



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

L'existir humà a la fenomenologia de l'oníric de Medard Boss i Ludwig Binswanger

Joan Mendoza González

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

TESI DOCTORAL

L'existir humà a la fenomenologia de l'oníric de Medard
Boss i Ludwig Binswanger

Joan Mendoza González

Març de 2023

L'existir humà a la fenomenologia de l'oníric de Medard Boss i Ludwig Binswanger

Memòria presentada per optar al grau de doctor per la Universitat de Barcelona

Programa de doctorat:
Filosofia contemporània i estudis clàssics

Autor: Joan Mendoza González

Director i tutor: Josep Maria Esquirol i Calaf

Facultat de Filosofia



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

A la mare.

Agraïments

El primer agraïment és pel professor Dr. Josep Maria Esquirol, la seva orientació, el seu acompanyament proper i la seva confiança han estat clau per portar a bon terme aquest treball.

En segon lloc, vull tenir un especial record pel professor Josep Maria Via i Taltavull de la Universitat Ramon Llull. Durant l'elaboració d'aquest treball l'he tingut present com a font d'inspiració humana i intel·lectual.

Tampoc em vull oblidar de mencionar a aquells companys de la Universitat de Barcelona que, durant dècades, m'han compartit i transmès amb generositat la seva passió pel coneixement, en especial el Dr. Ramon Fontarnau, el Dr. Robert Bargalló i el Dr. Joaquim Portillo. També, haig d'agrair l'amistat i camaraderia d'aquells que han estat els meus companys durant molt temps com l'Anna Domínguez, la Maria Barba, en Fèlix Mata i en Lluís López. Agraïxo, especialment, els suggeriments i correccions sobre parts del manuscrit d'en Josep Manel Rebled; la seva amistat i la d'en Jordi Díaz han estat un punt de suport indispensable en moments difícils. I, per descomptat, als meus estimats amics i companys de programa de doctorat, la Norma, en Felipe, la Gemma, en Miguel i en Nazzareno els agraïxo les estimulants converses i discussions a les nostres "trobades filosòfiques".

Finalment, vull agrair a la meva família haver-me fet costat i animar-me en la consecució d'aquest projecte durant aquests anys. Als meus germans, en Jordi i en Xavi, per ser-hi allà sempre, i a la meva parella, l'Ajo, per la seva generositat, el seu amor i la seva comprensió davant tantes hores manlevades.

ÉS QUAN DORMO QUE HI VEIG CLAR

És quan plou que ballo sol
Vestit d'algues, or i escata,
Hi ha un pany de mar al revolt
I un tros de cel escarlata,
Un ocell fa un giravolt
I treu branques una mata,
El casalot del pirata
És un ample gira-sol.
És quan plou que ballo sol
Vestit d'algues, or i escata.

És quan ric que em veig gepic
Al bassal de sota l'era,
Em vesteixo d'home antic
I empaito la masovera,
I entre pineda i garric
Planto la meva bandera;
Amb una agulla saquera
Mato el monstre que no dic.
És quan ric que em veig gepic
Al bassal de sota l'era.

És quan dormo que hi veig clar
Foll d'una dolça metzina,
Amb perles a cada mà
Visc al cor d'una petxina,
Só la font del comellar
I el jaç de la salvatgina,
—O la lluna que s'afina
En morir carena enllà.
Es quan dormo que hi veig clar
Foll d'una dolça metzina.

J. V. Foix (Abril de 1939)

Índex

Índex.....	10
Resum.....	12
Introducció.....	16
1. La comprensió del somni de Binswanger: la dimensió vertical de l'existència.....	24
1.1. Somni i existència: ascensió i caiguda.....	24
1.2. El “qui” del somni.....	31
1.3. Continuitat, història, drama i destí.....	46
1.4. Espai-temps oníric.....	56
1.5. Malaltia, teràpia, cura i salvació.....	70
2. La comprensió del somni de Boss: la unitat del Dasein humà.....	110
2.1. Revisió de l'abordatge psicoanalític dels fenòmens onírics.....	110
2.2. Estatus dels somnis i del somniar.....	120
2.3. Obertura i llibertat del Dasein.....	126
2.4. Identitat, temporalitat i historicitat.....	135
2.5. L'aplicació terapèutica i el rebuig al simbolisme.....	144
2.6. Unitat del Dasein i la fatal distinció.....	169
3. Boss vs. Binswanger: dues formes d'entendre la daseinanàlisi.....	192
3.1. Realitat i centralitat del somni per a una alternativa a la interpretació freudiana.....	192
3.2. Les controvèrsies per la cura i el “gir” de Binswanger cap a Husserl.....	217
3.3. De <i>l'homo natura</i> a <i>l'homo existentialis</i>	244
Conclusions.....	272
El somni com a esletxa.....	272
El productiu diàleg entre psiquiatria i filosofia.....	278
La filosofia com a cura.....	281
Bibliografia.....	290

Resum

Els psiquiatres suïssos Ludwig Binswanger i Medard Boss van ser els fundadors de la daseinanàlisi (*Daseinsanalyse*), una revisió de la psicoanàlisi freudiana a la llum de la fenomenologia i l'existencialisme. Els dos psiquiatres van estudiar el fenomen oníric des d'una perspectiva radicalment diferent a la freudiana, conservant la centralitat, però reintegrant els somnis a la necessària unitat del Dasein humà. La fenomenologia de l'oníric, en darrer terme, es veia com a una oportunitat més d'aprofundir en l'aclariment de l'existir humà.

Tanmateix, Boss i Binswanger no es van limitar a proporcionar una nova comprensió dels somnis, sinó de tots els elements fonamentals de la daseinanàlisi. Així, de la mà principalment de l'analítica existencial heideggeriana, van posar en relació la psicoanàlisi amb la fenomenologia existencial, proporcionant una nova base metodològica i material per a la psicoteràpia. Les seves aportacions van donar un impuls decisiu a la reorientació de la psiquiatria, però també van resultar molt fructíferes per a la mateixa filosofia. El diàleg obert amb diversos autors de l'entorn fenomenològic i existencial va contribuir a assolir una visió més àmplia de la teràpia i la salut, així com a una reconstrucció de la comprensió de l'ésser humà que incorporava noves perspectives per intentar entroncar-les en la totalitat de l'existència humana.

Paraules clau: Ludwig Binswanger, Medard Boss, Martin Heidegger, analítica existencial, psicoanàlisi, fenomenologia, daseinanàlisi, psicoteràpia, somnis.

Abstract

Swiss psychiatrists Ludwig Binswanger and Medard Boss founded the Daseinsanalysis (*Daseinsanalyse*), a review of Freudian psychoanalysis in the light of phenomenology and existentialism.

Both psychiatrists studied the dream phenomenon from a radically different perspective from Freud's, preserving its centrality, but reintegrating dreams into the necessary unity of human Dasein. Ultimately, the phenomenological study of dreams was seen as another opportunity to deepen the clarification of human existence.

However, Boss and Binswanger did not just provide a new understanding of dreams, but also of all the fundamental elements of Daseinsanalysis. Thus, mainly through Heidegger's existential analytic, they put psychoanalysis in relation with existential phenomenology, providing a new methodological and material basis for psychotherapy. His contributions have provided a decisive impulse to the reorientation of psychiatry, but they have also been very fruitful for philosophy itself.

The open dialogue with several authors from the phenomenological and existential environment contributed to achieve a broader vision of therapy and health, as well as a reconstruction of the understanding of the human being, which incorporates new perspectives in an attempt to connect them to the totality of human existence.

Key words: Heidegger, Ludwig Binswanger, Medard Boss, existential analytic, psychoanalysis, phenomenology, Daseinsanalysis, psychotherapy, dreams.

Introducció

L'estudi dels somnis constitueix un singular punt de trobada entre disciplines molt diverses, com ara l'antropologia, la història, l'art, la religió, la filosofia, la medicina, la psicologia i, darrerament, les anomenades neurociències. Probablement, la recerca sobre la funció del somni a nivell neurofisiològic és la més abundant i productiva que es realitza actualment, malgrat que no hi hagi un gran consens sobre el tema. Però, les preguntes científiques de per a què somniem o quina funció i rellevància té el somni a la nostra vida no semblen tenir el mateix ressò a l'àmbit filosòfic.

El treball de Freud a principis del segle XX mostrant mecanismes dinàmics dins els somnis i una metodologia per accedir-hi, juntament amb el descobriment als anys cinquanta de Dement i Kleitman¹ de la correlació del moviment ocular ràpid amb el somni, varen esperonar un canvi crucial. No únicament el somni passava a considerar-se com un nou camp molt fructífer per a l'estudi de la psicologia i la fisiologia humanes, sinó que va canviar de "categoria" davant la descoberta sorprenent que l'estat del cervell quan somniem, no només és molt anàleg al de la vigília, sinó que és tan o més actiu (per aquest motiu s'anomenà "somni paradoxal"). El neuròleg Michel Jouvet,² un dels investigadors que més ha contribuït al coneixement de la fisiologia i fisiopatologia del somni, va arribar a defensar que l'estat de REM³ és el "tercer estat del cervell", juntament amb el de la vigília i el somni normal. Per tant, almenys des de la psicologia i la neurofisiologia, el somni al segle XX assoleix un altre estatus, equiparable, en cert sentit, al de la vigília, i d'aquí sorgeixen diversos intents d'aclarir si la interrelació entre els diferents estats del cervell tenen també implicacions a nivell cognitiu i emocional.

¹ DEMENT, William, KLEITMAN, Nathaniel, «The relation of eye movements during sleep to dream activity: An objective method for the study of dreaming», *Journal of experimental psychology*, VOL. 53, n. 5, 1957, pp. 339-346.

² JOUVET, Michel, «Le rêve, troisième état du cerveau après l'éveil et le sommeil», *Hypnose 2000*, n. 18, 1983, pp. 11-17.

³ El somni amb moviments oculars ràpids (*Rapid Eye Movement*) és una fase única del son en mamífers i ocells, caracteritzada per un moviment ràpid aleatori dels ulls, acompanyat d'un baix to muscular a tot el cos i la propensió de la persona que dorm a somniar vivament.

Certament, en els darrers cent anys han aparegut diverses teories científiques que han intentat explicar la funció del somniar i dels somnis. Així, podem trobar entre d'altres:

- Manifestació de l'acompliment de desigs censurats i inconscients (Freud).
- Funció compensatòria: restablir l'equilibri psicològic (Jung).
- Funció només fisiològica on els somnis són un mer producte d'una activitat aleatòria neuronal (somnis com a residu).⁴
- Aprenentatge i consolidació de la memòria.⁵
- Neteja (oblit) d'informació inútil.⁶
- Funció adaptativa: assaigs per a enfrontar-se a situacions "reals" de la vigília.⁷

Sembla clar, doncs, que aquest renovat interès pel tractament dels somnis per part de la psicologia i la neurofisiologia, aporta dades i conclusions que, de forma més o menys directa, concerneixen la filosofia, generant nous interrogants sobre un tema tradicionalment menystingut, tant per la filosofia com per la ciència.

En el cas dels filòsofs, amb algunes excepcions, trobem una sorprenent poca atenció al dormir i als somnis. És cert que grans pensadors de la història de la filosofia se n'han ocupat, però en general, l'estudi del somni ha estat relegat a problemes epistemològics vinculats a l'escepticisme. Si entenem la filosofia com l'intent d'arribar a una millor comprensió de les complexitats de la vida humana, i el dormir i els somnis són una part important d'aquesta, llavors per què l'estudi del somni no pot formar part de la filosofia?⁸ En aquest sentit, podríem estar d'acord amb Ernesto Ballesteros que la filosofia occidental només ha examinat la nostra experiència en estat de vigília, prescindint de l'estat oníric, considerant-lo irrellevant

⁴ HOBSON, John Allan, MCCARLEY, Robert W., «The brain as a dream-state generator: an activation-synthesis hypothesis of the dream process», *The American journal of psychiatry*, VOL. 134, n. 12, 1977, pp. 1335-1348. I més recentment a HOBSON, John Allan, «REM sleep and dreaming: towards a theory of protoconsciousness», *Nature reviews. Neuroscience*, VOL. 10-11, 2009, pp. 803-813.

⁵ WALKER, Matthew P., STICKGOLD, Robert, «Sleep-Dependent Learning and Memory Consolidation», *Neuron*, VOL. 44, n. 1, 2004, pp. 121-133.

⁶ CRICK, Francis, «The function of deep sleep», *Nature*, VOL. 304, 1983, pp. 111-114.

⁷ GRIESER, Caroline, GREENBERG, Ramon, HARRISON, Robert H., «The adaptive function of sleep: The differential effects of sleep and dreaming on recall», *Journal of Abnormal Psychology*, VOL. 80, n. 3, pp. 280-286.

⁸ RAABE, Peter B., «Philosophical Counseling and the Interpretation of Dreams», *International Journal of Philosophical Practice*, VOL. 1, n. 2, Spring, 2002, p. 3.

per a l'estudi de la realitat. Tot i que les experiències oníriques o les del somni profund són, per al subjecte, tan reals com les de la vigília.⁹

En general els filòsofs, igual que els psicòlegs, s'han preocupat més pels processos mentals interns i les experiències subjectives que normalment van associades al dormir.¹⁰ En aquest sentit, la psicoanàlisi freudiana va obrir la possibilitat de considerar els somnis com una eina privilegiada per a l'estudi psicològic, la *Via regia* per accedir a l'inconscient, com l'anomenava Freud. La seva gran aportació va ser considerar el somni com a fenomen valuós en si mateix, atorgant-li significat i sentit, tot establint que la seva aparent manca de lògica és causada per un joc diferent de "lleis" que s'activen alternadament durant el somni o la vigília. Freud va tenir el coratge de donar valor a un fenomen que, fins al moment, era considerat estrictament des del seu vessant biològic. Les seves teories pretenien constatar, a més, que l'inconscient era un fenomen universal, no circumscrit a la patologia i, per tant, la mateixa psicoanàlisi es transformava en un mètode que permetia descobrir el sentit dels actes inconscients de forma universal, la comprensió del psiquisme de qualsevol subjecte, en definitiva.

Però, els suggestius plantejaments de la psicoanàlisi no deixaven de generar dubtes i, malgrat l'indiscutible èxit terapèutic de la seva nova metodologia, per a alguns psicòlegs i psiquiatres, hi havia encara un excés naturalista dins la seva "metapsicologia". Així, a finals del segle XIX i principis del XX, diferents tendències dins la psicologia van començar a qüestionar l'emergent enfocament psicoanalític assumint, però, alguns dels seus principis bàsics. Es condensen en aquesta època algunes aproximacions que varen aparèixer, en gran manera, com a resposta a la preponderància de diverses psicologies de caràcter científic (com ara el conductisme) que insistien en una posició objectivista en l'estudi dels fenòmens psíquics. La proliferació del positivisme científic va generar, de fet, respostes tant a la filosofia com a la mateixa psicologia, procurant alternatives que "rescatessin" una visió excessivament reduccionista de l'home.

Durant el segle XIX el treball de pensadors i intel·lectuals com Goethe, Kierkegaard, Dostoievski, Ibsen, Nietzsche, Schleiermacher, Dilthey o Brentano van contribuir a l'aparició

⁹ BALLESTEROS Arranz, Ernesto, *La filosofía del estado de vigilia*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1990, p. 61.

¹⁰ NIINILUOTO, Ilkka, «Dream and Reality», Conferència presentada en el *11th European Congress on Sleep Research Society (ESRS)*, Helsinki, Finlàndia, 5-10 de juliol de 1992. (<https://tint.helsinki.fi/matti/niiniluoto.pdf>) [Accessible 29/01/2023].

de tres prometedors desenvolupaments intel·lectuals: l'existencialisme, l'hermenèutica i la fenomenologia. El final del segle XIX va trobar la filosofia i la psiquiatria en crisi pel que fa a l'estudi i la comprensió de la naturalesa humana. Els esmentats autors, descontents amb les visions purament materialistes i biologistes de la naturalesa humana, tenien la necessitat d'una visió més propera a l'experiència de ser humà, d'allò que realment significa ésser humà. Concretament, al voltant del 1900, va ser un moment crucial per al desenvolupament futur de la psiquiatria existencial. Només aquest any es van publicar *Die Traumdeutung* (*La interpretació dels somnis*) de Sigmund Freud (1899/1900), *Logische Untersuchungen* (*Investigacions lògiques*) d'Edmund Husserl (1900/1901) i *Die Entstehung der Hermeneutik* (*El sorgiment de l'hermenèutica*) de Wilhelm Dilthey (1900). Amb aquestes publicacions en psicoanàlisi, fenomenologia i hermenèutica, s'havien posat les tres bases més essencials per la daseinanàlisi (*Daseinsanalyse*).¹¹ Però, indubtablement, sense Freud no hauria existit mai res com la daseinanàlisi. Binswanger i Boss van començar a treballar a partir de la psicoanàlisi freudiana per arribar, finalment, a les seves respectives comprensions de l'anàlisi existencial aplicada a la psiquiatria.¹²

En aquest context, al tombar del segle XX, ja diversos psiquiatres europeus estaven en desacord amb les visions positivistes de l'ésser humà predominants en aquell moment. El psiquiatre alemany Karl Jaspers fou un dels pioners en confrontar-se a allò que considerava una base precària per tal d'entendre les malalties mentals. I, molt aviat, van sumar-s'hi altres col·legues, entre els quals destaquen Viktor von Gebsattel, Eugene Minkowski, Erwin Straus, Ludwig Binswanger o, més tard, el mateix Medard Boss. Tots aquests psiquiatres buscaven una base filosòfica¹³ més adequada per tal d'apropar-se a les experiències viscudes pels seus pacients i van trobar la complicitat i la possibilitat de diàleg amb filòsofs com ara Paul Natorp,

¹¹ El terme original en alemany és "*Daseinsanalyse*". L'utilitzat més sovint a les traduccions angleses és "*Daseinsanalysis*", i als treballs en castellà s'acostuma a anomenar "*Análisis del Dasein*" (com en francès "*Analyse Existentielle*"), "*Analítica del Dasein*" o el propi terme en alemany "*Daseinsanalyse*". En els pocs treballs en català que hem trobat també s'empra sovint el terme en alemany i, de vegades, "*Anàlisi Existencial*". Nosaltres hem optat per "*daseinanàlisi*", d'una banda, per evitar confusions amb d'altres tendències similars com ara la "*psicoanàlisi existencial*" de Sartre i, per altra, per considerar que potser resulta més clarificador apropar-lo al terme "*psicoanàlisi*" de Freud que no pas a "*l'Analítica del Dasein*" heideggeriana.

¹² CRAIG, Erik, «The history of daseinsanalysis», van DEURZEN, Emmy, CRAIG, Erik, LÄNGLE, Alfried, SCHNEIDER, Kirk J., TANTAM, Digby, DU PLOCK, Simon (Eds.), *The Wiley World Handbook of Existential Therapy*, Wiley-Blackwell, 2019, p. 35.

¹³ En realitat, els contactes entre filosofia i psiquiatria són relativament recents, doncs fins a començaments del segle XIX no es pot dir que la psiquiatria s'hagués constituït com a disciplina. És a partir d'aquesta època que va començar a tenir un discurs diferenciat, reconegut i emprat per un sector professional, amb espais de formació acadèmica, publicacions i llocs de pràctica clínica. A la segona meitat del segle XIX, el discurs mèdic sobre la malaltia mental ja s'estructurava sobre el desenvolupament de la medicina científica experimental, emmarcada, bàsicament, en la filosofia positivista. *Vid.* CONTI, Norberto, «Filosofía y Psiquiatría», *Revista Sinopsis - APSA*, n. 40, 2008, pp. 17-19.

Theodore Lipps, Henri Bergson, Max Scheler, Martin Buber, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre, entre molts altres.¹⁴

En el cas concret dels nostres psiquiatres, tant Binswanger com Boss creien necessària una millor comprensió de l'existència humana a través d'una nova psiquiatria sobre fonaments més sòlids i profunds. I, tot i que prenien a Freud com un gran referent per un canvi necessari, en la mesura que reivindicava una nova manera d'entendre i actuar en psiquiatria, la nova fonamentació que buscaven els empenyia a un diàleg intens i fluid amb la filosofia, en especial amb la de Husserl (més accentuada com veurem en el cas de Binswanger) i Heidegger.

En els seus inicis, tant Boss com Binswanger van ser deixebles de Freud. Binswanger va ser el primer a tenir contacte amb Freud el 1907, de la mà de Carl Gustav Jung, el seu director de tesi doctoral. Una relació que va durar fins a la mort del neuròleg austríac el 1939. A la clínica familiar, el Sanatorium Bellevue, que dirigia el seu oncle Otto Binswanger, famós per haver atès a Friedrich Nietzsche, Ludwig fou el primer metge en introduir a Suïssa la psicoanàlisi en un centre psiquiàtric. Però, Binswanger, d'acord amb la seva extensa formació filosòfica, va explorar camins diferents, fora de l'ortodòxia psicoanalítica.¹⁵ Els seus interessos filosòfics el porten a conèixer i a llegir, entre molts d'altres, a Ortega y Gasset, Pfander, Scheler, Bergson, Buber, Heidegger, Husserl, Jaspers, Goldstein i Minkowski.¹⁶ La influència d'aquestes lectures el duen a desmarcar-se, progressivament, de la psicoanàlisi. En la fenomenologia creu trobar la forma de mitigar les dificultats epistemològiques de la psicoanàlisi freudiana, que esdevé, segons ell, presonera dels seus condicionants naturalistes i biologistes. Segons Binswanger, l'error principal de la psicoanàlisi freudiana és haver establert una conclusió teòrica abans de començar una exploració autènticament fenomenològica de “les coses en si mateixes”. Així, en un primer moment, Binswanger troba la seva inspiració en Husserl i, juntament amb el seu fill gran, es proposa fundar una aplicació clínica i terapèutica, la *Daseinsanalyse*, recolzant-se en la fenomenologia husserliana i en la teoria psicoanalítica. Tot i això, més endavant anirà abraçant l'anàlisi del Dasein de Heidegger.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ REPPEN, Joseph, «Ludwig Binswanger and Sigmund Freud: Portrait of a friendship», *Psychoanalytic Review*, VOL. 90, n. 3, 2003, p. 282.

¹⁶ VILLEGAS i Besora, Manuel, «Ludwig Binswanger en el centenario de su nacimiento», *Anuario de psicología*, n. 24, 1981, p. 6.

Boss va establir relació amb Freud una mica més tard, cap a finals dels anys vint, mentre cursava els seus estudis de medicina a Viena.¹⁷ Durant aquesta estada, va tenir un breu període d'entrenament (unes trenta sessions) amb Freud i, més tard, va continuar la seva formació psicoanalítica a Berlín i Londres. Com Binswanger, va exercir la pràctica clínica utilitzant la psicoanàlisi fins a mitjans dels anys trenta. Va ser llavors que va començar a qüestionar-se l'excessiva reducció i objectivació de l'ésser humà a través de la teoria psicoanalítica i, progressivament, va distanciar-se de les "acrobàcies" conceptuals que creia que imposava la psicoanàlisi freudiana. Enmig de la seva creixent insatisfacció amb la psicoanàlisi ortodoxa, Boss es va sentir alleujat de trobar estimulació i complicitat intel·lectual a les obres de Binswanger i Jung. Binswanger va introduir Boss als esforços de diversos psiquiatres d'orientació fenomenològica, així com a l'obra de Heidegger. Així, tot i que durant anys va estar més convençut de la línia de pensament junguiana, cap als anys quaranta ja reconeixia les contribucions d'autors d'orientació fenomenològica al seu pensament, en especial les obres d'Erwin Straus, Victor von Gebattel, Hans Kunz i les "concepcions especialment innovadores" de Binswanger.¹⁸

Ambdós psiquiatres van dur a terme una extensa crítica del mètode i pressupòsits de la psiquiatria i la psicologia del moment. Compartien, per tant, la mateixa aspiració de distanciament de l'antiga psiquiatria, coincidint en la necessitat d'una reorientació de la psicoteràpia. En aquesta mateixa direcció, també van estar d'acord en quins havien de ser els principals referents per aquest nou camí. Els dos psiquiatres van veure clar que Freud i Heidegger, per raons diverses i malgrat provenir de disciplines completament diferents, tenien un compromís en comú: comprendre l'essència d'allò que vol dir ésser humà.

Nosaltres creiem que és en el tractament dels somnis on es fan més evidents les diferents implicacions que resulten d'una visió psicoanalítica o d'una daseinanalítica. Per això, en aquest treball revisarem en profunditat quina és la comprensió dels somnis de Binswanger i de Boss i, més endavant, també examinarem altres elements clau identificats en la discussió teòrica dels dos autors, com ara la malaltia, la cura, la teràpia, la concepció del Dasein, etc.,

¹⁷ Boss va realitzar els seus estudis de medicina a les universitats de París, Viena i Zurich. Com Binswanger, també va tenir ocasió de tenir com a professors a Jung i Bleuler.

¹⁸ CRAIG, Erik, «Remembering Medard Boss», *The Humanistic Psychologist*, VOL. 21, n. 3, 1993, pp. 259-260.

que acabaran de perfilar les seves respectives visions del que hauria de ser una psicoteràpia existencial.

La revisió de l'abordatge daseinanàlític del somni dels dos autors, juntament amb la seva fructífera discussió al voltant de la psicoanàlisi freudiana, ens oferirà l'oportunitat de veure quines són les possibilitats d'aclariment de l'existir humà a partir de l'estudi fenomenològic de l'oníric que, com dèiem abans, encara estava i està poc explorat per la filosofia. D'altra banda, l'anàlisi dels nombrosos vincles en comú dels dos psiquiatres a l'hora d'entendre la refundació de la psiquiatria que ambicionaven, així com les intenses controvèrsies al voltant de la interpretació del pensament de Heidegger, ens ajudaran a entendre quin va ser el camí particular que va emprendre cada autor i quines van ser les seves principals aportacions. Pel camí, també revisarem la discussió establerta amb altres filòsofs com ara Husserl, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Löwith, Buber, Ricoeur i Bachelard, entre d'altres. Un diàleg obert que resulta fonamental per tal de construir una comprensió sòlida, reflexiva i filosòfica dels fonaments de la daseinanàlisi.

Al capdavall, com veurem, els dos psiquiatres veuen en la daseinanàlisi l'oportunitat d'elaborar una visió de l'ésser humà que compregués totes les formes de la seva existència, no només la basada en una de les seves formes o modalitats, com consideren que fa la psicoanàlisi. Ells, amb la seva daseinanàlisi, creuen poder ampliar i aprofundir en els conceptes fonamentals i les troballes freudianes, contribuint a la crítica al positivisme de la psiquiatria de la seva època, aportant així una alternativa a una visió reduccionista de l'ésser humà, una que mostrés la globalitat i singularitat de l'experiència humana.

1. La comprensió del somni de Binswanger: la dimensió vertical de l'existència

1.1. Somni i existència: ascensió i caiguda

Poc després de l'aparició de *Sein und Zeit* (Ésser i temps)¹⁹ de Heidegger, el 1930, Binswanger publicà l'article *Traum und Existenz* (Somni i existència)²⁰ a la revista *Neue Schweizer Rundschau*. En aquest treball la tesi bàsica és que una característica essencial de l'estructura ontològica de l'ésser humà és el moviment d'ascens i descens. Aquest moviment, en “forma d'ona sinusoidal”, respon a fases àlgides d'èxit o assoliment que s'alternen amb d'altres de derrota o frustració. Aquestes fases es donen sense la participació voluntària de l'individu en el qual es manifesten.²¹ Per justificar aquest moviment, Binswanger recorre a la filosofia i la mitologia grega, suggerint una visió on la metàfora poètica apunta a un nivell fundacional de l'existència humana. Així, el camí de l'autocomprensió individual passarà, segons el psiquiatre, per l'aprofundiment en aquesta estructura dinàmica fonamental *a priori*, que s'expressa tant en el llenguatge poètic com en els somnis.

Diu Binswanger que la naturalesa de les al·legories poètiques es troba en els fonaments més profunds de la nostra existència (*Existenz*), on la forma vivent mental (*Lebend-geistige*) i el contingut mental viu, que encara estan units, esperen “el raig abrasador” que provocarà la divisió. Aquesta caiguda no és merament corpòria, ni una altra que la representi (analògicament o metafòricament), ni tampoc derivada d'aquesta. A la mateixa essència de la sobtada desil·lusió es dona una mena d'esfondrament, es perd la conformitat amb el món (*Umwelt*) i amb aquells que ens envolten (*Mitwelt*). En aquest moment la nostra existència es

¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Halle: Max Niemeyer, 1927.

²⁰ BINSWANGER, Ludwig, «Traum und Existenz», *Neue Schweizer Rundschau*, VOL. 23, n. 9, 1930, pp. 673-685; Traducció de Jacqueline Verdeaux amb introducció de Michel Foucault a BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, París: Desclée de Brouwer, 1954; després dins l'edició que seguirem nosaltres a BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971.

²¹ LOPARIĆ, Željko, «Binswanger, lector de Heidegger: un equívoco productivo?», *Natureza humana*, VOL. 4, 2002, p. 384.

veu realment afectada, després de tot allò que la recolzava. Fins a no trobar un altre refugi segur, el nostre Dasein es mou dins “la direcció de la significació” (*Bedeutungsrichtung*) de l'enfonsament, de la caiguda.²²

Binswanger s'adhereix a les teories conceptuals de Husserl i Heidegger, però reconeixent a Löwith²³ el mèrit d'haver-les aplicat primer a allò que ell anomena “el nostre problema especial del llenguatge”. Fa servir com a elements d'anàlisi diferents expressions del llenguatge, en especial les recollides del llenguatge poètic lligades a l'ascensió i la caiguda. Aquesta darrera, la caiguda, la troba associada a la desil·lusió que comporta la pèrdua de confiança en la conciliació amb el món que acompanya l'existència. Considera que el llenguatge, en la “suposada” al·legoria poètica de l'ascens i la caiguda, recorre a un tret essencial especial, profundament immers en “l'estructura ontològica”²⁴ de l'ésser humà: “el poder ser dirigit” de dalt a baix. D'aquesta estructura es nodreix la imaginació poètica i, abans de tot, el somni.²⁵ Podríem dir, com assenyala Foucault al pròleg de la primera traducció francesa de *Traum und Existenz*, que Binswanger deixa la interpretació freudiana dels somnis dirigida només a la seva semàntica, per endinsar-se en l'anàlisi de la imatge per si mateixa, en “els seus poders dinàmics propis”.²⁶ L'experiència onírica es revela com una experiència imaginària absolutament privilegiada, en la mesura que mostra, a través de la seva xarxa d'imatges, l'estructura fonamental de l'existència humana.

La investigació fenomenològica de l'oníric aquí resulta radicalment oposada a la de Freud, doncs s'endinsa en una profunditat cercada en el contingut explícit del somni. Binswanger deixa la interpretació dels símbols per anar envers una comprensió d'estructures essencials de l'existència.²⁷ Sosté que el llenguatge és allò que “fonamenta i pensa”, molt abans que l'individu hagi començat a fonamentar i a pensar. D'aquesta forma, la qüestió de l'expressió dominarà aquest treball sobre el somni i l'existència, però no en la seva relació extrínseca,

²² BINSWANGER, Ludwig, «Le rêve et l'existence», a *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971, p. 200.

²³ *Ibid.*, p. 201. Binswanger fa referència a aquest treball del filòsof alemany exalumne de Husserl i Heidegger: LÖWITH, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 202.

²⁶ FOUCAULT, Michel, «Introduction», BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, París: Desclée de Brouwer, 1954; inclòs també a FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, VOL. 1, París: Gallimard, 1994, p. 70.

²⁷ «Le privilège significatif accordé par Binswanger à l'onirique est d'importance. Il définit la démarche concrète de l'analyse vers les formes fondamentales de l'existence: l'analyse du rêve ne s'épuise pas au niveau d'une herméneutique des symboles; mais, à partir d'une interprétation extérieure qui est encore de l'ordre du déchiffrement, elle pourra, sans avoir à s'esquiver dans une philosophie, parvenir à la compréhension des structures essentielles», FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 68.

com en el cas de la psicoanàlisi, sinó en la seva interioritat. No es tractarà, per tant, d'una anàlisi sobre les analogies en sentit lògic o de les metàfores en sentit poètic. Aquesta mena d'interpretacions farien perdre el caràcter essencial de la metàfora poètica, que es troba al darrere d'allò que revela l'anàlisi lògica o científica de l'expressió poètica.

Aquest caràcter essencial rau en les estructures més profundes de la nostra existència. Quan un desengany extrem, diu el psiquiatre, fa que ens desplomem sobtadament, no caiem perquè la desil·lusió o l'horror produeixin una mena d'afecció astènica que s'anuncii com una amenaça a la verticalitat del cos, que pogués servir, per tant, al llenguatge, com a exemple real corpori per una al·legoria. Més aviat, diu Binswanger, seria en aquesta suposada al·legoria que el llenguatge recorre a aquest tret essencial de poder ser dirigit de dalt a baix, i això ho designa, en correspondència, com a caiguda. El llenguatge dibuixarà espontàniament, en aquesta pretesa comparació, un element essencial, un constituent específic de l'estructura ontològica de l'ésser humà. No serà necessari passar per l'afecció astènica, ni com aquesta es presenta de forma corpòria. Ans al contrari, allò que caldrà aclarir és per què aquesta sotragada que pateix l'individu té un caràcter de cansament o debilitat general, és a dir, per què tota la nostra existència ja no se sosté sobre peus fermes. De vegades, ni tan sols això, senzillament ja no s'aguanta, el terra ferm desapareix i la nostra existència resta abocada al buit. Tanmateix, aquesta buidor no sempre implica necessàriament una caiguda, podria significar també una mena d'estat de flotació que podria resultar alliberador i oferir una possibilitat d'elevació. Però si la sotragada, si aquesta desil·lusió es perllonga com a tal, deixem aquest estat de suspensió per començar a trontollar i ens precipitem cap al descens i la caiguda.

El llenguatge, doncs, es nodreix d'aquesta estructura ontològica essencial, però també, com intentarà demostrar Binswanger més endavant, de la imaginació poètica i, sobretot, del somni. I atès que considera el somniar una forma d'ésser constitutiva de l'existència, el discurs hermenèutic de Binswanger sobre el somni es centrarà, consegüentment, en el seu contingut manifest de descens i ascens, de caiguda i vol. El psiquiatre suís troba que, en aquest moviment, s'expressen els llaços emocionals que permeten a l'home apropar-se o distanciar-se de les seves experiències quotidianes, dotant-les de sentit i significat particulars. Binswanger crida l'atenció sobre el fet que l'ascens i la caiguda apareguin de manera constant

en el contingut del somni, en forma de vols, de fluctuacions i de la pèrdua d'altitud.²⁸ Aquesta dinàmica oscil·lant, però, tant pot donar-se en l'estat de vigília com al somni. En aquest sentit, el psiquiatre troba brillant i molt comprensiva la visió de la verticalitat de l'existència que presenta Gaston Bachelard, de la “*vie ascensionnelle*” i la seva corresponent “*chute*”, a la seva obra *L'air et les Songes*.²⁹

A diferència de Freud i Jung, tant Binswanger com Boss varen ser molt explícits a l'hora d'assegurar que no “tenim” somnis, sinó que el somni és una manera d'existir per dret propi. Malgrat que es tracta d'una forma d'existència diferent de la de la vigília, aplicant l'òptica fenomenològica, el somni (o el somniar) s'entén com una manera particular d'ésser-en-el-món, una manera particular d'existència. La intenció de Binswanger és reconèixer així, en els somnis, a la persona en tota la seva problemàtica existencial. Tot i les diferències respecte a l'estat despert, s'albiren, com dèiem, els enllaços estructurals d'una constitució ontològica (*a priori*) comuna del somni i de l'existència. I, entre els trets fonamentals, es troba el moviment d'elevació i caiguda, una característica ontològica fonamental del somni, que expressa directament, per tant, la mateixa estructura ontològica del somniant. Aquest estat de l'ésser, davant la seva pròpia existència, es presenta com un “no saber ni com ni què li passa”,³⁰ donant-se un paral·lelisme amb l'angoixa heideggeriana. Serà en el seu transitar envers la vigília quan podrà assumir el protagonisme, intervenint en els esdeveniments, assumint la seva vida com a història, apropiant-se de la seva temporalitat. L'experiència onírica, doncs, dona accés a una dimensió més originària, atemporal, més enllà de la història. Com afirma Foucault, “el somni és el món a l'alba del seu primer esclat”,³¹ quan encara l'existència és ella mateixa i no és el món de l'objectivitat. Somniar no és una altra forma d'experimentar un altre món, sinó que, per al subjecte que somnia, és la manera més radical de tenir l'experiència del seu món.

Com ja anem veient, el tema de l'article *Traum und Existenz* no és estrictament “el somni i l'existència”, sinó que, com precisa Foucault, la qüestió que es tracta és “l'existència” tal com es presenta a si mateixa i com la podem comprendre en el somni. O dit en altres paraules,

²⁸ SANTOS, Ívena Pérola do Amaral, «Sonho e alucinações visuais: Propostas fenomenológicas para sua compreensão, interpretação e intervenção psicológica», *Análise Psicológica*, VOL. 24, n. 3, Lisboa, 2006, p. 347.

²⁹ BINSWANGER, Ludwig, «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, pp. 187-188.

³⁰ BINSWANGER, Ludwig, «Le rêve et l'existence», *op. cit.*, p. 224.

³¹ FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, pp. 100-101.

l'existència en aquest mode de ser de l'home.³² De fet, aquests i d'altres aclariments del filòsof francès acaben per enriquir substancialment el text del psiquiatre. Tot i que diu voler “només escriure notes al marge”, no es limita a glossar a Binswanger, sinó que, tot sovint, fa comentaris i aportacions sobre elements que no són explícits en el treball del psiquiatre. En realitat, aquest text primerenc de Foucault es considera com una introducció a les seves pròpies inquietuds i qüestionaments que acabaran marcant la seva obra posterior.³³ Foucault, a la seva introducció (o, si es vol, a la seva interpretació) diu que, a diferència de la psicoanàlisi, Binswanger considera el somni una forma específica d'experiència. La possibilitat d'aplicar la psicologia, en tot cas, hauria de ser de forma secundària i derivada, sempre a partir d'una teoria del coneixement que reconegui el somni com un tipus més d'experiència.³⁴ Binswanger, en efecte, retroba un valor significatiu per al somni, més enllà dels resultats de les anàlisis psicològiques que se'n puguin fer. Diem que “retroba” perquè el psiquiatre retorna a algunes concepcions de la tradició clàssica grecolatina que s'apropaven als elements significatius dels somnis, deixant a banda els aspectes més fisiològics o psicològics. El contingut de l'experiència onírica es considera molt més ampli i ric que allò que pugui determinar la psicologia, és irreductible a les determinacions psicològiques on s'intenta inserir.

Ben mirat, com ens fa notar la filòsofa Françoise Dastur,³⁵ Binswanger no té com a punt de partença el somni en si mateix, ni tampoc tracta de contraposar el somni a l'existència. El psiquiatre considera el somni en tant que existència, com una modalitat més que té l'ésser humà d'existir.³⁶ El veritable punt de partida de *Traum und Existenz* és l'anàlisi de l'experiència viscuda de la desil·lusió o decepció, en la mesura que aquesta s'entén com a caiguda.³⁷ Un caïment que, com hem dit abans, no és metafòric, ni té cap origen en alguna mena de transferència analògica de l'esfera corporal a la psicològica:

³² *Ibid.*, p. 68.

³³ Foucault va visitar Binswanger a la seva clínica de Kreuzlingen als anys cinquanta, possiblement diverses vegades, així com a la seva residència d'estiu. També van mantenir una fluida correspondència i, en una carta de Binswanger del 10 de maig de 1954, va valorar molt positivament el text de Foucault. *Vid.* HERZOG, Max, *Weltentwürfe: Ludwig Binswangers phänomenologische Psychologie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1994, p. 118.

³⁴ «Le rêve est décrit comme une forme d'expérience absolument spécifique, et, s'il est possible d'en poser la psychologie, c'est d'une manière seconde et dérivée, à partir de la théorie de la connaissance qui le situe comme type d'expérience. C'est avec cette tradition oubliée que renoue Binswanger dans *Traum und Existenz*», FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, p. 81.

³⁵ Traductora de l'edició francesa de *Traum und Existenz*: BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Paris: Vrin, 2013.

³⁶ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 204.

³⁷ DASTUR, Françoise, «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, VOL. 11, n. 1, 2006, p. 141.

Lorsqu'une déception brutale nous fait « tomber des nues », c'est réellement que nous tombons mais ce n'est ni une chute purement physique, ni rien de tel qui en soit (analogiquement ou métaphoriquement) l'imitation ou la subséquence; plus exactement dirait-on que l'essence de cette déception brutale et de cet effroi n'est autre chose que l'harmonie avec le monde extérieur et le monde d'autrui recevant un choc tel qu'il la fait vaciller – cette harmonie qui, jusque-là, était notre soutien.³⁸

Per aclarir la seva postura, Binswanger planteja l'exemple de la mirada del biòleg, aquella que para atenció només a un aspecte determinat de l'home i no a la seva totalitat. Així, considerant l'home únicament en tant que ésser viu, estimarà que la direcció de dalt cap a baix, la caiguda, es basa només en l'estructura vital de l'organisme, perquè, en el cas d'una por sobtada, interpretarà que es produeix una pèrdua de tensió muscular deixant a l'individu en una situació d'extrema feblesa. El llenguatge pren en consideració, doncs, només l'aspecte físic del fenomen. Si ens atenim a aquesta concepció, l'expressió “caure dels núvols” seria una transposició purament analògica o metafòrica d'un fet des de l'esfera material o corporal a l'anímica, on acaba esdevenint una simple imatge sense contingut o substància, o com diu Binswanger, una simple *façon de parler*.³⁹

El psiquiatre suís vol desestimar les explicacions de caràcter teòric i abstracte per tal d'apropar-se, en la mesura del possible, a les descripcions fenomenològiques de Husserl i Heidegger. Ell no es vol sumar a una comprensió de l'existència humana que creu originada en la distinció entre cos i ànima, sinó que intenta proposar una comprensió centrada en l'existència mateixa. Seguint al Heidegger de *Sein und Zeit*, considera que aquesta caiguda, o millor dit, l'enfonsament on la caiguda representa una direcció significativa de dalt a baix, s'hauria d'entendre a partir de l'espacialitat entesa existencialment, com un *a priori* de l'existència humana, a més de “l'ésser llançat” dins la tonalitat afectiva i de l'explicitació de comprendre.⁴⁰ Per tant, l'ascensió i la caiguda tenen per l'ésser humà, pel Dasein, un significat estrictament existencial. No es tracta de res d'origen material o corpori, ni tan sols (o no només) espiritual, sinó que prové de la mateixa estructura del Dasein i és aquesta la que constitueix la font de la qual sorgeixen el llenguatge, la imaginació poètica i els somnis. La

³⁸ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», pp. 199-200.

³⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

caiguda i l'ascensió no es deriven de cap altra cosa, no són explicables per cap altra cosa i, en conseqüència, no són metàfores ni símbols. Ontològicament parlant, com subratlla Binswanger, aquí “arribem a tocar fons”.⁴¹

El filòsof francès Henri Maldiney, amic de Binswanger i estudiós de la seva obra (juntament amb Roland Kuhn va prologar *Introduction à l'analyse existentielle*),⁴² troba en aquest aspecte un clar allunyament de la visió freudiana (en la mesura que aquesta última és una tècnica de divisió) tot i que amb un cert punt de semblança, ja que tots dos no prenen en consideració el discurs sinó el llenguatge. En el fons, si Binswanger no vol identificar l'expressió de la caiguda amb una metàfora concebuda com una transferència de significació a un significat d'un altre ordre, és perquè aquesta caiguda esdevé a través de totes les regions de l'existència, té lloc en una zona que podríem definir com “interregional” i, precisament, en aquest nivell és on el llenguatge es basa i pensa, on s'inventa a si mateix.⁴³ La daseinanàlisi se situarà, per tant, en el nivell prelingüístic, pretemporal i preespacial ja delimitat per l'analítica del Dasein heideggeriana. Consistirà, en resum, en una antropologia filosòfica fonamentada sobre l'aprioric ésser-en-el-món (*In-der-Welt-sein*) de la presència humana en tant que existència.⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, p. 202.

⁴² BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971. Recull de textos extrets de: BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. I, Bern: Francke Verlag, 1947.

⁴³ «Hölderlin l'a dit à propos de la langue du poème. La langue du poème, dit-il, naît de cette *Stimmung* qui est le développement dans un ensemble spirituel, de cet événement vivant qu'a été une impression originaire. Et c'est à ce moment-là que la *Stimmung*, que l'atmosphère devient œuvre. Or, l'origine de la langue est, à ce stade, sublinguistique. Si la langue rêve et crée, comme Mme Verdeaux traduit ici le texte de Binswanger, on peut dire que le rêve parallèlement parle et crée. Ici se font jour une différence et une ressemblance avec Freud. À première vue, la différence est considérable. La technique de décryptement de Freud est une technique de fractionnement. La compréhension – et je ne dis pas encore l'interprétation – la compréhension que Binswanger a du rêve est globale. Elle accorde une importance au rêve apparent, manifeste, un pouvoir d'expression directe. Cependant, elles conviennent toutes les deux, l'une avec l'autre, en ce qu'elles prennent en considération, non pas le discours, mais la langue.», MALDINEY, H., «Sens et essence du monde et du moi onirique dans Rêve et Existence de Ludwig Binswanger», *Psychiatrie Sciences Humaines Neurosciences*, VOL. 5, Suplement 1, juny, 2007, p. 25.

⁴⁴ CASANOVAS i Romeu, Pompeu, *L'Estètica del saber en Michel Foucault: gènesi d'una pragmàtica històrica idealista* (tesi doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 1987, p. 204. (<https://ddd.uab.cat/record/149384>) [Accessible: 10/02/23].

1.2. El “qui” del somni

A propòsit de la pregunta sobre el subjecte d'aquesta caiguda, Binswanger qüestiona que la ciència o la filosofia en puguin donar resposta. És una qüestió que cap època històrica ha pogut resoldre. Segons el seu criteri, en tot cas, s'hi han apropiat més la poesia, el mite i el somni perquè, com a mínim, han estat conscients de dues coses molt importants: d'entrada, que el subjecte de l'existència mai es presenta tal qual és, sempre acostuma a ocultar-se sota “milers de formes”. I, després, perquè el subjecte no ha d'identificar-se mai amb el cos de l'individu ni amb la seva configuració exterior. En realitat, el psiquiatre suís ens ve a dir que si ens mantenim dins la visió que som existències que s'eleven o cauen, la representació del subjecte que cau resulta secundària i accessòria sempre que d'alguna manera s'expressi l'ascensió i la caiguda. Tant se val si representem al “qui” de l'existència a través d'una figura corpòria, ja sigui per una part d'aquesta, per una de les seves propietats o per qualsevol altra cosa. Això, assegura Binswanger, els poetes ho han sabut sempre.

En cert sentit, es podria entendre que sempre som allà, al “llindar del somni”,⁴⁵ atès que el caràcter no localitzable de la nostra presència, del nostre Dasein, ens permet reconèixer-nos en altres éssers i identificar-nos amb el relat poètic. Per això mateix, també podria afirmar-se que el somni no és un àmbit particular separat de l'estat de vigília, sinó una modalitat més de l'ésser humà. Amb tot, com bé observa Dastur, allò que Binswanger troba essencial en el somni, coincidint amb Sartre,⁴⁶ és l'objectivació en imatges de la tonalitat afectiva (*Stimmungen*).⁴⁷ En especial, des d'un punt de vista psicopatològic, els somnis que més interès li despertem al psiquiatre suís són precisament aquells on el moviment dramàtic dels somnis s'esvaeix, per tal de donar espai al contingut “tonal-emocional”. En aquests casos, el somniador es troba captivat per la fascinació estètica purament subjectiva del somni,

⁴⁵ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 204.

⁴⁶ Sartre tracta el tema dels somnis a *L'imaginaire* (1940) com a part d'un extens esforç argumentatiu per defensar la idea que la percepció s'oposa a la imaginació. Per això, distingeix dues formes intencionals de consciència relacionades amb els objectes: un mode perceptiu i un mode imaginari.

⁴⁷ Binswanger utilitza el terme *Stimmung* en el sentit heideggerià, indicant una mena d'atmosfera on hom es troba sense voler. Amb aquesta expressió vol designar tant la coloració afectiva d'una experiència viscuda, com el caràcter receptiu de l'existència humana considerada a nivell ontològic existencial.

és a dir, que en el cas de l'enfonsament radical, es deixa endur per la pèrdua de tota solidesa, del sentit de la vida: ⁴⁸

Désespérer totalement du sens de la vie serait donc synonyme de la dissolution de l'homme dans la subjectivité pure ou même l'on pourrait dire que l'un ne serait que l'envers de l'autre ; car le sens de la vie est toujours au-dessus du subjectif quelque chose d'universel, d'« objectif » et impersonnel. Nous devons cependant constater, qu'il n'y a pas de dissolution dans la pure subjectivité considérée avec rigueur tant que l'homme est homme.⁴⁹

Que aquest cas límit “d’afectació pura”, que la dissolució en la pura subjectivitat no existeixi, en tant que “l’home és home”, com diu Binswanger, implica que l’existència només es pot definir com la tensió entre allò subjectiu i allò objectiu, entre el món privat i el món comú, entre el somni i la vigília.⁵⁰ Així, dins el somni, com bé sabem, el mode principal d’expressió onírica és la personificació dramàtica.⁵¹ I si, dins allò que representa, per exemple, un ocell ferit caient el que hi trobem és el propi dolor, en realitat qui cau no soc “jo”, sinó que és el meu dolor mateix, com una mena de segona persona dramàtica. Si els ocells són tan habituals en els somnis és perquè la determinació vertical de la caiguda o l’ascens és una determinació essencial del nostre ésser-en-el-món. Binswanger considera que tant a la poesia moderna i antiga, com en els somnis i mites de tots els temps, sempre apareixen “l’àliga, el falcó, el milà o el voltor”⁵² com a personificació de la nostra existència, no només de la nostra ascensió o de la nostàlgica voluntat d’elevant-nos, sinó també de la nostra presència⁵³ en la caiguda. Per a ell, això prova que la determinació de la nostra existència, en termes d’ascens o caiguda, constitueix un tret fonamental, essencial. Així i tot, aquesta característica fonamental no s’hauria de confondre amb un desig conscient i orientat d’elevant-se, ni tampoc amb la por conscient a la caiguda. Aquestes són únicament lectures o reflexes d’aquest tret essencial a la consciència. L’objectiu concret de la pujada i la caiguda, doncs, és irreflexiu.

Binswanger il·lustra tot això amb uns quants exemples de somnis d’àligues lluitant amb una marta o matant coloms, on es pot entendre representat un aspecte de victòria, d’una

⁴⁸ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 142.

⁴⁹ BINSWANGER, L., «Le rêve et l’existence», p. 212.

⁵⁰ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 142.

⁵¹ BINSWANGER, L., «Le rêve et l’existence», p. 204.

⁵² *Ibid.*

⁵³ El mot “*présence*” és l’escollit per traduir “*Dasein*” a la traducció de Verdaux i pel propi Foucault.

banda, i de decadència i derrota, per l'altra. En aquests somnis el subjecte es personifica alhora en ambdós protagonistes. Però, després de tot, resulta irrellevant si el somniador és ell mateix un actor del drama o no ho és, explícitament. L'important és el mateix conflicte subjectiu que esdevé, la totalitat afectiva del contingut d'aquest. El tema que se li mostra al Dasein mentre somnia, és a dir, el "contingut" del drama, és l'element important i decisiu; el repartiment dels rols, dels personatges és, al contrari, allò casual i accessori.⁵⁴

En citar uns somnis de l'escriptor suís Gottfried Keller, el psiquiatre posa l'èmfasi en com se senten les "pulsacions" de l'existència, els seus dos moviments alterns d'expansió i depressió. Aquest és un d'ells:

La nuit dernière, je me trouvais à Glattfelden. La Glatt, étincelante, coulait devant la maison avec un clapotis joyeux ; mais je la voyais couler dans une perspective lointaine et presque indéfinie comme c'est d'ailleurs le cas dans la réalité. Nous tenions devant la fenêtre, face à la prairie, quand un aigle puissant se mit à voler à travers de la vallée, s'en allant, puis revenant. Quand il s'arrêta au-dessus du coteau et se posa sur un pin rongé par le temps, mon cœur se mit à battre d'une étrange façon. Je crois que je ressentais une joie émouvante à voir pour la première fois un aigle planer en toute liberté. Il s'approcha en volant tout près de notre fenêtre et nous remarquâmes alors qu'une couronne était posée sur sa tête et que ses ailes et ses plumes étaient dentelées de façon aiguë et bizarre comme on le voit sur les armoiries. Mon oncle et moi-même sautâmes sur nos fusils pendus au mur et nous nous postâmes derrière les portes. L'oiseau géant entra en effet par la fenêtre et remplit presque toute la pièce de son envergure ; nous tirâmes et, sur le plancher, au lieu de l'aigle, nous vîmes un amas de morceaux de papier déchirés et noirs ce qui nous irrita beaucoup.⁵⁵

Si ens deixem absorbir per la contemplació d'aquesta mena de somnis, diu Binswanger que ens trobem sentint, per un instant, la pulsació de l'existència mateixa, "la seva sístole i diàstole", la seva expansió i la seva depressió. Creiem veure, per un moment, el seu creixement i la seva caiguda. Cadascuna d'aquestes fases, s'exterioritza, a la vegada, dins la imatge i la disposició afectiva (*Stimmung*). Això és perquè, segons l'autor, no es pot separar la imatge mateixa, de l'entorn emocional que l'acompanya, de la tristesa o l'alegria.

⁵⁴ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 206.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 207.

Per aquesta raó, el psiquiatre adverteix que no hem de seguir a Freud en l'anàlisi exclusiva del contingut latent, sinó que haurem d'insistir en l'anàlisi de la imatge manifesta, d'allò que se'ns presenta:

Depuis le mémorable postulat de Freud concernant la reconstruction des pensées oniriques latentes, on a bien trop tendance aujourd'hui à faire passer à l'arrière-plan de l'intérêt le contenu onirique manifeste [...].⁵⁶

Segons Binswanger, hi ha un estret i innegable “parentiu originari”⁵⁷ entre el sentiment i la imatge (l'estat d'ànim suscitat i les imatges amb les quals s'omple l'esperit). És la imatge la que conté, en si mateixa, el seu significat. A més, com assenyala Foucault, Freud no va aconseguir anar més enllà del postulat que el somni és una rapsòdia d'imatges. Una idea fermament establerta, d'altra banda, a la psicologia del segle XIX. Però, si el somni només fos això s'esgotaria amb una anàlisi psicològica o amb una més de tipus psicofisiològica. El somni, en canvi, és alguna cosa més que un reguitzell d'imatges, per la senzilla raó, diu Foucault, que és una “experiència imaginària”.⁵⁸ Binswanger recalca que el valor significatiu del somni ja no és comparable amb les anàlisis psicològiques que se'n puguin fer. L'experiència del somni, per contra, posseeix un contingut més ric, perquè és irreductible a les determinacions psicològiques on intentem inserir-lo. Binswanger es resisteix a veure el subjecte (com creu que fa Freud) com quelcom aïllat que s'amaga darrere del somni; més aviat creu que el subjecte es constitueix, precisament, per la totalitat d'aquest i del seu contingut.

La principal causa de l'actual concepció dels somnis, pensa Binswanger, prové del col·lapse del món antic que acaba donant com a resultat la distinció entre món interior i exterior, entre subjecte i objecte. A la segona part de *Traum und Existenz*, es centra en consideracions de caràcter històric i filosòfic. Allà vol mostrar que la comprensió i elaboració del “jo” com una estructura fonamental de l'home, pròpia de l'humanisme modern, va deixar enrere una estructura ontològica d'ascensió i caiguda, no relacionada amb l'individu exclusivament.⁵⁹ Tot i l'evocació del món grec antic que podria semblar nostàlgica, Binswanger no aspira a reprendre les antigues formes del classicisme, però si vol fer entendre

⁵⁶ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 208.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 142.

com l'autocomprensió era radicalment diferent i, d'alguna manera, podria ser recuperable. Pels grecs antics els límits entre les vivències interiors i les exteriors sovint es confonien. En el món grec les fronteres es fonen entre l'espai interior i l'experiència viscuda. Resulta molt difícil delimitar on comença l'espai exterior de "l'esdeveniment" i l'espai de culte religiós. Així, a propòsit de l'anàlisi del tractament d'alguns somnis a *Els perses* d'Èsquil i a *l'Odissea* d'Homer, Binswanger ens fa notar que el subjecte de la imatge onírica i el subjecte de l'expressió ritual representen un únic element, la divinitat (Zeus o els seus agents en els quals ha delegat el seu poder de manera temporal o definitiva). Aquí tot allò que és "interior" és alhora "extern" com també tot el que és extern és intern. Per tant, poc importa si, per exemple, un oracle succeeix en un somni o no té relació amb ell; o si com, de vegades, veiem el somni anunciant la voluntat de la divinitat sense passar per l'intermediari de l'oracle. El psiquiatre suís veu aquí una unitat inseparable elaborada a partir de la imatge onírica, l'esdeveniment extern i el significat del culte. Per això es pregunta el següent:

(...) Où donc est-il question d'un sujet individuel? Et où voit-on seulement la possibilité de son fondement et de sa chute ontologiques? Et qui décidera si la vérité se doit chercher ici dans l'intériorité de la subjectivité ou dans l'extériorité de l'objectivité? Tout ce qui est «intérieur» est ici «extérieur», comme aussi tout ce qui est extérieur est aussi intérieur.⁶⁰

Binswanger afirma que en els somnis que reporta de la literatura clàssica grecoromana enlloc es parla encara d'una vida ascendent o descendent, en el sentit del decurs vital d'un individu aïllat. Més aviat es parla d'allò que puja en la felicitat o allò que cau en la desgràcia. Tot (individu, poble i destí) es troba entrelaçat dins un espai únic. Però, malgrat això, és més significatiu i instructiu el fet que, també, en aquest àmbit de l'existència, tan diferent del nostre actual, aparegui amb tanta claredat l'estructura parcial de l'ascensió i la caiguda.

A l'antiga Grècia, en comptes del "nostre" interior i exterior hi havia l'oposició del dia i la nit, de la claredat i la foscor. En aquells temps, els somnis pertanyien al costat nocturn de l'existència, habitaven una zona pròpia (*δῆμος* en Homer) i tenien el seu propi llinatge (*Φύλων* en Hesíode).⁶¹ Per això, Binswanger veu el signe patent de la caiguda d'aquest món antic quan Petroni expressa la idea que els somnis no provenen del cel, del cosmos, sinó que cadascú els elabora. Amb aquesta idea ja s'anticipa l'actual teoria de la interpretació dels

⁶⁰ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 214.

⁶¹ *Ibid.*, p. 215.

somnis. Una idea que el psiquiatre suís rebutja (implícitament) perquè considera que l'ésser humà no es pot entendre en absolut com una part separable o desmuntable, i que el somni, així entès, manifesta aquesta “independència il·lusòria” de l'home. Aquesta comprensió del somni com a fenomen ontològic i no merament psicològic és, precisament, la que intentarà desenvolupar Binswanger.⁶²

En aquesta direcció troba suport a la seva tesi en una anàlisi del pensament de Hegel. Binswanger subratlla que, segons el filòsof alemany, el començament de l'existència de la filosofia es remunta a Heràclit, per ser el primer a presentar la “idea filosòfica” en la seva forma especulativa. El seu pensament es fonamentava en el pas de l'ésser a l'esdevenir. La seva gran aportació va consistir en defensar que l'ésser i el no ésser només són abstraccions mancades de veritat, i que l'única veritat originària és “l'esdevenir”. Per això, en Heràclit, el factor de la negativitat, que és a la vegada el principi d'allò vital, és immanent. Pensa l'autor que tots dos, Heràclit i Hegel, menystenen, i fins i tot rebutgen, tota individualitat: tot allò aïllat queda fora del seu interès. Per a ells, també resulta “mancat d'esperit” prendre la individualitat conscient com un fenomen aïllat, ja que això té de contradictori, com diu Hegel a la *Die Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia de l'Esperit)*,⁶³ que “la seva essència és allò universal de l'esperit”.⁶⁴

La realitat és, doncs, esdevenir. Però en el seu procés l'essencial és la transició a l'universal, a la racionalitat i a l'objectivitat. Binswanger ja considera examinada la individualitat a la primera part del seu treball. Allà l'individu es descriu com aquell que somnia isolat en relació amb allò general, en un petit àmbit existencial, dins la imatge de la vida individual alegre o trista, harmònica o alterada. L'examina a través de la imatge onírica de l'ocell que s'enlaira o cau del cel, de la seva lluita amb altres aus, de l'elevació i de la fluctuació, del naufragi i de la caiguda en general. El caràcter d'universalitat, el contingut imaginari supraindividual, no és realitzat per cada individu, sinó que aquest el té en el seu somni, només ell el veu, i només ell el gaudeix o el martiritza. La subjectivitat és només la possessió d'un món subjectiu i únicament subjectiu: el de qui està somniant i imaginant. Les imatges, sentiments i estats d'ànim pertanyen únicament al subjecte, qui viu totalment i únicament en el seu món propi. I només a això se li anomena “somniair” (psicològicament parlant) ja sigui que,

⁶² DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 143.

⁶³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Wissenschaft Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: J.A. Goebhardt, 1807.

⁶⁴ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 219.

fisiològicament, estem dormint o desperts. La vigília és, per tant, el despertar del pensament individual, de la vida i la veritat universal:

Cela, Héraclite l'a reconnu comme étant l'élément décisif pour caractériser le rêve dans la vie de l'âme et distinguer de la vigilance. Il dit que [...] les éveillés » (pluriel) ont un seul et même monde alors que, s'il s'agit des dormeurs, chacun (*hekastos* : singulier) se tourne vers un monde bien à lui.⁶⁵

L'expressió “món” (*κόσμος*) que fa servir Heràclit, com puntualitza Binswanger, no es refereix al món objectiu, sinó a l'estat subjectiu de la unió (*κοῖνος*) i de la dispersió (*ιδιος*). Per Heràclit, el que és determinant d'aquesta unió i dispersió és el *λόγος* que, probablement, hauria de traduir-se per “paraula”, “pensament”, “necessitat de pensar” i “relació raonable i normativa”. També es refereix a l'enteniment i al seny. Hi ha, per tant, quelcom en “comú” on tots podrien trobar-se o entendre's, és a dir, el *λόγος*, tot i que la majoria viuen com si necessitessin i tinguessin un enteniment propi o un pensar propi. Això és un somniar deliberat, sigui en estat de somni o de vigília. Per això, als “somniaants” deliberats els hi està ocult allò que fan mentre estan desperts i, de la mateixa manera, obliden allò que varen fer mentre dormien. La veritable vigília per Heràclit, negativament parlant, és despertar del criteri propi o privat (*δόξα*), de l'opinió subjectiva; des d'un punt de vista positiu, és la vida (no només la del pensament) segons les normes d'allò que és universal, ja s'anomeni *λόγος*, *κόσμος* o *σοφία*, o una conjunció harmoniosa de totes elles. Hegel exposa aquesta teoria d'Heràclit per dir que això seria la raó, el *λόγος*, el criteri de la veritat, no pas el de cadascú, sinó la “veritat divina”, la universal. Segons aquesta concepció estem “desperta” en la mesura que participem de l'enteniment universal, que podem denominar també comprensió, intel·ligibilitat o reflexió. Això és el que anomenem “vigilància”. En la mesura que aïllem el pensar caiem en l'error. Segons això, el “mal” i l'error rau en la separació d'allò que és universal i en aquesta “particularització del pensament” encarnada en les coses que només l'individu pot conèixer, com ara el somni, el sentiment i la imaginació.

Amb aquestes referències a Heràclit i Hegel, el nostre psiquiatre presenta el problema de la subjectivitat individual en el somni i la vigília mostrant d'una forma diferent l'ésser humà i, també, com aquest manté una relació particular, comuna, universal i intersubjectiva de

⁶⁵ *Ibid.*

comprensió mútua. D'aquesta forma ho expressa Binswanger a l'hora d'introduir *Traum und Existenz*, tot admetent la determinant influència de Heidegger:

L'influence de l'œuvre de Heidegger parue entre-temps, *L'être et le temps*, a marqué très nettement notre essai sur le rêve et l'existence ; (...) Ce qui nous apparaît partout, c'est simplement la *visée* sur l'essence à partir du fait particulier. Ici, le fait particulier est l'image de l'oiseau qui tombe, c'est la chute en tant que trait anthropologique essentiel. On voit de loin l'influence de Heidegger qui s'exprime par le fait de tenter une interprétation existentielle et biographique du rêve en liaison avec la dichotomie héraclitienne entre rêve et veille, au sens propre d'une discrimination entre s'ouvrir à un monde propre et s'ouvrir à un monde communautaire.⁶⁶

Des d'aquesta visió, la imatge, el sentiment, l'opinió subjectiva i la forma “dòxica” contrasten amb la ment, l'objectivitat, la veritat, el pensament reflexiu i el *λόγος*. Així, la vida, d'acord amb una comprensió individual o privada es troba “somniaant”, amb independència del seu estat fisiològic, i només una sensibilitat fonamentada en la comunitat universal de comprensió humana-divina es pot anomenar “vigilant” o desperta. En aquest estat, Binswanger interpreta la comprensió de Hegel de l'esperit com una individualització de l'objectivitat, no essent singular en la seva universalitat.⁶⁷

Tot i que podria semblar massa abstracte, especialment en un context mèdic, Binswanger troba que tot això està “molt proper a la vida”. En qualsevol psicoteràpia, però en especial en la psicoanalítica, resulta necessari que en algun moment el pacient hagi d'acceptar la renúncia al seu món propi, al seu “teatre privat” (*Privattheater*)⁶⁸ i, gràcies a l'intermediari (entre el món propi i el comú) que és el psiquiatre, abandoni la seva arrogància, el seu orgull i la seva obstinació. Es podria dir que hi ha un ritme ternari (tesi, antítesi i síntesi) en la curació. Un ritme que Binswanger ens convida a identificar en un somni⁶⁹, especialment il·lustratiu, relatat per un pacient:

⁶⁶ BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971, p. 42.

⁶⁷ CSORDAS, Thomas J., «Psychoanalysis and Phenomenology», *ETHOS: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, VOL. 40, n. 1, p. 64.

⁶⁸ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 221.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 222.

Je me trouvais un soir, bien lasse, et je m'étais endormie au milieu des tourments d'un trouble intérieur intense. Je me vis en rêve, en train de marcher le long d'une grève interminable et le bruissement sempiternel des vagues, sur les brisants, leur agitation sans fin me jetèrent bientôt dans le désespoir. De toute mon âme, je désirais imposer silence à la mer, l'apaiser de force. C'est alors que je vis s'avancer, marchant parmi les dunes un homme de haute taille, coiffé d'un chapeau mou. Il portait un large manteau et tenait à la main un bâton et un grand filet, un de ses yeux était caché par une grosse boucle de cheveux qui pendait sur son front. Lorsqu'il s'arrêta à ma hauteur, l'homme déploya son filet et il y prit la mer qu'il étala devant moi. Je regardais entre mailles du filet, et, horrifiée, je voyais la mer mourir lentement devant mes yeux. Un calme inquiétant s'étendait autour moi ; les algues, les bêtes et les poissons pris dans le filet prenaient lentement une teinte brunâtre et un aspect fantomatique. En larmes, je me jetais aux pieds de l'homme, l'adjurant avec véhémence de rendre sa liberté à la mer car je savais à ce moment que l'agitation était la vie et que la calme signifiait la mort. El l'homme déchira le filet et libéra l'Océan et lorsqu'à nouveau j'entendis les vagues mugir et se briser, je sentis en moi une joie délirante... et je m'éveillai.⁷⁰

En aquest somni (també comentat per Foucault en el seu pròleg) veiem, en primer lloc, la vida onírica turmentada per l'aïllament (tesi), després la mort per la dissolució de la vida a conseqüència de la total entrega al principi de l'objectivitat, de l'alteritat (antítesi) i, finalment, l'alliberament per mitjà del retorn de l'objectivitat dins la subjectivitat (síntesi). El primer moviment és el d'un mar agitat, després un altre on impera la congelació en una immobilitat mortal, que, en el moviment final, restablirà la seva llibertat alegre i joiosa. El moviment inicial, doncs, és el d'una existència abandonada al principi del caos, d'una subjectivitat que únicament es coneix a si mateixa i d'una llibertat que no és res més que incoherència, fantasia i desordre. Després, s'investeix d'una objectivitat que fixa aquesta llibertat, fins al punt de sotmetre-la i alienar-la en el silenci de les coses mortes. Però, un cop sobrepasat aquest dolorós moment on l'existència es perd a si mateixa, torna a retrobar l'objectivitat com a resurrecció i com a alliberament. Aquí la llibertat ja no és ansietat, soroll i fúria; és l'alegria d'una llibertat que se sap reconèixer en el moviment de l'objectivitat.

El ritme ternari, efectivament, podria interpretar-se anàleg al de la dialèctica hegeliana: es passa de la subjectivitat desgraciada dels somnis a l'objectivitat "morta" i, finalment, a la subjectivitat feliç que ha passat a l'universal. Aquestes observacions també admeten una

⁷⁰ *Ibid.*

interpretació del fenomen de la transferència⁷¹ (*Übertragung*), molt rellevant per a la psicoanàlisi: de “l’arrogància” d’un pacient es passa a la seva submissió total al metge per, al cap i a la fi, arribar a la seva llibertat senzilla i real, que és la “dissolució” de la transferència. I aquí s’hi arriba, diu Binswanger, perquè s’assoleix una “vigilància espiritual més clara”, en el sentit d’Heràclit i de Hegel. Però, el psicoterapeuta no ha de “quedar-se” en Hegel, doncs, res ha de fer-ne de la “veritat objectiva”, de la concordança del pensar i l’ésser, sinó que ha de treballar amb la “veritat subjectiva”, amb la “passió de la interioritat”,⁷² com diu Kierkegaard, per mitjà de la qual la subjectivitat ha d’esforçar-se per tal d’obrir-se camí a través de l’objectivitat, això és, de la comunicació, de l’acord, del sotmetiment a la norma intersubjectiva i sortir, novament, d’aquesta. Només sota la base d’aquest criteri el psicoterapeuta mateix passarà de ser un “esperit somniant” a ser un “esperit despert”. I, tot i que el procés terapèutic no alleuja al pacient d’imatges, sentiments, desitjos i esperances, sí que el treu de l’esfera de la desesperació i el descens per dur-lo a la vida ascendent, fins i tot elevada, en “reclamar l’objectivitat dins la subjectivitat”, a través de la resolució autèntica de la transferència.

Pel que fa a Hegel, resulta especialment significatiu aquest distanciament en favor de Kierkegaard, doncs, com ens fa notar la investigadora Elisabetta Basso,⁷³ aquesta “veritat subjectiva”, en la perspectiva de Binswanger, encara conserva una certa forma d’objectivitat, que ja no és la hegeliana, sinó que consisteix en la idea kierkegaardiana segons la qual la psicologia, quan s’enfronta a les manifestacions humanes, ha de ser capaç de tenir alguna forma d’autoritat. Una autoritat o crèdit de caràcter “espiritual” que ha de consistir en la capacitat del psicòleg (gràcies a una certa “originalitat poètica”, com afirma el filòsof danès a *El concepte de l’angoixa*), de donar forma a la totalitat i la regla a partir d’allò que a l’individu se li presenta només de forma fragmentària i irregular.⁷⁴

⁷¹ Molt sintèticament, podríem dir que Freud va descriure la transferència com una mena de desplaçament d’afecte d’una representació a una altra, que es podria convertir en un impediment per al treball terapèutic. Temps després va descobrir que, a la transferència, el pacient està revivint la seva relació amb les figures parentals i reviu sentiments ambigus d’amor i d’odi, que acabaran convertint-se en una transferència positiva o negativa cap a l’analista. *Vid.* FREUD, Sigmund, «Zur Dynamik der Übertragung», *Zentralblatt für Psychoanalyse*, VOL. 2, n. 4, 1912; Nosaltres seguirem la traducció de José Luis Etcheverry: FREUD, Sigmund, «Sobre la dinàmica de la transferència» a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XII, (ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d’Anna Freud), (2^a ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, pp. 97-105.

⁷² *Ibid.*, p. 223. Binswanger es refereix a la coneguda crítica de Kierkegaard al hegelianisme on discuteix la importància de la veritat subjectiva. *Vid.* KIERKEGAARD, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 191.

⁷³ BASSO, Elisabetta, «Comunicare il soggettivo “nel medium dell’oggettività”». Søren Kierkegaard alla luce della psichiatria esistenziale di Ludwig Binswanger», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 3-4, 2013, p. 723.

⁷⁴ «Así como el observador psicológico ha de poseer una agilidad más que acrobática para poder sumergirse en los hombres e imitar sus actitudes; así como su silencio en los momentos de confianza e intimidad ha de tener

També a la teoria de Freud sobre la transferència al metge i, particularment, a l'alliberament en relació amb aquesta, tots aquests problemes romanen latents, ja que resulta impossible, diu Binswanger, treure "l'esperit" de les pulsions donat que es tracta de conceptes que, per la seva pròpia essència, són incommensurables i, de fet, deuen a aquesta incommensurabilitat el seu dret a l'existència.⁷⁵ En això creu que Jung aprofundeix una mica més que Freud amb la teoria de la individuació, en tant que parla de l'alliberament del jo, de sortir de la "falsa closca" de la persona, d'una banda, i de la força inconscient de les imatges inconscients, de l'altra.⁷⁶ Però, tot i que Jung arriba a certa profunditat a partir de la visió de la individuació com a "procés de desenvolupament psicològic", encara aquí es troba encobert el problema fonamental de la individuació, perquè la contraposició somni i vigília, l'obertura al món propi i al món comú, no s'entén com a contraposició de la imatge i el sentiment (sempre coincidents) davant l'esperit. Binswanger creu que, tot i que Jung és ben conscient del problema d'aquesta contraposició, les seves aportacions no resolen el problema, tant en la seva noció d'inconscient col·lectiu com en la seva idea del jo:

Comme cette opposition existe, elle ne peut ne peut échapper à un chercheur tel que Jung. Cependant, l'essai de la tirer de la « fonction de l'inconscient » et de sa « relation compensatrice à la conscience » n'est pas satisfaisant parce que cette opposition ici semble avoir disparu hors de la sphère du problème fondamental et n'en est que plus vivante dans les problèmes de détail et les concepts essentiels ; cela est particulièrement valable pour le concept de « l'inconscient collectif » qui représente non seulement une sorte de « conscience d'espèce » imaginaire, au sens de Schleiermacher mais encore doit impliquer le rapport éthique à un universel, au « monde » ou à « l'objet ». Il est clair que, dans cet inconscient collectif, notre opposition est loin d'être résolue. La même chose est valable pour le concept

algo de voluptuoso y seductor, de tal suerte que la reserva puede encontrar su complacencia en deslizarse por debajo de esta indiferencia y quietud artificialmente conseguidas y en desahogarse en el soliloquio, de igual modo ha de poseer también en su alma una originalidad poética, que le permita extraer en seguida el total y la regla de aquello que el individuo presenta exclusivamente de un modo fragmentario e irregular. Una vez que ha llegado a este grado de perfección no necesita buscar sus ejemplos en un repertorio literario ni reavivar viejas reminiscencias; arranca a la vida misma sus observaciones todavía frescas, brillantes y saltarinas en su rico juego de colores. Tampoco necesita hacer que pase por su lado la existencia para fijar su atención en esto y aquello. No permanece sentado con toda tranquilidad en su cuarto, como un agente de policía que, sin embargo, sabe todo lo que pasa. Lo que necesita puede imaginárselo en seguida; lo que necesita lo tiene en seguida a mano, gracias a su experiencia general, lo mismo que en una casa confortable no es menester ir a la calle en busca de agua, sino que ésta llega por alta presión a todos los pisos.», KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de angustia*, 2ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 74.

⁷⁵ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 223.

⁷⁶ MISRAHI, Robert, «Le rêve et l'existence: selon M. Binswanger», *Revue de Métaphysique et de Morale*, VOL. 64, n. 1, 1959, p. 98.

de Jung en ce qui concerne le soi dans lequel nous voyons l'inconscient et le conscient se compléter pour former un tout, une totalité. Les processus inconscients compensateurs du moi conscient doivent contenir tous les éléments indispensables à la régulation individuelle de la psyché universelle : mais mis à part le fait que dans cette compensation elle-même se dissimule le facteur primordial éthique, la conscience qui anime d'abord le dynamisme fonctionnel en entier et du fait que, inversement, ce n'est pas le mécanisme de compensation qui a une action régulatrice sur la psyché universelle, ce n'est point faire avancer un problème que de faire passer la question de l'ensemble sur les éléments.⁷⁷

Ben mirat, segons Binswanger, totes aquestes concepcions es troben sota la base d'una mateixa distinció (o escissió) que ha condicionat una determinada visió del somni. En el cas de Freud l'*Id* (o Allò) com el pur instint pulsional i l'*Ego* (o Jo) com la part racional (tot i que també és considerada una instància de l'inconscient). I, en el cas de Jung, l'inconscient individual i el col·lectiu o el pensament subjectiu (imaginació i *δόξα*) i pensament objectiu (*ἐπιστήμη*). Però en realitat, la problemàtica de l'inconscient, segons Binswanger, canvia en el mateix moment que s'aborda des de la fenomenologia i l'anàlisi existencial. D'ençà que el psiquiatre suís va prendre aquesta nova perspectiva, el problema es va eixamplar i aprofundir en tant que s'oposava cada cop més a allò "conscient", una oposició que creu que determina radicalment la psicoanàlisi. Així, en la mesura que a l'anàlisi existencial de Heidegger el punt de partença no és precisament el "conscient" sinó l'estar-present com a ésser-en-el-món, aquesta oposició es va esvaïr en favor d'una descripció dels diversos modes i estructures fenomenològiques detectables de l'ésser-en-el-món.⁷⁸

Des de la perspectiva fenomenològica, l'inconscient representà un gran repte no només per Binswanger, sinó per altres autors de l'entorn fenomenològic i existencial com ara Sartre, Merleau-Ponty o Ricoeur, que també el van assumir de manera diversa. En el cas de Ricoeur, pel que fa a l'abordatge de l'inconscient, reconeix que la mateixa noció de consciència acaba per endinsar-se en una profunda crisi,⁷⁹ perquè entén que un pensament que accepta ser "descentrat" de la consciència per tal d'emprendre una reflexió sobre l'inconscient exigeix una nova perspectiva antropològica, una nova perspectiva sobre la fragilitat de l'home. La qüestió per a Ricoeur no és menor. Considera que Freud s'apropa a la consciència des de la

⁷⁷ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», pp. 223-224.

⁷⁸ BINSWANGER, Ludwig, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern, 1956; BINSWANGER, Ludwig, «Souvenirs sur Sigmund Freud», *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, (Traducció de Lewinter, R.), París: Gallimard, 1970, pp. 328-329.

⁷⁹ RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, París: Éditions du Seuil, 1969, p. 102.

sospita (com Nietzsche o Marx) per acabar trobant un problema nou: l'engany de la consciència. Pel filòsof francès la psicoanàlisi provoca tota una commoció en els fenomenòlegs, donat que allò que es troba en qüestió constitueix el camp, el fonament i l'origen mateix de tota significació: la consciència.⁸⁰ A l'article "*Le conscient et l'inconscient*"⁸¹ Ricoeur critica d'entrada la visió "realista" del concepte d'inconscient, però també mostra una possible via d'apropament a la psicoanàlisi que no passa per la fenomenologia, sinó per l'hermenèutica. La fenomenologia es veu abocada a repensar el concepte de consciència de manera que l'inconscient pugui ser "el seu altre", és a dir, que la consciència "sigui capaç" d'aquest "altre" que anomenem inconscient. Per Ricoeur, aquesta mena de "desempara fenomenològica" davant el problema plantejat per l'inconscient obliga a buscar una via alternativa. L'angoixa fenomenològica, en definitiva, prové de la imposició de la "ciència de l'inconscient", d'un descentrament de la consciència on ja no és suficient la certesa immediata d'aquesta, malgrat la seva irrefutabilitat; el coneixement de si mateixa, la seva "veritat", cal buscar-la, no ens ve donada. A més, tota reflexió remet a allò irreflexiu en tant que referència intencional de si, però aquest irreflexiu tampoc no és un veritable saber de l'inconscient. La consciència de si no es troba al començament sinó al final, com una idea límit. En aquest sentit, Ricoeur també recorre a Hegel per tal de mostrar un paral·lelisme amb Freud: "la consciència és allò que no pot ser totalitzat, per aquesta raó una filosofia de la consciència és impossible".⁸²

Binswanger, com hem dit abans, identifica l'origen d'aquesta concepció amb el col·lapse del món antic, donant com a resultat la distinció entre l'interior i l'exterior, el subjecte i l'objecte. I, pel que fa al somni, la interpretació psicoanalítica, en distingir el contingut latent del manifest, acaba per adjudicar al somni un estatus de "paraula a traduir",⁸³ alhora que afirma que el món imaginari del somni no pot trobar el seu significat en si mateix. Binswanger, però, planteja el somni com a experiència, com un mode d'existència més. De manera que el somni constitueix una altra forma de subjectivitat, la "subjectivitat onírica",⁸⁴ que constitueix una altra relació amb el món.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁸¹ *Ibid.*, p. 119.

⁸² *Ibid.*, p. 103.

⁸³ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 144.

⁸⁴ *Ibid.*

I, efectivament, si tornem una vegada més a la proposta d'interpretació binswangeriana del somni que hem comentat abans, veurem que el subjecte del somni no és tant el personatge que diu “jo” (en aquest cas, aparentment, algú que camina per la vora d'una platja), sinó que en realitat el subjecte és tot el somni, amb tot el seu contingut oníric; el pacient que somnia és, de fet, tant el caràcter angoixat, com el mar; és l'home inquietant que desplega la seva xarxa mortal i és també (i sobretot) aquest món al principi estrepitós, després colpejat per la immobilitat i la mort, que finalment torna al moviment joiós de la vida.⁸⁵ El subjecte no es descriu com un dels significats possibles d'un dels personatges del somni, sinó com el fonament de tots els significats possibles del somni i, en aquest sentit, no estem davant d'una mena de reedició d'una etapa pretèrita o arcaica, com seria el cas d'una interpretació psicoanalítica, sinó que el subjecte es manifesta com l'esdevenir i la totalitat de l'existència mateixa. El subjecte del somni o la primera persona onírica és el somni mateix, és tot el somni sencer.⁸⁶ En el somni, tot diu “jo”, els objectes i els animals, l'espai buit i, fins i tot, les coses distants i estranyes. Vist així el somni, podríem dir que és “més món” que no pas el món de la vigília.⁸⁷ Així ho descriu Foucault:

Le rêve, c'est l'existence se creusant en espace désert, se brisant en chaos, éclatant en vacarme, se prenant, bête ne respirant plus qu'à peine, dans les filets de la mort. Le rêve, c'est le monde à l'aube de son premier éclatement quand il est encore l'existence elle-même et qu'il n'est pas déjà l'univers de l'objectivité. Rêver n'est pas une autre façon de faire l'expérience d'un autre monde, c'est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire l'expérience de son monde, et si cette manière est à ce point radicale, c'est que l'existence ne s'y annonce pas comme étant le monde. Le rêve se situe à ce moment ultime où l'existence est encore son monde, aussitôt au-delà, dès l'aurore de l'éveil, déjà elle ne l'est plus.⁸⁸

Somniant, com corrobora Foucault, no estem experimentant un món diferent. El món dels somnis és un món propi, però no en el sentit que l'experiència subjectiva desafia les

⁸⁵ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 100.

⁸⁶ Aquesta mateixa idea, que el subjecte oníric, que qui diu “jo” és el propi somni, la trobarem també més endavant quan parlem de Boss. Aquest últim també va publicar un primer text sobre el somni el 1953, sota el títol *Der Traum und seine Auslegung* (BOSS, Medard, *Der Traum und seine Auslegung*, Bern und Stuttgart: Hans Huber, 1953). L'elecció del terme “*Auslegung*”, com fa notar Dastur, sembla ja oposar-se deliberadament al terme freudià “*Deutung*”, és a dir, “interpretació” en el sentit de traducció, la traducció del contingut manifest en contingut latent, mentre que “*Auslegung*”, que podríem traduir per “explicitació”, respon senzillament al “mandat” fenomenològic de deixar que els fenòmens parlin per ells mateixos, sense buscar res al darrere. *Vid.* DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 144.

⁸⁷ AMUCHÁSTEGUI, Rodrigo Hugo, *Michel Foucault y la visoespacialidad: análisis y derivaciones*, (tesi doctoral), Universidad de Buenos Aires, 2008, p. 160.

⁸⁸ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 100.

normes de l'objectivitat, sinó en el sentit que està constituït el mode originari del món que només em pertany a mi.⁸⁹ Pel subjecte que somnia aquesta és la seva manera més radical d'experimentar el seu món; aquesta modalitat d'ésser-en-el-món és tan originària perquè encara no es presenta com constitutiva del món.⁹⁰ És per això mateix que l'anàlisi del somni resulta decisiva per tal d'esclarir les significacions fonamentals de l'existència. Per Foucault, Binswanger posa al descobert el moment fonamental en què el moviment de l'existència troba el punt decisiu de la partició: entre les imatges dins les quals es troba alienada en una subjectivitat patològica per una banda i, per l'altra, l'expressió on aquesta es realitza en una història objectiva.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 100-101.

1.3. Continuïtat, història, drama i destí

A la darrera part de *Traum und Existenz*, l'autor torna al punt de partença i reitera que el somni pertany a l'ordre de l'esdevenir i no pas al de la ficció.⁹¹ L'individu no és la font del somni sinó que el pateix de forma passiva, li arriba “sense saber com”:

Nous revenons à notre point de départ. Lorsque je tombe des nues dans une déception déconcertante, après m'être repris j'exprime cette impression en disant : « Je ne savais pas ce qui m'arrivait ». Nous dirons ici, pour parler avec Heidegger, que la « présence est amenée devant son être ».⁹²

L'existència es posa davant del seu ésser, en tant que li passa alguna cosa i no sap ni com ni què li passa. Per Binswanger, aquest és el tret ontològic fonamental i el seu parentiu amb l'angoixa heideggeriana. El psiquiatre considera el somni d'angoixa com el prototip de l'angoixa existencial original, referint-se al text de Heidegger de 1929 *Was ist Metaphysik?*.⁹³ Somniar, doncs, significa “jo no sé pas què em passa” i, en aquest “jo” i “per a mi” reapareix, en veritat, l'individu,⁹⁴ no com aquell qui fa el somni, sinó més aviat com aquell a qui el somni se li presenta “sense que ell sàpiga com”. Binswanger considera, referint-se aquesta vegada a Kant,⁹⁵ que aquest individu no és sinó “el mateix” en el sentit de la “identitat numèrica” de la persona, una indicació merament formal sense substància i buida en si mateixa:

⁹¹ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 144.

