?

¿Conocer o sentir?

Retomando la cuestión de la nada, hemos visto que al desaparecer el mundo en un estado de pánico se pierde el pro-yectarse del “ser-ahí” así sea un proyectarse hacia la nada, una imposibilidad de “caer” en la nada. Resulta, de esta manera, contestada la pregunta previa en el sentido que la aparición de esta lejanía tan extrema equivale a la irrupción de la nada en el ser, haciendo realidad la frase de Hegel, luego adoptada por Heidegger, que el ser puro y la nada pura son la misma cosa. Este irrumpir de la nada en el ser priva a éste de posibilidad alguna de recuperación no sólo de su “ahí” sino también de su “ser”. Para demostrar esto debemos volver a Heidegger y cito textualmente:

“El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se sabe. Y el “ser-ahí” no puede saber cosa

semejante, porque las posibilidades de “abrir” de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original abrir que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el “ser-ahí” es colocado ante su ser como “ahí” (Heidegger, 1991d). Como en esencia todo conocimiento termina siendo conocimiento de “lo-en-el-mundo”, al desaparecer el mundo desaparece el objeto de conocimiento y por ende la capacidad de conocer: parafraseando a Aristóteles diríamos que conocemos porque existe un mundo por conocer. A partir de este momento nos queda solo el “self”, el sí-mismo por conocer, tarea de por sí imposible, problemática, a la que nos remite ya san Agustín cuando se planteó este dilema: “Yo, por mi parte, Señor, trabajo duro en este campo. Y este campo soy yo mismo. He llegado a ser un problema para mí mismo, campo de dificultad y de muchos sudores” y continua insistiendo en esto “¿No ando, pues, en lo cierto cuando digo estar perplejo respecto a mí?” (san Agustín, 1997)

Heidegger también ha tomado de san Agustín la noción que lo onticamente más cercano, en este caso los sentimientos, son lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica.

Con respecto a la primacía del abrir de los sentidos en definitiva es el amor el que cierra la cesura, tal como lo sugiere Frankl al mencionar que en el idioma hebreo la palabra que significa amar designa a la vez al conocimiento.

De manera que, frente a la imposibilidad del “abrir” propio del conocimiento, debemos depender de una preeminencia del “abrir” propio de los sentimientos. De acuerdo a esto podemos sacar varias conclusiones: 1) El “abrir” cognitivo queda relegado a un lugar secundario, ya Levinas ha remarcado la imposibilidad de desterrar mediante argumentos la incertidumbre propia de la responsabilidad, 2) El “ahí”, el mundo, que debería haber sido abierto mediante un determinado sentimiento ha sido reemplazado por la nada, 3) El sentimiento que permanece ante la nada sólo puede “abrir” un “así” del “ser”, una manera de ser fija e inmutable, sin futuro ni posibilidad alguna de maduración. En términos franklianos estamos frente a una situación de hiperreflexión, ante un campo fértil

para el “darse vuelta” ante la corporalidad “frente a los ojos”, ante una imagen distorsionada en el espejo.

Reencuentro del Mundo a partir de la Ayuda Mutua

Ahora bien, este análisis de las alteraciones espaciales nos plantea un interrogante más, y no uno cualquiera sino uno de gran implicancia terapéutica: si la “patología” que hemos analizado tiene su origen en maneras deficitarias de ser-en-el-mundo, su corrección debe basarse en la capacidad de dicha persona para poder asumir una nueva, y distinta, manera de ser-en-dicho-mundo. Este interrogante cuestiona si es posible lograr esa nueva manera-de-ser-en-el-mundo mediante medicamentos. O si debe pasar, indefectiblemente, por una re-educación existencial.

El análisis más detallado del punto primero antes mencionado, es decir la imposibilidad de la salida cognitiva en los estados de hiperreflexión, o sea de preeminencia óptica del propio yo, nos acerca a Frankl y su modelo de derreflexión como respuesta existencial a las crisis de hiperreflexión. Esta es una propuesta que Frankl ha denominado “derreflexión” y que consiste en orientar la mirada de la persona hacia la multitud de valores que esperan ser realizados, más allá de su propia debilitada y agobiada existencia. En otras palabras, en vez de autoobservación observación del mundo. Sólo que en este caso, habiéndose perdido el mundo, ¿hacia donde dirigir la mirada? ¿Dónde está o cuál es el valor capaz de traer en sí la imagen de un mundo perdido?