⁹² BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 224.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Binswanger parla també del *quisque* o *ἑκαστις*.

⁹⁵ L'autor està fent referència a la consciència transcendental del jo explicada a la *Crítica de la raó pura*, on el jo transcendental es presenta com a pur i originari, sense contingut i buit en si mateix. Només s'omple de contingut quan és conscient dels processos i continguts del jo empíric. No es deriva, per tant, de les experiències, sinó que és anterior a aquestes: «Esta condición originaria y transcendental no es otra que la apercepción transcendental. En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse sentido interno o apercepción empírica. Lo que necesariamente tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia y que dé validez a tal suposición transcendental.

No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son

(...), dépourvue de substance, le jouet de la vie dans l'ascension ou la chute, du bruissement de la mer et du silence de la mort, de l'étincellement des couleurs au soleil et de la nuit de l'ombre, de la forme grandiose de l'oiseau volant dans l'éther et ses fragments de papier noir jetés en désordre sur le plancher ; il est le jouet de la forme attrayante de la jeune fille, du parfum des œillets, du cadavre de l'oiseau gisant, du rapace puissant et terrifiant et de la tendre colombe.⁹⁶

Un individu, però, deixarà de ser aquesta mena de “joguina”, deixarà de ser només un “ell mateix” per tal de convertir-se en un “jo” o en “l'individu” en el moment “insondable” que es resolgui, no només a voler saber què és allò que se li presenta, sinó a intervenir “ell mateix” en el decurs dels esdeveniments. L'home despert sorgeix d'aquesta circumstància, així deixarà de ser un home somniant per esdevenir “vigilant”.

L'home en estat de vigília introdueix, dins la vida que s'eleva i cau, la continuïtat i la conseqüència. El somniador desperta a la individualitat només quan decideix determinar allò que li va impactar i, a més, s'apodera de la dinàmica d'aquests esdeveniments. Aquest moment decisiu comporta, alhora, continuïtat o consistència a una vida que puja i baixa, que cau i ascendeix.⁹⁷ El que fa l'home aquí, diu el psiquiatre, més aviat correspon a la història que no pas a la biologia. Únicament en aquest moment farà “alguna cosa”.⁹⁸ Però, tanmateix, això que fa l'home no és pas la vida, perquè això no està a l'abast de l'individu, sinó el que fa és “història”.⁹⁹ En aquest punt l'home assumeix, en definitiva, el seu ésser històric i troba la via que li fa possible projectar-se i apropiat-se de les seves possibilitats, des de la pròpia comprensió en el seu estar “llançat” al món. Per això, Binswanger troba que en aquest caràcter històric es pot accedir a l'essència mateixa del Dasein.¹⁰⁰

posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la apercepción trascendental.», KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (Traducció de Pedro Ribas), Madrid: Taurus, 2005, pp. 94-95.

⁹⁶ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», pp. 224-225.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ ESCOBAR, Rodolfo, «El tiempo del paso: Una proyección de los estudios de Ludwig Binswanger acerca de la temporalidad de la existencia frustrada a la luz de la filosofía de Martin Heidegger después de la “Kberé”», *Revista Virtual de la Facultad de Psicología y Psicopedagogía de la Universidad del Salvador*, VOL. 25, n.1, 2011, p. 97.

El somni podria considerar-se, per tant, “el dramaturg perfecte”,¹⁰¹ és la “revelació” d’un subjecte que, en tant que ésser vivent, només pot copsar-se a través del seu moviment, de la seva història, del seu drama. El destí ja no concorda amb un pronòstic físic o un esdeveniment extern; el somni podríem considerar-lo “profètic” en “el sentit de l’autorevelació”.¹⁰² Binswanger ens convida a reconèixer el nostre ésser més íntim i profund com essencialment dramàtic.¹⁰³ Mitjançant la noció de “drama” i definint el somni com a autorevelació, el psiquiatre suís vol superar també l’obstacle de la contraposició subjectivitat *vs.* objectivitat. El que representen els somnis (o els drames poètics) són “possibilitats” generals de l’existència que, com a tals, no anul·len la singularitat del subjecte que les encarna, ja que aquestes últimes constitueixen només les “direccions” de sentit. Justament, perquè tenen una forma dramàtica, els somnis són capaços d’indicar aquelles “direccions significatives” que també són les condicions de possibilitat de les experiències. No es redueixen a la contingència d’imatges o fets, ni al valor de la causa o l’efecte, sinó que indiquen l’estructura o la connexió del significat que uneix fets i imatges, més enllà de la infinita singularitat de la seva manifestació. Per això Binswanger pot afirmar que fins i tot el somni més confús sempre resulta significatiu de l’existència del somniador.¹⁰⁴

Foucault, de fet, aprofita aquesta concepció binswangeriana del “destí” en el somni per mostrar un clar distanciament de l’hermenèutica freudiana.¹⁰⁵ El filòsof francès comenta l’exemple del somni d’un pacient que Binswanger recull a *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes: von den Griechen bis zur Gegenwart*,¹⁰⁶ un text anterior a *Traum und Existenz*. A propòsit del comentari de la interpretació del somni, Foucault fa notar com la daseinanàlisi, a diferència de la psicoanàlisi, no troba pas essencial recuperar el passat a través del somni, sinó més aviat el futur, la manera com el somni anuncia la història, com la presagja, com el somni esdevé auguri del moment d’alliberament del pacient:

¹⁰¹ BINSWANGER, Ludwig, *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes: von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin: Springer, 1928. Citem la traducció de E. Basso amb introducció de F. Dastur: BINSWANGER, Ludwig, *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai Greci al presente*, Macerata: Quodlibet, 2009, p. 54.

¹⁰² BASSO, Elisabetta, «Il sogno e il dramma immanente del destino. Un saggio di ricerca frammentaria», a BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, p. 136.

¹⁰³ BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, p. 55.

¹⁰⁴ BASSO, E., «Il sogno e il dramma immanente del destino. Un saggio di ricerca frammentaria», pp. 729-731.

¹⁰⁵ BASSO, Elisabetta, «Le rêve comme argument: Les enjeux épistémologiques à l’origine du projet psychiatrique de Ludwig Binswanger», *Archives de Philosophie*, VOL. 73, n. 4, p. 675.

¹⁰⁶ *Vid. op. cit.*, nota 101. La traducció al català d’aquesta obra podria ser: *Canvis en la concepció i interpretació del somni: dels grecs al present*.

Mais le point essentiel du rêve n'est pas tellement dans ce qu'il ressuscite du passé, mais dans ce qu'il annonce de l'avenir. Il présage et annonce ce moment où la malade va enfin livrer à son analyste ce secret qu'elle ne connaît pas encore et qui est pourtant la charge la plus lourde de son présent; ce secret, le rêve le désigne déjà jusque dans son contenu par la précision d'une image de détail; le rêve anticipe sur le moment de la libération. Il est présage de l'histoire, plus encore que répétition obligée du passé traumatique. Mais comme tel, il ne peut avoir pour sujet le sujet quasi objectivé de cette histoire passée, son moment constituant ne peut être que cette existence qui se fait à travers le temps, cette existence dans son mouvement vers l'avenir. Le rêve, c'est déjà cet avenir se faisant, le premier moment de la liberté se libérant, la secousse, secrète encore, d'une existence qui se ressaisit dans l'ensemble de son devenir.¹⁰⁷

Ara bé, aquest “presagi de la història” en el somni no s'ha de confondre amb res de místic, no es refereix a la precognició d'un esdeveniment real. No es tracta de conèixer anticipadament alguna cosa que ha d'esdevenir, sinó d'una experiència real de determinats continguts espirituals viscuts, d'una determinada “tendència espiritual”, com l'anomena Binswanger, que deixa entreveure la possibilitat de la seva realització, però en cap cas es tracta de la realització mateixa. Pel que respecta a aquesta última, diu el psiquiatre que depèn sempre també del “joc” de la funció vital de l'organisme mateix, així com de les seves condicions ambientals, les constants i les accidentals.¹⁰⁸

Dit d'una altra manera, l'home que somnia “és” una vida biològica, mentre que l'home despert “fa” una vida històrica.¹⁰⁹ El somni, així, és allò que m'arriba, i jo soc en el somni aquell a qui li arriba alguna cosa. El subjecte del somni és la presència en la seva essència encara indecisa. Només en estat de vigília l'home decideix sobre ell mateix i existeix, allà mateix, com a jo. Binswanger assegura que aquesta diferència és la de la vida i la història. Per això es lamenta de la concepció del *quisque*, la concepció de l'individu plantejada per Petroni segons la qual nosaltres fem els somnis. És just en aquell moment on comença una individualització de tot coneixement, on el *λόγος* es transforma, s'interioritza en cadascú.¹¹⁰

¹⁰⁷ FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, p. 99.

¹⁰⁸ BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, pp. 108-109.

¹⁰⁹ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 225.

¹¹⁰ MALDINEY, H., «Sens et essence du monde et du moi onirique dans Rêve et Existence de Ludwig Binswanger», p. 29.

El trànsit envers la vigília cap al despertar és un element crucial per Binswanger; es dona en un “instant insondable” on l’existent se situa davant el seu ésser històric. Al capdavall, que l’home en estat de vigília fa “història” vol dir que fa la seva pròpia vida, fa “biografia”; pròpia de l’existent “despert” (en termes heideggerians diríem “obert”), mentre com a “funció vital” (pròpia del somni) l’existent no assumeix ni decideix res.¹¹¹ La biografia que fa l’home és una biografia interior, que no s’ha de confondre amb la història exterior o història del món (*Weltgeschichte*), perquè no depèn només d’ell, en cap cas, introduir-s’hi o no.¹¹² Binswanger està convençut que, malgrat que sempre s’ha intentat, no resulta possible conciliar aquests extrems de la disjunció: de la funció de la vida (*Lebensfunktion*) i la història de la vida interior. Perquè aquesta, la vida com a funció, és una vida diferent de la vida com a història. Tot i això, ambdues tenen una raó en comú: l’existència (*die Existenz*). I, justament, la intenció principal del psiquiatre és mostrar el lloc que ocupa el somni en aquesta raó comuna.

Però, a més de compartir el fonament, tot i que en relació amb aquest, el somni i la vigília tenen una altra cosa en comú. Tot conservant el caràcter de “llançament” o de “salt” de la decisió biogràfica individual, el trànsit d’un estat a l’altre és progressiu. El començament de la “funció vital” (*Lebensfunktion*) i en conseqüència del somni, i així com del final de la vigília, de la biografia interior, es troben en “l’infinit”. Nosaltres no sabem on comencen vida i somni; per això, en el decurs de la nostra vida se’ns recorda, constantment, que és superior a la capacitat humana “l’ésser individu” en la seva accepció més elevada.¹¹³

Aquí, en conclusió, com diu Thomas J. Csordas, Binswanger presenta a la persona que va més enllà del simple somniar com a “funció vital” i crea “història vital”. En el fons totes dues són tan incommensurables com ho són l’instint i l’esperit humà; tanmateix, la transició entre elles és gradual i indistinta perquè, i el que és més important, comparteixen una base comuna en l’existència.¹¹⁴ El psiquiatre vol diferenciar, molt clarament, aquestes dues formes de comprendre l’ésser humà: com un organisme físicopsíquic (conjunt de funcions) o com una persona, l’existència de la qual es desenvolupa en la continuïtat d’una història interior. En tant que simple organisme, l’home es descriu funcionalment, en els termes de les ciències naturals, mentre que en tant que ésser espiritual, en tant que persona, caldria mostrar-lo a

¹¹¹ ESCOBAR, R., «El tiempo del paso...», p. 105.

¹¹² BINSWANGER, L., «Le rêve et l’existence», p. 225.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ CSORDAS, T. J., «Psychoanalysis and Phenomenology», p. 65.

través d'una antropologia fenomenològica.¹¹⁵ En una crítica oposició al reduccionisme fisicalista, a la reducció de l'home a mer "organisme" i d'allò biogràfic a allò biològic, Binswanger afirma:

El hombre no «consta de psique y soma», sino que el organismo en cuanto tal es mucho más que un puro «organismo» –y, por supuesto, diferente- y que la psique es algo completamente distinto de la mera psique. El hombre es y sigue siendo una unidad. No «se divide» en cuerpo y psique, sino que más bien el cuerpo es también psique y la psique es también cuerpo. Aunque no son «idénticos» ante la observación empírica, ambos son conceptos fronterizos que se implican mutuamente; tomados por separado, son esquemas puramente teóricos. Sólo así podremos comprender que un cambio biográfico puede producir un viraje en los acontecimientos fisiológicos y que cualquier modificación de éstos puede provocar a su vez un nuevo rumbo en la manera de formular un tema biográfico.¹¹⁶

Binswanger rebutja fonamentar l'home únicament des d'una mirada biològica funcional, per això planteja aquesta concepció on allò viscut no es limití als sentits. A parer seu la psicoanàlisi presenta una visió funcionalista de la psique i, en cap cas, s'hauria d'assimilar aquest terme a "persona", ni tan sols a un "subjecte psicològic".¹¹⁷ La perspectiva daseinanalítica sempre vol situar a la psicopatologia fora del camp de les ciències naturals, on l'home s'entén com un sistema de funcions orgàniques vinculades a processos naturals. En aquest sentit, Binswanger reconeix la contribució metodològica de Jaspers¹¹⁸ a la distinció entre relacions causals i comprensió en el camp de l'esdevenir psíquic: les relacions causals fan referència a fets concrets que estableixen conjuncions constants amb l'aparició de determinats marcs mentals, mentre que les relacions de comprensió tenen com a objectiu fer front a l'encadenament psíquic d'una manera que ens sigui comprensible. Binswanger creu

¹¹⁵ CABESTAN, Philippe, «Ludwig Binswanger: un psychiatre entre phénoménologie et psychanalyse.», *La Lettre du Psychiatre*, VOL. 5, n. 3, 2009, p. 53.

¹¹⁶ BINSWANGER, Ludwig, «La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse», MAY, Rollo, ANGELL, Ellen i ELLENBERGER, Henry (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Madrid: Editorial Gredos, 1977, p. 281.

¹¹⁷ BINSWANGER, Ludwig, «Über Psychotherapie», a BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Werke Vorträge und Aufsätze*, VOL. 3, Edició de Max Herzog, Heidelberg: Roland Asanger, 1994, pp. 205-230; originalment publicat a *Der Nervenarzt*, VOL. 8, 1935, pp. 113-121. Nosaltres citarem aquí la traducció de Jacqueline Verdeaux: BINSWANGER, Ludwig, «De la psychothérapie», a *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971, p. 120.

¹¹⁸ BINSWANGER, Ludwig, «Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte», *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, VOL. 68, 1928, pp. 52-79. Seguirem també la traducció de Jacqueline Verdeaux i Roland Kuhn: BINSWANGER, Ludwig, «Fonction vitale et histoire intérieure de la vie», a *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Les Éditions de Minuit, 1971, p. 55.

que cap de les dues és la més adequada.¹¹⁹ La idea és superar aquesta discussió que fa referència a la dualitat físic-psíquic. En comptes d'això proposa examinar una qüestió més fonamental, la de l'Ésser i les relacions del fenomen psicopatològic amb l'existència de qui pateix la malaltia. D'aquesta forma, l'anàlisi existencial pot oferir la possibilitat de mirar la totalitat de l'existència de l'home. Constatem, així, que la dimensió històrica resulta decisiva en el pensament binswangerià. En aquesta direcció, el seu intent de construir bases teòriques i metodològiques que permetin abordar la psicopatologia es mostra notòriament inspirat en l'anàlisi del Dasein heideggerià.¹²⁰

El psiquiatre considera que gran part de la psicologia tradicional és diametralment oposada a la daseinanàlisi. Acaba objectivant l'existència convertint-la en una cosa impersonal anomenada «psique». Fent això creu que es perd el sentit primordial d'aquesta paraula. Hi ha una confusió en els estudis psicopatològics, una mena d'amalgama científica, on allò “psíquic” es presenta com una mescla de funcions psíquiques i contingut espiritual d'experiències viscudes. Diferenciant els conceptes de funció vital i història vital, Binswanger presenta una oposició real que no deixa de connectar-se “abstractament” a un sol i únic ésser humà, que té un organisme que funciona d'una forma o altra, i que viu una història que es desenvoluparà, també, d'una manera o altra. En conseqüència conclou que, en qualsevol cas, no hi ha una història de vida sense un organisme humà, i no hi ha organisme sense la història de la seva pròpia vida.¹²¹

Més endavant, com ens recorda Basso,¹²² Binswanger lamenta haver afirmat massa taxativament a *Traum und Existenz* que el somni “només” és “funció” vital, mentre que únicament en l'estat de vigília faríem “història” vital. Ho fa en una carta de 1954 adreçada a Foucault on li vol fer veure que, en realitat, fem les dues coses, tant a la vigília com al somni. Binswanger esmena aquella tallant afirmació precisant que, en ambdós casos, som i fem les dues coses. Però, malgrat tot, recomana separar el destí, que és allò que en definitiva tracta el somni, de la història de la vida, on durant la vigília patim, lluitem i li donem forma. A parer

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹²⁰ MOREIRA, Virgínia, «A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica», *Revista da Abordagem Gestáltica*, VOL. 17, n. 2, 2011, p. 175.

¹²¹ BINSWANGER, L., «Fonction vitale et histoire intérieure de la vie», *op. cit.*, p. 53.

¹²² BASSO, Elisabetta, «Postface», a BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Edició de Françoise Dastur. París: Vrin, 2012, p. 111.

seu, el significat de la investigació antropològica consisteix en veure i analitzar l'home a la *κοινωνία* (*comunió o participació*) de les seves “possibilitats d'ésser”.¹²³

Com hem mencionat abans, Foucault també identifica aquesta idea de destí amb un element diferenciador i essencial en la concepció binswangeriana del somni. A la seva extensa introducció a *Traum und Existenz* posa en relleu, diverses vegades, com el somni no parla tant de passat traumàtic com de futur. És més, el filòsof francès pensa que aquesta qüestió del destí en el somni hi ha estat sempre i no ha canviat massa durant la història. En tot cas, el canvi s'ha donat en la justificació de la manera com la “veritat” del món pot anticipar-se:

Et pour marquer la dernière étape de cette grande mythologie du rêve, de cette cosmogonie fantastique du songe où tout l'univers semble conspirer dans une image instantanée et vacillante, il y a aussi Schelling, et Novalis qui disait: «Le monde devient rêve, le rêve devient monde, et l'événement auquel on croit, on peut le voir venir de loin.» Ce qui a changé selon les époques, ce n'est pas cette lecture du destin dans les rêves, ni même les procédés de déchiffrement, mais plutôt la justification de ce rapport du rêve au monde, de la manière de concevoir comment la vérité du monde peut anticiper sur elle-même et résumer son avenir dans une image qui ne saurait la reconstituer que brouillée.¹²⁴

Dins la psicoteràpia el somni és presagi i anunci del moment de l'alliberament. Un moment on el malalt donarà al seu terapeuta aquell “secret” que encara desconeix i que, malgrat tot, és la càrrega més feixuga del seu present. Aquest secret el somni ja el designa, diu Foucault. Fins i tot es troben indicis en el seu contingut per la precisió i el detall que, de vegades, presenten les imatges oníriques. Però, la precisió històrica d'un detall en el somni és només la crònica de la seva autenticitat. El somni permet establir els significats horitzontals del simbolisme.¹²⁵ Al capdavant, pot considerar-se que el somni un senyal que anuncia un esdevenir, doncs, anticipant el moment de l'alliberament és un presagi de la història:

¹²³ La correspondència entre Foucault i Binswanger es troba a l'arxiu Binswanger-Archiv de la Universitat de Tübingen. Algunes cartes traduïdes a l'italià per Chantal Marazia han estat publicades a «Binswanger e Foucault. Lettere inedite (aprile - maggio 1954)», *Pol. it. The Italian on Line Psychiatric Magazine*. (<http://www.psychiatryonline.it/node/2109>). En concret, la carta que citem del 10 de maig de 1954 és a: (<http://priory.com/ital/lettera3.htm>) [Accessible: 25/02/2023].

¹²⁴ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 85.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 99-100.

[Le rêve] est présage de l'histoire, plus encore que répétition obligée du passé traumatique. Mais comme tel, il ne peut avoir pour sujet le sujet quasi objectif de cette histoire passée, son moment constituant ne peut être que cette existence qui se fait à travers le temps, cette existence dans son mouvement vers l'avenir. Le rêve, c'est déjà cet avenir se faisant, le premier moment de la liberté se libérant, la secousse, secrète encore, d'une existence qui se ressaisit dans l'ensemble de son devenir.¹²⁶

Per tant, les interpretacions dels somnis de Binswanger difereixen de les freudianes, fonamentalment, en el fet que no són de l'ordre de la revelació, no busquen descobrir complexos de caire afectiu del passat on el somni és el símptoma, sinó l'explicitació d'una orientació o direcció de l'experiència.¹²⁷ Binswanger, com argumenta Basso, més que entendre el somni com un fenomen a "interpretar" sembla convidar a veure'l com una mena de "categoria guia"¹²⁸ que ajuda a identificar les "direccions de significat" (*Bedeutungsrichtungen*) o les estructures fonamentals de les experiències psicopatològiques. Però aquestes, diguem-ne, "indicacions" que Binswanger anomena "tendències espirituals" (*geistigen Tendenz*) en el somni, correspondrien a esdeveniments reals, en el sentit que podríem considerar-les condicions de possibilitat immanents.¹²⁹ Certament, s'evidencia un cert caràcter paradoxal, com ens fa notar Basso. Aquestes configuracions psicopatològiques de l'existència, que podrien considerar-se "estructures *a priori* del Dasein", són estructures que no poden teoritzar-se abans que es manifestin clínicament, però, al seu torn, poden servir de guia a la clínica. Per tant, aquest *a priori* de l'anàlisi de l'existència, del Dasein, és una estructura transcendental que s'ofereix com a instrument. S'utilitza com una mena de "plantilla" d'anàlisi que serveix per a diagnosticar una certa patologia i, a la vegada, com un principi de configuració per tal de diagnosticar mitjançant aquesta mateixa anàlisi.

També, el fet de posar més l'accent en el futur que no pas en el passat posa de manifest, clarament, la coincidència entre allò real i allò transcendental. La "raó" de l'existència no està en una causa o sèrie de causes, sinó més aviat, com diu Foucault, en aquesta mateixa existència "que es fa a través del temps", "en el seu moviment cap al futur".¹³⁰ Com dèiem abans fent el paral·lelisme amb l'angoixa heideggeriana, a l'individu l'estat de somni se li

¹²⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁷ BASSO, E., «Le rêve comme argument...», p. 671.

¹²⁸ BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, p. 43.

¹²⁹ BASSO, E., «Postface», *op. cit.*, p. 111.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 112.

presenta com un “no saber ni com ni què li passa”.¹³¹ Serà en el seu moviment envers la vigília que assumirà el protagonisme, intervenint en els esdeveniments “fent alguna cosa”, assumint la seva vida com a història, apropiant-se de la seva temporalitat. Per aquesta raó Foucault considera que l'experiència onírica dona accés a una dimensió més originària, atemporal, més enllà de la història.

El somni, doncs, tot i semblar un dels modes d'ésser menys inserits en el món, és, tanmateix, on l'existència s'anuncia a si mateixa i ho fa de manera significativa. Aquesta és la paradoxa de la proposta binswangeriana que més interessa a Foucault.¹³² El somni desvetlla el moviment originari mitjançant el qual l'existència es projecta a un món que es constitueix com el lloc de la seva història.¹³³

Podríem dir, en resum, que per Binswanger el destí, tal com se'ns presenta en el somni, no s'ha d'entendre com allò que “patim” o “realitzem”, com quelcom extern. En tot cas, com matisa Basso,¹³⁴ per al psiquiatre allò que se'ns apareix en somnis és la condició de possibilitat del nostre patiment i de la nostra realització. Aquesta condició és la que s'ha d'identificar com la motivació més autèntica de la daseinanàlisi. Per Binswanger, renunciar a la interpretació (psicoanalítica) dels somnis no implica la renúncia al “problema del somni”. Només renuncia a l'aproximació interpretativa segons la qual el somni s'acaba dividint en contingut manifest i contingut latent, entre els quals hauria una suposada relació de significat de caràcter simbòlic. Aquesta divisió implicaria la fractura entre la vida del somni i la vida de vigília. Suposaria entendre el somni com una “interrupció” en la història de la vida, que només pot arribar a integrar-se amb l'ajut d'una consciència externa que estableix una direcció unilateral de significat.¹³⁵ Tanmateix, la unió dels dos membres d'aquesta relació ens porta a una direcció comuna de significat, és a dir, que no és un tema específic d'una experiència onírica, sinó la forma en la qual el Dasein “es dona un tema”, allò que Binswanger defineix com el “tret ontològic fonamental” de tots els somnis.¹³⁶

¹³¹ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 224.

¹³² FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, p. 68.

¹³³ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁴ BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, p. 142.

¹³⁵ BASSO, E., «Le rêve comme argument... », p. 681.

¹³⁶ BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, p. 143.

1.4. Espai-temps oníric

Per tot el que hem dit fins ara, semblaria que per Binswanger el temps dins el somni no tingués origen ni principi, que sempre hi fos. Tot i això, com puntualitza Maldiney, si el considerem tal com se'ns apareix a l'interior del mateix somni, tampoc podríem dir que és estrictament ahistòric, doncs hi ha un temps que s'indica en els esdeveniments que hi tenen lloc.¹³⁷ Tal com se'ns presenta, podríem estar d'acord amb Maldiney en considerar el temps del somni “en cronogènesi sense cronologia”,¹³⁸ un temps que, malgrat tot, hi ha de ser implícitament. Per l'home que somnia, el seu espai està privat d'horitzons, de perspectives o de qualsevol punt de vista que li permeti ubicar-se. I la seva temporalitat encara es troba en procés (en cronogènesi), ignorant la distinció entre passat, present i futur (sense cronologia).¹³⁹

Seguint aquest fil de comprensió s'hauria d'admetre que l'espai i el temps del somni són un espai i un temps “implicats”, és a dir, que no poden explicar-se. Pel que fa al temps, no es pot explicar ni a partir del temps universal, ni a partir del temps del subjecte. El somni (seguint amb l'anàlisi de Maldiney) està completament teixit en el seu espai, en el seu temps.¹⁴⁰ Cal recordar que el temps del somni al qual es refereix Binswanger respon a la caiguda i a l'ascensió, a aquella determinació essencial del nostre ésser-en-el-món de la qual parlàvem al començament. Perquè el somni, segons el psiquiatre suís, no està fet d'estructures estàtiques sinó de procés, de transcurs, de moviment. Per això, quan parla de verticalitat, de caiguda o ascens, sempre subordina la part superior i inferior a l'ascens i la caiguda, és a dir, als processos, i no a estructures estàtiques. Així, tant l'enfosquiment com la il·luminació, tant la distància com l'estretor, dominen la llum i la foscor, allò ample i allò estret.¹⁴¹

El que Maldiney vol assenyalar és que Binswanger, a través de la imaginació material i la imaginació dinàmica, posa al descobert i anomena la imaginació formal del somni, el “*Rythmos*”:

¹³⁷ MALDINEY, H., «Sens et essence...», p. 26.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 28.

Seulement, les formes du rêve ne sont pas des eidos. Il y a au moins quatre mots grecs pour dire forme: *Eidos*, *Soma*, *Morphe* et *Rythmos*— car *Rythmos*, jusqu'à l'époque classique, ne veut pas du tout dire «rythme», comme l'a montré Benveniste. Le *rythmos*, c'est la forme, dit Benveniste, dès l'instant où elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide, la forme de ce qui n'a pas consistance organique. Or, une telle forme est celle d'un procès.¹⁴²

Això és el que fa que la dinàmica o la cinètica del somni sigui una forma, un “estil” espai-temporal. Perquè Binswanger, seguint el pensament de Heidegger, veu l'espai-temps dirigit, focalitzat per un esdeveniment (*Ereignis*), una conjunció en la seva pertinença mútua a l'ésser i al temps. L'ascensió i la caiguda, però també la proximitat i la llunyania, la il·luminació i la foscor, són polaritats fonamentals on s'acaben articulant determinacions elementals, tonalitats afectives (*Stimmungen*). Un espai viscut “tímic”, com l'anomena Binswanger en oposició al “geomètric”. És l'espai de la situació o disposició anímica de l'existència. El somni adopta les modalitats espacials d'aquesta situació. Però, no només això, també “declina” les modalitats que podríem anomenar prototemporals.¹⁴³

Dins de la psicopatologia fenomenològica del psiquiatre, aquest concepte de l'espai “viscut” vol donar raó, en definitiva, d'una experiència ontològica d'espacialitat en l'anàlisi de l'existència humana. Una experiència que, com afirma al començament de *Traum und Existenz*, quan es refereix a la caiguda, vol dir que realment caiem, però no és una caiguda estrictament física.¹⁴⁴ La imatge de la caiguda expressa una possibilitat concreta de l'espacialitat viscuda del cos que habita l'espai. És una estructura antropològica del món, una forma d'habitar-lo: la de la ruptura, la de la pèrdua de suport i l'harmonia en una corporeïtat que, fins al moment, era tranquil·la. La caiguda descriu una possibilitat fonamental d'ésser-en-el-món: la pèrdua de l'equilibri, el col·lapse, el terror.¹⁴⁵ Mostra, per tant, que l'existència (no només en el somni) es desenvolupa en un espai orientat al temps, significatiu i fàctic, tens entre les dimensions antagòniques del dalt i el baix, d'allò proper i allò llunyà. L'espai, com diu Foucault, aquí ja no té el paper de distribuir o dissociar, no és res més que el moviment de les figures, segueix el flux i el reflux de les seves aparicions.¹⁴⁶

¹⁴² *Ibid.*, p. 27.

¹⁴³ COURTEL, Yannick, «Je ne sais pas ce qui m'arrive», *Revue des sciences religieuses*, VOL. 90, 2016, p. 158.

¹⁴⁴ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 199.

¹⁴⁵ CHAMOND, Jeanine, «Fenomenologia e psicopatologia do espaço vivido segundo Ludwig Binswanger: uma introdução», *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, VOL. 1, n. 3-7, 2011, p. 5.

¹⁴⁶ FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, op. cit., p. 103.

També trobem recolzament a aquesta concepció de l'espai viscut del somni en el pensament de Maurice Merleau-Ponty. A la seva *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenologia de la percepció*), fent referència explícita a Binswanger,¹⁴⁷ reivindica deixar d'intentar buscar un sentit "nocional" a les imatges poètiques i oníriques, entenent-les com a direccions existencials. L'ascens i la caiguda en somnis no es donen en un espai "visible o sensible" com les percepcions de la vigília. L'espai oníric no s'ha de reduir a l'aparença física del món de la vigília, sinó que s'ha d'entendre des de les seves implicacions existencials:

Les fantasmés du rêve, ceux du mythe, les images favorites de chaque homme ou enfin l'image poétique ne sont pas liés à leur sens par un rapport de signe à signification comme celui qui existe entre un numéro de téléphone et le nom de l'abonné; ils renferment vraiment leur sens, qui n'est pas un sens notionnel, mais une direction de notre existence. Quand je rêve que je vole ou que je tombe, le sens entier de ce rêve est contenu dans ce vol ou dans cette chute, si je ne les réduis pas à leur apparence physique dans le monde de la veille, et si je les prends avec toutes leurs implications existentielles. L'oiseau qui plane tombe et devient une poignée de cendres, ne plane pas et ne tombe pas dans l'espace physique, il s'élève et s'abaisse avec la marée existentielle qui le traverse, ou encore il est la pulsation de mon existence, sa systole et sa diastole. Le niveau de cette marée à chaque moment détermine un espace des fantasmés, comme, dans la vie éveillée, notre commerce avec le monde qui se propose détermine un espace des réalités. Il y a une détermination du haut et du bas et en général du lieu, qui précède la « perception ».¹⁴⁸

Merleau-Ponty posa l'exemple, referint-se a l'espai del mite, de com els pobles primitius tenien aquesta mateixa experiència d'espacialitat que es dona en el somni:

Les primitifs, pour autant qu'ils vivent dans le mythe, ne dépassent pas cet espace existentiel, et c'est pourquoi les rêves comptent pour eux autant que les perceptions. Il y a un espace mythique où les directions et les positions sont déterminées par la résidence de grandes

¹⁴⁷ El filòsof francès, a la segona part de l'obra, a l'apartat dedicat a l'espai viscut, cita parts de *Traum und Existenz* i d'*Über Ideenflucht*, un treball lleugerament posterior, del 1933, on ja es desenvolupaven moltes de les idees de la daseinanàlisi. *Vid.* BINSWANGER, L., *Über Ideenflucht*, Zürich: Orelli Füssli, 1933. BINSWANGER, L., *Sur la fuite des idées*, (Traducció de M. Dupuis), Grenoble: Millon, 2000. També, al final del capítol cita alguns paràgrafs de *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, especialment interessant per tractar-se de la conferència on l'autor va presentar, per primera vegada, la idea d'espai tímic: BINSWANGER, Ludwig, «Das Raumproblem in der Psychopathologie», *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 145, 1932, pp. 598-647.

¹⁴⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 330.

entités affectives. Pour un primitif, savoir où se trouve le campement du clan, ce n'est pas le mettre en place par rapport à quelque objet repère : il est le repère de tous les repères, - c'est tendre vers lui comme vers le lieu naturel d'une certaine paix ou d'une certaine joie, de même que, pour moi, savoir où est ma main c'est me joindre à cette puissance agile qui sommeille pour le moment, mais que je puis assumer et retrouver comme mienne. Pour l'augure, la droite et la gauche sont les sources d'où viennent le faste et le néfaste, comme pour moi ma main droite et ma main gauche sont l'incarnation de mon adresse et de ma maladresse. Dans le rêve comme dans le mythe, nous apprenons où se trouve le phénomène en éprouvant à quoi va notre désir, ce que redoute notre cœur, de quoi dépend notre vie.¹⁴⁹

També a la vigília, afegeix Merleau-Ponty, a més de la distància física o geomètrica que existeix entre l'individu i la resta de coses, hi ha una distància viscuda que el connecta amb les coses que l'importen i existeixen per a ell, a més de connectar-les entre si.¹⁵⁰ Aquesta distància mesura, en tot moment, l'amplitud de la nostra vida. I des d'una perspectiva psicopatològica, com la de Binswanger, parar atenció a aquest espai viscut resulta molt profitós, perquè és extremadament indicatiu de l'estat del malalt, de com el seu espai vital s'estreny en excés o, al contrari, li resulta aclaparadorament gran. Així, de vegades, quan la distància és massa curta, la majoria d'esdeveniments que envolten al malalt deixen de comptar, mentre que només uns quants, els més propers, li obsessionen, l'embolcallen i li acaben arrabassant la seva individualitat i llibertat. Els esdeveniments s'amunteguen entre ells i, literalment, el malalt sent que no pot respirar. I, al contrari, de vegades l'espai entre els esdeveniments i l'individu és tan dilatat, és tan balder, que semblaria que no anessin amb ell, que deixessin d'afectar-lo.

De forma anàloga, l'oposició d'allò proper i allò llunyà només ofereix al temps una progressió espacial entre un punt de partida i un punt d'arribada. El temps s'esgota entre els dos punts i, si es renova, és en forma de retorn. Per tant, el temps oníric sembla tancar-se en si mateix, reprenent-se, reconnectant-se amb el seu propi origen, en resum, sembla negar-se a si mateix.¹⁵¹ En aquest temps, en aquest "ritme" que parlàvem abans, en aquesta forma d'oposició oscil·lant d'ascens i caiguda, d'apropament i allunyament, del clar i l'obscur, el temps del somni no té estrictament esdevenir, batega en l'acte i les seves ondulacions tenen

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 331.

¹⁵¹ COURTEL, Y., «Je ne sais pas ce qui m'arrive», p. 161.

un significat inequívoc i repetitiu, com la promesa d'un retorn que es trenca en l'absència i, en aquesta, la seva propera desaparició.¹⁵²

Foucault considera particularment importants aquestes polaritats d'ascens i caiguda, de llum i foscor. Dins la “filosofia imaginària del somni” de Binswanger, aquestes ajuden a esclarir dimensions temporals i espacials fonamentals.¹⁵³ Coneixedor dels seus estudis sobre l'esquizofrènia, Foucault creu que el psiquiatre retroba aquestes mateixes polaritats, empíricament, per dir-ho així, en els seus propis pacients. El filòsof francès es refereix en concret a *Der Fall Ellen West*,¹⁵⁴ un treball sobre un cas concret, on es transcriuen les fantasies de vol de la pacient cap a la llum i d'abocar-se a la terra “fosca i freda”.¹⁵⁵ Pel psiquiatre les declaracions, els poemes i somnis aeris de l'Ellen (pseudònim de la pacient) semblen posar de manifest la seva manca de terra, de terreny segur.¹⁵⁶ Alhora mostren la seva por a la caiguda amb el desig constant d'elevació i de gaudir de la quietud d'un moviment pur, de llibertat. D'aquesta manera s'hi refereix Binswanger en el seu estudi:

Nella presenza di Ellen West questa forma fondamentale subisce significative trasformazioni. La presenza, nel suo caso, *non* sta saldamente “con i piedi sulla terra”, in altri termini, né l'autonomia né le possibilità di orientamento di questa presenza possono radicarsi nel mondo della prassi. La presenza si muove qui soltanto a fatica, anzi in modo convulso *sulla* terra; lo stare-sulla-terra le è permanentemente contestato e inhibito da un *essere-sospesi* e un *volare nell'aria* e da un *essere-rinchiusi nella e sotto la terra*.¹⁵⁷

Allò que expressa l'Ellen, conclou el psiquiatre, són possibilitats d'orientar la seva existència o, dit diferent, les maneres d'adreçar el seu ésser-en-el-món. Els mons on aquest ésser-hi (Dasein) té el seu *Da* són, per tant, el món de la terra, el món de l'aire i el món de dins i sota de la terra. El moviment de la presència a la terra és prosseguir, avançar; a l'aire

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 87.

¹⁵⁴ Es tracta d'un cas força conegut i controvertit publicat per Binswanger el 1944 sobre una dona que el psiquiatre descriu com a intel·ligent, creativa i idealista i que patia anorèxia severa. Després de diverses anàlisis fallides i diversos intents de treure's la vida, va acabar suïcidant-se mentre estava a cura del psiquiatre. En aquest aspecte, el del suïcidi, el psiquiatre es va trobar molt implicat donat que el seu fill es va suïcidar el 1929. Aquest va ser el primer estudi del psiquiatre planejat com a exemple de l'anàlisi existencial aplicat a la psiquiatria. *Vid.* BINSWANGER, Ludwig, «Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 53, 1944, pp. 255-277; Nosaltres seguirem la següent traducció: BINSWANGER, Ludwig, *Il caso Ellen West e altri saggi*, (Edició de F. Giacanelli), Milano: Valentino Bompiani, 1973.

¹⁵⁵ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 87.

¹⁵⁶ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 104.

¹⁵⁷ *Ibid.*

volar i dins i sota la terra arrossegar-se. Cadascun d'aquests moviments correspon a una forma particular de temporalització i espacialització, una consistència material particular, una il·luminació i coloració concreta, diu Binswanger. Alhora representen un donar-se global de caràcter qualitatiu. Si el primer món significa un donar-se global en el sentit de la praxi, d'allà on actua, el segon fa referència al món dels desitjos "alats" i els "ideals suprems", mentre que el tercer té el significat del món de "l'anhel" "que tira cap a la terra" (*Wallenstein*), depriment, greu, pesat, el món, en definitiva, constituït per les exigències de "l'existència natural".¹⁵⁸

La temporalització, per Binswanger, com hem comentat abans, no té a veure amb el temps universal, no és merament un fenomen existencial entre d'altres, és existència (Dasein).¹⁵⁹ De la mateixa forma que amb l'espai podria parlar-se més aviat d'espai viscut, en la línia de comprensió adoptada per Merleau-Ponty, també es podria parlar aquí d'una experiència anàloga del temps, on deixa de ser un temps cronològic per a convertir-se en un temps "viscut" o, també podríem dir, un temps "sentit". Binswanger fa referència a les concepcions properes d'Erwin Straus,¹⁶⁰ Victor von Gebattel¹⁶¹ i Eugène Minkowski¹⁶² per delimitar

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Així ho afirma Binswanger en referir-se a l'alteració de la temporalitat en un altre cas, el de Lola Voss: «But then, it is of decisive importance to remember what temporalization actually means: temporalization should not be confused with world-time which is only a derivative mode of the former. Temporalization is not merely one existential phenomenon among others; it *is* existence (Dasein). In this case, the Dasein is already mundanized to such a degree that we can no longer speak of genuine existential temporalization, nor of historization, nor the self as "becoming". But where we no longer find a genuine self behind industriousness, where the existence has become the "plaything" of demonic powers, there it no longer stands with both feet on the ground (which always implies an existential or "self-stand" [*Selbststand*] but "hangs in mid-air". Existence has, as Kierkegaard puts it, detached itself from its (historical-temporal-spatial) "fundamental conditions" that, now, become its enemies.

The difference between the temporalization in the first and in the second stage can, in accordance with Heidegger [...] be interpreted as that between temporalization of anxiety and temporalization of fear.», BINSWANGER, Ludwig, «The case of Lola Voss», *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 315.

¹⁶⁰ Binswanger va discutir en un treball de 1930 les idees d'Straus sobre l'esdeveniment i la vivència, compartint en gran part les seves idees, en especial pel seu distanciament de "l'antiga psicologia", però reivindicant una posició més radical en assumir alguns dels postulats heideggerians, referint-se en concret a la biografia vital interna com a descobriment i decisió: *Geschehnis und Erlebnis, zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose*, Berlin: Springer, 1930. *Vid.* BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern: Francke Verlag, VOL. I (1947), VOL. II (1955); BINSWANGER, Ludwig, «Acontecimiento y vivencia», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 330.

¹⁶¹ Von Gebattel, de fet, a la seva *Antropología médica* de 1954, va afirmar que Binswanger podria considerar-se l'aproximació més notòria, per la seva amplitud i fondària, a l'antropologia mèdica i psiquiàtrica. En especial destacava el seu convenciment que l'apropament a allò humà resulta sempre incomplet i obert. *Vid.* VON GEBATTEL, Victor Emil Freiherr, *Prolegomena Einer Medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1954; VON GEBATTEL, Victor Emil Freiherr, *Antropología médica*, Madrid: Rialp, 1974, pp. 12-13.

¹⁶² Es refereix a la conferència de 1933 a París on tractava específicament el tema del temps a la psicopatologia: MINKOWSKI, Eugène, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, París: d'Artrey, 1933.

millor quina seria la seva visió de la temporalització.¹⁶³ Amb ells comparteix la mateixa aspiració de distanciament de l'antiga psiquiatria, però mentre aquests darrers opten per una mena de fenomenologia clínica, ell pren la determinació de centrar-se en el problema de l'ésser i de la interpretació del temps com l'horitzó possible de qualsevol comprensió de l'ésser. Per això, l'ascens i la caiguda no s'entenen com a formes de vivència, sinó com a formes d'existència.¹⁶⁴

En consonància amb el pensament de Heidegger, el psiquiatre suís no entén per temporalitat el fet d'experimentar el temps com un continu, ni tenir-ne consciència, ni tan sols estar observant-lo. Entén per “temporalització” l'experiència del temps, però va més enllà dels límits d'allò que es pot entendre com a successió del temps, experimentalment immanent o, inclús, del propi temps viscut. La temporalitat és l'autotemporalització de l'existència quant a tal. Aquesta indica la “sortida de si” (èxtasi) original en els fenòmens del futur, passat i present, que Heidegger designa com *Ekstasen* o transfiguracions de la temporalitat: prevenir-se a si mateix (futur), haver estat (passat) i ésser-amb (present).¹⁶⁵

Allò que fa que el problema del temps sigui vital per la daseinanàlisi binswangeriana és, precisament, que considera que la transcendència (la pròpia de l'individu i la del món) està arrelada a la mateixa naturalesa del temps, en la seva irradiació envers el futur, el passat i el present. Ja de bon començament, Binswanger s'interessà per les formes psicopatològiques d'experimentar el temps. El seu primer treball, on intenta donar raó de les formes de temporalitat distorsionades, va ser *Über Ideenflucht (Sobre la fugida d'idees)* de 1933. Allà s'hi refereix tant a Husserl (respecte a la consciència del temps) com a *Sein und Zeit* de Heidegger. El psiquiatre descriu l'experiència del temps en la psicosi maníaca com un “vol d'idees” ràpid i imparabile, que efectua certs “salts” entre dimensions temporals. Com a resultat, la continuïtat entre passat, present i futur es trenca i el contacte amb la realitat es veu reduït a moments encongits i estrets, com una mena d'instantaneïtat (*Augenblicklichkeit*) mantinguda.¹⁶⁶ El psiquiatre parla d'una temporalitat, com Heidegger, en un sentit ontològic:

¹⁶³ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 139.

¹⁶⁴ BINSWANGER, Ludwig, «Analítica existencial y psiquiatría», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 439.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 139-140.

¹⁶⁶ *Vid.* MOSKALEWICZ, Marcin, «Disturbed temporalities. Insights from Phenomenological psychiatry», *Time & Society*, VOL. 25, n. 2, 2016, p. 246.

Temporalització vol dir l'originariu “fuori-di-sé” (ἐκστατικόν) nell'unità dei fenomeni avvenire, essere-stato e presente, che perciò a ragione Heidegger definisce estasi (*Ekstasen*) o rapimenti della temporalità. Avvenire, essere-stato e presente sono estasi in quanto indicano i fenomeni del verso-cosa (*zu*), del su-cosa (*auf*), del presso-cosa (*bei*), cioè dell'ad-sé-per, dell'indietro-su e del lasciarsi-venire-incontro, o, con espressione diversa, dell'avanti-a-sé, del già-essere-in e dell'essere-presso. Temporalità ha dunque per noi un senso *ontologico*.¹⁶⁷

Seguint a Heidegger sosté que l'estat d'ànim de l'individu es temporitza,¹⁶⁸ i això vol dir que els seus èxtasis (*Ekstasen*) temporals específics pertanyen a un futur i a un present, però de tal forma que “l'haver-sigut” modifica els altres èxtasis originaris.¹⁶⁹ D'aquí se segueix que a la recerca empírica haurien de buscar-se les respectives variacions de l'estructura del temps del pacient.¹⁷⁰ Així, pel que fa al temps de l'Ellen, el psiquiatre identifica la negació del futur com una de les seves característiques. De fet, rebutja el seu ésser-per-a-la-mort (*Das-sein-zum-tode*) i la negació del passat que no pot assumir en una repetició autèntica. Tot allò que li queda és un fals present d'una existència que sobrevola una eternitat buida. Psicopatològicament parlant, resulta important entendre que el món des del qual l'existència es veu encongada, fins i tot, empresonada dins unes possibilitats cada cop més estretes, per finalment ser aclaparades i anihilades, és el món de l'anhel i, per tant, un sector específic del món propi. L'existència de l'Ellen West es va tornar cada vegada més circumscrita, confinada en un rang cada cop més estret de possibilitats totalment determinades. El “camí” de la història d'aquesta vida es troba unívocament traçat, ja no es mou en la dimensió del futur, sinó en una mena de cercle. Es troba en un present separat del futur, dominat pel passat i, per tant, buit.¹⁷¹

Binswanger presenta, així, el material clínic sobre aquest cas com a “modes d'ésser” de la seva pacient i les seves modificacions. Allò que des d'un punt de vista científic seria un procés esquizofrènic, es reinterpreta com un procés d'aïllament progressiu i un estretament global

¹⁶⁷ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 140.

¹⁶⁸ Binswanger també es refereix i cita el capítol quart de la segona secció (Dasein i temporalitat) de *Sein und Zeit*, on Heidegger, en parlar de la temporalitat de l'aperturitat, fa referència a la temporalitat de la disposició afectiva i de la caiguda. *Vid.* HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, (Traducció de J. E. Rivera), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 356-365.

¹⁶⁹ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 140. El psiquiatre fa referència concretament a la temporalitat com a sentit ontològic de la cura: *Vid.* HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 319.

¹⁷⁰ Originalment a BINSWANGER, Ludwig, *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, VOL. I, Berne: Francke, 1947; Nosaltres aquí recollim la traducció: BINSWANGER, Ludwig, «La escuela de pensamiento del análisis existencial», *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, *op. cit.*, p. 156 i p. 239.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 112.

de la seva existència, basat en “l’obstinació tossuda i arrogant” d’esdevenir un “si mateix” isolat.¹⁷² L’Ellen desemboca en un tancament total que ella mateixa reconeix. Acaba esdevenint presonera de si mateixa, on el seu empresonament està relacionat amb la pèrdua del món.¹⁷³ I, precisament, allò que inaugura la daseinanàlisi parteix del món i la seva pèrdua (o apropiació), és el concepte que indica més clarament el canvi de mirada respecte a Freud.¹⁷⁴

Per Binswanger, l’inconscient freudià com a molt pot aspirar a un ésser (*Sein*), però de cap manera a un ésser-hi (*Dasein*). Aquest darrer, de fet, té el significat d’ésser que “hi” és i té el seu “hi”, aquesta és la seva obertura al món. L’inconscient no té un món, no se li desvetlla un món, ni tan sols se li proposa fal·laçment (com passa amb el somni manifest), i no es comprèn sobre la base del seu món.¹⁷⁵ L’allò o l’*Id* (*Es*) de l’inconscient freudià esdevé per Binswanger una construcció reduccionista, una mena de reservori de pulsions:

Un Es (inconscio) non è nel mondo nel senso dell’esserci, perché essere-nel-mondo significa sempre essere nel mondo come Io-stesso, Egli-stesso, come (plurale) Noi-stessi o anonimo Si-stesso [*Man-selbst*]; e per giunta l’Es nulla sa di patria [*Heimat*], come invece è proprio de Noi duale, dell’Io e del Tu. L’Es è una costruzione scientifica che riduce l’esserci a oggetto, è una “riserva di pulsioni”.¹⁷⁶

Com ja sabem, la renúncia del psiquiatre a la visió pulsional freudiana no implica desinterès per l’esfera del desig, la fantasia o el somniar, al contrari. Però, la seva preocupació principal sempre és el projecte de món (*Weltentwurf*) propi de cada individu. L’ésser-en-el-món del somni, en definitiva, s’hauria d’entendre com un trobar-se presoner del món propi, com un existent en termes de corporalitat, com un existir en el sentit de l’oblit de si mateix.¹⁷⁷

¹⁷² LOPARIĆ, Ž., «Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?», p. 389.

¹⁷³ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, pp. 82-83.

¹⁷⁴ D’IPPOLITO, Bianca Maria, «Dimensioni dell’esistenza secondo Ludwig Binswanger», *Comprendere*, VOL. 16-17-18, 2008, p. 223. (<http://www.rivistacomprendere.org/rivista/uploads/9739ca1c-b960-5d1f.pdf>) [Accessible: 11/02/2023].

¹⁷⁵ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 173.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 173-174.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 174. Aquí el psiquiatre té molt present a Heidegger quan parla de la temporalitat de la por al capítol II de *Sein und Zeit*. Allà el filòsof diu que el sentit temporal-existencial de la por es constitueix per un oblit de si mateix, pel confús escapar davant el propi poder-ser fàctic, on l’amenaçat ésser-en-el-món s’ocupa d’allò que té “a la mà”. El Dasein sempre es troba permanentment exposat a l’oblit de si mateix, en la cura de les seves ocupacions que el distreuen de l’anticipació de la mort. *Vid.* HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, p. 358.

A *Der Fall Ellen West*, Binswanger planteja el problema de les formes de l'existència humana a partir de les formes del món on "viu". Perquè "món" significa no només allò interior de l'existent, sinó al mateix temps el com i el qui de la seva existència. Les formes d'ésser-en i ésser-en-si-mateix (*Selbstein*) resulten espontàniament de la caracterització del món on aquesta existència té lloc respectivament.¹⁷⁸ També, s'hi afegeix que l'expressió "món" fa referència, al mateix temps, al món circumdant (*Umwelt*), al món de la coexistència (*Mitwelt*) i al món propi (*Eigenwelt*), però no com una mena de compendi d'aquests tres mons en un de sol, sinó com una expressió que designa les formes universals en les quals el món, en general, es constitueix en aquestes regions mundanes.¹⁷⁹

Tanmateix, la visió de l'estructura mundana de Binswanger no queda limitada al món aeri i al terrenal, doncs, per una millor comprensió de la malaltia,¹⁸⁰ s'expandeix a una configuració "cosmològica" on les formes de l'existència es "materialitzen" sobre la base de les quatre formes elementals originàries de la tradició presocràtica: aire, aigua, foc i terra.¹⁸¹ Com diu Foucault, aquestes dimensions o formes essencials de l'existència són les que formen tant les coordenades primitives del somni, com l'espai mític de la seva cosmogonia. En les seves anàlisis de somnis, fantasies i deliris de l'Ellen West, "els veiem compondre" i simbolitzar entre ells per constituir un univers.¹⁸² Segons Binswanger, el sentit de l'ésser-hi es desplega en la connexió íntima entre els "temps" i els "elements". Tots els processos elementals d'ésser es mouen en les formes o configuracions originàries elementals de l'aire, l'aigua, el foc i la terra.¹⁸³ Així, la malaltia esdevé el rebuig de la mediació entre elements, que comporta la distorsió de la temporalitat, entesa aquí d'acord amb la relació extàtica i la prevalença del futur heideggeriana.¹⁸⁴

També el seu coetani Gaston Bachelard, amb qui el psiquiatre va mantenir contacte i li va fer conèixer part de la seva obra,¹⁸⁵ identificava el fonament ontològic de la poesia en els quatre elements de la natura. El filòsof i epistemòleg francès descriu en diverses obres com

¹⁷⁸ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 97.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸¹ D'IPPOLITO, B.M., «Dimensioni dell'esistenza secondo Ludwig Binswanger», p. 225.

¹⁸² FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, p. 104.

¹⁸³ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 137.

¹⁸⁴ D'IPPOLITO, B.M., «Dimensioni dell'esistenza secondo Ludwig Binswanger», p. 225.

¹⁸⁵ Bachelard i Binswanger van intercanviar comentaris sobre els seus treballs respectivament. Hi ha una transcripció, traduïda i editada per Elisabetta Basso i Emmanuel Delille de la correspondència entre els dos autors: Gaston Bachelard et Ludwig Binswanger, «Correspondance Gaston Bachelard-Ludwig Binswanger (1948-1955)», *Revue germanique internationale*, VOL. 30, 2019, pp. 183-208.

aquests elements afecten la vida de les persones, i com les seves propietats materials i la seva manifestació visual generen la creació poètica. A *L'Air et les songes*¹⁸⁶ descriu la dinàmica de la percepció mitjançant el que ell anomena (com Binswanger i Foucault) l'eix vertical de l'existència. Aquest eix il·lustra la connexió humana amb les polaritats de la terra i el cel. Descriu com l'home, a través dels seus somnis¹⁸⁷ i la seva poesia, pot evocar les experiències polars d'ascensió i descens, de la ingravidesa i la pesantor. Aquestes ajuden a alliberar el cos de la materialitat que l'uneix a la unitat espai-temps horitzontal i matemàtica, que ell creu limita la nostra experiència física i mental de l'existència. També a *La flamme d'une chandelle*¹⁸⁸ Bachelard associa la llum i la flama a un sentit vertical de llibertat i oportunitat.¹⁸⁹

De *L'Air et les songes* en concret, Binswanger elogia la seva exposició de la “*vie ascensionnelle*” i de “*la chute*” desenvolupada sobre la base de la verticalitat de l'existència. Veu amb admiració com mostra, amb “elegància i profunditat”, el significat analític existencial de les metàfores bàsiques¹⁹⁰ “*de la hauteur, de l'élevation, de la profondeur, de l'abaissement, de la chute*”. La sintonia i concordança de les visions d'ambdós autors resulta prou evident:

La vie ascensionnelle sera alors une réalité intime. Une verticalité réelle se présentera au sein même des phénomènes psychiques. Cette verticalité n'est pas une vaine métaphore ; c'est un principe d'ordre, une loi de filiation, une échelle le long de laquelle on éprouve les degrés d'une sensibilité spéciale. Finalement la vie de l'âme, toutes les émotions fines et retenues, toutes les espérances, toutes les craintes, toutes les forces morales qui engagent un avenir ont une *différentielle verticale* dans toute l'acception mathématique du terme. Bergson dit dans *La Pensée et le Mouvant* (p. 37) que l'idée de différentielle leibnizienne ou plutôt l'idée de fluxion newtonienne fut suggérée par une intuition philosophique du changement et du mouvement. Nous croyons que l'on peut préciser davantage et que l'aie vertical bien [18] exploré peut nous aider à déterminer l'évolution psychique humaine, la différentielle de valorisation humaine.¹⁹¹

¹⁸⁶ BACHELARD, Gaston, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris: Librairie José Corti, 1943.

¹⁸⁷ Val a dir que Bachelard acostuma a referir-se més al somiejar, al somniar despert, que no pas al somniar, diríem, nocturn. També Binswanger, de vegades resulta ambigu en alguns treballs. A *Der Fall Ellen West*, per exemple, en ocasions també sembla referir-se més a fantasies divagadores o somieigs, que no pas al somni nocturn.

¹⁸⁸ BACHELARD, Gaston, *La flamme d'une chandelle*, Paris: PUF, 1961.

¹⁸⁹ JORANGER, Line, «Mental Illness and Imagination in Philosophy, Literature, and Psychiatry», *Philosophy and Literature*, VOL. 37, n. 2, 2013, pp. 516-517.

¹⁹⁰ Bachelard les anomena “axiomàtiques”. *Vid.* BACHELARD, Gaston, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris: Librairie José Corti, 1943, 17^a reimpressió, 1990, p. 20.

¹⁹¹ BACHELARD, G., *L'Air et les songes...*, p. 20.

El psiquiatre troba també molt encertada la manera com es refereix a una “*psychologie ascensionnelle*”¹⁹² i, d’igual forma, assumeix que allò que el filòsof francès anomena “materialitat” podria ser anàleg allò que en el seu llenguatge seria la “consistència del món”.¹⁹³ En aquest treball de Bachelard veu reconegut un aspecte molt important que, a parer seu, es va presentar de forma convincent a *Der fall Ellen West*: que la imaginació obeeix a la “lleï dels quatre elements” i que cadascun d’aquests és imaginat en el seu dinamisme especial. Però, per sobre de tot, valora la idea de Bachelard que les formes òntiques del caure de la vida descendent condueixen, invariablement, a una “imaginació terrestre”, a un “aterratge” o bé a una d’existència minvada, com queda ben palès en el cas reportat de l’Ellen West.¹⁹⁴

En general, Binswanger aprecia en Bachelard un suport directe a les seves tesis.¹⁹⁵ Tant per la seva anàlisi de l’ascensió i la caiguda, com per considerar la imatge poètica (i l’ònirica) com una “expressió directa” o immediata d’un sentit, que es manifesta si se suspèn la recerca d’altres causes ocultes.¹⁹⁶ És més, subratlla que les seves obres resulten indispensables per a la psiquiatria. Però, malgrat tot l’esmentat, troba algunes mancances en les seves anàlisis. Creu que el filòsof no acaba de veure clar que també la “imaginació” és una “forma” i un mode determinat “d’èsser-en-el-món” i de “l’èsser-transcendent-el-món”. Binswanger troba a faltar una base antropològica o, més encara, ontològica.¹⁹⁷ Doncs, com hem dit abans, pel psiquiatre suís, el somni està entreteixit completament en el seu espai, en el seu temps, en la seva “coseïtat”, per allò que Bachelard anomena la imaginació material i la imaginació dinàmica. No obstant això, en un treball posterior, *La poétique de l’espace* (1957), el filòsof francès parla de l’èsser propi de la imatge poètica, del seu dinamisme propi que procedeix d’una “ontologia directa”. Aquí, Bachelard, recolzant-se en el concepte de la ressonància o la repercussió de Minkowsky,¹⁹⁸ rebutja que la imatge poètica tingui la seva procedència en una causa, tal com afirmen psicòlegs i psicoanalistes. Bachelard parla de la sonoritat de l’èsser

¹⁹² *Ibid.*, p. 19.

¹⁹³ BINSWANGER, Ludwig, «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, pp. 187-188.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹⁹⁵ També Bachelard comparteix un progressiu distanciament de la psicoanàlisi i va desplegant un acostament fenomenològic a les imatges poètiques. Tot sovint Binswanger el pren com a referència de confirmació d’alguns dels seus posicionaments. *Vid.* BINSWANGER, Ludwig, «Analítica existencial y psiquiatría», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 445.

¹⁹⁶ BACHELARD, Gaston, *La poétique de l’espace*, París, PUF, 1957, p. 1.

¹⁹⁷ BINSWANGER, Ludwig, «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 188, nota 34.

¹⁹⁸ Binswanger, també fa referència sovint a Minkowsky, mostrant complicitat en molts dels seus arguments.

de la imatge poètica en aquesta ressonància, on el poeta parla “en el llindar de l’èsser”. Així, per determinar l’èsser d’una imatge haurem d’experimentar aquesta ressonància descrita a la fenomenologia de Minkowsky. I el filòsof aquí sí que parla de la necessitat d’una fenomenologia de la imaginació:

Entendons par là une étude du phénomène de l’image poétique quand l’image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l’âme, de l’être home saisi dans son actualité.¹⁹⁹

El mateix Bachelard, reconeix que aquest gir en vers la “fenomenologia de les imatges”, és a causa d’haver renunciat a la prudència pròpia d’un “filòsof de les ciències”, desistint així a l’hàbit racionalista de buscar sempre referències objectives, per poder arribar a fundar una “metafísica de la imaginació”.²⁰⁰ En qualsevol cas, com diu Maldiney, Binswanger, tot i que amb certa anterioritat va “descobrir” i anomenar la imaginació formal del somni,²⁰¹ la relació amb Bachelard no fa més que enriquir i matisar una mica més el pensament de tots dos autors.

En definitiva i recapitulant, tal com ho veu el psiquiatre, les orientacions o direccions significatives d’ascens i caiguda i el seu contingut afectiu participen de l’espacialitat i la temporalitat originàries del Dasein, les quals li confereixen un contingut.²⁰² En realitat, tenint present això, com ens fa notar Courtel, es podria argumentar contra la idea que el somni “en si mateix” escapa a tot intent d’aprehensió, una visió que podria arribar a posar en qüestió tot estudi sobre el somni. Cal reconèixer que, en el millor dels casos, tenim notícia del somni d’algú sempre a través del seu relat i mai del seu somni estrictament. Si els relats onírics sempre es troben mediatitzats pel llenguatge, semblaria que les imatges objecte d’estudi i la seva manera de presentar-se serien sempre inaccessibles. Per això mateix, aquí la realitat “d’una estructura *a priori*” és d’una importància cabdal. Qualsevol que sigui l’estructura, sigui ascens-caiguda o una altra, com afirma Binswanger, aquesta és la font del llenguatge, de la imaginació poètica i, sobretot, dels somnis. Assumint això, estem acceptant que allò que

¹⁹⁹ BACHELARD, G., *La poétique de l’espace*, p. 2.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 2-3.

²⁰¹ MALDINEY, H., «Sens et essence...», p. 23.

²⁰² COURTEL, Y., «Je ne sais pas ce qui m’arrive», p. 161.

relata el somniador prové de la mateixa font que el seu somni, on s'articulen les dimensions afectives de l'espai i el temps, on pren forma el seu "món propi".²⁰³

Tanmateix, aquesta font del somni, en darrera instància, tampoc s'hi oposa a la de la vigília. La daseinanàlisi dels somnis, com ja hem fet esment més amunt, no s'assoleix per oposició entre la vida onírica i "la història" de l'home despert. La història està feta per les persones "despertades", no estem parlant, per tant, únicament de "vida" en el somni, sinó del denominador comú entre somni i vigília, és a dir, de l'existència. I es parla més de l'existència que no pas de l'existent, de l'existència com a mode d'ésser de l'home. Parar-hi prou atenció al somni ajudaria a portar a l'individu, a "cadascú", davant d'ell mateix. Serviria de guia per desvelar-li el seu món i, sota aquest auspici, deixar-lo decidir per si mateix, aquesta seria la veritable funció del somni.²⁰⁴ Però, això resulta gairebé impossible quan, per un individu, el seu món propi acaba esdevenint l'únic, quan s'hi queda reclòs i aïllat és quan la seva existència s'encongeix dràsticament.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 162.

1.5. Malaltia, teràpia, cura i salvació

Al capdavant, es podria dir que la teràpia de Binswanger consisteix, precisament, en fer sortir al pacient que queda atrapat en el seu món propi [*Eigenwelt*] per portar-lo al món comú [*Gemeinsame welt*]. Per això, diu el psiquiatre que, per procedir a l'anàlisi existencial, hem de tenir ben clar de quina classe és l'espacialitat, la temporalitat, la il·luminació, la coloració, la consistència i la mobilitat del món del pacient, del seu projecte de món.²⁰⁵ Així, l'estat determinat d'un pacient s'estudia a partir de criteris que permeten establir les particularitats del seu mode "fluctuant" d'existència: L'estretament o eixamplament de l'espai, l'alteració de la temporalitat, la consistència, l'humor, la decadència o l'estar dempeus, el poder-ser propi, en general, i la seva resolució. Diu Binswanger que davant la recerca de tipus biològic, que "opera" a partir d'un concepte tan indeterminat com és el de "vida",²⁰⁶ la direcció de la investigació analítica existencial de la psiquiatria presenta un avantatge important: treballar amb la tan "polifacètica i fonamentalment lliure" estructura de l'existència com a «ésser-en-el-món» i «ésser-a-fora-per-sobre-el-món».²⁰⁷

Per a l'exploració pràctica de la daseinanàlisi, aquest coneixement de l'estructura o la constitució fonamental de l'existència proporciona al terapeuta una línia directiu sistemàtica. Serveix de guia d'observació per l'examen dels pacients. Amb aquesta metòdica pot arribar a aclarir-se l'estructuració de l'ésser-en-el-món només perquè, a partir d'aquesta estructura, s'ha arribat a una norma, i segons Binswanger, amb ella, també s'assoleix la possibilitat d'establir científicament, de forma exacta, les possibles desviacions de la mateixa.²⁰⁸ A la llum d'això, el concepte de patologia canvia, doncs, aquestes desviacions de la norma no s'han d'interpretar de forma negativa com fins al moment, és a dir, com a contràries a la norma, sinó de forma positiva, com a noves formes d'ésser-en-el-món:

²⁰⁵ BINSWANGER, L., «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», p. 176.

²⁰⁶ El psiquiatre considera l'avaluació dels pacients des d'un punt de vista biològic i psicològic de la psiquiatria sempre negativa, una mena de judici moral menyspreuatiu de caràcter moralitzant i objectivant.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ BINSWANGER, L., «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», p. 176.

Ainsi, le concept de pathologique [...] n'était plus maintenant l'expression pour quelque chose de purement négatif, c'est-à-dire le contraire de la norme, mais se laissait également concevoir positivement, justement à partir de la norme. Nous devons en particulier à Goldstein la perspective selon laquelle ce positif correspond à un "nouvel être dans le monde" [...] (ce qui veut toujours dire un être ordonné selon une norme, un sens, une structure) qu'il faut caractériser positivement.²⁰⁹

La concepció de Binswanger d'allò patològic, que també recolliran ulteriors corrents fenomenològiques de la psiquiatria, demana que les experiències psicopatològiques no es considerin senzillament modes defectuosos de salut, sinó noves formes d'ésser-en-el-món. D'aquesta manera, davant les classificacions psiquiàtriques, la relació entre el punt de vista científic de la psiquiatria i la singularitat de la persona malalta hauria de ser una relació marcada pel respecte a les diferències individuals.²¹⁰ Confrontant-se al reduccionisme científic de les teories psiquiàtriques del moment, com ara la freudiana, Binswanger presenta una visió alternativa de la malaltia mental. Defuig l'afany classificatori en categories de qualsevol mena, posant sempre el focus d'atenció en l'observació del mode particular d'ésser-en-el-món en qüestió:

Over against this stand the tentative efforts at anthropological investigations in psychiatry in which man is not pigeon-holed by categories (natural-scientific or otherwise) but understood from the perspective of his own—human—*being*, and which seek to describe the basic *directions* of this being. "Mental Illness" is thus lifted out of the context of either the purely "natural" or "mental" and is understood and described within the context of primal human potentialities. What is revealed thereby is not only that the mentally ill "suffer from the same complexes as we", but also that they move in the same spatial-temporal-historical directions as we—thought in different modes and ways. Here mental illness is not explained in reference either to disturbances of brain *function* or biological *function* of the organism, nor

²⁰⁹ BINSWANGER, L., *Sur la fuite des idées*, (Traducció de M. Dupuis), Grenoble: Millon, 2000, p. 149-150.

²¹⁰ Coincidim també amb Basso en que aquí s'hi troba el nucli ètic de l'enfocament fenomenològic de la psiquiatria, una ètica inseparable de la reflexió epistemològica que la motiva. En altres paraules, en una psiquiatria filosòfica com la binswangeriana, la filosofia no configura la psiquiatria des de l'exterior amb preceptes ja donats, sinó que pren la forma d'una reflexió epistemològica que no pot separar-se del coneixement mèdic concret i històric que l'esperona i li serveix de camp de proves. *Vid.* BASSO, Elisabetta, «From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry. Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project», *Medicine Studies*, VOL. 3, n. 4, novembre, 2012, p. 226.

is it understood in reference to *life-history*. It is, rather, described with regard to the mode and manner of the particular being-in-the-world concerned.²¹¹

Com argumenta Basso, els objectius clínics motiven i fan sorgir els desenvolupaments teòrics de la daseinanàlisi, per tant, no es poden considerar separatament. S'ha de tenir present, també, que la idea que els fenòmens psicopatològics poden ser governats i compresos des de la seva mateixa estructura o norma presenta, al seu torn, conseqüències ètiques addicionals: d'una part, dissoldre les categories gnoseològiques psiquiàtriques en estructures transcendents ofereix una major obertura envers les diferències individuals entre pacients. A més, a partir d'aquí s'entén millor la idea que les experiències psicopatològiques no són negatives en si mateixes. Com dèiem abans, no es tracta d'identificar modes anòmals o defectuosos de salut, sinó, de forma positiva, reconèixer aquestes “noves formes d'ésser-en-el-món”.²¹²

En el treball que hem esmentat més amunt *Über Ideenflucht (Sobre la fugida d'idees)* de 1933,²¹³ ja s'anuncia un canvi clar d'escenari d'investigació. El psiquiatre es distancia de la concepció que, fins al moment, estudiava aquesta “fugida” o “salts” d'idees analitzant el llenguatge del pacient i la coherència del seu discurs des de l'exterior.²¹⁴ Per Binswanger, no es tracta que alguns símptomes externs defineixin prèviament com a “malalt” a un individu, sinó de poder descriure el “món” i la seva connexió interna amb l'home. Aquesta anàlisi fenomenològica primerenca, ja dona fe de la importància de l'estudi de les dimensions primàries de l'espai i el temps.²¹⁵ Aquí estudia com l'espacialitat s'estreny en el maníac per a qui tot està molt a prop, massa a prop. Es troba en una espècie de sobreproximitat vinculada a un augment en el procés de des-distanciament o des-allunyament (*Ent-fernung*),²¹⁶ ja descrit per Heidegger a

²¹¹ BINSWANGER, Ludwig, «Freud and the Magna Charta of clinical psychiatry», *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 194.

²¹² BASSO, Elisabetta, «Psychiatry as science of the singular», a BLUM, Adam, MURRAY, Stuart (Eds.), *The ethics of care: moral knowledge, communication, and the art of caregiving*, London: Routledge, 2017, p. 188.

²¹³ BINSWANGER, Ludwig, *Über Ideenflucht*, Zürich: Art. Institut Orell Füssli, 1933.

²¹⁴ La fugida d'idees és un tema clàssic en la psiquiatria de parla alemanya a principis del segle XX, fins i tot, podria dir-se que Binswanger va ser, en gran mesura, responsable del seu descobriment. Es tracta d'un símptoma que designa el trastorn del pensament d'allò que s'ha entès per mania a la psiquiatria moderna. *Vid.* MAHIEU, Eduardo, «Bibliothèque du psychiatre», *L'information psychiatrique*, VOL 94, n. 3, 2018, pp. 223-225.

²¹⁵ D'IPPOLITO, B.M., «Dimensioni dell'esistenza secondo Ludwig Binswanger», p. 215.

²¹⁶ Així ho descriu Heidegger: «Desalejación, como modo de ser del Dasein en su estar-en-el-mundo, no significa para nosotros ni lejanía (cercanía), ni distancia [*Abstand*]. Usamos el término desalejación en un sentido activo y transitivo. El término mienta una estructura de ser del Dasein, respecto de la cual alejar algo, ponerlo lejos, no es sino un modo determinado y fáctico. Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El Dasein es esencialmente des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. La desalejación descubre el estar lejos. El estar lejos, al igual que la distancia, es una determinación categorial del ente que no es Dasein. En

Sein und Zeit per tal de donar raó de la relació habitual amb l'espai circumdant.²¹⁷ I, de la mateixa manera, quan les coses i els homes estan “a-la-mà”, “ presents”, quan no existeix distància tampoc hi ha futur, sinó que tot esdevé “en el present”, en un mer ara i aquí. Això també aporta llum sobre el “si mateix” dels malalts. Un “si mateix” que no viu de cara al futur, que es mou enredat, intricat en l'ara i aquí. Com a molt, viu també del passat, en un “si mateix” ambientat, situat momentàniament, però sense possibilitat de progressar, de desenvolupar-se i madurar.²¹⁸

Aquest innovador punt de vista de Binswanger, es podria entendre, com diu D'Ippolito, com una mena de “revolució copernicana” en la mesura que es recolza en el nexa d'expressió amb un món, el món propi del pacient. La mirada del terapeuta fa un “gir” en deixar de mirar, des de l'exterior, com els elements del pensament del pacient fan “salts”, per constatar com el seu espai vital és un altre, com el seu món ha esdevingut un altre. Respecte al seu comportament originari, el pensament no presenta cap salt d'elements intermedis, únicament es tracta d'un determinat mode del “saltar” mateix.²¹⁹

De cara a la reconsideració del concepte d'allò “patològic”, Binswanger va trobar diversos aliats (neuròlegs i psicòlegs). Kurt Goldstein, en concret, coincidia en defensar el distanciament respecte a les teories del moment que titllaven d'estat “defectuós” a la malaltia mental. Tots dos insistien en no tractar al malalt aïlladament, en tenir molt present la seva inextricable pertinença a un món i la seva crucial rellevància per a la psicoteràpia. Així ho raona Goldstein²²⁰ en una de les seves obres més destacades:

Disease cannot be considered a localized disturbance [...] more and more evidence of the involvement of the entire organism has been found and of changes of personality [...] needed is a study of the individual as a whole [...] but this study cannot be limited to the

cambio, la desalejación debe ser entendida como un existencial» HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 130.

²¹⁷ ABETTAN, Camille, «Le problème de la «chose même» en phénoménologie psychiatrique et analyse existentielle», *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, n. 28, 2018, pp. 17-18.

²¹⁸ BINSWANGER, Ludwig, «Sobre la forma maníaca de la vida», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 416.

²¹⁹ D'IPPOLITO, B.M., «Dimensioni dell'esistenza secondo Ludwig Binswanger», p. 216.

²²⁰ Una revisió molt acurada de la visió del concepte de natura humana de Goldstein en relació amb la psicopatologia és la de WEISS, Frederick A., «Kurt Goldstein and his concept of human nature», *The American Journal of Psychoanalysis*, VOL. 19, 1959, pp. 143-148.

individual proper. He has to live in [...] a milieu constituted by other beings [...] in consequence, one is forced to reflect upon the fundamentals of social relationship.²²¹

El “si mateix” i el món del malalt no es deixen separar. En tot cas es pot afirmar que són “conceptes límits polars” d’un únic ésser-en-el-món.²²² En conseqüència, l’objectiu de la daseinanàlisi és assolir la descripció “científica” dels projectes de món dels pacients, que també inclou la descripció de com es relacionen amb les persones i el seu entorn social, per així comprendre millor com estructuraven el món on es desenvolupa la seva existència. En altres paraules, Binswanger no proposa interpretar l’experiència del pacient en termes d’un aparell mental, ni tampoc examina la realitat física del món del pacient. Des del seu punt de vista, “persona” i “món” són la mateixa cosa. La qüestió central serà sempre intentar comprendre i explicar a l’ésser humà en la totalitat de la seva existència, la qual cosa sempre inclou, naturalment, la relació amb els altres.²²³

En aquesta qüestió, Binswanger veu fortes limitacions en la filosofia heideggeriana.²²⁴ Creu que no ha valorat adequadament la importància i la significació de les relacions interpersonals, la possibilitat d’«ésser-amb-l’altre», la dimensió dialògica de l’existència.²²⁵ Tot i que Heidegger afirma que «l’ésser és amb altres» i considera que la “sol·licitud” (*Fürsorge*), el tracte amb l’altre (amb qui estem) és una categoria existencial essencial de l’ésser en tant que «ésser-amb-altres», el psiquiatre suís afirma que el tractament del filòsof de la dimensió social a *Sein und Zeit* no explica, suficientment, el paper dels altres éssers humans en l’assoliment de l’autenticitat. La principal limitació heideggeriana que voldrà solucionar Binswanger serà, precisament, aquesta relativa a la noció de “sol·licitud” com a cura dels altres. Veu necessari incloure en la seva anàlisi del Dasein a “l’altre” i, per fer-ho, incorporarà la filosofia dialògica de Martin Buber.²²⁶

²²¹ GOLDSTEIN, Kurt, *Human nature in the light of psychopathology*, Cambridge: Harvard University Press, 1951, p. vii.

²²² BINSWANGER, Ludwig, «Sobre la forma maníaca de la vida», *op. cit.*, p. 418.

²²³ FRIE, Roger, «The existential and the interpersonal: Ludwig Binswanger and Harry Stack Sullivan», *Journal of Humanistic Psychology*, VOL. 40, n. 3, Nova York, 2000, p. 114.

²²⁴ A diferència de Medard Boss, com veurem més endavant, Binswanger es va mostrar molt crític en alguns aspectes de la filosofia de Heidegger. Això va conduir a una polèmica entre els dos que es va palesar en el treball de Binswanger de 1942 *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. De fet, el psiquiatre afirma que Boss, precisament seguint aquest escrit, al 1947, va assajar l’anàlisi existencial també a l’àmbit de les perversions sexuals: *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*. Vid. BINSWANGER, Ludwig, «Analítica existencial y psiquiatria», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 439.

²²⁵ GARCÍA-ALANDETE, Joaquín, «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del *Homo natura* en la psiquiatria analítico-existencial de Ludwig Binswanger», *Haser. Revista internacional de filosofía aplicada*, VOL. 6, 2015, p. 114.

²²⁶ *Ibid.*, p. 115.

Amb la publicació de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formes fonamentals i coneixement del Dasein humà*)²²⁷ proposa, explícitament, la revisió del que ell considera el “finitisme” de l’ontologia fonamental heideggeriana estenent el concepte d’«ésser-en-el-món» al d’«ésser-en-el-món-més-enllà-del-món» (*In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-Sein*).²²⁸ Allà, sota la influència del pensament de Karl Löwith, qui va canviar el concepte “neutre” d’«ésser-amb» pel d’«ésser-un-amb-l’altre», i la de Buber, amb la seva teoria de la relació Jo-Tu,²²⁹ addueix que la persona no pot ser entesa deixant al marge les seves relacions amb els altres. Precisament, en aquestes relacions és on es manifesta el fet fonamental de l’existència humana. L’encontre ple entre éssers humans resulta primordial. Davant les relacions cosificadoras del Jo-Allò, és a les relacions Jo-Tu on es fonamenta la reciprocitat interpersonal de l’existència humana amb autenticitat. Com Buber, Binswanger veu la condició humana fonamentalment dialògica: la reciprocitat, el reconeixement mutu, l’obertura i la immediatesa són considerats trets fonamentals d’una relació interpersonal autèntica. En aquest marc de comprensió, l’«altre» es constitueix en participant actiu en el procés d’autorealització de la persona. Tanmateix, aquesta relació no implica cap mena de “fusió”, no s’anul·la a la persona, sinó que la introdueix en un context d’interacció i reciprocitat on es troba i s’autorealitza de forma autèntica, sense que les diferències, reconegudes mútuament, representin cap obstacle.²³⁰

Binswanger troba una alternativa entre la caiguda inautèntica i l’aïllament autèntic en allò que anomena “l’encontre” (*Begegnung*), qualificant-lo com una relació de mutualitat genuïna. L’encontre que descriu Binswanger implica respecte per l’altre, un respecte que és incompatible amb manipular-lo o utilitzar-lo de qualsevol forma. Diu el psiquiatre que, en darrer terme, aquest “encontre” és amor (*Liebe*).²³¹ Segons la seva opinió, el pensament de Heidegger resulta massa fred per a poder pensar en la calidesa de l’amor. Són les seves *Formes fonamentals i coneixement del Dasein humà* les que, amb aquesta escalfor o calidesa,²³² intenten copsar el lloc original d’una “nostreïtat” on “l’encontre” és tot “gràcia” (*Geschenke*). En el

²²⁷ *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* és un immens volum de 600 pàgines publicat al 1942.

²²⁸ BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich: Max Niehans Verlag, 1942; 2ª ed., 1953, p. 230.

²²⁹ BUBER, Martin, *Ich und Du*, Leipzig: Inservergag, 1923.

²³⁰ GARCÍA-ALANDETE, J., «Influencias filosóficas...», p. 115.

²³¹ BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, op. cit., p. 482.

²³² SCHMIT, Pierre-Étienne, «L’amour en finitude, la question de l’amour dans l’œuvre de Martin Heidegger», *Le Philosophoire*, VOL. XI, n. 1, 2000, p. 171.

“nosaltres” de l’amor, diu Binswanger, ens retrobem nosaltres mateixos fundats en ell per gràcia i sense qüestió.²³³

Amb aquest “encontre” del Jo-Tu buberià, el psiquiatre suís es llança a l’elaboració d’una mena de “fenomenologia de l’amor”²³⁴ i l’amistat, propera, segons ell mateix, a la concepció hegeliana de la unió dialèctica entre l’amor i la raó. Fonamentada en la «relació amb l’altre en quan a altre» i entesa com a “do” o “gràcia”, aquesta doctrina no té la pretensió d’esdevenir una ètica, sinó una ontologia, assegurant a l’ésser humà l’infinít, més enllà de la “finitud fosca” que caracteritza el concepte “ombrívol” de cura de Heidegger (*düstere Sorge*).²³⁵ L’amor esdevé el lloc d’una revelació existencial i d’una metamorfosi dins l’origen de la calidesa.²³⁶ Dins el retrobament de l’amor amb l’altre, el canvi significa veure l’ésser revelat com abric, refugi o empara (*Obdach*) i llar (*Heimat*).²³⁷

Binswanger també distingeix l’espacialitat de l’encontre com a particular i diferent de la comuna o “vulgar”. D’entrada no es pot dir que “té lloc”, perquè és una expressió que recorda massa a la comprensió comuna de l’espai. “Encontre de la unió amorosa” és només una altra expressió de l’entrega amorosa, és a dir, de l’obertura de l’espai-nostre, l’espacialitat de l’un a l’altre, del Tu i Jo:

Die Begegnung der Liebende *als* Liebende -wir dürfen nicht sagen, „erfolgt“ in dem gekennzeichneten Raum der Liebe, da diese Ausdrucksweise zu sehr an die landläufigen („vulgären“) Raum-Zeit-verständnisses erinnert-, die Begegnung der Liebenden als Liebende *räumlich* gerade den „Raum“ des liebenden Miteinanderseins, ist sie doch nur ein anderer Ausdruck für das liebende *Einräumen*, nämlich für die *Erschließung* des Wir-Raumes, der Räumlichkeit des Einander, des Ich und Du.²³⁸

²³³ BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 452.

²³⁴ A Pedició del *Grundformen* de 1962 Binswanger fa servir aquesta expressió. *Vid.* BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1962, p. 17.

²³⁵ LOPARIĆ, Ž., «Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?», pp. 388-389.

²³⁶ SCHMIT, Pierre-Étienne, «L’amour en finitude, la question de l’amour dans l’œuvre de Martin Heidegger», p. 172.

²³⁷ BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, pp. 306-307.

²³⁸ «La trobada d’amants *com* a amants, no hem de dir que „té lloc” a l’espai marcat de l’amor, ja que aquesta expressió recorda massa a la comprensió comuna (“vulgar”) de l’espai-temps, la trobada dels amants com a amants, *espacialitza*, precisament „l’Espai” de la unió amorosa, no és més que una altra expressió del *reconeixement* amorós de fer-espai, és a dir, de l’obertura de l’espai del nosaltres, l’espacialitat de l’un-altre, del Jo i del Tu.», (La traducció és nostra), *Ibid.*, p. 82.