El mismo Heidegger en un pequeño pasaje de su libro “Ontología, Hermenéutica de la Facticidad” (Heidegger, 1999 e), que recoge lecciones dictadas tan tempranamente en su carrera como 1923, al hablar del mundo común y de la pérdida del existir propio en el uno común a la masa, nos dice: “Pero sobre todo está uno mismo ahí de esta manera, sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo; por el contrario, uno mismo se encuentra a sí mismo en ese estar ocupado en el trato con el mundo” También nos dice Heidegger, en un curso de introducción a la Filosofía, dictado en 1928, que “... es precisamente en virtud de esa su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá

de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo”, cerrando, de tal modo, el camino de la autoobservación como capaz de originar el necesario cambio en la existencialidad del Dasein, y va más allá en su afirmación al decir que el conocimiento de la humanidad del hombre, en tanto que conocimiento de la esencia del hombre es filosofía, y está totalmente alejado de la psicología, el psicoanálisis y la moral. (Heidegger, 1999 f)

Pero hasta ahora permanecemos, todavía, en ese pretender un “abrir” solo cognitivo, mediante un intento de autoobservación destinado de antemano al fracaso, intento al que antes le habíamos asignado un valor secundario frente al “abrir-el-ahí” mediante un sentimiento determinado. Acabábamos de preguntarnos cuál podría ser ese valor con la fuerza suficiente para traer consigo el “ahí” que se ha perdido, el “con” del “ser-con-lo otro” que había desaparecido y despertar, así, con su presencia, el sentimiento de temporalidad pro-yectante ausente hasta este momento, y para eso, para poder introducirnos en un abrir-el-ahí a partir de un estado de ánimo es necesaria la presencia de Otro que me compela con su mirada, con su rostro, que me haga levantar la mirada hacia un horizonte distinto que el propio yo, que haga abrirse a ese “cortaplumas cerrado” del yo vuelto sobre sí mismo. Por último ¿sería suficiente la presencia del “Otro” como terapeuta, o la presencia del “Otro” necesariamente implica un “Otro-como-par”?

El ser-ahí puede sólo relacionarse con lo Trascendente (Dios), con los objetos en el mundo, con los otros y consigo mismo. En los casos que hemos descrito, al ser-ahí al perder su ahí le queda sólo el sí mismo, sin mundo alguno que observar. A partir de estos conceptos podemos afirmar que el primer paso en el largo proceso de recuperación del ahí del ser, de la recuperación del mundo del ser-en-el-mundo debe pasar por un vínculo dialógico con alguien, no algo, que además represente un valor a realizar, y ese alguien es precisamente un compañero de ruta, un compañero de infortunio, quien, más que requerir, demande la ayuda necesaria.

Frankl ya ha hecho notar que si bien el yo sólo se hace yo en el tú, para que ese diálogo no fracase es necesario que ambos, yo y tú puedan, en una segunda

instancia, trascenderse a sí mismos en búsqueda de un sentido que está más allá de ellos, en el mundo perdido que la unidad ser-con de Heidegger o Yo-Tú de Buber y Frankl debe re-encontrar. Mario Benedetti, escritor uruguayo, ha descrito la trascendencia, no ya del ser-ahí, sino del ser-con, en su famoso poema Te Quiero:

“... si te quiero es porque sos
mi amor, mi cómplice y todo
y en la calle codo a codo
somos mucho más que dos”

Estamos, a partir de este momento ingresando en el fenómeno de la ayuda mutua como la manera adecuada de un “abrir-el-ahí” del Dasein a partir de un sentimiento, con el propósito de permitir lo que ya hemos mencionado como una de las premisas de la derreflexión frankleana: en vez de autoobservación, observación de un mundo al que ahora el Dasein puede acceder, compelido por la presencia de ese Otro-en-el-mundo que demanda su asistencia.

El significado fenoménico de la “presencia” del otro nos lleva al problema del conocimiento del otro, — del rostro diría Levitas —, como lo “dado”, como fenómeno.