Igualment, pel que fa al temps, Binswanger diu que no s'hauria de considerar que l'encontre amorós (*liebenden Begegnung*) es vagi donant, es repeteixi o es doni “una vegada més” en el sentit del temps “mundà”. En contrast amb la temporalitat “impròpia i anivellada” de la comprensió vulgar del temps (*vulgären Zeitverständnisses verstanden*) com una inacabable i simple seqüència de l'ara, Binswanger apel·la a la temporalitat “real”, entesa existencialment, en el sentit de la unitat dels èxtasis del temps original de Heidegger.²³⁹ El psiquiatre, amb independència de com expressi el significat de la temporalitat de l'amor en els seus abundants exemples, arreu fa servir el contrast amb el temps de la “vida ordinària” (*gewöhnlichen Lebens*), ja sigui amb les paraules “eternitat” (*Emigkeit*) o “sempre-fou-així” (*Immer-so-war*),²⁴⁰ o en la repetició i la reiteració, inclús en la concepció d'un ésser pur de l'ànima o de la idea. Una mostra d'aquesta exemplificació és un dels sonets de la poeta Elisabeth Barrett-Browning on juxtaposa l'Amor que perdura i la Vida que desapareix:

„Oh, to shoot
 My soul's full meaning in to future years,
 That *they* should lend it utterance, and salute
 Love that endures, with Life that disappears!”²⁴¹

És a dir, la temporalitat de l'amor és identificada amb la durada (“*Zeitlichkeit der Liebe ist Dauer*”)²⁴² en contraposició a la fugacitat i contingència de la vida, a l'esdevenir i morir. En parlar d'aquesta “infinitud”, d'aquesta “eternitat”, Binswanger afirma que deixa enrere l'«ésser-en-el-món» per referir-se a l'«ésser-en-el-món-més-enllà-del-món», als «afores del món». Aquest és el que ell anomena el mode dual²⁴³ de l'ésser humà, el mode més autènticament humà. Però, per això mateix, resulta ser el més fugisser i esmunyedís. Una presència en “lloc segur”, en la plenitud infinita constituïda per la “pàtria i l'eternitat”:

Quando parliamo di eternità, non parliamo piú dell'essere-nel-mondo, ma dell'essere *al di sopra* e al di fuori del mondo, del modo *duale* dell'essere-uomo, o del Noi di Io e Tu nell'amore. Qui non ci occupiamo piú di esistenza (essere-se-stesso), di tempo, di spazio,

²³⁹ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 43. El poema correspon a sonet n. 41 publicat al seu llibre *Sonnets from the Portuguese* al 1850. *Vid.* BROWNING, Elizabeth Barrett, *Sonnets from the Portuguese*, London: Chapman and Hall, 1850.

²⁴² *Ibid.*, nota 10.

²⁴³ *Ibid.*, p. 482.

bensí di essere-Noi, di eternità e patria [*Wirsein, Ewigkeit, Heimat*]. Presente non significa piú qui uno schietto lasciar-venire-incontro ciò che la decisione afferra con l'azione, non vuol dire piú, dunque, un deciso aprire la *situazione* [...], ma *incontro* di Io e di Tu nell'istante eterno dell'amore. Non si tratta piú qui di un *poter-essere*, ma di un *aver-la-facoltà-di-essere*, non di un *autoimpadronirsi* del proprio fondamento, ma di un *avere-in-dono-il-Noi* a partire dal proprio fondamento.

Sebbene, o appunto in quanto modo *autentico* dell'esser-uomo, il modo duale è piú occultato, anzi il piú represso. Come nella storia dell'umanità dovette passare molto tempo prima che irrompesse con la *religione* dell'amore, con il Cristianesimo, e come quest'irruzione ha poi trasformato il volto spirituale dell'umanità, cosí alla sua irruzione anche nella presenza del singolo si frappongono i maggiori impedimenti, ma, una volta che si sia imposto, è in grado di trasformarla dal suo fondamento; la presenza infatti non è piú allora un finito esser-nel-mondo gettato di scoglio in scoglio, ma, salvo questo in-essere, presenza al sicuro nell'infinita pienezza costituita dalla patria e dall'eternità.²⁴⁴

La tesi bàsica, per tant, és que l'amor dona testimoni d'una "obertura eterna" de l'existència humana. Una obertura que no proporciona l'«ésser-per-a-la-mort» de l'«ésser-en-el-món». Binswanger busca un tercer element entre les preocupacions òntiques del Dasein quotidià i "l'heroisme" ontològic del Dasein autèntic, que fa front a la possibilitat de la pròpia mort. Mentre que per Heidegger un instant tan autèntic només és possible a través de l'angoixa i l'ésser-per-a-la-mort que, com a possibilitat última, ens fa assumir la nostra existència inacabada i inacabable com a pròpia. Binswanger afirma, al contrari, que la veritable presència en el moment viscut, o l'autèntica comprensió de l'ésser, troba la seva possibilitat, no en la ruptura de l'angoixa, sinó en la suspensió del temps de tota preocupació, l'amor viscut com a plenitud i eternitat del moment present. Pensa, així, que amb la seva *Liebende Sorge* arriba a transcendir, fins i tot, la transcendència "definitiva" envers la pròpia mort individual que defensava Heidegger.

A *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* trobem una referència a *Wallenstein*, la popular trilogia de Friedrich Schiller, on Binswanger il·lustra molt bé en què consisteix aquest transcendir a través dels seus personatges:

²⁴⁴ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, pp. 153-154.

Jeglicher Konflikt zwischen „Neigung und Pflicht“ ist ihr fremd; wozu sie neigt, das ist ihr Pflicht, was ihr Pflicht ist, dazu ist sie auch geneigt. Der Konflikt auf Leben und Tod, in den Max Piccolomini gerät, ist kein Konflikt der Liebe oder in der Liebe, sondern ein Konflikt zwischen Liebe und Sorge um die Liebe. Liebe kennt keine andere Pflicht“ [...] als die Treue zu ihrem eigenen Sein auf Leben und Tod. Indem Thekla Max zeigt „was er zu tun hat“, spricht sie nur das „oberste Gesetz“, das *Wesen* dieses Seins aus, nämlich „auf Leben und Tod“ zu bleiben, was Wir sind: Ich und Du; und indem Max dieses Gesetz versteht und erfüllt, erfüllt er nicht eine „individuelle Pflicht“, sondern lebt er *das Sein zum Tode in der Form der Liebe*. Das aber heißt: in der vorvorlaufenden Entschlossenheit zur unüberholbaren Möglichkeit des Todes, der Nichtigkeit der Existenz, fliegt er über Sein und Zeit hinaus in den ewigen Augenblick der Liebe. Nicht zerbricht hier die Liebe am Leben, sondern das Leben – Time, Life, Sorge – zerbricht an der Liebe.²⁴⁵

El psiquiatre vol respondre a una pregunta que considera cardinal: si el Dasein no s'avança només al seu propi futur i a la seva pròpia mort, quina mena d'èxtasi (*Ekstasen*) temporal li correspon al Dasein quan estima?²⁴⁶ Amb l'amor, d'alguna forma, desvia la cura heideggeriana, doblega l'espai finit individual de tal forma que no és la meua pròpia mort allò que més importa, sinó la mort de qui estimo, “la mort de l'altre”, que aquí substitueix la fi i l'objectiu final de la meua existència i la nostra.²⁴⁷ En aquesta “obertura eterna” l'«ésser-més-enllà-del-món» es manifesta complet, tant com a “pàtria i eternitat” (*Heimat und Ewigkeit*), com a “ésser a la pàtria i a l'eternitat” i com a “Jo i Tu” existents d'aquesta forma.²⁴⁸ Ja no es tracta senzillament de «poder-ser», d'empoderar-se, sinó del do, de la gràcia del tenir a l'altre en “un nosaltres”, per dir-ho així, brollant de la pròpia deu:

Wie nur aus dem Dasein als Mächtigkeit, Endlichkeit und Situation so etwas wie Handeln, Schicksal, Geschichtlichkeit, Existenz und Selbstheit verstanden werden können, in *einem*

²⁴⁵ «Qualsevol conflicte entre „inclinació i deure” li és aliè; a allò a què s'inclina és al seu deure, un deure que està disposada a assumir. El conflicte de vida o mort en el qual es troba Max Piccolomini no és un conflicte d'amor o d' enamorament, sinó un conflicte entre l'amor i la preocupació per l'amor. L'amor no coneix cap altre deure” [...] que la lleialtat al seu propi ésser per a la vida i la mort. En mostrar a Max „allò que ha de fer”, Thekla només expressa la „lei suprema”, l'essència d'aquest ésser, és a dir, romandre „per a la vida i la mort” allò que som: Jo i Tu; i com Max entén i compleix aquesta llei, no compleix un „deure individual”, sinó és *un ésser cap a la mort en forma d'amor*. Però això vol dir: en la determinació de la possibilitat inaccessible de la mort, la nul·litat de l'existència, va més enllà de l'Ésser i del Temps cap al moment etern de l'amor. L'amor no trenca aquí amb la vida, sinó que la vida – Temps, Vida, Preocupació – trenca amb l'amor.» (La traducció és nostra), BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, op. cit., pp. 386-387.

²⁴⁶ BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 55.

²⁴⁷ SCHRIJVERS, Joeri, *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, Albany: SUNY Press, 2016, pp. 233-234.

²⁴⁸ LOPARIC, Z., «Binswanger, lector de Heidegger: um equívoco produtivo?», p. 389.

Wort *Sorge*, so können nur aus dem Dasein als Gabe, Geschenk oder Gnade so etwas wie Unendlichkeit, Ewigkeit, Übergeschichtlichkeit, Unexistenzialität und Wirheit verstanden werden, in *einem* Wort Liebe. Dieser Gegensatz, als der Gegensatz zwischen „Selbst und Welt“ auf der einen, „Ich und Du“ auf der andern Seite macht sich nun aber auch in allen ontologischen Sonderbestimmungen geltend.²⁴⁹

Allò que Binswanger considera el “moment etern de l’amor” es caracteritza pel fet que no s’anticipa, no hi ha res pendent. Per això, també es pot designar com un “sempre-ja” (*Immerschon*)²⁵⁰ “arribat” a l’existència (*Angekommensein*). Aquesta “arribada” és tant un “mai haver marxat” com un “sempre haver estat allà”. Tots dos modes de (sobre) temporalització junts, l’“havent arribat” i el “sempre havent estat allà” constitueixen el “moment etern”, el “trobar-se a la llar de l’amor” (*Heimatlichkeit der Liebe*).²⁵¹

Binswanger afirma que aquest “sempre-haver-estat-allà” de l’amor és una modalitat temporal completament diferent al “d’èsser-ja-en” (el món de la preocupació –*Besorge*–), que coneixem per la fórmula estructural de la cura. Fins i tot, si substituïssim aquest element de la fórmula per “estar-en-el-món” per l’Altre, no arribaríem a sortir de l’estructura de la cura (*Sorge*).²⁵²

D’altra banda, si l’anticipació de la cura (*Sorge*) es basa en la comprensió del futur, llavors l’“èsser-ja-en” (*Schon-sein-in*) es basa en estar davant d’un estat d’ànim, en trobar-se “llançat” a un “simple estat d’ànim” (*bloßen Stimmung*). L’èsser-ja-en-el-món de l’altre només donaria raó d’una existència com en sintonia entre l’un i l’altre o envers l’altre. Però, Binswanger desestima aquest estat d’ànim. Allò que “mai-ha-marxat” o allò que “sempre-ha-estat-allà” no és, de cap manera, un mer estat d’ànim. L’èsser-ja-en-el-món de la cura és d’un tipus completament diferent del “sempre-haver-estat-allà” a la llar de l’amor.²⁵³ I, malgrat que aquest mode dual resulta el més autènticament humà, o precisament per això, també resulta

²⁴⁹ «De la mateixa manera que una cosa com l’acció, el destí, la historicitat, l’existència i la pròpia identitat només es poden entendre des de l’existència com a poder, finitud i situació, en *una* sola paraula, *cura*, només des de l’existència com a do, regal o gràcia es pot produir una cosa com l’infinit, l’eternitat. La sobrehistòria, la inexistencialitat i la realitat s’entenen en *una* paraula, amor. Aquesta oposició, com l’oposició entre „jo i món” per una banda, „jo i tu” per l’altra, ara també s’afirma en totes les disposicions ontològiques especials.» (La traducció és nostra), BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 154.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 95.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*

el més esquiu, és allò que més s'acostuma a reprimir, allò que més ha de lluitar amb els majors obstacles a l'existència individual.

Com era d'imaginar, Heidegger no va compartir, en absolut, aquesta tesi de la “millora” o complementació (*Ergänzung*) de la “cura” (*Sorge*) a través de l'amor. Als *Zollikoner Seminare* el filòsof alemany critica a Binswanger, principalment, per haver confós allò ontològic i allò òntic a la seva interpretació de la cura.²⁵⁴ En una nota recollida a la citada obra, Heidegger carrega durament contra el psiquiatre i la seva completa incomprensió (*völlige Missverstehen*) de *Sein und Zeit* en aquesta qüestió, criticant amb contundència el seu llibre *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*:

Binswanger delata del modo más craso la completa incomprensión de mi pensamiento en su enorme libro *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* [...]. En éste él piensa que tiene que complementar el *cuidado* y la *asistencia* de *Ser y tiempo* mediante un «modo de ser dual» y mediante un «ser-más-allá-del-mundo». Pero con esto él únicamente manifiesta que desconoce el existenciarío fundamental, llamado cuidado, interpretándolo como un modo de comportamiento óntico en el sentido de una conducta melancólica o afligida-cuidadosa de un determinado ser humano. El cuidado como constitución existenciaría fundamental del Da-sein del ser humano en el sentido de *Ser y tiempo* no es sin embargo nada más y nada menos que el nombre para la esencia completa del Dasein, en tanto que ésta siempre ya depende de algo que se le muestra y en tanto que ésta siempre desde un principio es absorbida cada vez por una referencia de cualquier forma hacia aquello que se le muestra. En tal ser-en-el-mundo como cuidado se fundamentan por ello también de forma igualmente originaria todos los modos del comportamiento óntico de los que aman como de los que odian como del científico objetivo, etc. Cuando uno no confunde como Binswanger discernimientos ontológicos con cosas ónticas, [...] entonces no se requiere tampoco hablar de un «ser-más-allá-del-mundo». El «mundo» en el sentido de la analítica del Dasein de *Ser y tiempo* deja que llegue a ser patente «dentro» de su ámbito también lo que está más allá del mundo de Binswanger, así que el mundear correctamente entendido en conexión con el existir humano, como se demuestra por ejemplo en *Wesen des Grundes* [*De la esencia del fundamento*], no sólo no requiere ningún «ser-más-allá-del-mundo», sino que no deja que sea posible en absoluto algo de esta forma.²⁵⁵

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martín, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987; HEIDEGGER, Martín, *Seminarios de Zollikon*, (Edició de Medard Boss; Traducció d'Àngel Xocolotzi), Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007, p. 278.

²⁵⁵ Nota del 14 de juliol de 1969 a Zollikon. *Ibid.*, pp. 305-306.

El malentès, doncs, no rau tant en el fet que Binswanger vulgui complementar la “cura” amb l’amor, sinó en què no veu que la cura és un “existencial”, és a dir, té un sentit ontològic (*ontologischen Sinn*) i que, en conseqüència, l’analítica del Dasein pregunta per la seva constitució fonamental ontològica (existencial) i no apunta a una mera descripció dels fenòmens òntics del Dasein.²⁵⁶ Binswanger no va apreciar plenament la “diferència ontològica” (*ontologische Differenz*), inclosa la diferència essencial entre la “fenomenologia de la consciència” de Husserl i l’analítica de Heidegger. El filòsof alemany fa una distinció important entre les dues característiques fonamentals de l’èsser, l’òntica (*ontisch*) i l’ontològica (*ontologisch*). La teoria fa referència a aquesta característica de l’èsser que se’ns presenta en un sentit més “mundà” o “vulgar”, és a dir, l’èsser prereflexiu de la vida quotidiana ordinària o, dit d’una altra manera, la mera superfície (no examinada) de la vida, les persones i les coses. En contrast amb aquesta característica òntica, tot i que, en realitat, ja continguda i amagada dins d’aquesta, es troba la característica ontològica, la “plenitud de significat” fonamental dels éssers, l’estructura fonamental de l’Ésser, de les coses, les persones i els esdeveniments. Aquesta és la característica especial de l’èsser que pot abordar-se i comprendre’s plenament a través d’una consideració reflexiva (*Besinnliches Denken*).²⁵⁷

Aquesta important confusió de Binswanger és la que li va conduir a una interpretació errònia de l’estructura ontològica fonamental de la cura (*Sorge*)²⁵⁸ com un tret òntic (*ontisch*), melancòlic (diu Heidegger), una mena de “preocupació” o “tristor” quotidiana. Amb això, malinterpreta ònticament el tret existencial fonamental, és a dir, el tret essencial de l’existència humana, el qual Heidegger anomenà “cura”. El psiquiatre substitueix el concepte de “cura” pel d’una forma òntica de realitzar aquest tret essencial, és a dir, per una forma de comportament en el sentit d’una actitud amatent i preocupada d’un individu en particular. La complementació amb l’amor és requerida a causa que la “cura” es veu, simplement, com

²⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, «On adequate understanding of daseinsanalysis», *The Humanistic Psychologist*, VOL. 16, n. 1, 1988, p. 82.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 93.

²⁵⁸ Com adverteix Heidegger, el terme alemany “*Sorge*” només designa una estructura existencial i no un fenomen existencial como seria, per exemple, la preocupació, la inquietud o la sol·licitud. La “cura” (en castellà s’acostuma a utilitzar el terme “cuidado”), designa únicament, com diu Heidegger, una estructura existencial i no pas un fenomen existencial com podria ser el de la preocupació (*Besorge*) o la sol·licitud (*Fürsorge*). En definitiva, com afirma també Heidegger és el ser del Dasein. Així, la cura hauria de ser entesa com el conjunt de disposicions que constitueixen l’existir de l’home: el tractar amb els ens amb els quals es troba, atenint-se a la situació on s’hi veu immers, amb un cert mirar cap endavant, atenent a allò que cal fer, a allò que li va arribant en el seu futur més immediat. Però, tanmateix, es troba arrelat a la situació concreta i singular dins la qual ens movem en cada cas. *Vid.* HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, p. 484. (N. del T. p. 214.)

la constitució fonamental d'un Dasein aïllat, i perquè aquest està construït com una mera determinació antropològica del Dasein.²⁵⁹

L'altre retret de Heidegger va ser que Binswanger, va mantenir, tot i que amb alguna modificació, la distinció cartesiana entre subjecte i objecte que el filòsof ja va superar amb la seva comprensió de l'existència humana com a Da-sein. Doncs, des de la comprensió equivocada de Binswanger, la interpretació ontològica fonamental del Dasein es veu només com una designació ampliada i més "útil" de la subjectivitat del subjecte. D'aquesta forma, mentre que la doctrina prèvia del subjecte es basava en la divisió subjecte-objecte, des de la perspectiva de l'«ésser-en-el-món» permetia a Binswanger eliminar aquesta divisió en el sentit de pont immediat, transcendint l'escissió.²⁶⁰ L'error de Binswanger, segons Heidegger, només reitera el de tota la tradició metafísica, ja que el Dasein s'assimila a un subjecte, la característica ontològica del qual resta oculta per les seves determinacions òntiques i antropològiques. El Dasein es converteix en un "subjecte" o un "ego", en qualsevol cas, en una "cosa" entre les coses. Pel filòsof alemany això és cartesianisme. Qualsevol anàlisi del Dasein hauria de començar per la dimensió ontològica del Dasein, per la seva relació amb l'Ésser en el seu conjunt.

Tanmateix, com assenyalen Craig i Kastrinidis,²⁶¹ cal posar en valor les crítiques de Heidegger. El fet mateix que dediqués temps a considerar i refutar el pensament de Binswanger, podria estimar-se com una mostra de respecte, ja que no va gastar massa esforços a refutar a d'altres dels seus contemporanis.²⁶² A més, el mateix Heidegger, tot i que va col·laborar molt més estretament amb Medard Boss, com veurem més endavant, també va arribar a recomanar la publicació d'un article en homenatge en motiu de l'aniversari de

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin, «On adequate understanding of daseinsanalysis», p. 85.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 97.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 77. Aquest article que citem recull cartes, notes i extractes d'algunes sessions dels seminaris de Zollikon de Heidegger i Boss, amb introducció, comentari i notes d'Erik Craig i Perikles Kastrinidis. La traducció és de Michael Eldred.

²⁶² En aquest sentit també resulta rellevant el perllongat contacte epistolar mantingut entre Heidegger i Binswanger. Les seves cartes abasten aproximadament quatre dècades, des del 1928 fins a la mort de Binswanger el 1966, i són importants per diversos motius: reflecteixen el primer interès i suport de Heidegger a Binswanger, així com els canvis posteriors en el pensament i creixement com a filòsof de Heidegger. També narren la relació creixent entre Heidegger i Boss. I mostren la forma en què Binswanger, inicialment, es va dividir entre una fidelitat a Heidegger i la seva creença que les idees del filòsof no van explicar la veritable naturalesa interpersonal de l'existència humana. FRIE, Roger, «Interpreting a misinterpretation: Ludwig Binswanger and Martin Heidegger», *op. cit.*, p. 244.

Binswanger a l'editorial alemanya Günther Neske, una mostra més de la seva consideració i deferència envers el psiquiatre.²⁶³

De totes maneres, al prefaci de l'edició de 1962 de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, el mateix Binswanger va haver de reconèixer obertament l'equívoc en reinterpretar (i, fins i tot, eixamplar, en el registre antropològic de l'amor) una estructura com l'ésser-en-el-món concebuda per Heidegger com a ontològica. Així i tot, segons Binswanger, aquest error no perjudica en cap cas la tesi del seu llibre, donat que l'objectiu principal d'aquest és totalment diferent al de *Sein und Zeit*. Tot i no justificar el seu error ni la seva crítica inicial al filòsof alemany, el psiquiatre està convençut que aquesta errada o fallida (*missglücken*), com la considerava Heidegger, al cap i a la fi, ha estat més aviat un “malentès productiu” (*produktives Missverständnis*), atès que l'elaboració d'una fenomenologia de l'amor té una importància cabdal per a l'anàlisi psiquiàtrica.²⁶⁴ La seva anàlisi de l'amor se situa en un nivell existencial, perseguint, això sí, un objectiu antropològic. La seva pretensió no és refutar *Sein und Zeit* i, per descomptat, amb la seva anàlisi tampoc pretén substituir l'anàlisi existencial, ni qüestionar la comprensió de l'Ésser. Així s'expressa al prefaci de 1962 que hem mencionat abans:

Der Kern meiner Abweichung von Heidegger lag übrigens weniger darin, daß ich das Fundamentalontologie anthropologisch mißverstand, als umgekehrt darin, daß ich die Liebe, aber auch das Nehmen-bei-etwas, ontologisch zu verstehen suchte. Gerade dieser Versuch, den *ontologischen* Gesichtspunkt *festzubalten*, erwies sich für unsere Untersuchung wiederum als äußerst produktiv. Auch hier bewährte sich nämlich die Wahrheit des Satzes von Szilasi, daß wir auf Grund neuer Erfahrungsweisen zu neuen Möglichkeiten der Erfahrung gelangen! Hat doch erst der mit Heideggers Seinsfrage und Seinsentwurf aufgezeigte Horizont des Daseins *das Feld freigemacht* für die Möglichkeit einer *umfassenden phänomenologischen* Interpretation der Liebe (wie des Umgangs oder Verkehrs) und *ihres Seinsverständnisses*.²⁶⁵

²⁶³ Vid. HEIDEGGER, M., «On adequate understanding of daseinsanalysis», p. 78 i nota 4 p. 94.

²⁶⁴ LOPARIĆ, Ž., «Binswanger, lector de Heidegger: um equívoco produtivo?», p. 392.

²⁶⁵ «El nucli de la meua desviació de Heidegger rau menys en el fet que jo hagi interpretat malament l'ontologia fonamental antropològicament que, al contrari, en el fet d'intentar entendre l'amor, però també el prendre-amb-alguna cosa, ontològicament. Va ser precisament aquest intent de *mantenir* el punt de vista *ontològic* el que va tornar a resultar extremadament productiu per a la nostra investigació. Aquí, també, la veritat del principi d'Szilasi ha demostrat que arribem a noves possibilitats d'experiència a partir de nous modes d'experiència! Al cap i a la fi, allò que es mostrava amb la qüestió de l'ésser i el concepte de l'ésser de Heidegger només era l'horitzó de l'existència, *obrint espai* per la possibilitat d'una interpretació *fenomenològica integral* de l'amor

La defensa de Binswanger és que la seva pretensió no ha estat completar a Heidegger amb la introducció de la modalitat dual de l'amor. Heidegger explica l'existència dins l'ordre de la comprensió de l'ésser, però, en cap cas amb intenció antropològica. El filòsof alemany no té intenció de descriure l'existència humana en totes les seves direccions significatives, les possibilitats i els constituents del seu projecte del món, el seu "ser-en" i l'«auto-poder-ser». Per aquest motiu, Binswanger entén que no hi trobem cap explicació heideggeriana de la materialitat o de la col·laboració i il·luminació dels projectes de món, mentre que ell, com a psiquiatre, creu que aquesta explicació resulta imprescindible per tal de donar raó de les formes existencials de l'ascensió i la caiguda, o aquelles altres de l'ésser-en-el-món "maníac-depressiu, esquizofrènic, psicopàtic o neuròtic".²⁶⁶

La descripció existencial de l'experiència òntica li serveix de base al psiquiatre per a la progressió de la daseinanàlisi. La seva recerca d'un significat ontològic per l'estructura existencial de "l'amor" li porta a revelar una nova estructura existencial: "la nostreïtat".²⁶⁷ Per Binswanger, l'amor es allò que fonamenta la revelació de nosaltres mateixos, una individualitat que sorgeix com a resultat de "l'encontre". La cura, d'altra banda, és "del món" i de la revelació de "l'hi" per mi mateix: L'existència del Dasein com amor és l'ésser-hi, Dasein, del "món" de l'un a l'altre.²⁶⁸ L'amor no només transcendeix la cura²⁶⁹ sinó que, a més, fa possible la "permeabilitat" del món de la cura, mitjançant una comprensió basada en el Jo revelat a "l'encontre amorós" (*liebende Begegnung*):

Das „wahre“ Verhältnis von „Liebe und Welt“ zeigt sich weder darin, daß Ich und Du *uns* aus der Welt zurückziehen, noch darin, daß wir in der Welt aufgehen, aber auch nicht in einem bloßen Wechsel zwischen Uns-selbst-genügen und Von-uns-selbst-genug-haben.

(com la relació o el tracte) i *la seva comprensió de l'ésser*», (La traducció és nostra): BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1962; 4ª edició, 1964, p. 13.

²⁶⁶ BINSWANGER, L., «Analítica existencial y psiquiatría» *op. cit.*, pp. 441-442.

²⁶⁷ MAHEO, Gabriel, «Binswanger, la réponse de l'amour», *Alter*, n. 20, 2012, p. 113.

²⁶⁸ MARSHALL, J., *Martin Heidegger and Medard Boss: Dialogue between philosophy and psychotherapy*, *op. cit.*, p. 244.

²⁶⁹ Poc temps abans de publicar les *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, al 1941, tot avançant els principals conceptes que allà s'hi reflectirien, ja destacava aquesta idea central d'ultrapassar la cura: «The being of man is not understood, when it is described as mere "care" or "being-in-the-world," which, as is well known, is the doctrine of Heidegger. Rather must it be conceived as "being-in-" as well as "being-beyond-the-world," namely as a kind of longing and striving after the infinite (the home), or as love's eternal moment (eternity) within the finite world of care. At the same time it has been made plain that and how far love (i. e., the "dual" mode of man's being) is ontologically prior to care (both with regard to the self-preservation of the individual and the problems arising out of social relations).», BINSWANGER, Ludwig, «On the Relationship Between Husserl's Phenomenology and Psychological Insight», *Philosophy and Phenomenological Research*, VOL. 2, n. 2, 1941, p. 199.

Nicht diese „realen“ Möglichkeiten sind hier gemeint, sondern die Tatsache der Möglichkeit der *Durchdringung* der Welt des Besorgens und der Fürsorge mit dem „Geist“ der Liebe einerseits, der *Transparenz* der Welt des Besorgens auf diesen Geist hin andererseits. *Hierin* liegt die Dialektik von Liebe und Welt.²⁷⁰

Tornem a veure que per Binswanger l'amor no pot ser sense el món. Aquesta existència “dialèctica” implica un anar i tornar entre el món i l'amor. En conseqüència, el “més enllà” de l'amor no vol dir un més enllà del món, com si es tractés d'una mena d'experiència religiosa, com una veritat revelada. Ben al contrari, la mateixa dinàmica de l'amor, el seu moviment, és sortir al món i, allà, revelar-s'hi.²⁷¹ Els amants²⁷² no només experimenten un sentit de pertinença mútua, sinó també de desarrelament un cop han retornat al món, perquè en la mesura que som expulsats de la pàtria del “nostre amor” ens convertim en estranys a la terra. Malgrat que és en l'amor on el Dasein descobreix el seu destí, alhora els amants estan destinats a anar al món on han de tenir cura fins i tot de l'amor, on la dificultat consisteix també en aquesta “cura amorosa” (*Liebende Sorge*).²⁷³

En suma, el psiquiatre té la percepció que aporta una crítica edificant i positiva a l'analítica heideggeriana en posar l'accent en la prevalença de l'«ésser-en-comunió-amb-els-altres» o, dit d'una altra manera, en situar l'amor més enllà de la cura:

²⁷⁰ «La „veritable” relació entre „amor i el món” no es mostra ni en Tu i un Jo retirant-*nos* del món, ni en la dissolució d'un nosaltres en el món. Tampoc, [la relació] és una mera alternança entre ambdós moviments, com en una mena de successió entre autosuficiència-del-nosaltres i tenir-ne-prou-l'un-amb-l'altre. No es pretenen aquestes possibilitats „reals”, sinó el fet de la possibilitat de la *permeabilitat* del món de la preocupació i la sol·licitud amb „l'esperit” de l'amor d'una banda, i la *transparència* del món de la preocupació a través d'aquest esperit, per una altra. Aquí rau la dialèctica de l'amor i del món.» (La traducció és nostra): BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, pp. 97-98.

²⁷¹ SCHRIJVERS, Joeri, «Ludwig Binswanger: The transcendence of love», *Bogoslovni vestnik. Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae*, VOL. 77, 2017, p. 498.

²⁷² Com adverteix Danilo Cargnello a l'assaig on repassa i sintetitza les idees fonamentals del monumental *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, el terme recurrent “*der Liebende*” en el sentit que el fa servir Binswanger resulta molt difícil de portar a la nostra llengua (en el seu cas a l'italià). Doncs, en efecte, el mot “amant” (*amante* en italià) s'associa a un sentit aliè a aquell a que s'hi refereix el psiquiatre. De la mateixa manera, el terme “enamorat” tampoc s'hi ajusta gens. Malgrat tot, i a diferència de Cargnello que recorre a certes circumlocucions adaptades, nosaltres optem per assumir la barrera lingüística tot aclarint que amb “amants” no ens hi referirem en termes d'amor romàntic o d'atracció sexual, com tampoc a la passió amorosa per una persona. En utilitzar aquest terme i derivats, ens hi referirem a un mode d'ésser que defuig la reducció conceptual en termes psicològics, tot i que provinguin de fenòmens naturals o ambientals, tal com seguirem esgranant més avall. CARGNELLO, Danilo, *Les formes fonamentals de la presència humana chez Binswanger*, París: Vrin, 2016, p. 56. (Aquesta obra és una traducció del primer capítol d'*Alterità e alienità*, Milano: Feltrinelli, 1966 de Danilo Cargnello).

²⁷³ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, p. 252.

[...] he de advertir aún que yo mismo he hecho la crítica de la teoría de Heidegger, y hasta una crítica positiva, al contraponer el «ser-más-allá-del-mundo» como ser de la existencia, en razón de nosotros, designado por Heidegger como se sabe, como preocupación o *Sorge*, al «ser-más-allá-del-mundo» como ser de la existencia, en razón de nosotros, designado por mí como amor. El análisis de formas de la existencia psicopatológicas tiene que considerar tanto más esta variante de la doctrina de Heidegger cuanto que aquí comprobamos a menudo las transformaciones de las transcendencias en el sentido de la sobreexaltación del amor, mucho antes de las transformaciones de la transcendencia en el sentido de la superación de las preocupaciones. Piensen ustedes en la enorme y compleja reducción de la estructura de la existencia, que tan sumariamente designamos con la palabra autismo.²⁷⁴

Aquesta contribució l'hem de veure estretament lligada a la seva comprensió de l'existència autèntica o inautèntica i, per extensió, al concepte de malaltia mental i el seu tractament. Amb la seva preocupació contínua per realçar la importància de l'«ésser-en-comunió-amb-els-altres», vol aprofundir en la idea de l'autenticitat de l'humà com a «ésser-en-comú» en l'amistat i l'amor. El lligam entre l'autenticitat i l'«ésser-en-comú» resulta bàsic en la psicopatologia binswangeriana. Les malalties mentals les troba íntimament lligades a la pèrdua de connexió amb el món comú. Els modes d'existència que parla Binswanger, el singular, el dual i el plural, s'identifiquen amb modalitats també més o menys autèntiques d'existència, on l'existència dual i plural són considerades les més completes, en contraposició a la singular que es considera deficient, antropològicament parlant.²⁷⁵

Val a dir que, tot i encaixar les crítiques de Heidegger, en cap moment va renunciar al seu convenciment que la concepció de l'autenticitat heideggeriana era individualista, mancada d'una necessària comprensió de l'amor interpersonal.²⁷⁶ Binswanger identifica l'existència inautèntica en aquelles formes on l'existència s'estranya, s'allunya de la comunicació i de la “comunitat de l'amor”. Aquestes formes les analitza en el llibre (amb dedicatòria a Heidegger) *Drei formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit* (Tres formes de l'existència frustrada. Exaltació, excentricitat, manierisme).²⁷⁷ En aquesta obra pren especial

²⁷⁴ BINSWANGER, L., «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», *op. cit.*, pp. 170-171.

²⁷⁵ BONÉ Pina, Ignacio, *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010, pp. 130-131.

²⁷⁶ FRIE, Roger, «Interpreting a misinterpretation: Ludwig Binswanger and Martin Heidegger», *Journal of the British Society for Phenomenology*, VOL. 30, n. 3, 1999, p. 255.

²⁷⁷ BINSWANGER, Ludwig, *Drei formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tubinga: Verlag, 1956. Nosaltres seguirem la traducció d'Edgardo Albizu: BINSWANGER, Ludwig, *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

protagonisme un concepte que resulta determinant per una millor comprensió de la malaltia mental: la desproporció.

Per Binswanger, allò que s'anomena malaltia mental (*Geisteskrankheit*) està constituït per determinades formes de fracassar o frustrar-se. Aquestes expressions del “fracàs” o del “reeixir” de l'existència les pren de diverses fonts: del seu amic, el fenomenòleg Wilhelm Szilasi,²⁷⁸ qui es retrotrau a idees de Plató, Aristòtil i a Heràclit; de la teoria de Kierkegaard sobre la «possibilitat» com la «més difícil de totes les categories» i, per descomptat, de l'anàlisi existencial del Dasein de Heidegger. En referència a aquesta darrera, l'existència s'entén com «la possibilitat de ser lliure pel més autèntic poder-ser».²⁷⁹ Aquí s'hi fa referència al fet que l'existència, constantment, «renuncia a les seves possibilitats de ser» o bé que pot “extraviar-se” o “desconèixer-se”. Les diverses formes les caracteritza com amenaces a la realització de l'ésser-home, immanents a ell. El “fracàs” existencial, que desglossa en la tríada “exaltació, excentricitat i manierisme”, no es veu des d'una perspectiva mèdica-psiquiàtrica, sinó com a expressió de la frustració i del fet de malmetre's l'existència humana. Amb això, el psiquiatre vol deixar clar de nou que sempre manté un fonament ontològic i existencial en les seves aproximacions:

En vez de hablar del fracasar o del malograrse (de la existencia), aquí se habla de que la existencia constantemente «renuncia a las posibilidades de su ser», las «toma» y «se equivoca», o bien puede «extraviarse y desconocerse». [...] Con esto sólo queremos indicar nuevamente el basamento existencial-ontológico de nuestras investigaciones ónticas.

La misma distinción vale para el rasgo común a las tres formas de fracaso de la existencia: la «parálisis» o el «llegar-a-un-fin» de su auténtica movilidad histórica. Si bien es cierto que, para nosotros, «movilidad de la existencia» no significa «movilidad de un ente dado», [...] dejamos aquí en segundo plano la «aclaración» a priori u «ontológica del “contexto vital”, es decir, de la extensión, movilidad y permanencia específicas de la existencia» y, con ello, «el horizonte de la constitución temporal de la existencia». [...] Nos limitamos a señalar las

²⁷⁸ Binswanger va col·laborar i mantenir una amistat molt propera amb Wilhelm Szilasi, el filòsof i científic que ocupà la càtedra de Husserl i de Heidegger a Friburg entre 1945 i 1962. Szilasi va defensar una “fenomenologia empírica” que s'establiria sobre les bases d'una estricta metodologia husserliana. En concret Binswanger s'hi refereix al llibre de Szilasi *Macht und Ohnmacht des Geistes* (Poder i impotència de l'esperit). *Vid.* MISHARA, Aaron L., «The problem of the unconscious in the later thought of L. Binswanger: A phenomenological approach to delusion in perception and communication», *Analecta Husserliana*, VOL. 31, Dordrecht: Springer, 1990, p. 247.

²⁷⁹ Binswanger aquí cita concretament: HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Halle, 4a. ed., 1965, p. 144. (pp. 167-168 de la traducció de Rivera).

distintas estructuras de la mutación fáctica de aquella movilidad en el sentido de la exaltación, la excentricidad y el manierismo.²⁸⁰

Binswanger segueix a Heidegger en la seva concepció de la caiguda com un concepte ontològic de moviment. L'existenciari de la caiguda ja remarca el caràcter mòbil de l'ésser-en-el-món, el moviment estructural al qual es troba subjecte l'existència.²⁸¹ I la caiguda, l'«estar-caigut» en el “món”, com afirma Heidegger, en cap cas implica manca d'activitat, un estar-se quiet.²⁸² Per això, Binswanger, tot i que parla d'aturada o paràlisi (*Stillstandes*) i “d'arribar a un final” (*An ein Ende geraten*)²⁸³, s'hi refereix a com queda “encallada” l'autèntica mobilitat històrica de l'existència.²⁸⁴

Per a cadascuna de les formes frustrades (*missglückten*) de l'existència el psiquiatre indica alguna forma de “desproporció” com a tret essencial i, alhora, assenyala que totes tres es trobem lligades a aquest «estar-caigut» (*Verfallensein*) de Heidegger:

[...] la exaltación, la desproporción entre la «amplitud de la ex-periencia» [...] y la «altura de la problemática» de la existencia humana. Para decirlo con Ibsen: la desproporción entre la altura del poder-construir y del propio poder-subir. En cuanto a la excentricidad, hemos puesto de relieve como esencial la desproporción de los nexos mundanos de referencia en el sentido de lo «atravesado». En cambio, se nos han mostrado como esenciales para el manierismo el angustiado, desesperado, no-poder-ser-uno-mismo, juntamente con la búsqueda de solidez en un proto-tipo [...] tomado del estado público del «Se» y en la sobreacentuación de este modelo para ocultar la apatridad, la inseguridad respecto del mundo y el carácter amenazante de la existencia. Y, para concluir, téngase expresamente en cuenta que, por lo demás, en todas nuestras formas de existencia frustrada tiene un papel decisivo el ser-caído en el sentido de Heidegger.²⁸⁵

Uns anys abans, el 1949, Binswanger ja havia presentat, de forma molt sintètica, les idees centrals aquí exposades a un article publicat a la revista especialitzada en psiquiatria i

²⁸⁰ BINSWANGER, L., *Tres formes de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, pp. 18-19.

²⁸¹ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Halle: Max Niemeyer, (4a. ed.), 1965, p. 180. (p. 202 de la traducció de Rivera).

²⁸² *Ibid.*, p. 178. (p. 200 de la traducció de Rivera).

²⁸³ “*Stillstandes*” i “*An ein Ende geraten*” són les expressions que utilitza a l'original en alemany. *Vid.* BINSWANGER, L., *Drei formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, op. cit., p. x.

²⁸⁴ BINSWANGER, L., *Tres formes de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, p. 128.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 20.

neurologia *Der Nervenarzt*.²⁸⁶ En aquest treball distingeix la desproporció de l'exaltació (*Verstiegenheit*)²⁸⁷ d'aquella que es presenta a la fuga d'idees. Totes dues són formes d'ésser-en-el-món on es dona una desproporció entre els mateixos eixos perpendiculars de l'experiència (*Er-Fabrung*):²⁸⁸ l'alçada i l'amplada. Aquesta desproporció no parla de res aprehensible per la psicopatologia objectivant, no és cap equilibri entre capacitats o propietats, ni cap tret del caràcter, ni tampoc cap símptoma. Es tracta d'una desproporció que s'hi refereix a una "possibilitat de ser" antropològica o, si es vol dir negativament, d'una impossibilitat d'assolir "terra ferma" per a l'existència, un lloc sòlid des d'on poder assumir les pròpies "possibilitats de ser".²⁸⁹

A la "fuga d'idees" la desproporció resideix en el fet que "l'avançar" és substituït per un salt "més enllà de l'infinit". L'horitzó s'amplia "infinitament", però alhora l'ascensió segueix sent una mena de "*vol imaginaire*", un ésser emportat per mers desitjos i fantasies. Aquesta desproporció d'amplada i alçada es troba arrelada en una expansió "excessiva" del "món omnipresent i volàtil del maníac". Excessiu en la mesura que l'esfera d'allò autèntic també experimenta un procés simultani d'anivellament. I aquí Binswanger s'hi refereix a "autèntic" entenent la impossibilitat de "fer peu" segur a "l'escala" dels problemes humans. En aquest sentit, també significa la impossibilitat d'una decisió, acció i maduració autèntiques. Separat de la comunitat amorosa i la comunicació autèntica, massa lluny i precipitat cap endavant i endut cap amunt, el maníac s'instal·la en unes alçades "fraudulentes", en les quals no pot prendre cap decisió "autosuficient".²⁹⁰

L'exaltació, per la seva banda, Binswanger la defineix com una forma de l'ésser-en-el-món en la qual hi ha un predomini desproporcionat de l'alçada de la decisió, respecte a l'amplada

²⁸⁶ Vegeu més amunt l'obra esmentada a la cita 304.

²⁸⁷ Estem d'acord amb Ignacio Boné que la millor opció per a traduir el terme "*Verstiegenheit*" és "exaltació", la triada per Edgardo Albizu (*Vid.* nota 278 més amunt). Boné diu que, malgrat que es perd el matis d' "anar a pitjor" o "malmetre's" del prefix alemany *Ver-*, es conserva la idea d'alçada i verticalitat, a diferència d'altres alternatives utilitzades com "exageración" o "extravagance", a la traducció anglesa de l'article que estem comentant. *Vid.* BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, pp. 164-165.

²⁸⁸ A la seva traducció, Albizu fa notar que escrivint la paraula d'aquesta manera, l'autor vol fer veure la mobilitat inherent a l'experiència, una mobilitat que es deixa veure a la paraula "*Er-fabrung*" a través de la seva arrel, el verb *fabren*, que significa, entre d'altres coses, conduir, guiar, anar. *Vid.* BINSWANGER, L., *Tres formes de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, p. 20. (N. del T. 5). També Boné Pina comenta que Binswanger identifica el món horitzontal amb l'amplitud de l'*Er-fabrung*. La idea de moviment, de sortida de si mateix és central en aquest terme alemany i es perd en el sentit habitual d'experiència en castellà i català. *Vid.* BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, p. 165.

²⁸⁹ BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, pp. 163-164.

²⁹⁰ BINSWANGER, L., «Extravagance (*Verstiegenheit*)», *op. cit.*, pp. 346-447.

de l'experiència (*Er-Fabrung*). A l'exaltació l'individu (en comptes del maníac, en aquest cas, és l'esquizofrènic) puja més d'allò que li permet l'amplada de l'experiència, entesa aquesta com la dimensió horitzontal que inclou la discursivitat. No pot tenir una visió panoràmica prou àmplia per a poder albirar camins de sortida i no quedar-s'hi tancat.²⁹¹ Aquesta exaltació (*Verstiegenheit*) o emergència ascendent excessiva dels éssers humans, no s'ha d'entendre en el context del seu «ésser-en-el-món» i la seva corresponent espacialització i temporalització. Més aviat, s'ha d'entendre en el context del seu «ésser-més-enllà-del-món», en el sentit de trobar-se a la llar i a l'eternitat de l'amor, on no existeix cap a dalt i a baix, ni a prop ni lluny, ni un abans ni un després. Tanmateix, diu Binswanger, si l'existència humana continua “confinada”, absorbida per l'alçada i l'amplitud, aquí sí que és on pot “anar massa lluny”, on pot escapar de la llar i l'eternitat de l'amor, i restar completament continguda en “l'espai i el temps”. Només on manca la comunitat (*communio*) de l'amor i la comunicació (*communicatio*) de l'amistat, on el mer tracte, el “tràfic” amb altres i amb un mateix pren la direcció exclusiva de la nostra existència, únicament allà, pot donar-se que l'alçada i la profunditat, proximitat i distància, present i futur tenen tanta importància que la nostra existència pot anar “massa lluny”, pot “volar massa alt”. Pot arribar a una fi, des de la qual no hi ha possibilitat de retorn ni de progrés. És en aquests casos que Binswanger parla d'una “conversió” a l'exaltació.²⁹²

El psiquiatre ja es fa el càrrec que, d'alguna manera, tots tenim un món eteri, de fantasies, somnis i esperances, com també, un altre món de frustració i desesperació. Sempre les imatges d'ascens tenen a veure amb allò positiu i les de descens amb la negativitat. Però, el que succeeix amb els estats patològics és que aquests extrems es transformen en inautèntics perquè no hi ha proporció. En el cas que hem comentat abans, de l'Ellen West, és prou evident la desproporció dels dos mons (l'eteri i el sepulcral) entre els quals es mou la seva existència de forma inautèntica.²⁹³

Per il·lustrar aquesta desproporció, on l'existència puja més amunt del que li correspon a la seva amplitud, al seu horitzó d'experiència i comprensió, Binswanger presenta diversos exemples a la literatura. Però, destaca especialment la seva anàlisi d'*El mestre Solness*²⁹⁴ d'Henrik Ibsen. En aquesta obra teatral el protagonista és Halvard Solness, un constructor

²⁹¹ BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, p. 165.

²⁹² BINSWANGER, L., *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, pp. 22-23.

²⁹³ BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, p. 159.

²⁹⁴ BINSWANGER, Ludwig, *Henrick Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, Heidelberg: Lambert Shneider, 1949.

de mitjana edat d'una petita localitat noruega que ha arribat a assolir una certa reputació. Viu la seva "ascensió" social amb un cert sentiment de culpa. Diu que la seva feina és construir "llars" pels altres, doncs, malgrat estar construint una casa també per a ell i la seva dona, dubta a fer-ho bé, creu que no serà una llar per haver construït una torre "massa alta". Ell, de fet, ja no vol construir "tan alt" i comença a sentir "vertigen". En contraposició trobem a l'enginyer de camins Bergheim, que construeix de forma exquisida, però sobre "terra ferma". El drama sorgeix en rebre l'encàrrec de la jove Hilda de construir un castell, el "més alt" possible, ella l'anima en la seva vocació arquitectònica i en els nous projectes. Hilda, assabentada de la seva acrofòbia, el provoca perquè pugui a la casa ja acabada i, com diu la tradició, la coroni. Així, davant de tothom, puja a dalt de tot, de sobte sent vertigen, "perd el peu" i "cau". Acaba estavellant-se a terra davant els espectadors que han arribat per l'obertura del nou edifici.

Binswanger creu que en aquesta obra d'Ibsen queda perfectament reflectida la desproporció que vol descriure:

Que Ibsen *vio* claramente (ver es la palabra que utiliza para referirse a la creación literaria) qué significa la relación de altura y amplitud para el fracaso o la realización de la existencia humana, lo muestra el hecho de que, en El *pequeño Eyolf*, haya opuesto al constructor Solness una figura que no quiere subir más alto, que no quiere «construir más arriba» que lo que, de hecho, puede subir. Es Bergheim, el ingeniero de caminos, quien, como lo indica su profesión, no construye torres que se elevan hacia el cielo -como lo hace Solness-, el cual en las «alturas vertiginosas» es atacado por el vértigo y termina destrozado en el suelo. Bergheim, por el contrario, construye primorosamente sobre la tierra; no persigue una «dicha» inalcanzable; no quiere *más* que lo que puede lograr (que lo que ha aprendido). Pero así es como alcanza todo lo que quiere e incluso *sube* visiblemente (sube en el sentido de que *crece* y progresa).²⁹⁵

La pèrdua de la llar, del seu lloc segur a la terra, dur a Solness a una recerca desesperada per tal de recuperar la seva joventut i l'amor (amb Hilda) a "les alçades". La seva fugida envers l'excés, el fa anar "més enllà" dels seus propis límits, pujant a una alçada des d'on li resultarà impossible tornar a baixar sense caure.²⁹⁶ Resulta, per tant, un exemple ben

²⁹⁵ BINSWANGER, L., *Tres formes de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, p. 24.

²⁹⁶ La paraula triada per Binswanger per definir aquest estat "*versteigen*" té un significat molt ric, gairebé intraduïble: "*Steigen*" estar escalant; "*sich versteigen*" s'està perdent mentre puja. Fa l'al·lusió al muntanyisme, a

il·lustratiu d'aquesta "exaltació" que ens vol mostrar Binswanger. On el contrapunt el dona Bergheim qui, construint sòlidament sobre "la terra", no persegueix l'inassolible, però tot i això, "puja", creix i progressa. Bergheim, posa per davant de la seva carrera, de l'èxit individual que l'acabaria aïllant, la possibilitat de compartir la seva joia amb algú altre. D'aquesta forma, el psiquiatre posa al descobert aquestes dues formes d'existència contraposades: la d'algú que ha malmès la seva existència a través de la desproporció i, l'altre forma, on l'ascensió lenta i "arrelada" que manté la comunió amb els altres, acaba essent una existència reeixida, amb la proporció adequada entre alçada i amplada. Es contraposa així, l'eix vertical desproporcionat amb una pèrdua en l'horitzontalitat de l'acció i en la relació amb una autèntica comunicació amb els altres.²⁹⁷

Més enllà, doncs, d'aquestes horitzontalitats i verticalitats, la proporció pròpia d'una existència reeixida podria identificar-se amb la base existencial de l'autèntic «ésser-en-comú», on l'espai únicament és llar o pàtria i el temps és eternitat.²⁹⁸ En aquest mode dual de l'amor que ens presenta el psiquiatre, l'espai té la paradoxa d'ésser "infinit" i trobar-se "a-la-mà" de forma simultània:

[...] la distancia y la proximidad quedan trascendidas por un modo especial peculiar que guarda con el espacio la misma relación que la eternidad con el tiempo. También se patentiza el modo dual del amor por su exigencia de eternidad no solo futura, sino retrospectiva; el momento coincide con la eternidad al excluir la duración pasajera.²⁹⁹

Aquesta pròpia llar (*Heimat*),³⁰⁰ la llar interior de l'amor que transcendeix l'espai i el temps, és precisament el moll de l'os d'una "experiència existencial normal", segons la perspectiva

algú que està bloquejat, que ja no pot pujar ni baixar i es troba tan alt, en un pas tan perillós, que ningú pot unir-s'hi. També el mot "*versteigen*" té un significat metafòric en alemany, per exemple, per un científic que ha anat massa lluny amb les seves teories, es diria que les seves especulacions teòriques són "*verstieg*", i que a partir d'ara ningú el pot seguir, fins i tot si ell no n'és conscient i s'hi torna inaccessible a les crítiques, massa aïllat i estrany. *Vid.* DE GANDT, François, DE PABLO, Elisabeth, BONNEMAZOU, Camille, FILLON, Richard, «Pathologie et métaphores de l'espace: Binswanger et la phénoménologie», *Colloque de la Maison des Sciences Humaines (MSH) "Inventer l'espace"*, París, 2006.

²⁹⁷ BONÉ Pina, L., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, pp. 161-162.

²⁹⁸ *Ibid.*, 167.

²⁹⁹ ELLENBERG, H. F., «Fenomenología psiquiátrica y análisis existencial», a *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, *op. cit.*, p. 156.

³⁰⁰ Binswanger fa servir el terme "*Heimat*" com el lloc on es troba la pròpia llar, el lloc on es viu, on s'habita, en el sentit heideggerià del "*Wohnen*" de tenir aprofitament, arrels, de sentir-se imbricat. Aquesta paraula, com diu Albizu, està carregada de significat existencial de relació amb la terra, amb la família, els avantpassats i, per descomptat, també amb la pàtria. *Vid.* BINSWANGER, L., *Tres formes de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, nota 9, pp. 22-23.

binswangeriana.³⁰¹ Aquesta llar no es troba en cap espai físic, sinó en un espai que hi és arreu i enlloc. Vista de forma negativa, aquesta “llar pròpia” no té fronteres, ni límits, és indeterminable, inescrutable i inesgotable, la qual cosa fa que “la meua llar” no estigui enlloc “sense tu”. Tanmateix, vist de forma positiva, aquest *Heimat* és un veritable infinit, donat que cap lloc és estrany si estàs tu i no importa com de lluny estiguis “sempre estaràs a prop”.³⁰² L’home, així, tampoc queda absorbit per l’èsser-en-el-món a la seva ubicació i temporalització del “món”. Més aviat, diu Binswanger, superant això, l’home hauria de ser entès com a «transcendir-en-el-món», en el sentit de pàtria i eternitat de l’amor, on no hi ha ni a dalt ni a baix, ni a prop ni lluny, ni abans ni després.³⁰³

El psiquiatre creu que l’amor és una actitud³⁰⁴ envers l’espai. A diferència del poder que lluita per dominar l’espai, l’amor troba la seva millor expressió a l’abraçada, en el fet de rendir-se mútuament, en la cessió mútua de l’espai basat en l’il·limitat “nosaltres” de l’amor. El concepte que intenta desenvolupar és un concepte que vagi més enllà d’*ἔρως* i *ἀγάπη*, un amor que no vol governar ni aclaparar, ni la pròpia existència, ni la de l’altre.³⁰⁵ I, d’igual forma, l’amor també té una temporalitat característica o, millor dit, una atemporalitat. L’amor té una eternitat que no vol dir duració infinita, sinó una certa indiferència al flux del temps segons la seva cronologia, en contrast a les preocupacions temporals de la cura.³⁰⁶ Binswanger parla constantment d’una eternitat d’aquest mode d’existència on no sembla haver-hi ni principi ni final. Descriu com un «haver-arribat» i un «haver-hi-estat-des-de-sempre» allò que caracteritza la temporalitat de l’amant, que en conjunt constitueix aquest «trobar-se-a-casa» (*Heimatlichkeit*) de l’amor.³⁰⁷

Contínuament, com veiem, Binswanger descriu l’amor com la font fonamental de l’autenticitat humana. Però, l’existència, diríem, “amorosa” que ens parla Binswanger, no té res a veure amb sentimentalismes o amb la revelació d’emocions, de fet la considera “la

³⁰¹ ELLENBERG, H. F., «Fenomenologia psiquiàtrica y análisis existencial», p. 157.

³⁰² SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, 2016, p. 235.

³⁰³ BINSWANGER, Ludwig, «Extravagance (Verstiegenheit)», *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 343. Traducció de l’article: BINSWANGER, Ludwig, «Verstiegenheit», *Der Nervenarzt*, VOL. 20, 1949, pp. 8-11.

³⁰⁴ Aquí “actitud” no significa pas un fet psicològic, en el sentit de l’actitud pràctica, sinó l’èsser del Dasein en tant que ésser-en-el-món.

³⁰⁵ GOEBEL, Eckart, «Dream Fire: Ludwig Binswanger Analyzes Michel Foucault», *art US*, VOL. 19, 2007, p. 4.

³⁰⁶ BRENCIO, Francesca, «Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding?», *The Humanistic Psychologist*, VOL. 43, n. 3, 2015, p. 286.

³⁰⁷ BORGES Duarte, Irene, «Bollnow lector de Heidegger e de Binswanger», *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, VOL. 2, n. 1, 2019, p. 247.

veritat” del Dasein, una veritat que creu que li falta a l’originari “estar-junts” heideggerià.³⁰⁸ Aquesta existència es caracteritzaria per allò que Binswanger anomenaria un “projecte de món” (*Weltentwurf*) saludable, on l’existent pot habitar nivells de significat múltiples de forma simultània. Un habitar que, necessàriament, ha de ser aquest “lloc segur” de la llar pròpia en comunió amb els altres, aquest arrelament profund que possibilita una existència oberta. Mentre, en contraposició, l’estat patològic, el no saludable, s’identificaria amb “projectes de món” empobrits, amb possibilitats existencials limitades, ofegades o encallades. En absència d’amor, de *communio* i *communicatio*, l’existència queda frustrada, queda embarrancada en una determinada experiència. La seguretat de l’existència humana pateix un col·lapse fonamental que reverteix en patologia.

Si ens hi fixem, els textos de Binswanger no ofereixen una delimitació molt concreta del que seria l’estat de malaltia, com tampoc cap mètode determinat de curació. El que sí es proposa, en contraposició a una pràctica clínica objectivant i de caràcter causal, és una visió més profunda de la naturalesa i l’origen dels símptomes psicopatològics. La malaltia no s’hauria de veure com una cosa que es crea, com una “novetat”, no hi ha cap espècie d’intrusió d’una suposada causa que origina la malaltia. Per això, Binswanger creu que la psiquiatria hauria de renunciar a l’oposició estèril entre “exogen i endogen”, entre “destí i constitució”. Precisament els somnis, retornant al nostre tema, són l’expressió privilegiada que va fer possible la sortida d’aquesta oposició, en la mesura que mostraven, a través de la seva xarxa d’imatges, l’estructura fonamental de l’existència humana. Com diu Basso, la sortida a l’alternativa entre “intern” i extern”, tan característica de l’enfocament del problema de l’etiologia per part de la medicina psiquiàtrica tradicional, era la que no permetia prendre en consideració la “raó” de la malaltia en la malaltia mateixa, en la seva configuració immanent.³⁰⁹

Val la pena recordar que la daseinanàlisi vol apropar-se al patiment humà mitjançant una metodologia fenomenològica. Això vol dir, en darrer terme, abstenir-se d’interpretacions i classificacions, deixant que els fenòmens parlin per si mateixos. Per això, Binswanger també s’oposa a la interpretació dels somnis freudiana entesa com una mena de traducció, de descobriment d’alguna cosa oculta en el “contingut manifest” del somni que es traduiria en un suposat “contingut latent”. El psiquiatre respon, senzillament, al “mandat”

³⁰⁸ BRENCIO, F., «Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding?», p. 292.

³⁰⁹ BASSO, E., «Le rêve comme argument...», p. 673.

fenomenològic de deixar que els fenòmens parlin per ells mateixos, sense buscar res al darrere. Les descripcions fenomenològiques i existencials, amb els fonaments filosòfics dels quals parteixen, pretenen identificar el grau d'obstrucció de les possibilitats existencials dels pacients, per així intentar oferir vies d'avenç i el restabliment de la seva mobilitat vital. La pretensió, en definitiva, és arribar a poder oferir un "guiatge" per tal que, reconstruint la capacitat del pacient d'habitar aquesta llar pròpia de l'amor, aquest s'arribi a responsabilitzar, ell mateix, d'una forma de vida pròpia més oberta, arrelada i lliure.

El contacte necessari amb el pacient per aquest "guiatge", clarifica Binswanger, no es pot dir que sigui "psíquic". Com sosté Buber, és un trobar-se en "l'abisme de l'existència" que es dona ònticament en el món no només com a «si-mateix» (*selbst*), sinó també com a coexistència, com «estar-amb-l'altre».³¹⁰ El punt de partença, el fonament del judici de l'estat del pacient, no són les eventuals observacions que puguin fer-se sobre el seu organisme, sinó comunicar-se amb ell en tant que ésser humà, com algú que també existeix humanament, és a dir, «co-essent» (*Mit-dasein*). El psiquiatre, per tant, situa per damunt de la clínica o la psicobiologia sempre l'ontologia: davant de l'anàlisi dels símptomes ha d'anar l'anàlisi fenomenològica. En definitiva, per sobre del diagnòstic ha de prevaldre, en tot moment, la comprensió del mode de l'«ésser-en-el-món» del pacient.³¹¹ No es tracta d'examinar un objecte psicològic:

Nur eine methodisch gänzlich ungezügelter Tendenz zur „Erklärung“ von allem und jedem aus einem weltlich-historischen Ereignis und einer weltlich-naturhaften Ursache kann auf den wissenschaftlichen Aberglauben verfallen, dem *Sein* der liebenden Begegnung aus der Sphäre der Welt-Ereignisse und der Natur-Welt beikommen zu können.³¹²

En aquest sentit, Binswanger posa en relleu que, essencialment, no és una qüestió d'actitud del metge envers el seu objecte científic. La relació amb el pacient que va més enllà de l'esfera de la ciència és una relació arrelada, per igual, en la cura i l'amor:

³¹⁰ BINSWANGER, Ludwig, «Daseinsanalyse und Psychotherapie» a BINSWANGER, Ludwig, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. 2, Bern: Francke Verlag, 1955. Nosaltres seguirem: BINSWANGER, Ludwig, «Análisis existencial y psicoterapia», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 460.

³¹¹ GARCÍA-ALANDETE, J., «Influencias filosóficas...», p. 125.

³¹² «Només una tendència completament desenfrenada, metodològicament sostinguda per „explicar“ tot i tothom a partir d'esdeveniments ambientals o naturals, pot caure en la superstició científica segons la qual només es pot entendre el mode d'Ésser d'un encontre amorós a través d'explicacions psicologistes o naturalistes.» (La traducció és nostra), BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 69.

It is of the *essence* of being psychiatrist, *therefore*, that he reaches beyond all factual knowledge and the abilities that go with it, and that he reaches beyond *scientific* knowledge found in the fields of psychology, psychopathology, and psychotherapy. This swinging beyond or transcending the factuality, objectivity, and reality-orientation of psychiatry can be understood only from the point of view of transcendence itself as being-in-the-world and being-beyond-the world.³¹³

El canvi psicoterapèutic plantejat es vehicula a través d'aquesta nova relació entre terapeuta i pacient. El psiquiatre no “tracta” simplement al pacient, no aplica fredament una tècnica, sinó que comparteix la seva existència. El diàleg, la comprensió empàtica (*Einfühlung*) i la compassió per l'altre és allò que fa ser sensible al metge a les necessitats, possibilitats i limitacions que caracteritzen la seva existència. Això, fa passar a una relació dialògica entre persones, caracteritzada per l'autenticitat, l'acceptació i un compromís recíproc. La pretensió és poder establir una relació càlida, de confiança mútua i, fins i tot, arribar a cert grau d'intimitat. Quan no es dona aquesta condició en l'actuació psicoterapèutica aquesta es torna amenaça, una forma de violència del metge envers el pacient en tractar-lo com un objecte. Comporta la submissió per part del malalt i resulta, en definitiva, un acte de brutalitat, segons Binswanger.³¹⁴ La relació terapèutica s'ha de fonamentar en l'encontre, el reconeixement i l'acceptació.³¹⁵ En resum, es busca una trobada entre existències, de persona a persona, que, com a resultat, hauria d'ajudar al pacient a poder copsar noves i diferents possibilitats de relacionar-se amb els altres i el món que l'envolta.³¹⁶

L'anàlisi etimològica de la mateixa paraula “psicoteràpia” ajuda al psiquiatre a delimitar (negativament) la seva reformulació del que, al seu entendre, hauria de consistir aquesta

³¹³ BINSWANGER, Ludwig, «Heidegger's analytic of existence and its meaning for psychiatry», *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 219.

³¹⁴ BINSWANGER, L., «De la psychothérapie», *op. cit.*, p. 127.

³¹⁵ Foucault acabarà discrepant sobre aquest “encontre”. Tot i que reconeix que la daseinanàlisi encerta en explicar l'horitzó interhumà de tota existència i, per tant, descobreix les bases sobre les quals s'ha de dur a terme l'acció terapèutica, considera que Binswanger acaba per concebre aquest horitzó com la condició ontològica existencial de la qual es privaria l'experiència patològica, en cometre un doble error: D'un costat, substitueix l'encontre concret entre metge i pacient per un “nosaltres ontològic”, que el condemna a no veure la realitat única del malalt. D'un altre costat, l'actitud aboca al metge a perdre a l'altre pel seu punt feble, és a dir, acaba buscant allò que en el pacient “no és com els altres”, per fer aflorar les pertorbacions que s'identifiquen com a tals en virtut d'una configuració ideal “normativa”, que acaba per esgotar l'essència de la malaltia en la suma dels dèficits del pacient. *Vid.* BASSO, Elisabetta, «De la philosophie à l'histoire, en passant par la psychologie: que nous apprennent les archives Foucault des années 1950?», *Astérior. Philosophie, histoire des idées, pensée politique* [online], n. 2, p 10. (<http://journals.openedition.org/asterion/4164>) [Accessible el 10/02/2023].

³¹⁶ GARCÍA-ALANDETE, J., «Influencias filosóficas...», pp. 115-117.

relació entre metge i pacient: el mot “psicoteràpia” no deixa de ser una expressió tècnica (*Kunstaussdruck*). La creació d’aquest neologisme científic, concebut abstractament, vol donar resposta als objectius de coneixement i als resultats de la psiquiatria clínica, pertanyents a una esfera de l’èsser concreta. Aquesta és l’esfera de l’èsser interhumana, de l’èsser en el món comú de la coexistència (*Mitwelt*). A tota psicoteràpia estan, davant per davant, dues persones que, d’una forma o altra, es troben en recíproca dependència. Però, si en el terme “psicoteràpia” la “*ψυχή*” s’entén com un objecte, una mera abstracció científica, l’altre *partenaire*, el metge, desapareix de la seva “funció propera” de proïsme. També la *θεραπεύω*, mèdicament parlant, fa al·lusió a l’atenció, a la cura, al servei assistencial que es fa amb l’objecte de cuidar, de servei mèdic a “l’ànima” (*Seele*) del pacient, on aquí “ànima” es pensa com l’essència de les “funcions vitals psíquiques”. Només queda, per tant, una direcció de la relació, la del metge envers “la psique” del malalt. En aquest significat clínic, en cap cas s’acaba identificant la “psique” amb proïsme, amb l’altra persona. I, entenent així la psicoteràpia mèdica com una forma de relació unilateral, mai s’arriba a les condicions necessàries on terapeuta i pacient es trobin en el marc d’un «nosaltres», d’un encontre entre persones al mateix nivell.³¹⁷

Per contra, la relació que condueix a una acció psicoterapèutica existencial, necessàriament, ha de basar-se en una comunicació i confiança tàcites. El malalt dispensa la seva confiança al metge i aquest se sent “menat” o “portat” (*Getragen*), en el seu ésser i acció, per la confiança del pacient. Aquesta confiança és el “regal” que el pacient fa al metge com a condició *sine qua non* de cada acció psicoterapèutica. I, al seu torn, el metge ha de correspondre al pacient amb el “regal” de la confiança humana. Només quan es compleix aquesta condició la psicoteràpia pot actuar d’acord amb el sentit profund del mot “guarir”.³¹⁸

En aquest context de plena i mútua confiança, és quan el psicoterapeuta pot dur a terme la seva tasca, la de guiar fins a la “llar pròpia” del pacient d’on ha estat arrencat. Per això, el terme “*Verstiegenheit*”, que Binswanger fa servir per a l’exaltació, li resulta especialment apropiat per descriure, d’una banda, la situació d’extrema vulnerabilitat d’aquell qui s’hi troba i, d’una altra, com el terapeuta pot assumir la funció de portar-lo a resguard, fins a “lloc

³¹⁷ BINSWANGER, L., «De la psychothérapie», pp. 120-121.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

segur”. El psiquiatre compara aquesta comesa del psicoterapeuta amb la d’un guia de muntanya:³¹⁹

Una psicoterapia de base analítico-existencial parte, según esto, de que no sólo debe indicar al enfermo, sino que tiene que hacérselo experimentar tanto como sea posible en la sacudida existencial, cuándo y en qué medida ha fallado su estructura de ser humano, hasta dónde ha subido (en falso) como el maestro albañil Solness de Ibsen a «una altura aérea», a un «mundo de fantasía etérea». En este caso, el psicoterapeuta podría compararse con un especialista, es decir, con un guía de montaña conocedor del «terreno» en que se halla, que trata de llegar al valle acompañado del «diletante» turista que no se atreve ni a ir hacia delante ni hacia atrás.³²⁰

I, anàlogament, per referir-se a l’extrem oposat, a aquells que es troben a les “profunditats”, Binswanger fa servir l’expressió de fer retornar “sobre terra ferma”, de com guiar al depressiu, traient-lo del “món abismal” on ha quedat enterrat.³²¹

Això afecta, naturalment, a la consideració del fenomen de la “transferència” descrit per la psicoanàlisi. Des d’una perspectiva daseinanalítica hauria de ser entesa, a més d’un compartir l’experiència vital del metge i el pacient, (continuant amb l’analogia del muntanyisme) com un “*Tragung*”,³²² un tragar, un portar la càrrega distribuïda a la vegada sobre els dos, una autèntica col·laboració. I allò que aquí es porta, o millor dit, allò que es duu a terme, és un fet nou (un *novum*) independent i de caràcter comunicatiu: una “comunitat de destí”, acceptada i assumida en reciprocitat pels dos membres, des del moment de la seva primera trobada. Aquí la transferència i la manera com tècnicament es realitza i s’assoleix amb èxit, només representen una tasca particular de la comunicació.³²³

Com dèiem al començar i ho evidenciem cada vegada més, la teràpia, aquest guiatge i acompanyament fins a “lloc segur”, no deixa de ser un intentar treure a l’individu del seu

³¹⁹ Jacob Needleman, el traductor de la versió anglesa que hem citat abans, per justificar les limitacions de fer servir el mot anglès “*Extravagance*”, justament comenta que el verb “*sich versittigen*” significa pujar tan alt que no és possible retornar, perdre’s un mateix entre cims, entre precipicis, volar alt, anar massa lluny, etc. Així, per comprendre el sentit complet de la paraula, ens convida a imaginar a un alpinista atrapat en una cornisa, en un relleix estret, de tal manera que no pot descendir ni ascendir, i d’on altres l’han de rescatar. *Vid.* BINSWANGER, L., «*Extravagance (Verstiegenheit)*», *op. cit.*, p. 342. (N. del T.).

³²⁰ BINSWANGER, L., «*Análisis existencial y psicoterapia*», *op. cit.*, pp. 459-460.

³²¹ *Ibid.*, p. 460.

³²² Verdaux i Khun opten pel terme francès “*portage*”, també amb el mateix significat que en el món de l’alpinisme o muntanyisme. *Vid.* BINSWANGER, L., *Introduction à l’analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 154.

³²³ *Ibid.*

món propi (*ιδιος κοσμος*) per conduir-lo al món comú, al *κοινος κοσμος* d'Heràclit que tant s'hi refereix Binswanger. Això és, diguem-ho altre cop, dur al pacient l'*Heimat*, a la "llar pròpia", a la comunitat (*communio*) de l'amor i la comunicació (*communicatio*) de l'amistat on l'home no queda absorbit per l'ésser-en-el-món, a la seva ubicació i temporalització del "món". Superant això, l'home arriba a «transcendir-en-el-món», en el sentit de pàtria i eternitat de l'amor. El psiquiatre, afegint aquest "compartir" com una forma fonamental d'estar-amb-l'altre, reemplaça la noció freudiana de transferència pel concepte de *Tragung* assajant, així, una nova forma de psicoteràpia.

Aquí, la diferenciació entre somni i vigília, recolzada sobre el pensament d'Heràclit que vàrem veure en parlar de *Traum und Existenz*, li resulta indispensable alhora mostrar en què consisteix aquest oblit de si mateix. De descriure la situació d'aquell que es troba "aïllat" en el seu *ιδιος κοσμος* (somniant o despert) a qui el terapeuta ha de tornar a conduir al món comú. Al tercer capítol de *Traum und Existenz*, ja s'indicava l'enorme valor que tenia per la psicoteràpia demostrar com aquesta diferenciació heraclitiana es trobava en un pla absolutament diferent del fisiològic, i apuntava a l'esfera antropològica i existencial. A part, aprofundint en aquesta qüestió, al seu article sobre la concepció de l'home segons Heràclit,³²⁴ Binswanger explica amb més detall perquè Heràclit i la filosofia grega clàssica és el lloc més propici per repensar la psiquiatria moderna, on es troben similituds profundes entre la pràctica filosòfica i la terapèutica. Una d'aquestes semblances és, per descomptat, que l'ésser humà "malalt", el "Dasein fallit", filosòficament i clínicament mai pot ser vist com un simple objecte o alguna mena de mecanisme que podria ser "reparat" i "restaurat" al seu estat original. A Heràclit hi trobem, per primer cop, el problema filosòfic de la transcendència de l'home no en un sentit mític, sinó la transcendència "lligada al món", on la seva superació, el seu destí, existeix dins la "facticitat". Aquesta és l'expressió per tal de designar "l'estar dirigits vers al món" dels grecs.³²⁵ En la mesura que la problemàtica fonamental de l'acció psicoterapèutica és inseparable del seu ésser, com a veritable *a priori* de tota acció, la interpel·lació d'Heràclit afecta a la psiquiatria i al psiquiatre. La mirada enrere a la mateixa història de la psicologia, la mirada a la història de la filosofia, també hauria de ser una guia per a la psiquiatria moderna:

³²⁴ BINSWANGER, Ludwig, «Heraklits Auffassung des Menschen», *Die Antike*, VOL. 9, n. 1, 1935, pp. 1-38. Nosaltres també seguirem aquí la traducció de Verdaux i Kuhn: «L'appréhension Héraclitienne de l'homme», a BINSWANGER, L., *Introduction à l'analyse existentielle, op. cit.*, pp. 159-198.

³²⁵ *Ibid.*, p. 162.

Si la psychiatrie moderne trouve une approche vers Héraclite par le souvenir de son propre sol maternel, à savoir la structure de l'être-homme et les modifications de cette structure dans les « maladies » de « l'esprit », elle en découvre un autre en se reflétant à la psychologie et à son histoire, dont sa propre histoire dépendait à plus d'un égard. Si la psychologie, se méprenant sur sa propre essence [...], se considère comme doctrine de la « psyché en tant que fonction vitale » ou « science naturelle de la vie de l'âme », elle retrouvera Aristote en remontant le cours de son histoire si elle procède par la voie biologiques-organologique, ou Démocrite si elle procède par la voie sensualiste-atomiste. Les Grecs, même Platon et Héraclite, ne sont jamais parvenues à dissocier le concept de l'âme du concept de la vie, mais on ne doit pas oublier que le concept de la vie chez les Grecs est infiniment plus étendu et plus profond que celui de la biologie moderne y compris ses formes mystico-spéculatives. [...]

[...] Si la psychiatrie moderne, au terme de la réflexion et de l'élaboration de sa tâche scientifique, rencontre le nom et la personne d'Héraclite entre le rêve et la veille, entre la vie isolée et repliée sur elle-même et la vie dans et pour la communauté, cette idée que le repliement sur soi-même du rêveur, le ἀποστρέφασθαι εἰς τὸν ἴδιον κόσμον, ne va pas sans oublier de soi-même, que nous rêvions dans le sommeil ou dans la veille et la vie proprement dite, éveillée et authentique, c'est à dire parmi la communauté, le κοινόν ou le ζυγόν, ne peut s'acquérir qu'au prix d'une réflexion pondérée, de l'étude, de la compréhension, du savoir et au prix d'une attitude fondée sur tout ce que nous venons dire.³²⁶

La idea del replegament sobre un mateix en el somni d'Heràclit, de l'aïllament i de l'oblit de si mateix contraposat a la vida en i per la comunitat (a la vida autèntica), apel·la a què l'home i, sobretot, el malalt ha de saber si vol mantenir el seu pensament individual. Ha de decidir si roman en el seu "teatre interior" o desperta del seu somni i participa de la vida universal. Aquí el metge és el mediador entre aquests dos mons. Curar vol dir donar-li suport per passar a l'espiritualitat de la comunitat. El nucli de la malaltia mental rau, al cap i a la fi, en aquesta contradictòria unitat del món privat i de l'abandonament a la inautenticitat del món.

Tanmateix, com assenyala Foucault, el somni també és el portador de les significacions humanes més profundes i no per trobar mecanismes amagats com postula Freud, sinó en la mesura que treu a la llum la llibertat més originària de l'home. En el somni es manifesta una

³²⁶ *Ibid.*, p. 163.

existència que “plora”³²⁷ aquesta llibertat que ha perdut, la seva caiguda. Perquè, en el somni, l’existent no decideix per si mateix, no enfronta allò que li passa. En el seu *ιδιος νοσμος* no hi ha horitzons ni perspectives, ni forma d’ubicar-se. Serà en el seu moviment envers el món comú, en vers la vigília, deixant enrere el seu replegar-se sobre si mateix, que el despert assumirà el seu destí, la seva història. Per això, el somni és la condició de possibilitat tant del nostre patiment com de la nostra realització. Aquesta és també la raó que sigui tan important per a la psicoteràpia. En el “món propi” del somni, en aquesta “experiència privilegiada” que diu Foucault, és on el replegar-se sobre un mateix es dona d’una forma més radical. Aquí és on el terapeuta pot veure amb més nitidesa la desproporció pròpia d’una existència no reeixida o frustrada, on es pot reconèixer tota la seva problemàtica existencial: l’ascensió i la caiguda mostren la mateixa estructura del somniant. Aquest estat de l’èsser que, davant la seva existència, es presenta com un “no saber ni com ni què li passa”.

Com ja hem explicat, Binswanger vol reivindicar l’existència de l’home que somnia insistint que es consideri una modalitat més de l’existir humà, un mode especial d’«ésser en-el-món». És més, està convençut que en els somnis es fa palès “tot l’home”, en “la seva problemàtica total”.³²⁸ Tot i que es mostra, certament, de forma diferent a la de la vigília, ho fa sobre el mateix rerefons i amb els mateixos elements estructurals del bastiment apriorístic de l’existència en general. D’aquí que també siguin de la més gran importància terapèutica per al psiquiatre. De la mà de l’estructura dels somnis el psicoterapeuta és capaç de mostrar al malalt, d’entrada, l’estructura del seu «ésser-en-el-món» en general. I, en virtut d’això, alliberar-lo perquè pugui prendre la decisió de “recuperar” l’existència des del seu propi existir oníric, per a «poder-ser-si-mateix» com diu Heidegger.³²⁹

Cal aclarir que quan Binswanger parla d’estructura de l’èsser no s’ha de pensar en res estàtic, sinó com alguna cosa concebuda en constant mutació. El que s’anomena malaltia mental es referiria a un trobar-se “en curs” “transformat” de l’existència, davant el que seria un transcurs “saludable” de l’existència. Però, sense oblidar tampoc que allò que està en joc, en darrer terme, no és el procés mateix del malalt, sinó el seu projecte de món. La daseinanàlisi entén la psicoteràpia com l’intent d’obrir nous camins, noves possibilitats d’estructures a aquests “cursos” existencials que han estat “transformats”.³³⁰ Com diu Rollo

³²⁷ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 94.

³²⁸ BINSWANGER, L., «Análisis existencial y psicoterapia», *op. cit.*, p. 460.

³²⁹ *Ibid.*, p. 461.

³³⁰ *Ibid.*

May, per la teràpia existencialista, el sentit més profund i més veritable de la paraula «curació» és orientar-se envers l'expansió de la pròpia existència, l'encaminar-se cap al seu desplegament i reapropiació. Aquest concepte pot incloure el subproducte de la cura dels símptomes, que naturalment és desitjable, tot i que no resulta la finalitat principal de la psiquiatria. El fet primordial és que la persona descobreixi el seu ésser, el seu Dasein.³³¹

Tanmateix, en psiquiatria, com a la resta de branques mèdiques, la prognosi, el pronòstic de l'eventual transcurs d'una malaltia, sempre va lligada a alguna mena de diagnòstic. I en el cas de Binswanger, tot i el seu nou enfocament, tampoc es va veure totalment exempt d'aquest esquema. Com fa notar la investigadora Chantal Marazia, malgrat les seves reconegudes aportacions al procés de des-cosificació i revaloració del pacient, en determinats casos, el psiquiatre també contemplava posicions terapèutiques que podrien considerar-se deterministes. Arribant a l'extrem que alguns pacients es consideraven “curables” i d'altres no. Un cas paradigmàtic és aquell que hem explicat de l'Ellen West, on considerant-la “incurable” a partir d'un criteri estrictament pronòstic, va justificar l'omissió de la cura o, en tot cas, aquesta va consistir únicament a prescriure “temps i repòs”.³³² També, com s'ha pogut constatar a la correspondència mèdica del psiquiatre, a la seva famosa clínica de Bellevue, amb determinats pacients, el tractament estava clarament encaminat a la supressió del símptoma: a banda de la utilització de fàrmacs, es prenia en consideració teràpies més radicals i invasives com ara la insulinoteràpia, l'electroconvulsiva o, fins i tot, la intervenció quirúrgica.³³³

De tot això, també es desprèn una certa escala o gradació de la curació de la malaltia mental, producte d'un clar pragmatisme mèdic que assumeix que no tots els pacients assoliran la curació, i d'altres només ho faran parcialment. El grau de curació màxim, aquell més proper a la restauració de la salut, podríem anomenar-lo (seguint a Marazia) el de la “salvació”, fonamentat en la presa de consciència profunda de la malaltia. L'altra forma de curació seria l'enfocada al símptoma, la que busca la seva supressió mitjançant la mera intervenció. Això no està explicat a l'obra de Binswanger, però, com diu Marazia, hi ha

³³¹ MAY, Rollo, «Contribuciones de la psicoterapia existencial», a *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatria y psicología*, Madrid: Editorial Gredos, *op. cit.*, p. 117.

³³² MARAZIA, Chantal, «Ludwig Binswanger y el ritual de la salvación» a BINSWANGER, Ludwig, WARBURG, Aby, a *La curación infinita. Historia clínica de Aby Warburg*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 269.

³³³ MARAZIA, Chantal, «L'internamento dei grandi: Ludwig Binswanger e la clinica Bellevue», *Medicina e storia*, VOL. 5, n. 10, 2005, p. 90.

força indicis d'aquesta distinció, com ara aquesta carta dirigida a Martin Buber qui sí que utilitzava aquest terme de “salvació” en els seus treballs:

Naturalmente, comparto su diferenciación entre culpa y complejo de culpa, así como su diferenciación entre curación [*Heilen*] y salvación [*Heil*], o entre terapia y cura del alma [*Seelsorge*], pero la última diferenciación, más por una cuestión de principio que por razones prácticas.

Su diferenciación varía prácticamente de médico a médico, pero, sobre todo, de paciente a paciente. Admito haber tenido que ubicarme, en la mayoría de mis casos, del lado del querer-curar, pero también he tenido un número de pacientes –y a estos los prefería– para los cuales no podía y no quería hacer esta diferenciación, y en los que la curación más bien me parecía sólo posible si a la vez tomaba en consideración la posibilidad de una salvación, y precisamente por ambas partes, es decir por parte del médico y del paciente [...].³³⁴

I un altre exemple d'aquesta distinció entre els pacients que es consideraven “curables” i els “salvables” la trobem a *Tres formes de l'existència frustrada* parlant, en aquest cas, del manierisme:

También aquí la cuestión vital es la que pregunta si se alcanza –para hablar con Pinder [...]– a hacer de la «esfera vital enferma» un «objeto»; con otras palabras: si se alcanza a poner a la individualidad enferma en la situación propicia para que «penetre» la «esfera vital enferma». En psiquiatría hablamos, entonces, de una comprensión de la enfermedad; cuando ella irrumpe, vemos al enfermo como un ser «salvado».³³⁵

La utilització de certa terminologia, com diu Marazia, també reforça aquesta hipòtesi d'una eventual delimitació d'un àmbit específic i “superior” de la curació en el “salvar”: com ara l'ús del terme “*Heil*” en comptes de “*Rettung*”, que Binswanger a la seva missiva assimila a la “cura de l'ànima”, podria també fer referència a l'àmbit del sagrat. Tot i no fer al·lusió directa a qüestions pròpiament religioses, podria interpretar-se que, en aquesta “salvació”, la curació aniria més enllà del fet de restablir un equilibri preexistent, apuntant a una dimensió,

³³⁴ Carta a M. Buber del 8 d'octubre de 1957, extreta de la correspondència de Binswanger no publicada a l'arxiu de la Universitat de Tübingen (*Universitätsarchiv Tübingen*) UAT 443/4 citada per: MARAZIA, Chantal, «Ludwig Binswanger y el ritual de la salvación», *op. cit.*, pp. 270-271.

³³⁵ BINSWANGER, L., *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, p. 173.

fins al moment, desconeguda pel pacient. Com també, adjudicar-se la capacitat per a conduir a l'home envers "ell mateix", "comprendre la pròpia existència" o el "propi projecte de món", podria estimar-se com una acció gairebé "demiúrgica" per part del metge.³³⁶ Abundant en aquesta mateixa posició crítica, Marazia també veu un cert elitisme del psiquiatre en suposar que els intel·lectuals, els "veritables artistes" i, fins i tot, els pertanyents a determinats sectors socioculturals, són un grup de pacients "privilegiats" a qui els hi resultaria més fàcil el procés d'autoconsciència de la malaltia.³³⁷

Ara bé, si ens ho mirem des d'una òptica diferent, existeixen altres aspectes que secundarien una possible distinció entre la "curació" i la "salvació". Aquests elements serien, d'una banda, la forma que Binswanger fa servir per descriure l'existència que es troba a "l'abisme" o a "les profunditats", d'on no pot sortir sense ajut i, de l'altra, la tasca de "guiatge" que assigna al metge per tal de portar-la a "lloc segur". Les seves reiterades metàfores que al·ludeixen al paper de "guia" del terapeuta, així com la terminologia emprada sovint referida al muntanyisme, podríem interpretar-les més en el sentit de "posar a resguard", de "salvament", si volguéssim evitar el terme "salvació". Vist així, i des de la perspectiva fenomenològica binswangeriana, potser sí que es podria dir que la teràpia busca "salvar". "Salva" en la mesura que el procés de curació és la restauració d'aquell "lloc segur" que fa que l'existent trobi la integritat i el benestar necessaris per a conduir-se, ell mateix, a una realització profunda i oberta. Aquí, el restabliment de la salut implica fer retornar a "lloc ferm" a qui la seva existència es troba encallada, a qui es troba en una situació d'extrema vulnerabilitat, "a la intempèrie". Aquell que s'hi troba en un estat de "col·lapse fonamental" cal portar-lo "a cobert", a "l'abric" de la "llar pròpia". I, per fer això, la confiança mútua entre metge i pacient, la calidesa i la "proximitat" resulten elements imprescindibles per dur a terme aquesta tasca de "salvació" o "salvament", de guiatge fins a lloc segur que proposa Binswanger.