Para Heidegger, la comprensión de la esencia de una intuición es uno de los hallazgos más importantes de Kant. Según éste, intuir equivale a dejarse dar algo de manera tal que lo que es dado resulta intuible, es decir visible en sí mismo. Esta intuición de lo dado equivale a una recepción y toda recepción como tal depende de que aquello que se ha de intuir se anuncie de por sí en la persona que intuye. De acuerdo a esta línea de pensamiento, la ayuda mutua solo es factible de ser estudiada fenomenológicamente, puesto que el requisito indispensable para que ésta tenga lugar es la presencia de un Otro, otro que solo puede ser reconocido como un ser ahí en la medida en que se lo pueda intuir como fenómeno, en este caso otro-como-par, y no como un mero ser ante los ojos.

Continuemos ahora con el problema de la ayuda mutua que tiene su aplicación en casos de crisis o conmociones existenciales que generan cuadros de intenso sufrimiento. Con la presencia del Otro aparece nuevamente el “ahí” del ser, pero los estados de ánimo

del Dasein que lo abren a ese “ahí” reconquistado, continúan siendo, al menos inicialmente, encontrados. En ellos predominan los de pena, angustia, tristeza, dolor, desesperanza, etc. Se hace entonces necesario que esas personas puedan dejar atrás esos sentimientos y reemplazarlos por otros más importantes o de distinto valor para cada persona. Ahora bien, las preguntas fundamentales en este momento, partiendo de la aserción kantiana que el intuir es un estado de ánimo, son las siguientes: 1- ¿Cómo intuye el ser sufriente y que fenómenos puede desocultar desde ese estado de ánimo, desde esa manera de encontrarse en el mundo? 2- ¿Cómo hacer para reemplazar un sentimiento por otro más favorable?

Si es el Dasein quien con-forma el mundo, en cuanto ambos van de la mano, así como el Dasein-es-con-su-mundo, así el mundo lo es-con-su-Dasein de una manera inofensiva, inocua, natural y obvia o conocida, y con sentido. Ambos se complementan, se co-pertenecen. Supongamos ahora que por alguna razón el mundo adquiere la fisonomía de lo amorfo, lo in-forme, si la realidad previamente sólida se licuifica, si todo el orden preexistente se pierde, si el ahí del ser se transforma en un tembladeral que no ofrece garantía alguna al Dasein a punto tal que éste termina por soltar la mano que lo unía al mundo, lo deja ir, lo pierde, entonces también termina por perderse la tenue con-formación aún presente en éste. El mundo no sólo tiende a adquirir la manera de ser de lo in-forme, sino que en su-manera-de-ser-con-ese- Dasein desaparece la forma de presentación natural, conocida e inocua y, por sobre todo, desaparece el significado, el ser-ahí ya no puede realizar posibilidades puesto que, sencillamente, estas ya no existen. La nada que ha reemplazado al mundo se comporta intrusivamente, de manera agresiva, hostil, amenazante y repulsiva, y toma, entonces, una manera de ser no-con-formista en su relación con el Dasein. En este mundo no familiar, desconocido, donde se pierde el alcance del Dasein, la nada se cierra sobre el mismo, la dirección se revierte y apunta ahora hacia el él (Strauss, 1994).

El mundo licuificado

Recientemente Zygmunt Bauman, desde el campo de la sociología, ha denominado “modernidad líquida” a la condición social actual del mundo

occidental, en contraposición a la modernidad sólida que primó durante poco más de las 6 décadas iniciales del siglo 20. Una de las principales características de esta nueva modernidad —evito ex profeso el término posmodernidad— es el derrumbe de las instituciones tradicionales y la transitoriedad de las instituciones emergentes, así Bauman nos dice:

“Resulta tentador decir que, ahora, la «sociedad» se ha salido del camino de la vida cotidiana, siguiendo el ejemplo del Dios franciscano y nominalista. Como ese Dios, la «sociedad» que solía cernirse sobre la Weltanschauung en tanto que legislador y juez supremo sobre la adecuación de las conductas individuales, se muestra «caprichosa, temible en su poder, incognoscible, impredecible, irreductible a la naturaleza o a la razón e indiferente frente al bien y el mal»; es decir aparece como un juguete más —mañoso y astuto, eso sí—, en vez de cómo arbitro estricto e imparcial. El efecto inmediato es el desplome de la confianza en la conducta de los otros, al que pronto seguirá el de los yoes, cada vez más desorientados respecto a su propio poder para diseñar y controlar el curso de sus vidas” (Bauman, 2002a)