La desempaera fonamental on el psiquiatre situa al malalt mental resulta crucial per entendre el significat d'aquest "posar a resguard" o "salvar" ("*poner a salvo*", com es diu en castellà o "*keep safe*" en anglès) de la psicoteràpia. Com afirma Boné Pina, allò que busca la teràpia existencialista és un "terra" on el pacient pugui "posar els peus". La proporció (i desproporció) antropològica que hem anat descrivint és un concepte una mica boirós i

³³⁶ MARAZIA, C., «Ludwig Binswanger y el ritual de la salvación», pp. 272-273.

³³⁷ *Ibid.*, pp. 274-275.

esmunyedís, però molt valuós per orientar quina mena d'encontre hauria de tenir el metge amb el pacient, per tal de no objectivar ni la mateixa "proporció" ni al malalt. Aquesta proporció no és mesurable per la psicologia, no és un equilibri entre capacitats, com tampoc cap símptoma o tret del caràcter del pacient. Es tracta d'una proporció referida a un existent, a la seva "possibilitat de ser" o, de forma negativa, a la seva impossibilitat d'assolir una "terra ferma" per a la seva existència, un lloc sòlid des d'on poder assumir les seves pròpies "possibilitats de ser".³³⁸ Binswanger, assumint que aquest concepte de proporció resulta gairebé impossible copsar, recorre a la imatge de "terra ferma" per ajudar a comprendre'l. Per aquesta raó, en descriure el propòsit de la psicoteràpia el psiquiatre situa "allò desproporcionat" en el nucli mateix d'allò que cal abordar. El primer que cal aconseguir és "portar" al pacient al punt on pugui "veure" en quina mesura la seva estructura com a ésser humà ha fet fallida: fins on ha "pujat" en fals (mons eteris, fantasies, etc.) o, en sentit contrari descendent, fins a quines fondàries ha baixat (mons sepulcral o abismals). Just a partir d'aquesta mena de "sotragada existencial" comença el camí envers la "terra ferma" de la proporció.³³⁹ Comparant al terapeuta amb un guia de muntanya vol assenyalar el fet que coneix el "terreny" on es troba, i que tracta de dur "a la vall" a qui està "*Verstiegen*", a qui (com el mestre Solness) ha quedat atrapat, en un lloc on no pot ni avançar ni retrocedir: la imatge del pacient és la d'un alpinista extraviat per falta d'una visió més àmplia de la zona on es troba. Així ho resumeix el mateix Binswanger a propòsit de l'exaltació:

What we call psychotherapy is basically no more than an attempt to bring the patient to a point where he can "see" the manner in which the totality of human existence or "being-in-the-world" is structured and to see at which of its junctures he has overreached himself. That is: the goal of psychotherapy is to bring the patient safely back "down to earth" from its Extravagance. Only from this point is any new *departure* and *ascend* possible.

I have attempted merely to sketch out an understanding of the anthropological meaning of Extravagance. In so doing, I have stressed the interpretation of spatial aspects and have allowed the even more important aspect of temporality to remain in the background. But it has obviously been implied in such expressions as "maturation", "decision", "discursivity", "leaping", "been carried upwards", "climbing the rungs of the ladder", "being brought to standstill", and finally, in the expressions "anthropological proportion" and "disproportion". Existential height and breath signify, ultimately, two different "spatial" schemata of one

³³⁸ BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, p. 168.

³³⁹ *Ibid.*, 166.

temporal direction of finite human existence; they are, therefore, only, conceptually separable.³⁴⁰

El llenguatge referent a l'exaltació, amb les seves metàfores de salvament de muntanya, reforcen l'èmfasi en la dimensió vertical de l'existència, així com la necessitat d'alliberament del risc dramàtic que suposa la situació del pacient. També trobem metàfores anàlogues, per exemple, en el manierisme on, en oposició a allò artificios que “creix sense arrelar”, a allò que “s'eleva forçat” amb voluntat d'ornamentar i exagerar, es troba oposat a allò que creix “naturalment”, que se sosté per ell mateix, en comptes d'un “ésser-sostingut” artificialment.³⁴¹

En resum, Binswanger vol fer veure que el malalt mental “perdent peu” perd el món comú, “la fraternitat comuna”, i això implica la pèrdua d'una proporció adequada entre la base i la verticalitat. Però, el terapeuta ha de ser, al mateix temps, fraternal i professional, prou coneixedor de la situació per a pujar fins on es troba l'extraviat i fer-li planer el camí de la “repatriació”, que comportarà el retorn a la seva pròpia mobilitat.³⁴² Podria considerar-se irrellevant si un té un paper actiu i l'altre passiu, doncs s'ha de donar un espai de cooperació, de lluita en comú, com hem dit abans, de dues existències davant l'emergència i el risc. En aquest sentit, sovint la teràpia exigeix molt del psiquiatre. Ha d'adonar-se que l'altre, aquell qui té davant, és incapaç de compartir res amb ell, però sap que aquesta actitud no és intencional, sinó que resulta una part consubstancial a la seva malaltia. L'intent d'obrir a l'altre incapaç de compartir és el veritable repte de la teràpia.³⁴³ Ha de permetre que el pacient descobreixi la possibilitat d'un “nosaltres” (*Wir*), la nostreïtat (*Wirheit*) que resulta la font i l'origen de la confiança en si mateix.³⁴⁴ Binswanger, per tant, està apel·lant a aquesta forma no solitària, una forma originària que, en darrer terme, li permetrà existir com a ésser humà, la de l'amor (*Liebe*).³⁴⁵

³⁴⁰ BINSWANGER, L., «Extravagance (Verstiegenheit)», pp. 348-449.

³⁴¹ BINSWANGER, L., *Tres formes de la existència frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, pp. 206-205.

³⁴² DE GANDT, F., *et al.*, «Pathologie et métaphores de l'espace: Binswanger et la phénoménologie», *op. cit.*, p. 110.

³⁴³ COULOMB, Mireille, «L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger», *L'information psychiatrique*, VOL. 86, n. 9, 2010, p. 804.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 799.

³⁴⁵ Si bé Heidegger a les seves cartes a Hannah Arendt descriu bé la “gràcia” de l'amor, a *Sein und Zeit*, aquest sentiment, o més aviat aquesta tonalitat de l'existència, com diu Mireille Coulomb, sembla absent a les seves anàlisis: «Sais-tu que c'est ce qu'il y a de plus difficile, entre toutes choses, ce qu'il est donné à un être humain de porter? [...] être dans l'amour (*in der Liebe sein*), être contraint à son existence la plus “propre” (*in die eigenste Existenz*). “*Amo* signifie *volo ut sis*”, a pu dire saint Augustin (“je t'aime – je veux que tu sois ce que tu es”).»

És possible que el recurs constant a les metàfores i a la literatura, com adverteix Boné Pina, faci caminar també al mateix Binswanger per un terreny perillós, que l'exposi al risc de la deriva "irracionalista, esteticitzant, contemplativa i holística". Tanmateix, les seves imatges poètiques i metàfores sempre semblen aferrar-se a la clínica amb modèstia, sempre al servei d'establir ponts per tal d'arribar al pacient que pateix.³⁴⁶ En realitat, aquest és un dels reptes principals que entoma el psiquiatre: la lluita contra l'excessiu mecanicisme de la teoria psicoanalítica que, en darrer terme, trasllada al pacient la culpa del fracàs. Binswanger, va més enllà de qüestionar la metodologia o la tècnica i es pregunta per si és el mateix metge qui cau en una falla més profunda: la incapacitat de desvetllar, de fer saltar la "guspira" que faci que el pacient pugui despertar en una comunicació autèntica, d'existència a existència. En el fons, com assegura Binswanger, seran la claror i la calidesa, que es donin en aquesta comunicació, les que podran alliberar al malalt de l'aïllament cec de *l'ιδιος κόσμος*, és a dir, de la simple vida dins el cos sense futur, dins els somnis, de «l'ésser sol»,³⁴⁷ de la seva elació i intemperància, per elevar-lo i guiar-lo per tal que pugui participar del *κοινός κόσμος*, en l'autèntica vida de *κοινωνία* o de la comunitat.³⁴⁸

HEIDEGGER, Martin, *Heidegger, Hannah Arendt, lettres et autres documents, 1925-1975*, París: Gallimard, 2002. La cita i el comentari són de COULOMB, Mireille, «L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger», p. 801.

³⁴⁶ BONÉ Pina, I., *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, p. 175.

³⁴⁷ Que no s'ha de confondre amb la soledat.

³⁴⁸ BINSWANGER, L., «De la psychothérapie», *op. cit.*, p. 131.

2. La comprensió del somni de Boss: la unitat del Dasein humà

2.1. Revisió de l'abordatge psicoanalític dels fenòmens onírics

De la mateixa manera que Freud considerava el somni com la *Via regia*³⁴⁹ per accedir a l'inconscient, nucli de tota la seva teoria psicoanalítica, Boss també va veure en el somni l'accés privilegiat a la part més íntima de l'existència humana.³⁵⁰ La seva proposta per entendre els fenòmens onírics estava esperonada per la constatació empírica de la seva extraordinària importància terapèutica. El psiquiatre suís va practicar la psicoanàlisi durant més de vint-i-cinc anys. Reconeixia a Freud la seva enorme aportació en revelar un camp d'estudi totalment nou, parant atenció a fenòmens encara inexplorats i molt significatius també per a una millor comprensió de l'home. Però, finalment, es va convèncer que els èxits terapèutics de la psicoanàlisi no eren a causa d'una adequada comprensió dels somnis, sinó de l'encert d'atendre aspectes, fins al moment, no considerats. Per això, va veure necessària una nova teoria sobre els somnis que renovés les elaborades pels pioners Freud, Adler i Jung. Com Binswanger, trobava que la psicoanàlisi i la psicologia analítica l'abocaven a una relació objectivant envers els somnis i els mateixos pacients, mentre que l'analítica existencial heideggeriana li oferia una altra possibilitat.

Boss va dedicar molts esforços a l'elaboració d'una distinció clara entre l'enfocament fenomenològic del somniar humà i les teories més tradicionals. Les raons eren, d'una banda,

³⁴⁹ FREUD, Sigmund, *Die Traumdeutung*, Leipzig-Viena: Franz Deuticke, 1899-1900. Nosaltres seguirem la traducció de José Luis Etcheverry: FREUD, Sigmund, «La interpretación de los sueños (segunda parte) (1900-901)» a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. V, (ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud, traducció de José L. Etcheverry), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, p. 497.

³⁵⁰ DOWNING, Christine, «Poetically dwells man on this earth» a Scott, C.E. (ed.) *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, 1977, p. 318.

posar de manifest la veritable naturalesa de la seva particular visió de l'analítica del Dasein (vista com a teràpia). I, d'altra banda, fer evident, a través de la confrontació directa de la comprensió fenomenològica del somniar amb la interpretació psicoanalítica, que aquesta última no fa més intel·ligible els fenòmens onírics, sinó que constantment els reinterpreta sense un fonament sòlid:

Rarely if ever do Freud and Jung pursue the wealth of significance inherent in dreams entities themselves, preferring instead to impose meaning on them form without to conform them with prescribed theory.³⁵¹

Segons Boss, aquesta teoria violenta, des d'un principi, els somnis i la seva significació a causa dels seus prejudicis i les seves conceptualitzacions abstractes. Des de la perspectiva psicoanalítica, els fenòmens onírics són entesos com a mers productes d'un suposat aparell psíquic. Es pretén donar raó d'allò somniat a través de causes que rauen en el passat de la vigília del somniador, entenent que tots els actes psicològics tenen una causa explicable que resideix en altres fenòmens de naturalesa psíquica. En realitat, aquests retrets no són exclusius de Boss, ell mateix diu que es recolza en algunes crítiques primerenques a la teoria freudiana de la interpretació dels somnis, com les d'Emil Gutheil o Max Serog, que descartaven la possibilitat d'apropar-se als fenòmens dels somnis a través d'una teoria, amb independència de quina fos aquesta.³⁵²

Freud estava convençut que el comportament humà, com qualsevol altre fenomen natural, s'havia de comprendre en termes de relacions causa-efecte. Dins d'aquest marc teòric, que Boss titlla de mecanicista, els fenòmens onírics són vistos com a representacions d'altres fenòmens "reals" que els causen, seguint un mecanisme de construcció on els somnis es donen sota l'única condició de representar l'acompliment de desitjos, que són la seva força motriu psíquica.³⁵³ Malgrat això, el mateix Freud diu que no aporta res de nou, donat que

³⁵¹ BOSS, Medard, "Es träumte mir vergangene Nacht, ...": *Sehübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses*, Bern-Stuttgart-Wien: Verlag Hans Huber, 1975. Nosaltres citarem la traducció posterior anglesa: BOSS, Medard, *I dreamt last night*, (Traducció de Stephen Conway i introducció de Paul J. Stern), New York: Gardner Press, 1977, p. 143.

³⁵² Sobre l'abast de les influències d'aquests dos autors veure l'anàlisi de SCHWEITZER, Robert David, *A phenomenological explication of dream interpretation among rural and urban Nguni people* (tesi doctoral), Rhodes University, 1983, pp. 78-79.

³⁵³ FREUD, Sigmund, «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», (2ª. ed.), a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. IV, *op. cit.*, 1991, p. 142.

d'altres ja havien apuntat la mateixa idea que els somnis es deriven dels desitjos.³⁵⁴ La seva aportació, però, consisteix a especificar que el desig que indueix un somni prové d'un impuls inconscient d'origen infantil.³⁵⁵ Tal com ho resumeix, allò que dona forma als somnis és l'operació de dues forces psíquiques, una que construeix el desig expressat (contingut latent), mentre que l'altra el censura³⁵⁶ i distorsiona (contingut manifest disfressat):

Tenemos derecho entonces a suponer que los causantes de la plasmación onírica son dos poderes (o corrientes, o sistemas) psíquicos que hay en cada individuo, de los que uno forma el deseo expresado mediante el sueño, mientras que el otro ejerce una censura sobre este deseo onírico y por ende lo obliga a desfigurar su exteriorización.³⁵⁷

Aquestes forces psíquiques operen, per tant, en una espècie de “nou nivell de causalitat”³⁵⁸ proporcionat per Freud: l'inconscient. Però, Boss critica que, amb l'estratègia de presentar aquest “inconscient” només formula una mera hipòtesi, fruit de la incapacitat freudiana de discernir les causes d'alguns fenòmens al nivell de la consciència. Però, per damunt de tot, el que qüestiona Boss és com Freud aplica als éssers humans les categories que els científics de les ciències naturals fan servir per mesurar i manipular els objectes físics.³⁵⁹

Freud va anomenar pulsions o instints (*Trieb*) a aquestes postulades forces psíquiques i, assumint la seva energia, va encunyar el terme “libido”. Boss li retreu haver construït sobre aquestes bases poc sòlides la seva “teoria de la libido”. El seu únic propòsit és imitar les ciències naturals, és a dir, poder fer quantificables, calculables i predictibles els fenòmens

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 162.

³⁵⁵ «Freud's natural scientific bias led him to the dogmatic assertion that all dreams are nothing but wish fulfilments, energy for which came from infantile, individual wishes». BOSS, Medard, *Der Traum und seine Auslegung*, Bern und Stuttgart: Hans Huber, 1953; Nosaltres seguirem la traducció d'Arnold Pomerans: BOSS, Medard, *The analysis of dreams*, London: Rider and Company, 1957, pp. 36-37.

³⁵⁶ «En el sueño se agitan mociones secretas que están en contradicción con la confesión ética y estética, por así decir oficial, del soñante; el soñante se avergüenza de esas mociones, se extraña de ellas a lo largo del día, no quiere saber nada de ellas, y cuando durante la noche no puede impedirles algún tipo de expresión, las fuerza a la *desfiguración onírica*, en virtud de la cual el contenido del sueño aparece confuso y disparatado. Llamé *censura onírica* al poder anímico contenido en el ser humano que es responsable de esa contradicción interior y que desfigura las mociones pulsionales primitivas del sueño en favor de los requerimientos convencionales, o también de las exigencias morales superiores.», FREUD, Sigmund, «El yo y el ello y otras obras (1923-1925)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIX, *op. cit.*, p. 282.

³⁵⁷ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», *op. cit.*, p. 162.

³⁵⁸ BOOTHBY, Richard, «Heideggerian Psychiatry? The Freudian Unconscious in Medard Boss and Jacques Lacan», *Journal of Phenomenological Psychology*, VOL. 24, n. 2, 1993, p. 146.

³⁵⁹ Aquesta qüestió està clarament influenciada per la posició de Heidegger sobre el tema. Vegeu, per exemple, un extens desenvolupament a: HEIDEGGER, Martin, «La pregunta por la técnica», (Traducció de CAPRIO, Adolfo P.), a *Época de Filosofía*, Barcelona, n.1, 1985, pp. 7-29.

humans. Una teoria especulativa plena de metàfores fisicoquímiques, que descriuen complicats mecanismes de com aquests “impulsos psíquics” funcionen, s’activen, es neutralitzen o descomponen:

By this intellectual procedure, Freud aimed at nothing less than to imitate the sciences which deal with inanimate nature—that is, to make human phenomena quantifiable, calculable, predictable, producible (if desired), or repairable (if regarded as pathological). In the latter case, Freud thought that to make an ailment disappear, one had simply to eliminate what was assumed to be its first causal force.³⁶⁰

En contraposició, la intenció general de la daseinanàlisi de Boss (com la de Binswanger) serà la de mostrar, fenomenològicament, algunes de les dimensions de l’existència humana en la seva pròpia especificitat. Sense la pretensió d’explicar-les o demostrar-les de manera causal a partir d’altres fenòmens més fonamentals. L’anàlisi existencial, en tant que psicoteràpia, s’entén en funció d’una visió que no té caràcter subjectivista ni objectivista, es tracta d’una concepció existencial de l’ésser humà.

Els supòsits de la comprensió científic-natural freudiana, per contra, deixen els fenòmens onírics enrasats al mateix nivell que els de la resta del món físic. I aquest anivellament,³⁶¹ ocasionat pel seu ordenament conceptual del món, impedeix elaborar la nova teoria sobre els somnis que Boss creu necessària:

³⁶⁰ BOSS, Medard, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, (Reimpressió, originalment publicat a New York: Basic Books, 1963; Traducció de Ludwig B. Lefebvre), New York: Dacapo Press, 1982 (1963), p. 103. Aquesta obra, originalment, va néixer de la intenció de traduir *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern: Hans Huber, 1957. Entre 1961 i 1962, el psiquiatre va donar diverses conferències i seminaris a universitats nord-americanes (Harvard, Yale i UCLA) on a instàncies d’alguns dels assistents, va començar la traducció que, finalment, va resultar un treball ampliat a causa, segons ell, de l’adaptació del text a la cultura nord-americana, la qual cosa li va exigir afegir amplies explicacions addicionals. Gran part de la traducció la va dur a terme Ludwig Lefebvre sota la supervisió de Boss.

Aquesta adaptació anglesa ens resulta especialment útil, precisament, per les seves explicacions addicionals sobre la seva concepció del somni i la seva interpretació. Quan necessitem referir-nos a l’obra original en alemany, farem servir la més recent traducció de P. Cabestan i F. Dastur: BOSS, Medard, *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, París: Vrin, 2017.

³⁶¹ «It is to Sigmund Freud’s merit that a whole new spectrum of behavior was revealed as meaningful and significant for an understanding of man. Unconscious phenomena, particularly that associated with dreams, became, in essence, the dwelling place for Freud’s peculiar genius. Yet, true to his prescientific bias for a natural scientific approach, the phenomena in question became “levelled.” This levelling was occasioned by a conceptual ordering [...]», MARSHALL, J., *Martin Heidegger and Medard Boss: Dialogue between philosophy and psychotherapy*, op. cit., p. 89.

The mental tool of Freud is that of technological science in general, as it has crystallized slowly but with historical necessity out of Western metaphysics. This has led to *the creation of a conceptual world in which everything can be reduced to a predictable interplay of forces, and consequently to cause and effect*. With such assumptions no theory other than the Freudian is possible, for only dreams of wish or instinctual fulfilments are susceptible of an immediate and dynamic explanation.³⁶² [cursiva afegida]

La qüestió de fons, doncs, és la denúncia que la psicoanàlisi no respecta els fenòmens que se li presenten al somniador i, en conseqüència, tampoc al Dasein que és també l'home que somnia. Boss estima que, d'aquesta forma, l'essència del fenomen que es manifesta en el somni no pot aclarir-se, no es pot fer mai. La psicoanàlisi reemplaça el fenomen directe per una explicació, assumint que existeix al darrere una mena de “constructe mental”,³⁶³ una entitat hipotètica difícil de sostenir, segons ell.

En relació amb aquest respectar els fenòmens onírics per si mateixos, Boss fa al·lusió a algunes cèlebres objeccions a la interpretació freudiana dels somnis. Una destacable és la de Ludwig Wittgenstein a *Lliçons d'Estètica*,³⁶⁴ on tot criticant el caràcter científic de la interpretació dels somnis freudiana, el filòsof vienès etziba: «Això em recorda aquell meravellós lema: “Cada cosa és el que és i no una altra cosa.”».³⁶⁵ Una afirmació que el psiquiatre suís es fa venir bé per a reforçar la seva idea de desvetllament en referir-se al fenomen, contraposada a la pretensió freudiana de desxiframent, de buscar allò que hi ha al darrere del fenomen oníric. Boss també aprofita aquesta apreciació de Wittgenstein per a citar l'aforisme de Goethe «No busqui res darrere dels fenòmens; “ells mateixos són la lliçó”» i la proclama husserliana de tornar a “les coses mateixes”, per fer veure que totes conviden a una nova manera de pensar, la que podem anomenar fenomenològica.³⁶⁶

³⁶² BOSS, M., *The analysis of dreams*, pp. 36-37.

³⁶³ Referint-se a altres psicoterapeutes que tracten el tema del somni com C.G. Jung, H. Silberer, A. Adler, W. Stekel: «For all of them agreed with Freud's original dream theory in that they replaced the immediate and direct phenomenon by explanations of it. They saw in dreams something else, something merely assumed to exist behind the phenomenon, some mental construct», *Ibid.*, p. 9.

³⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, (ed. Cyril Barrett), Oxford: Blackwell, 1966, pp. 1-36.

³⁶⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig, «Lliçons d'estètica», (Traducció de Josep Maria Terricabras), *Els marges: Revista de llengua i literatura*, n. 27, 1983, p. 55. És important tenir present, com aclareix Terricabras, que aquestes lliçons d'estètica no van ser escrites ni revisades per Wittgenstein, i probablement ell no hagués aprovat mai que es publicassin. Es tracta d'apunts de classe, elaborats per tres alumnes –Rhees, Smythies i Taylor– amb motiu de les lliçons donades per Wittgenstein a un grup molt reduït durant l'estiu del 1938.

³⁶⁶ BOSS, M., *I dreamt last night*, 1977, p. 3.

La nova compressió daseinanalítica dels somnis vol esmenar, per tant, una teoria dels somnis que s'apropa a una realitat humana objectivada i fragmentada. Insistentment, Boss critica aquesta perspectiva provinent del naturalisme científic que acaba rebaixant l'existència de l'home a un objecte més a l'espai, susceptible de ser investigat i desxifrat de la mateixa manera que la resta d'objectes. I, per tal de contrastar la visió daseinanalítica, són abundants les cites d'afirmacions freudianes que volen posar de manifest les diferències en la comprensió fenomènica, com aquesta de la *Introducció General de la Psicoanàlisi*, on veu especialment òbvia l'aplicació de l'enfocament de les ciències naturals a la psicologia:

Our purpose is not merely to describe and classify phenomena, but to conceive them as brought about by the play of forces in the mind, as expressions of tendencies striving towards a goal, which work together or against one another. In this conception, the trends we merely *infer* are more prominent than the phenomena we *perceive*.³⁶⁷

Per a la psicologia profunda (*Tiefenpsychologie*),³⁶⁸ els fenòmens del somni són reduïts a simples reproduccions dels "objectes reals", objectes que representen a d'altres, caracteritzats com a projeccions simbòliques de l'inconscient. Mentre que, per a la daseinàlisi, els objectes que es presenten en els somnis han de ser acceptats per si mateixos, com a coses amb el seu propi contingut i significat, tal com són considerades a l'experiència immediata del somni:

A genuine understanding of any human behavior must see the relation between man and object not as a bipolar one, that is, existing between two separate inanimate objects, but as an integral unity in which the entities of the world claim human existence, engaging it as a site in which they present themselves. For they come into being only by entering the open realm of human perceptivity.³⁶⁹

³⁶⁷ Aquesta cita de Boss és de la traducció anglesa: FREUD, Sigmund, *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York: Garden City, 1943, p. 60 a BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 30; La traducció castellana d'Etcheverry diu així: «No queremos meramente describir y clasificar los fenómenos, sino concebirlos como indicios de un juego de fuerzas que ocurre dentro del alma, como exteriorización de tendencias que aspiran a alcanzar una meta y que trabajan conjugadas o enfrentadas. Nos esforzamos por alcanzar una concepción dinámica de los fenómenos anímicos. Para el psicoanálisis, los fenómenos percibidos tienen que ceder el paso a tendencias sólo supuestas.», FREUD, Sigmund, «Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)», *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XV, *op. cit.*, p. 59.

³⁶⁸ El terme "*Tiefenpsychologie*" va ser proposat per Eugen Bleuler. Ràpidament acceptat per Freud per referir-se a enfocaments psicoanalítics de la teràpia i la investigació que tenen en compte l'inconscient. El mot *Tiefe* en alemany vol dir fondària, profunditat, abisme. ELLENBERGER, Henri F., *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*, New York: Basic Books, 1970, p. 562.

³⁶⁹ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 81.

Per això, en agut contrast amb l'enfocament científic-natural de la psicoanàlisi, la teoria daseinanalítica vol, d'una vegada, només mirar els fenòmens del nostre món oníric per si mateixos, tal com ells es confronten a nosaltres. La idea és poder romandre amb ells prou temps per ser plenament conscients del que ens diuen directament, tant sobre el seu significat com sobre la seva essència. Per a fer-ho, diu Boss, cal construir descripcions molt acurades, detallades i subtils dels aspectes essencials i les característiques dels fenòmens mateixos, tal qual se li presenten a l'analista.³⁷⁰ Des d'un punt de vista fenomenològic, el somni no pot ser entès com una façana o com a quelcom derivat d'una capa psíquica més profunda o inconscient. La presència sensorial del somni apunta a trets existencials personals, els significats dels quals són anàlegs als significats perceptius de la vigília dins de l'àmbit obert de l'existència.³⁷¹

Seguint l'analítica heideggeriana, Boss remarca que l'essència de l'ésser humà és el Dasein o "l'ésser-hi". I dins d'aquesta comprensió no hi tenen cabuda instàncies psíquiques, ni arquetips, ni ego, ni vida amagada. Aquest "ésser-hi" tampoc és un subjecte aïllat del qual hem de donar raó de com surt al món exterior, com tampoc el món és un ens, una mena de caixa on l'ésser-hi es troba com una cosa entre les coses. Només, si es volgués dir així, hi hauria un "Jo"³⁷² en la mesura que aquest "ésser-hi", que té com a estructura fonamental "l'ésser-en-el-món", porta a terme les seves potencialitats per ell mateix. Aquest ésser-en-el-món té un significat ontològic-existencial, no pas òntic. Per Heidegger, la mateixa expressió "ésser-en-el-món" ja indica que amb ella s'esmenta un fenomen dotat d'unitat, malgrat tractar-se d'una expressió composta.³⁷³ Una unitat que, com afirma Eusebi Colomer, no s'ha d'entendre de forma estàtica, sinó dinàmicament:

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 212.

³⁷² «In the light of this Daseinsanalytic insight, the conception of the psychoanalytic "ego"—and, similarly, of all the other psychoanalytic intrapsychic "authorities" such as the "id" or the "super-ego"—reveal themselves as only artificial intellectual reifications and hypostases of one or another of the world relationships which always engage the whole, indivisible human existence. » «[...] man's ability to say "I do or perceive this or that" also brings to light the fact that each Dasein is capable of taking over its world-disclosing relationships as its own, can appropriate them and assemble them to being a genuine self.», BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 121.

³⁷³ «La forma misma de la expresión "ser-en-el-mundo" indica ya que con ella se mienta, a pesar de ser una expresión compuesta, un fenómeno *dotado de unidad*. Hay que ver en su integridad este fundamental fenómeno. La imposibilidad de resolver esta estructura en piezas ensamblables no excluye una multiplicidad de elementos constitutivos.», HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, (Traducció de José Gaos), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 65; *cfr.* «La expresión compuesta "estar-en-el-mundo" indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno unitario. Lo así primariamente dado [...] debe ser visto en su integridad. La irreductibilidad a elementos heterogéneos no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos.», HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 79.

Tal y como lo entiende Heidegger, el ser-en-el-mundo no tiene un significado óntico, sino ontológico-existencial. No se trata, pues, del hallarse una cosa en otra, sino de una estructura unitaria (de ahí los guiones) que construye un modo del ser-ahí. Por ello no hay que entenderlo estática, sino dinámicamente. El ser-en-el-mundo es una relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del ser-ahí respecto de los entes que le salen al encuentro dentro del mundo.³⁷⁴

Els fenòmens del món es manifesten i el Dasein de l'home està obert a rebre'ls. Els modes essencials d'existència, tant si dormim o estem desperts, inclouen les característiques primordials d'espacialitat, temporalitat, estat d'ànim, historicitat, mortalitat i corporalitat. Freud, Jung i d'altres interpreten els somnis en termes d'una subjectivitat, on l'ésser humà és concebut com encapsulat, on les interaccions amb el món i els altres són vistes com el resultat derivat de l'estructura de la personalitat interna de l'individu. I Boss té la voluntat d'eludir les escissions radicals dels diversos aspectes de l'individu, incloent-hi les oposicions tradicionals entre ment i cos, raó i emoció o conscient i inconscient. Vol fer possible una comprensió holística, que pot ser entesa en termes d'una complexa relació "interaccional" intrínseca a una totalitat: «We are nothing other than receptive, alert world-disclosiveness.»³⁷⁵

Boss és molt conscient del paper clau dels somnis dins la teoria psicoanalítica freudiana.³⁷⁶ Per això mateix, creu que no hi ha lloc més evident que la comprensió dels somnis per mostrar la diferència fonamental entre la psicoanàlisi i la daseinanàlisi.³⁷⁷ Malgrat tot, també alerta del risc de confusió d'aquesta visió amb una psicologia de caràcter subjectiu, donat que encara es manté molt present el marc tradicional de referència de la dicotomia subjecte-objecte. De vegades, aquest malentès subjectivista de la caracterització daseinanalítica del Dasein humà, arriba a considerar l'existencialisme daseinanalític una psicologia subjectivista. Però, segons Boss, aquestes dificultats, les que se'n deriven del problema de la relació

³⁷⁴ COLOMER, Eusebi, «El postidealismo, Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger» a *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, VOL. III, Barcelona: Herder Editorial, 1990, p. 511.

³⁷⁵ BOSS, Medard, «Dreaming and the dreamed in the daseinsanalytical way of seeing», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, 1977, p. 237.

³⁷⁶ «El psicoanálisis se funda en el análisis de sueños; la interpretación de estos es el trabajo más acabado que la joven ciencia ha realizado hasta hoy.», FREUD, Sigmund, «Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XII, *op. cit.*, p. 276.

³⁷⁷ «The fundamental difference between Daseinsanalysis and the psychoanalytic theory is perhaps nowhere more apparent than in the understanding of dreams», BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 261.

dicotòmica subjecte-objecte i la superació del buit entre ells, ni tan sols sorgeixen si realment parem atenció al fet crucial que el Dasein és “el lluminós domini de l’èsser”:

The difficulties which stem from a misinterpretation of being-in-the-world as subjective -i.e., the problem of the relation between object and subject and the problem of how to bridge the gap between them- do not even arise (or are eliminated as such) if we see actually Dasein as the luminous realm of Being-ness.³⁷⁸

Entenem aquí que Boss està secundant l’argumentari de Heidegger a *Sein und Zeit* on, amb la metàfora de la llum (*lumen naturale*) del Dasein, vol establir l’obertura de “l’èsser-en-el-món” com a veritat ontològica, és a dir, com a fonament de tot ens. Per tal d’expressar aquest aspecte positiu del Dasein fa servir l’expressió figurada de la il·luminació, significant que el seu ésser i el de la resta d’ens li són manifestos. I, amb el caràcter fonamental d’aquest terme, es vol afirmar que el Dasein adquireix el seu sentit ple amb l’obertura, de tal manera que, sense aquesta, no pot ser de cap manera. Com anirem veient, aquesta “obertura” resultarà d’especial interès per al psiquiatre, atès que li proporcionarà la clau de volta per a l’aplicació terapèutica de la comprensió del fenomen oníric. Com afirma Garrido Perriñán, el problema d’aquesta primerenca concepció heideggeriana, que feia servir l’expressió figurada del “*lumen naturale*”³⁷⁹ per a referir-se a l’humà, és que dona marge a la confusió del Dasein amb un subjecte actiu, que d’alguna forma produeix i activa la transcendència de l’èsser,³⁸⁰ derivant, com fa notar Boss, en un malentès de caràcter subjectivista.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 54.

³⁷⁹ «La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológica existencial de este ente consistente en que este ente es en el modo de su ser su “ahí”. Es “iluminado” quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto “ser en el mundo”; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación. Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo “ante los ojos” accesible en la luz, oculto en la oscuridad. 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 abierto*”.», HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, p., 150; *cfr.* «La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está “iluminado” [“*erleuchtet*”] significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad* [*Erschlossenheit*].», HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 157.

³⁸⁰ GARRIDO Perriñán, Juan José, «Aperturidad e iluminación: el Dasein como ente iluminado. Aportaciones a *Sein und Zeit* de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro del ser», *Etikasía. Revista de filosofía*, VOL. 56, 2014, p. 208.

2.2. Estatus dels somnis i del somniar

Un ésser humà concebut així, com a ésser-en-el-món, vol dir que està, des de sempre, en relació amb el món. Els ens del món només tenen la possibilitat de fer-se presents en l'home, i això és perquè l'home és essencialment obertura. En la seva obertura, l'home és amb les coses i amb els altres éssers, afectat i essent afectat per elles. La forma en la qual l'home es veu afectat revela el significat d'allò que es troba. L'existència humana, així entesa, es materialitza en diverses formes d'ésser-en-el-món i, el somniar és considerada una d'elles. Boss reivindica, en aquest sentit, que l'estat de somni o del somniar és tan autònom i "real" com el d'estar despert, tot i presentar diferències importants.

Veure els somnis com a meres representacions mentals que arriben a la nostra ment és un judici injustificat. És una valoració feta des de fora dels fenòmens.³⁸¹ Tampoc té sentit, diu Boss, considerar aïlladament les nostres experiències oníriques del nostre estat de somni per, llavors, abstraure-les en forma de coses separades i distintes que tenen o fan els homes. Vist així, la frase "he tingut un somni" és, estrictament parlant, una mutilació dels fets.³⁸² No "tenim" somnis, "som" el nostre estat de somni, en el qual existim amb el nostre comportament oníric envers el món, tal com ho fem també amb el nostre comportament despert. Un somni no és una cosa que una persona té, és la persona mateixa:

To be a person, therefore, means nothing else than a self-unfolding of human behaviour patterns. It means this so strongly and so exclusively that this unfolding is only called "person" because in it and through it alone do the potentialities of human existence resound (personare) out of their hidden essence.³⁸³

Més que veure i tractar el somni com un producte psíquic, la pretensió de Boss és comprendre'l sobre la base de l'estructura existencial que constitueix l'ésser humà. En la seva adhesió al pensament heideggerià, també li resulta molt necessari posar de manifest la unitat existencial de l'ésser humà, tant somniant com en vigília. Aquesta unitat esdevé impossible en la mesura que es pensa el somni com un objecte que podem posseir o fer:

³⁸¹ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 261.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 108.

There are only people who dream in this way or that. At one time, a person exists as a dreaming being (Wesen); at other times, as a waking being. Being awake and dreaming: two equally autochthonous - though very different - ways or possibilities of existing on the part of an always unitary human Dasein. Therefore, every dream theory which is to be taken seriously presupposes an adequate insight into the basic constitution of how we exist.³⁸⁴

Boss considera que aquesta existència nostra, tant si es produeix en forma de vigília com de somni, es presenta immediatament per a ser coneguda com un primordial ésser-en-el-món. Aquesta constitució bàsica del nostre existir s'ha de tenir present a l'hora d'elaborar una teoria sobre el somni:

There never was, and there never will be, a person who, were he to reflect upon his own Dasein, would not find it from the outset to be thrown into a world.³⁸⁵

Sobre això, Boss vol aclarir que no es tracta d'un trobar-se "en" com seria un objecte en l'espai, com una peça de roba en un armari que està present, "a la mà".³⁸⁶ Els objectes no saben res del seu estar-a-la-mà (*Das Vorhandene*). Ells són només "en" el món de tal manera que ocupen un determinat volum en una específica localització espacial; una persona pot trobar-se amb elles, prenent distàncies mesurables a partir si mateixa o d'altres objectes no humans. Però, l'espacialitat existencial a la qual Boss vol referir-se, no és mesurable per metres o altres unitats de mesura, aquesta es caracteritza, en canvi, per la intimitat de la nostra atenció als éssers particulars que es revelen a la llum del nostre Dasein i, també, pel seu poder d'interpel·lar-nos. Aquesta espacialitat existencial del Dasein l'anomena "original" o "originària" perquè l'espai mesurable es pot derivar d'ella, mentre que l'espacialitat existencial mai no es pot entendre a través de distàncies mesurables. Així, podria donar-se el cas, dins d'aquesta original o originària espacialitat del Dasein humà, que una persona estigués més "propera" a un ésser estimat que es troba en un altre continent, que dels objectes que

³⁸⁴ BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», p. 236.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Heidegger, a la secció de *Sein und Zeit* que tracta sobre la mundanitat del món (paràgraf 18), va distingir dues formes bàsiques de manifestar-se de l'ens intramundà: L'ésser de l'ens que inicialment ens surt a l'encontre (l'ésser-a-la-mà: *Zuhandenheit*) i l'ésser de l'ens (ésser-a-la-vista: *Vorhandenheit*) que podem trobar i determinar quan ens hi dirigim amb l'ànim de descobrir-lo. L'ésser-a-la-mà és entès, habitualment, com el mode d'ésser propi de l'utensili, és a dir, de tot allò utilitzable per a alguna cosa. A aquest ésser-a-la-mà se li contraposa l'ésser-a-la-vista, que seria el correlat del conèixer, un mode derivat, per tant, del contacte amb els objectes. *Vid.* HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo, op. cit.*, pp. 109-110.

l'envolten i que li resulten indiferents, encara que es trobin en un espai “mesurable” molt més pròxim.³⁸⁷

El cas d'aquest “en” de l'ésser-en-el-món humà resulta, per tant, d'una naturalesa radicalment diferent: Quan prenem atenció a la forma en què nosaltres som al món, en tant que persones existents, sempre ens trobem, ja des del primer moment, essent éssers als quals la gran majoria de coses i criatures ens interpel·len des de l'obertura d'un “domini” de món. Som interpel·lats per aquestes coses i criatures com allò que són en les seves significacions a partir de la seva situació en el món. Al mateix temps, també sempre ens veiem a nosaltres mateixos responnent, actuant i pensant en resposta a tot allò que percebem i trobem. Però, això no se'ns dona a nosaltres mateixos en un lloc determinat de l'espai com una cosa “present-a-la-mà”. No és com en el cas d'un subjecte encapsulat que passa a posseir una propietat com, entre d'altres, la capacitat de percebre i respondre. Més aviat, com a persones existents, d'acord amb la nostra constitució bàsica, no ens entenem sinó com una àrea oberta, un “domini” o “àmbit” situat, és a dir, la capacitat de percebre, la capacitat de ser abordats per les coses trobades i, al seu torn, la capacitat de respondre-hi.³⁸⁸

Boss adverteix que tots aquests aspectes no són mers complements del nostre Dasein. Nosaltres no som res més que una receptiva “obertura” atenta al món.³⁸⁹ Hem d'existir com obertura al món per tal de ser capaços de ser interpel·lats, de manera que tot el que és i ha de ser pot presentar-se, pot arribar a aparèixer i, d'aquesta manera, arribar al seu ésser. És només gràcies a una obertura al món d'aquest tipus que és possible que alguna cosa pugui arribar a fer-se present i, per tant, que pugui arribar a ser. Llavors, si cada ésser humà existeix sempre d'aquesta manera, com una mena de “fàbrica” única, diferent i no objectivable de possibilitats de recepció i resposta, estem sempre amb o en presència d'allò que es dona en

³⁸⁷ Boss parla en aquests termes d'aquesta espacialitat del Dasein a *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 44, referint-se a un text de Heidegger recollit a *Vorträge und Aufsätze* de (1936-1953), Pfullingen, 1954, pp. 355-356. *cfr.* HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, (Traducció Eustaquio Barjau), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 136-137.

³⁸⁸ BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», pp. 236-237.

³⁸⁹ En termes molt similars s'hi refereix Heidegger en un dels seminaris de Zollikon: «Nos quedamos en la discusión sobre el Dasein, mejor dicho, en la pregunta: ¿por qué en Ser y tiempo se habla de Dasein y no simplemente de ser-humano? La razón de esto es que en *Ser y tiempo* la pregunta por el ser determina todo, es decir, la pregunta sobre en qué medida ser (presencia) tiene su patencia en el tiempo.

Pero, ya que el ser humano sólo puede ser tal al comprender ser, esto es, al estar en la apertura del ser, el ser-humano como tal se distingue por el hecho de ser él-mismo esta apertura a su modo.», HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 176.

un món compartit, a saber, les coses que ens trobem i que són significatives d'una manera o altra:

In other words, the “in” of our Being-in-the-world is to be heard as having a second primordial significance of “with” in the sense of intimate and immediate closeness, as being touched by something or somebody in the largest meaning of this word.³⁹⁰

El psiquiatre no veu l'home com una entitat tancada, presentat dins dels límits de la seva corporalitat, amb un repertori de comportament controlat pels processos del cervell o del sistema nerviós.³⁹¹ L'home no està dins de si mateix, ans al contrari, sempre és “allà fora” en el món, amb tot el seu ésser “amb” allò que troba. O dit d'una altra forma: habita el seu vincle d'ésser abordat. L'home, per tant, existeix com aquesta relació de percepció i resposta amb les coses i els altres éssers humans. No seria possible, insisteix Boss, percebre, captar o comprendre alguna cosa si un no està ja amb ella. Per aquesta raó afirma que “l'allà fora” sempre va entre cometes. Es pot parlar d'un “allà fora”, si es vol, només en contrast amb un “aquí dins”, però pensar que existeix una vida interior, com quan ens pensem a nosaltres mateixos imaginant que hi ha imatges mentals encapsulades dins la ment, és un error:

No one has ever been able to prove that there are any such intra-psychical mental images of external world objects at all. And no one can tarry *with* something which in fact demonstrably does not exist. Rather, we are constantly “out there” *with* the things which are present at hand and with our fellow human beings at their places in the world, even when these things and these fellow human beings are given to us only in that mode of presence in which they are brought to mind, and not in the sensibly perceptible mode of presence.³⁹²

Aquesta negació de la vida interior és una crítica més a la suposició de la psicologia profunda que acaba considerant la realitat psicològica com un esdeveniment intern del subjecte. Una suposició que Boss considera presumiblement hereva de la tradició cartesiana, i que aboca a consolidar un distanciament del món que la fenomenologia vol corregir. En

³⁹⁰ BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», p. 237.