Como podemos apreciar la tesis de Bauman corrobora, 50 años después y desde el campo de la sociología, la noción frankleana de la existencia provisional como generadora de neurosis sociales, distintas en esta era de la modernidad líquida, por supuesto, de aquellas emergentes durante los primeros setenta años del siglo veinte. Nos enfrentamos a una sociedad, o lo que de ella va quedando, en la que la transitoriedad ha sustituido a la durabilidad como *modus vivendi*. El que acelera, según Bauman gana; el apego, sea a las costumbres, a las tradiciones, a los valores y a la ética conocida coloca a la existencia en una contracorriente solitaria y sin fuerza para producir un cambio mejor, para buscar sentido en las mil y una posibilidades disponibles, que desfilan frente a nuestras vidas.

Para Bauman, una característica de esta nueva forma de modernidad es que la clave para el éxito reside en la capacidad, enteramente individual, para no ser conservador, en evitar convertir en habitual todo lugar logrado merced a ese esfuerzo individual, en ser

siempre móvil y estar preparado para dejar ese lugar prontamente, en busca de otro igual o distinto pero similar, en estar siempre listo y ser flexible, dispuesto a empezar de nuevo sin apegarse a forma alguna. Insiste Bauman, con fría lucidez, “parece haber un parentesco selectivo entre la historia sin dirección y una biografía sin proyecto” (Bauman, 2002b), para continuar afirmando que finalmente todo se reduce a un escape de la responsabilidad; se ha pasado de una sociedad caracterizada por el compromiso a la exención de responsabilidades y esta vuelta de tuerca existencial ha tenido como consecuencia, no del todo inesperada, un brusco incremento en la incertidumbre e inseguridad que se han convertido en sentimientos endémicos en esta era. Continúa Bauman afirmando que no parece haber una cura evidente para los estados de incertidumbre y ansiedad y es poco probable que desaparezcan las causas que la producen y traslada de esta manera sus conclusiones al Dasein:

“... la energía que las acompaña, al ser incapaz de aplicarse a las cosas que son verdaderamente importantes, tiende a redirigirse hacia objetivos que se encuentran más a mano y sobre los que sí parece posible intervenir. Primero y principal entre estos objetos menores, la preocupación por la seguridad del cuerpo y de sus inmediaciones” (Bauman, 2002c)

Vemos así una cercanía marcada entre el pensamiento de Frankl aplicado a la existencia, al Dasein y el pensamiento de Bauman aplicado al campo de la sociología.

Este breve análisis de la sociedad actual nos ayuda a entender el rol de dicha sociedad —que ya no es sólida como para convertirse en soporte o sostén de la existencia, como lo había sido hasta la primera parte del siglo 20— en la generación de niveles de incertidumbre y ansiedad tales que no todas las personas pueden adaptarse y mucho menos trascenderlos. En la medida en que, insertos en un mundo en continuo movimiento, cada existencia sólo puede encontrar un terreno sólido en su propio cuerpo y en su yo, estos han de convertirse en su patrón de referencia, con la consiguiente pérdida de la trascendencia propia de dicha existencia.

Muestra, además, que ontológicamente no se puede separar ansiedad del mundo (Rollo May) y que aquella emerge cuando este se vuelve inestable o amenaza desaparecer. En la medida que el diseño de mundo sea más estrecho más pronto aparecerá la ansiedad.

De aquí en más, cada uno de acuerdo a su predisposición responderá con un ataque de pánico, con una fobia, si lo que se busca es mantener algo de la firmeza de un mundo que se ha perdido, o aferrándose a lo único que pueden controlar en ese mundo que ha dejado de constituir un sostén sólido, como es su propio cuerpo y, específicamente el peso corporal, y habrá abierto la puerta del camino que conduce a la anorexia y bulimia. Ya entre 1922 y 1924 Edmund Husserl había señalado que cuando el hombre se reduce a existir solo como cuerpo cósmico, o mera existencia fáctica, y no como cuerpo vivido, rigen en esa circunstancia solo las leyes naturales de esencia relativas a formas temporales y espaciales y particularmente rige la necesidad de una ordenación regular de exactitud inductiva. Esto tiene traducción clínica en los desórdenes alimenticios en los cuales las personas afectadas controlan con método y rigor científico la cantidad exacta de calorías que incorporan con cada ingesta, o que pierden con cada actividad (Husserl, 2002).

Desde esta perspectiva las crisis de ansiedad y los ataques de pánico pueden ser vistos como una actitud de confrontación, de lucha contra un mundo sin cimientos, expresada en un deseo, frustrado por supuesto, de retornar a un “ser-con-lo-otro” y encontrar algo sólido fuera de sí mismos, mientras que la bulimia y la anorexia pueden ser vistas como un abandono de la lucha, un reconocer, intuitivamente, que ese “ser-con-lo-otro” es de antemano imposible y por lo tanto lo único accesible es el control del propio cuerpo y el propio yo.

Frente a esta apropiación solipsista del propio yo se opone la ayuda mutua como una revalorización del Otro como participe necesario del recupero de la trascendencia perdida. Pero no nos referimos a otro cualquiera, ni siquiera a otro de delantal blanco sentado detrás de un escritorio, no, nos referimos a un Otro especial, un Otro como par, que conoce existencialmente lo que el mismo yo, un Otro que impone una ayuda

que, en palabras de Levinas, es timidez y cuidado y que es «responsable de su presencia misma» en ese sentido fundamental de quien no se atreve a identificarse con un yo, a apropiarse de él frente al rostro ajeno; “de una existencia que, frente al rostro del otro que le demanda ayuda, rehúsa constituirse en un yo y, por ende, carece de un yo y un cuerpo propio para controlar” (Levinas, 2002) Esta ayuda mutua, que en definitiva es una manera de llevar a cabo la dereflexión propuesta por Frankl, debe ser orientada hacia una finalidad que solo puede ser alcanzada más allá del propio yo, en este mundo en el que estamos insertos y en el que yacen las posibilidades a ser realizadas, mundo que solo reaparece merced a la presencia del hermano que me reclama y que, por el mismo miedo que su dolor me produce, impide, en palabras de Levinas, el círculo vicioso del retorno de las emociones y la angustia al propio yo y concluye Levinas con mayor fuerza ética aun:

“Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en vida satisfecha en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que deshechizarse; que el ser jamás es —al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras— su propia razón de ser” (Levinas, 1991)

REFERENCIAS

- Bauman, Z., (2009) *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Binswanger. L., (1994) “The Existential Analysis School of Thought” in *Existence*, May, R., et al. New Jersey: Jason Aronson.
- Dörr, O., (1995) *Psiquiatría Antropológica*, Santiago de Chile: Universitaria,
- Focault, M., (1999) *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós.
- Frankl, V.E., (1987) *Psicoterapia y Humanismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M., (1999) *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M., (1991) *El ser y el tiempo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M., (1999 c) *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M., (1999) *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E., (2002) *Renovación de hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. México: Anthropos.
- Levinas, E., (2002) citado por Hoyos Vásquez, Guillermo en Prólogo a: Husserl, Edmund. *Renovación del Hombre y la cultura. Cinco ensayos*. México: Anthropos.
- Lévinas, El., (1991) *Ética e infinito*. Madrid: Visor
- Merleau-Ponty, M., (1993) *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- Proust, M., (1999) *En busca del tiempo perdido*. Por el camino de Swann. España: Alianza, Biblioteca Proust.
- Rilke, Rainer, M. (1993) *El libro de horas*. Barcelona: Lumen.
- Saint-Exupéry, A De (1993). *Pilote de guerre*, Citado por Merleau-Ponty. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- San Agustín (1997). *Confesiones*. Barcelona: Altaya.
- Strauss, E.W., (1994) “Aesthesiology and hallucinations, en May, R., et al. *Existence*, New Jersey: Jason Aronson,

Fecha de recepción: 20 de mayo, 2012

Fecha de aceptación: 22 de julio, 2012