³⁹¹ En nombroses ocasions insisteix en la negació d'una visió causal, com, per exemple als *Seminaris de Zollikon*: «Es claro para todos que, por otro lado, hablar de una causalidad no tiene caso. Nadie ya cree que a través de impulsos nerviosos eléctricos en la nuca se pueda determinar positivamente la percepción psíquica por ejemplo de una mariposa en su significatividad como mariposa». Tot i que, aquí mateix, també Boss (donant veu als participants) critica a Heidegger haver parlat més aviat poc sobre la corporalitat a *Sein und Zeit*, tal com li retreu Sartre. Veure a HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 311.

³⁹² BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», pp. 237-238.

aquesta mateixa línia argumental, també el psiquiatre francès Georges Lantéri-Laura³⁹³ considera que Descartes va utilitzar, principalment, el somni com un argument que destruïa “l’autoritat” de l’experiència sensorial, en lloc de constituir un objecte d’investigació per dret propi. Però, com diu també Lanteri, per Voltaire els fenòmens del somni mostren, precisament, la precarietat d’aquesta pretensió del pensament humà de ser suficient per si mateix. Es destrueix, així, el desig cartesà d’un coneixement fonamentat en l’autarquia de la reflexió.³⁹⁴ I també el psicòleg Robert Romanyshyn, molt en consonància amb aquesta crítica bossiana, afirma que quan Descartes “va somniar el seu nou somni de la raó” va treure la raó del món i va produir el divorci de la seva relació amb les coses. I Freud (juntament amb la psicologia profunda) ha continuat contribuint en aquest divorci, convertint-se en un “Descartes de les profunditats”.³⁹⁵ Boss, amb això, també vol evitar que es qüestionin les experiències descrites als informes de somnis dels pacients³⁹⁶. Per descomptat, tampoc vol que es prenguin com a descripcions del seu món “intern”, un món inexistent segons ell. En tot moment resulta necessari veure al pacient com a Dasein, com a ésser-en-el-món. Pensar el contrari era, tant per Heidegger com per Boss, l’error fonamental de la filosofia cartesiana.

On vol arribar el psiquiatre suís, en definitiva, és a què si som capaços de mirar sense prejudicis, veurem que aquesta constitució bàsica de l’existència humana caracteritza igualment les dues formes de l’existència (*Existenz*), tant la d’estar despert, com la d’estar somniant. Per això, la nostra existència s’ha de definir en qualsevol moment donat, sigui en

³⁹³ Georges Lantéri-Laura podria considerar-se dins del corrent de la psiquiatria fenomenològica iniciada a França per Eugène Minkowski.

³⁹⁴ LANTÉRI Laura, Georges, «Le rêve comme argument», *Cahiers Laënnec*, VOL. 28, n. 2, 1968, p. 29.

³⁹⁵ «Boss’s essay challenges on one hand that particularly erroneous assumption which places psychological reality as an *interior* event, that assumption which links “Freud”, meant here as a representative posture or attitude of modern depth psychology, to the Cartesian tradition. “Freud,” a “Descartes” of the depths, is already prepared for by “Descartes,” a “Freud” of the heights, insofar as the one, “Descartes,” has given us a vision of the world without the psychological, while the other has given us something of its counterpart in a vision of the psychological without a world. When in November, 1619, “Descartes” crossed the threshold of that stove-heated room in Ulm, Germany, and dreamed his new dream of reason, “he” took reason out of the world and divorced it from its relation to things. “Freud” and modern depth psychology in general have proceeded to excavate the foundations of that room and thereby have continued this tradition. Passion, like reason, has remained divorced from a world, as each has also remained separated from the other. The image of the threshold, which, considered phenomenologically, joins together dreaming and waking, passion and reason, and keeps them in relation one to the other and in relation to the world, has become the place of separation.» ROMANYSHYN, Robert D., «Dreams and the anthropological conditions of dreaming», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, 1977, pp. 301-302.

³⁹⁶ El psiquiatre Alec Jennsen també remarca aquesta intencionalitat en la crítica de Boss: «Boss wants us to accept most of the experiences that the patient reports as uncontroversial, and certainly not only as a description of their internal world, the existence of which he denies. For him there can be no separation of their internal and external worlds.» JENNSSEN, F. Alec, «Medard Boss’ phenomenologically based psychopathology», a ASHWORTH, Peter, CHUNG, Man Cheung (Eds.), *Phenomenology and psychological science. Historical and philosophical perspectives*, New York: Springer, 2009, p. 157.

vigília o en somni, a través dels mateixos criteris. En tots dos casos s'han de fer les mateixes preguntes: En quines situacions és l'existència d'una persona, en un moment donat, prou oberta per a propiciar-ne l'entrada en l'obertura de comprensió del seu domini de món, en virtut de la seva capacitat de dirigir-se'n i d'estar-ne alerta? I de quina forma especial, tant d'alerta com de resposta, està lligat amb allò que s'hi troba? Boss recomana que ens apropem als fenòmens de la nostra experiència onírica amb aquestes dues preguntes. Així ens alliberarem de la pressió de participar en les acrobàcies conceptuals imposades per les anteriors teories (d'interpretació dels somnis) de la psicologia profunda, basades en pressupostos completament indemostrables.

2.3. Obertura i llibertat del Dasein

Abundant en la crítica de com la psicoanàlisi devalua els fenòmens experimentats durant el somni, Boss fa notar que si els entenem només com a representacions d'objectes “reals” provinents de la vigília o, fins i tot en alguns casos, com a al·lucinacions, no aportem res per a la seva elucidació. Ans al contrari, tot això suscita molta confusió, inclús sobre la pròpia sensorialitat. Una confusió que se'n deriva, precisament, d'ignorar el fenomen oníric per ell mateix, de “bypassar-lo”.

Malgrat que, probablement, sigui a l'àmbit oníric on millor s'evidencia la necessitat de garantir la realitat immediata i autònoma dels fenòmens, la daseinanàlisi bossiana vol fer extensiva aquesta reivindicació a tota mena de fenòmens que, des de la psicoanàlisi freudiana, són degradats a enganys de l'inconscient:

Daseinsanalysis can do this because it has not prejudged a whole host of phenomena according to an arbitrary decision as to the nature of the world and reality. Daseinsanalysis makes it unnecessary to go beyond immediate experience. It can elucidate without difficulty, on the basis of immediate experience alone, all those psychic phenomena that forced Freud to invent the unconscious. It is easy to demonstrate this.³⁹⁷

Una vegada més Boss pren a Freud com a punt de referència. Sovint, li reconeix haver rescatat els fenòmens onírics del desprestigi dels seus contemporanis positivistes, però creu que la seva restauració ha estat insuficient. Va arribar a ser capaç, en efecte, de posar en valor els somnis.³⁹⁸ En la mesura que podien arribar a transmetre missatges importants a través del

³⁹⁷ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 94.

³⁹⁸ *Vid.* «Ahora debemos tomar rápidamente una decisión: O bien el sueño es, como nos lo aseguran los médicos no analistas, un indicio de que el soñante ha dormido mal y de que no todas las partes de su cerebro se han entregado al reposo en igual medida, pues ciertos lugares quisieron seguir trabajando bajo el influjo de estímulos desconocidos y sólo pudieron hacerlo de manera muy imperfecta. . . y, si así fuera, convendría que no nos ocupáramos más de ese producto de la perturbación nocturna, *carente de todo valor psíquico* (en efecto, ¿qué podríamos esperar de su indagación que resultase útil para nuestros propósitos?); o bien. . . caemos en la cuenta de que desde el comienzo nuestra decisión fue otra. Adoptamos la premisa —admito que de manera totalmente arbitraria—, formulamos el postulado de que también ese sueño incomprendible *tiene que ser un acto psíquico de pleno derecho, rebosante de sentido y de valor*, que podemos usar en el análisis como a cualquier otra comunicación. Sólo el éxito del experimento podrá mostrar que estamos en lo cierto. Si conseguimos trasmutar el sueño en una exteriorización así, provista de valor, es evidente que tendremos perspectivas de averiguar algo nuevo, de

tractament psicoanalític, es rehabilitava “la realitat” dels somnis. Però, Freud va continuar considerant el somni des del punt de vista i les categories de la vigília, sense permetre que arribés a rivalitzar amb la primacia indiscutible de l'estat despert. El somni va arribar a ser “psicològicament real”, però sempre una realitat substancialment menys sòlida que la de la vigília.

Per tal de deixar enrere la feixuga càrrega de la teoria freudiana, Boss vol aplicar el correctiu de la mirada fenomenològica, posant en evidència que no existeixen suposades forces ocultes, ni darrere ni per sota de l'experiència humana. Més enllà del somni només existeix la vida del somniador. I això mateix li emfatitza Heidegger en una de les seves acostumades revisions. A propòsit de la lectura de la introducció al llibre de Boss “*Der Traum und seine Auslegung*” (*El somni i la seva interpretació*), Heidegger demana al psiquiatre que deixi ben palès que no es tracta d'abordar una explicació causal ni derivada dels somnis, sinó dels somnis mateixos en allò que diuen i anuncien en el seu contingut. Cal valorar els somnis per si mateixos, en el seu assenyalar, no com a signes o conseqüències d'alguna cosa que rau en el fons.³⁹⁹

Nogensmenys, la tenaç reivindicació de l'estatus propi del mode d'existència del somni, no impedeix a Boss reconèixer diferències essencials que distingeixen el somni de la vigília. És més, a partir d'algunes d'aquestes característiques diferenciadores, no té cap problema en adjudicar a la forma d'existència de la vigília un rang més alt (en cert sentit, si més no).⁴⁰⁰ Per arribar a aquesta conclusió, s'examinen i identifiquen algunes particularitats de l'estat de somni que poden ser interpretades com a limitacions respecte al de vigília, especialment les que fan referència a la restricció de l'obertura i llibertat del Dasein. Aquests aspectes diferenciadors, els tracta de manera exhaustiva a *Es träumte mir vergangene Nacht*.⁴⁰¹ Aquí parteix

recibir una clase de comunicaciones que de otro modo habrían permanecido inaccesibles para nosotros.», [cursiva afegida] FREUD, S., «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XXII, *op. cit.*, p. 9.

³⁹⁹ Aquestes indicacions estan recollides en un fragment d'una carta del 2 d'agost dirigida a Medard Boss. *Vid.* HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 327: «Sería favorable añadir [...] al final algo que intensifique lo que usted ya dijo y que atraviesa todo el trabajo: hacer hablar no una explicación causal y derivación de los sueños, sino los sueños mismos en aquello que dicen y anuncian en su contenido de mundo; los sueños no como signos y consecuencias de algo que yace en el fondo, sino estos por sí mismos en su señalar y sólo en aquello. Con esto sólo comienza el cuestionamiento de su esencia.»

⁴⁰⁰ «In this way of existence the highest degree of development, maturity and freedom of our Da-sein is possible.», BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», p. 259.

⁴⁰¹ El text «Dreaming and the dreamed...», traduït per Tom Cook, conté parts d'aquest assaig: BOSS, Medard, «*Es träumte mir vergangene Nacht, ...*», *op. cit.* La seva traducció a l'anglès porta per títol “*I dreamt last night*” (New York: Gardner Press, 1977). També es troba traduït al portuguès sota el títol “*Na noite passada eu sonhei...*” (3^a

de les bases establertes a propòsit de l'anàlisi fenomenològica de tres exemples de somnis de pacients, exemples que considera prou paradigmàtics de la constitució del somniar humà.

Des de la perspectiva d'aquesta anàlisi, a primer cop d'ull, podria semblar justificat afirmar que el nostre Dasein somniant es mostra dins un món més obert, més ampli, més lliure i menys inhibit que no pas el del nostre Dasein despert. I, també, que les dades que se'ns donen a la nostra existència desperta, comparades amb les que se'ns donen dormint, semblen tenir una textura molt més rígida, els objectes tenen una aparença contundent i compacta, difícil de canviar. Ans al contrari que quan somiem, doncs, de sobte, un objecte o una persona pot, instantàniament, convertir-se en una altra cosa totalment diferent. Durant el somni, tant els objectes com els esdeveniments tenen un caràcter extremadament fugaç, efímer i variable. Tanmateix, observa Boss, es dona el cas contrari pel que fa a l'amplitud, la llibertat i l'obertura del nostre ésser-en-el-món. Així, quan estem totalment desperts, som capaços d'establir, segons decidim, relacions properes o distants amb objectes presents i perceptibles, amb coses actuals o pretèrites, amb coses que se'ns fan presents només a la ment, incloent-hi les del nostre futur que són presents en tant que les esperem.⁴⁰²

En resum, mentre estem desperts ens trobem en posició d'orientar-nos i viure en qualsevol moment amb relativa llibertat, dins tota l'amplitud de temps de l'obertura del "domini-de-món" en el qual existim, és a dir, aquell que, després de tot, suportem preservant-lo i mantenint-lo lliure. En canvi, allò que se'ns mostra en el domini o àmbit-obert del nostre món oníric ens és donat, principalment, en una única forma de fer-se present, la de la presència immediata sensiblement perceptible. I tot i que aquesta limitació no es manté sempre, es dona amb una freqüència molt superior a la de la vigília. Aquest únic mode de presència, per tant, és allò que podem considerar com a característic del nostre somniar. Això

edició, São Paulo: Editora Summus, 1979). Val la pena fer notar que, tant a la traducció anglesa com a la portuguesa, es va optar per la forma verbal activa "eu sonhei" i "I dream", que en alemany correspon a "geträumt habe Ich". No obstant, Boss va preferir la forma passiva "es träumte mir", que es podria traduir com "em va passar un somni" o "em va venir un somni". Aquesta elecció no fou fortuïta, ja que estava íntimament lligada a la seva concepció d'aprehendre o captar manifestacions realment humanes, simples i sense cap mena de prejudici ni predisposició teòrica. En aquest sentit, la traducció francesa "Il m'est venu en rêve..." de Pascal David i Christian Berner s'ajusta millor a l'original alemany: "Il m'est venu en rêve..." *Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, París: Presses Universitaires de France, 1989. (Sobre l'apunt de l'elecció de la traducció: CRESPO DE SOUZA, Carlos Alberto, «Sonhos em psiquiatria e em psicoteràpia, Parte 4», *Psychiatry online Brazil*, VOL. 19, 2014, pp. 4-5.

⁴⁰² Semblaria que Boss presenta únicament com una limitació del somni aquest punt. Aquesta espacialitat i temporalitat relativa i fluida també podria veure's com una oportunitat d'experiència (amb utilitat terapèutica) només possible en el món del somni, com ara el trobar-se en proximitat física amb persones que estan molt lluny o inclús mortes. *Vid.* DOLIAS, Leo, «Bad dreams are made of this: looking at distressing dreams in light of Heidegger's Befindlichkeit and Boss' dream theories», *Existential Analysis*, VOL. 21, n. 2, 2010, p. 244.

malgrat que el mateix material dels nostres somnis, pel que fa a la seva estructura, es presenti d'una manera molt més variable respecte a la nostra vigília.

En aquest sentit, el psiquiatre suís creu que la hipermnèsia onírica, una característica molt important per a la doctrina freudiana, que podria semblar entrar en contradicció amb aquesta visió de l'existència onírica restringida a la presència perceptible immediata, més aviat l'acaba corroborant. La hipermnèsia es refereix a una alteració, podríem dir, quantitativa de la memòria,⁴⁰³ un increment inusual en la capacitat d'evocar o retenir fets i emocions. Una capacitat que varen estudiar diversos psiquiatres del moment, com ara Josef Breuer⁴⁰⁴ qui l'estimulava en els seus pacients a través de la hipnosi. La psicoanàlisi freudiana o feia a través l'associació lliure, les fantasies o els somnis, resultant fonamental per tal d'accedir al material inconscient, inaccessible des de la vigília. Per aquest motiu i en referència als somnis, Freud considerava la hipermnèsia un fet sorprenent i de gran valor teòric, donat que permetia accedir a records inassequibles des de l'estat despert, en especial als desitjos infantils, el motor essencial freudià de l'elaboració onírica:

La hipermnèsia del sueño [...] y el hecho de que tiene a su disposición el material infantil [...] se han convertido en pilares fundamentales de nuestra doctrina; en nuestra teoría del sueño hemos atribuido al deseo que proviene de lo infantil el papel de motor indispensable para la formación del sueño.⁴⁰⁵

També Freud es recolzà en altres autors que confirmaven la seva experiència clínica:

La vida infantil es una de las fuentes de donde el sueño recibe, para su reproducción, un material que, en parte, no es recordado ni utilizado en la actividad de pensamiento de la vigilia. Me limitaré a citar algunos de los autores que han observado y destacado esto.

Hildebrandt (1875, pág. 23): «Expresamente se admitió ya que el sueño trae de regreso al alma, con una capacidad de reproducción maravillosa, hechos archivados, y aun olvidados, de tiempo muy remoto».

⁴⁰³ Podria considerar-se també qualitativa, si es considera especialment significatiu el contingut recordat.

⁴⁰⁴ CATENA, Andrés, VERDEJO, María del Carmen, «Fenómenos asociados a la hipnosis II: Hipermnèsia», *Psicología Conductual*, VOL. 2, n. 2, 1994, p. 187.

⁴⁰⁵ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (segunda parte)», p. 579.

Strümpell (1877, pág. 40): «Esto se refuerza todavía más cuando se repara en que el sueño, de tiempo en tiempo, atravesando los más espesos y profundos sedimentos que épocas posteriores han ido depositando sobre las primeras vivencias de la juventud, rescata las imágenes de lugares, de cosas y de personas singulares totalmente incólumes y con su frescura originaria.» «[...] la profundidad de la memoria onírica recoge también imágenes de personas, de cosas y de lugares, así como vivencias de los tiempos más antiguos, que se acompañaron de conciencia débil o poseyeron escaso valor psíquico, o que habían perdido una u otro desde mucho tiempo atrás y por eso aparecen tanto en el sueño cuanto después, en la vigilia, como algo por entero ajeno y desconocido, hasta que se descubre su lejano origen».

Volkelt (1875, pág. 119): «Es particularmente notable la preferencia con que ingresan en el sueño recuerdos de la niñez y la juventud. El sueño nos recuerda incansablemente aquello en que desde hace mucho no pensamos y ha perdido toda importancia para nosotros».⁴⁰⁶

Per una banda, Boss celebra que Freud fes servir la hipermnèsia per argumentar en contra de la degradació dels somnis en estats trastornats de la ment, però posa en qüestió que allò que se'ns presenta en somnis siguin records. Aquest seria el cas, efectivament, si allò percebut durant el somni es presentés com una cosa que alguna vegada va ser present, en algun moment pretèrit. Però, no obstant això, tot i que ens trobem davant coses que van desaparèixer de la nostra atenció mentre érem desperts, encara que de molt temps enrere, habitualment, en els nostres somnis apareixen davant nostre mostrant-se immediatament en el present, no pas com a records.

Insistent sobre la qüestió de la pèrdua d'obertura de l'existència onírica i la seva relació amb la temporalitat, Boss presenta també l'exemple del cas d'un pacient que, després d'haver tornat d'unes vacances molt agradables, durant dies encara tenia somnis molt vívids sobre tot allò experimentat durant aquell període. En despertar, però, no tenia cap dificultat en assumir que allò vist en somnis formava part del seu passat. Així, com és habitual, les experiències oníriques es viuen com un present real inqüestionable⁴⁰⁷ i, en aquests casos en

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰⁷ Aquest és un cas presentat com a exemple: «A middle-aged man had just returned from a Greek island, where he spent two weeks vacationing with his lover. He had thoroughly enjoyed the vacation, remembering it as one of the nicest, most fulfilling times of his life. During the first nights after his return, he regularly found himself situated once again on the Greek island, reliving in vivid detail all that he had experienced there on his vacation: beautiful sunsets, the shadow of the ship's bridge upon the golden sea, even the cozy hotel room shared by him and his lover. Each time he awoke from such a dream, he had difficulty -less with the passing of

concret, el Dasein somniant experimenta com actuals fets ja pretèrits, normalment aquells experimentats amb molta intensitat durant la vigília. Es tracta, per tant, d'una mena de discordança temporal respecte a la vigília. Els exemples mostren pacients que continuen revivint en somnis episodis passats, siguin d'un passat molt recent o esdeveniments molt llunyans en el temps. El psiquiatre considera que el Dasein oníric no s'estén adequadament fins al present de la vigília, es produeix un escurçament anòmal de l'extensió temporal del "Dasein manifest", que encara resulta més acusat entre malalts neuròtics.

Proseguint amb el traçat d'aquesta, podríem dir, tènue circumscripció de l'obertura de món dins la qual es troba la persona desperta i la que somnia, Boss menciona un segon fet decisiu que, de nou, tampoc pot considerar-se exclusiu, però sí que passa molt més sovint somniant. Fa referència, altra vegada, a la manera com se'ns fan presents les coses durant el somni: Els objectes es fan presents a través de la percepció sensorial, és a dir, com a coses materials visibles o formes físiques sensiblement perceptibles d'objectes, animals o d'altres éssers humans. I, en aquesta percepció sensible, el material del somni envolta de manera molt propera, podríem dir que, fins i tot, opressiva al somniador:

What appears to us dreaming is not exclusively, but incomparably more frequently than in waking, revealed in the mode of sensually perceptible, temporally present presence—materially visible things, or the equally sensually visible bodies of human beings, animals, and plants. As such, the beings of our dream world, in their immediate sensual visibility, come impressively, and at times uncomfortably, close to us.⁴⁰⁸

Aquesta particular visió o experiència de l'espacialitat i temporalitat durant el somni, on es descriu que resulta impossible mantenir distància respecte als objectes que se'ns mostren, contrasta, significativament, amb la vigília. Quan estem desperts tenim a la nostra disposició una segona classe de "visió", una que va més enllà de les característiques "externes" sensiblement perceptibles dels objectes. Aquesta visió ens permet reconèixer d'una manera temàtica l'essència no-objectiva (*Wesen*) de les coses i la (igualmente no "cosificable" com diu

time-convincing himself that what he had just experienced with such sensory immediacy actually belonged to his past, that for days now he had been back at his job in his town in Switzerland.», BOSS, M., *I dreamt last night*, pp. 209-210.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 199.

Boss) possibilitat existencial de comportar-se (*Verhaltensmöglichkeit*) dels altres éssers en relació amb el seu entorn.

I encara hi ha una tercera important diferència: Els significats que constitueixen els nostres mons onírics ens parlen, sobretot, d'entitats externes que no som nosaltres. En comptades ocasions ens dediquem a l'autoreflexió,⁴⁰⁹ és a dir, a dedicar l'esforç de conèixer quina és la nostra situació existencial. Som sempre extremadament reactius. Quan somniem preval la percepció, no només se'ns fa impossible distanciar-nos dels objectes, sinó també de nosaltres mateixos, gairebé mai ens qüestionem el que fem en tant que éssers humans o quines possibilitats de comportament ens constitueixen.⁴¹⁰

En realitat, en somnis resulta molt estranya qualsevol tipus de reflexió en general a través de conceptes. El psiquiatre mostra diversos exemples on, moments previs al somni, alguns pacients es troben rumiant sobre conceptes abstractes com ara la llibertat o el constrenyiment. En aquests casos, els somnis que venen a continuació mantenen la temàtica, però s'experimenten de manera molt concreta, a través d'objectes materials i visibles, no d'abstraccions mentals. En l'existència onírica d'un dels seus pacients, per exemple, la privació de llibertat s'experimenta en una situació d'estretor física, trobant-se en un espai angoixant i opressiu. L'àmbit concret del somni ens confronta directament amb sensacions, percepcions i emocions, sense deixar-nos "espai" per a distanciar-nos reflexivament. Resulta molt estrany l'autoanàlisi, les reflexions de caràcter filosòfic o les especulacions teòriques de qualsevol caire.

Però, a banda de l'abstracció mental, en el somni es produeix la restricció en la "visió" que comentàvem abans, una capacitat per "veure" que Boss considera tot el contrari de l'abstracció. Ho és perquè es refereix a allò més bàsic de tot, a allò sense el qual no podria existir cap objecte, persona o comportament humà:

That predicate of all being is the penetrability of the essences of things. We could never perceive a tree as being a tree, for instance, if some tree essences were not already known to

⁴⁰⁹ «Dreaming, we rarely reflect on ourselves in the attempt to gain insight into our existential state. It scarcely happens that we perceive from ourselves our own existential condition, that we perceive of what inobjectifiable, "immaterial" behavioral possibilities we are constituted.», *Ibid.*

⁴¹⁰ Boss exemplifica aquestes tres diferències amb diversos somnis de pacients. *Vid. Ibid.*, pp. 200-208.

us, at least intuitively. And without first recognizing, no matter how vaguely, the nature of freedom and human beings, we could know nothing at all about freedom, or the lack of it, in human behavior.⁴¹¹

Per tal d'arribar a formar-se un concepte abstracte com "arbre", seguint l'exemple de Boss, és necessari que un arbre concret se'ns hagi adreçat en la seva singularitat. És condició de possibilitat, doncs, haver "vist" o, si es vol, haver intuït aquesta essència individual (que ho impregna tot en el fons) perquè després, se'ns faci evident a cada roure, pi, taronger, etc. I de la mateixa manera, la llibertat humana que s'al·ludia abans en les experiències prèvies als somnis dels pacients, no solament dona lloc a tota actitud humana de llibertat, sinó que persisteix com l'essència comuna d'aquestes actituds. És per això que Boss considera que l'essència d'una cosa, immediatament visible per aquesta mena de "visió" de la ment, és la cosa més concreta de totes, la més allunyada d'una abstracció.

No cal dir que, durant la vigília, ni de lluny som conscients de tot allò que se'ns presenta sensorialment, com tampoc de totes les coses passades i futures. Però, si més no, som més conscients que quan somniem. Per això mateix, diu Boss, tenint present tot allò que se'ns escapa també a la vigília, podríem dir que seguim "dormint i somniant a la nostra vida desperta".⁴¹²

Com hem vist, els arguments exposats per Boss volen rebatre la idea que l'existència d'un individu, després de passar de la vigília al somni, reté d'alguna forma la consciència de conceptes que després es continuen desenvolupant o transformant en el somni. Però, segons el psiquiatre, que a voltes es doni una continuïtat temàtica, no confirma res més que allò observable fenomenològicament: Des del començament del somni, la persona que somnia només percep una situació molt concreta, sensiblement perceptible, sense cap possibilitat de distanciament respecte a allò que està experimentant. No existeix res més per a ella. I si no hi ha res més en el món dels somnis, no hi ha res susceptible de ser transformat.

Tot recapitulant, de l'anàlisi d'aquestes tres diferències Boss n'extreu dues conclusions:

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 208.

⁴¹² *Ibid.*

- 1) El domini de món que s'obre, que és habitat i viscut per l'existència onírica d'una persona que somnia, només deixa venir a l'aparença i a la presència (i, per tant a l'ésser) allò que la persona que somnia és capaç de percebre en tant que somniadora. Aquest domini només comprèn aquelles coses presents sensiblement perceptibles, i només aquells aspectes del comportament particular del somniador en el seu entorn i el seu món compartit, el qual ell pot percebre en tant que somniador. Així, les dades del somni no "signifiquen" ni tampoc són "realment" altra cosa que els significats que poden arribar al somniador immediatament per si mateixos.

- 2) L'individu que desperta, tot recordant allò somniat, podria arribar a discernir millor la seva situació en el subsegüent estat de vigília. Això és possible perquè allò percebut en el somni podria assenyalar-li com és ell mateix, de maneres anàlogues al caràcter dels esdeveniments del somni. Aquesta major lucidesa li podria resultar d'utilitat inclús en el cas que allò percebut en el somni no tingui res a veure, dins el somni mateix, amb les seves pròpies orientacions.

2.4. Identitat, temporalitat i historicitat

Pel que hem vist fins al moment, somniant ens trobem, com quan estem desperts, en un món obert, vivim en relació amb allò que se'ns presenta en el nostre món oníric. Però, hem d'entendre que el nostre món despert, en comparació al del somni, està determinat i compost per una més rica i diversa totalitat de dades que provenen, també, d'unes formes més variades de presència. I aquesta singularitat encara dur afegida una altra de força important: cada dia quan despertem, aquesta exuberant totalitat se'ns presenta com la mateixa, com la familiar i quotidiana. Aquest mantenir-se idènticament les coses i la resta d'éssers humans del món despert, que es manté durant tota la vigília, és el que ens garanteix una més comprensiva continuïtat històrica de la nostra existència. A través d'aquesta continuïtat del nostre món despert, aconseguim una encara més àmplia obertura del nostre món, resultant també eixamplada la nostra llibertat.

Aquests aspectes sobre la identitat del nostre món despert en contraposició a com se'ns presenta el món oníric, es van tractar en un dels diàlegs de Heidegger amb Medard Boss recollit als *Zollikoner Seminare*⁴¹³. De fet, li va servir d'ajut per a l'elaboració del llibre "*Es träumte mir vergangene Nacht...*". En aquest seminari, el filòsof alemany posa en consideració les implicacions del retrobament del mateix món en despertar, la pertinença del món dels somnis a la continuïtat de l'ésser-en-el-món i la condició essencial del despertar per a poder parlar del somniar.

Primer que res, Heidegger vol posar en clar que no ens despertem trobant-nos en el mateix món, sinó que més aviat és a l'inrevés: el despertar-se consisteix en què el món se'ns posa davant com el mateix al qual estem acostumats estant desperts. I, donat que el món despert es caracteritza pel fet de mantenir-se idènticament persones i coses (incloent-hi les seves relacions), el despertar resulta estar despert per al mateix món. Una situació que contrasta significativament amb allò que passa al somniar:

⁴¹³ Aquest diàleg en concret va tenir lloc a Friburg el 2 de març de 1972. *Vid.* HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, pp. 307-310.

Despertar no significa otra cosa que llegar a estar despierto para el mismo mundo. Es esencial en esto que la mismidad es la misma a través de habituación cotidiana.

Al soñar no hace frente lo mismo, sino en el mejor de los casos -en los llamados sueños estereotipados- lo igual.

En el despertar está el momento del volver. En el sueño estereotipado regresa uno a determinadas situaciones. Es una repetición de lo igual, pero no de lo mismo.⁴¹⁴

Com veiem, aquesta “mateixitat” (que no pas igualtat) del despertar com a retornar al mateix món és determinada per la historicitat quotidiana del Dasein. D’acord amb el pensament heideggerià, la historicitat humana fa de l’estar despert el mode, podríem dir, privilegiat per tractar-se d’aquell on “romanem” nosaltres mateixos. I aquesta permanència, que és la pròpia continuïtat històrica, resulta, en última instància, allò que permet la comparació entre els modes d’existir de la vigília i del somni, una comparació que es refereix a la naturalesa d’aquests estats i es dona en termes de “mateixitat” i d’igualtat.⁴¹⁵

El mode d’estar despert es caracteritza, doncs, per aquesta “mateixitat” del món. Durant la vigília el món se’ns mostra en la seva quotidianitat, en allò que acostumem a trobar-nos, les coses i les relacions amb els altres. En definitiva, allò que acaba garantint la continuïtat històrica d’un individu és aquesta forma acostumada i quotidiana d’enfrontar-se als ens del món. En el cas dels somnis es podria concedir, com a màxim, que podem arribar a experimentar el retrobament amb coses, llocs o situacions “ja viscudes” només en somnis o, fins i tot, podem somniar que ens llevem en el nostre llit i fem les coses que acostumem en despertar. Però, en qualsevol cas, Heidegger conclou que no pertany a l’essència del somniar que jo “somniï” a l’interior del mateix món, com, per contra, sí pertany a l’essència del despertar que jo desperti a l’interior del mateix món.

En sentit estricte, segons Heidegger, la comparació entre l’estar despert i l’estar somniant no és possible, per principi, com una comparació entre objectes (*Gegestand*), perquè és la mateixa persona que desperta del somniar cap a l’estat de vigília, mantenint-se així idèntica.

⁴¹⁴ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 307.

⁴¹⁵ SANTOS, Í., «Sonho e alucinações visuais...», p. 345.

Però, sí que es poden establir diferències entre els dos estats en referència a aquesta “mateixitat”:

Uno sí puede establecer diferencias entre estar despierto y estar soñando. La mismidad tiene su base en el estar despierto, porque el haber-soñado es un asunto del estar despierto.⁴¹⁶

Afirmar, per tant, que l'individu que somnia desperta a allò igual, és limitar-se al contingut. Però, estar despert i l'estar somniant no són diferents àmbits d'objectes, si fos aquest el cas, sí que podríem trobar diferències en relació amb el seu contingut. Heidegger posa l'èmfasi en el fet que els diferents modes d'ésser de l'estar somniant i estar despert s'han d'entendre sempre d'acord amb la continuïtat existencial de l'individu i la seva la historicitat:

[...] la historicidad cotidiana es la dimensión en la que acontece la diferencia entre un ser-en-el-mundo que sueña y uno despierto, el mundo-del sueño no puede ser desprendido como un ámbito de objetos [G] por sí mismo, sino que él, el mundo del sueño, pertenece en cierto modo a la continuidad del ser-en-el-mundo, es igualmente tal.⁴¹⁷

Entenent la nostra existència composta per diversos modes d'ésser-en-el-mon, el somniar podria ser entès com un món possible dins el qual el somniador també pot tenir una certa història. Però, aquesta es troba inextricablement lligada a la continuïtat que només proporciona l'estat despert. Durant el somni no ens trobem fora de nosaltres mateixos, per dir-ho així, sinó que ens trobem dins de l'esdevenir únic de la pròpia existència que garanteix la continuïtat històrica de cada individu. Des d'una perspectiva fenomenològica, cap experiència de món, ni la de l'oníric ni la de la vigília, preval sobre l'altra, perquè la continuïtat històrica i la condició antropològica de la persona no s'interrompen en cap d'elles. Ambdós estats reflecteixen amb igual realitat, la biografia i la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) de l'ésser existent, mostrant la seva manera particular d'ésser-en-el-món. Com molt encertadament aprecia Miguel Montenegro en el seu estudi sobre l'enfocament bossià dels somnis,⁴¹⁸ l'única cosa que canvia és la “presentació noètica” dels fenòmens, un canvi que es dona al despertar.

⁴¹⁶ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 308.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ MONTENEGRO, Miguel, «A Comparison of freudian and bossian approaches to dreams», *Existential Analysis*, VOL. 26, n. 2, juliol, 2015, pp. 317-318.

Heidegger confereix una especial importància al moment de despertar. Considera aquest simple “tornar” al mateix món allò que pertany de manera exclusiva a la vigília. Fins i tot, en el cas dels somnis estereotipats es torna a un problema no resolt a la vida desperta, no es tracta d’un retornar i prosseguir, sinó que és un retorn a allò igual. No es continua desenvolupant un assumpte o afer, només se somnia de nou. I cada somniar de nou un somni no és un retornar al mateix món, com sí que passa en l’estat despert. També sobre aquesta qüestió, Boss menciona altres filòsofs que han assenyalat la transcendència de la historicitat per tal de distingir la vigília del somni, com Blaise Pascal, que admetia la impossibilitat de distingir els nostres somnis de la nostra realitat de la vigília, si aquests primers es seguissin un darrere l’altre, com ho fan els esdeveniments de la vida mentre som deserts. O Schopenhauer, que reconeixia només haver trobat com a únic criteri per a distingir el somni de la vigília l’acte empíric del despertar.⁴¹⁹

En atenció a tot això, resulta força evident que, fins i tot per tal d’adonar-nos de la “certa història” que tenen alguns somnis, cal la continuïtat de l’ésser-en-el-món despert. La igualtat del somni no proporcionarà mai una continuïtat històrica. Tot i que, certament, somniant hom pot retornar a alguna cosa, el retorn a aquest món oníric no canvia el fet que cada somni és “el somni d’algú”,⁴²⁰ de la qual cosa se segueix que el somni forma part integral de la historicitat dins la qual es manté la permanència i la constància d’una existència individual:

It is the enduring identity of the human being, now dreaming, now awake, the continuity of his life history, that ties together dreaming and waking, which forever exist only as the dreaming or waking of this particular person at this particular time.⁴²¹

La diferència decisiva és, doncs, que en despertar, l’home torna a trobar-se amb “el mateix” món, mentre que cada nou començament del somni no permet que això passi. Cada somni només té una història dins del seu propi curs d’esdeveniments, i no es relaciona amb esdeveniments de somnis anteriors que li permetin continuar. Per tant, dins l’existència

⁴¹⁹ BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», p. 255.

⁴²⁰ Vegeu l’acurada anàlisi de l’investigador txec Petr Kouba sobre la importància del despertar des de la perspectiva del manteniment de la unitat ontològica i la consistència de l’existència individual en el pensament de Heidegger a KOUBA, Petr, *The phenomenon of mental disorder: Perspectives of Heidegger’s thought in psychopathology*, New York: Springer, 2015, pp. 92-93.

⁴²¹ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. xv.

onírica no es desenvolupa allò que podríem considerar una història de vida “somniadora”, que corri paral·lela a la vigília. La vigília, d'altra banda, té una continuïtat històrica a partir de la qual es fa visible la discontinuïtat del somni i, en conseqüència, el somni com a tal. En despertar, podem parlar dels mons episòdics del somni des de la relació amb la totalitat global de la història de la nostra vida, però en el somni la vigília, temàticament, no resulta possible. Això és el que justifica aquesta exclusivitat de l'estat despert per a la determinació de la naturalesa del somni, només a partir d'aquest estat es pot arribar a discernir el somni dins seu. El somni, en resum, forma part de la continuïtat de la historicitat d'un ésser humà que es manifesta al despertar.

Tanmateix, Boss no fa servir aquesta diferència decisiva (la falta de continuïtat històrica del món oníric respecte al despert) per tal de delimitar els dos mons, sinó, com a criteri que fa possible determinar la seva diferència. Com observa el professor de la Universitat de Viena Karl Baier, trobar aquest criteri va esdevenir una necessitat, perquè anteriorment havia transformat la diversitat ontològica del món dels somnis i el món de la vigília, un món havia de ser tan real com l'altre.⁴²²

Deixant de banda aquesta línia argumental, Boss també ens ha ofert altres interessants consideracions sobre diferències qualitatives que es donen entre l'ésser-en-el-món despert i somniant. Aquestes valoracions es refereixen, sobretot, a les ja esmentades que apuntaven a la percepció. Les diferències de caràcter qualitatiu també ens ajuden a entendre la discontinuïtat crítica que separa el món de l'estat de somni de l'estat despert subsegüent o, inclús, del somniar ulterior. El fet mateix que l'existència humana, en el seu estat de somni, només respongui a les presències sensorials d'objectes, d'una manera molt accentuada respecte a la vida desperta, significa que el món del somni no té “espai” per a tota la resta de coses que constitueixen el món de l'existència desperta. Les coses passades, presents i futures que es mostren a la vigília al costat de les presències sensorials, no tenen cap possibilitat de sorgir en primer pla en el món del somni. Quan els significats s'adrecen al somniador, ho fan com la presència sensorial d'una entitat, i com a tal, s'esborra la presència sensorial que ocupava abans al centre de “l'escenari”:

⁴²² Vid. BAIER, Karl, «Probleme der Ontologie des Traums bei Medard Boss», *Daseinsanalyse*, VOL. 25, 2009, pp. 142-143.

For no two entities can occupy the same space at the same time. If a table comes into view, it is impossible for a piano to assume an equally vivid sensory presence. Each time a dreamer is addressed by a new significance, a radical change of scenery must take place among the entities of the dreaming world. Only the dreamer's sense of self pervades his awareness continuously.⁴²³

Per contra, el nostre món de vigília no es troba habitat només per un grup limitat de presències sensorials que es presenten de forma immediata. En el món despert tenen lloc tant les percepcions sensorials presents, com les passades o les que estan per venir. I, tot i que, totes aquestes coses no es troben en primer pla simultàniament, romanen “allà”, en el seu lloc específic dins el camp obert del nostre món despert. Si no fos d'aquesta manera, no podríem dirigir-hi la nostra atenció sempre que desitgèssim. Mentre que, durant l'estat de somni, tot allò que no és immediatament percebut semblaria haver retrocedit a un lloc inaccessible i recòndit.

El repertori incomparablement més ric d'ens, que s'hi afegeix als diversos modes temporals per a comprendre el nostre món despert, es manifesta de la mateixa manera familiar a cada despertar i durant tot el període despert. Això dona la més àmplia continuïtat històrica a l'estat despert i, conseqüentment, a judici de Boss, una més gran obertura i llibertat. L'estar despert ens amplia l'àmbit de significats accessibles. A més, la graduació del despertar, de la transició del somni vers al despertar, del somniar dins el despertar, ens porten a la conclusió que tot estat de major vigília es distingeix d'un estat anterior o posterior de menor vigília. I això semblaria ser una raó suficient, segons el psiquiatre, per tal d'atribuir el grau més alt a l'estat existencial més despert, perquè a major vigilància més possibilitats hi ha que el nostre Dasein es desenvolupi i assoleixi la llibertat que li és pròpia:

The process generally recognized as “awakening” therefore leads toward the full unfolding of our being, out of the confinement of dreaming Being-in-the-world, on up to the maximal existential freedom of the waking state, which is to say, the attainment of the true purpose of our existence or out Being-there (Da-sein.) It should not be lost from sight that in any state of our existence we generally believe, and are convinced-as long as we are existing in this state that we are fully awake. We are, therefore, in no position to deny the possibility

⁴²³ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 212.

that there may be an even more awake state of human existence than that in which we dwell at this very moment when we are reading these lines in a state of so-called everyday waking.⁴²⁴

Aquest desplegament del nostre ésser, que comporta el despertar i que ens allibera d'allò que podríem definir com a confinament oníric, també es pot reconèixer a l'anàlisi del mot alemany "*Erwachen*".⁴²⁵ Boss veu molt significatiu com els prefixes "-ur" i "-er" designen la condició inicial, la constitució fonamental d'alguna cosa, indicant, a la vegada, l'arribada o l'acompliment. Així el terme "*Erwachen*" apuntaria a aquest conduir-nos vers el desenvolupament total del nostre ésser (*Wessen*), allunyant-nos de la dimensió menys lliure de "l'ésser-en-el-món" somniant, portant-nos, al cap i a la fi, a la llibertat més gran possible de la nostra existència com a plenament desperts, per tal d'assolir el significat i el propòsit del nostre Dasein.

També, creu Boss, que podria interpretar-se com un empobriment de la vida onírica que, amb molta freqüència, només percebem un nombre molt reduït d'objectes i de persones (de vegades només una). Just al contrari que durant la vigília, on ens envolten multitud de coses i, tot sovint, de persones. Això, però, es podria veure tant com un immens empobriment, com una extraordinària "concentració" en el món oníric. Fins i tot, podria entendre's a l'inrevés, com un empobriment del món despert. Doncs, en efecte, si atenem a la nostra vida quotidiana de vigília, acostumem a parar compte d'una infinitat de coses, a les quals li donem un valor utilitari, la majoria de vegades. Aquestes ens acaben semblant mers artefactes amb diferent grau d'utilitat. Així, en aquest món del dia a dia, la rutina i un cert grau d'indolència poden acabar per empobrir aquesta multitud de coses que, de vegades, acaben per esdevenir "closques buides".

⁴²⁴ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 213.

⁴²⁵ «We also find in this understanding the ultimate reason for the following circumstance (which at first glance seems astounding): we can awaken (*erwachen*) out of a dream-state into a state of being awake (*Wachsein*), but we can never say, in an analogous sense, that we "adreamen" ("*erträumen*") when we begin to dream. According to our etymological dictionaries, the prefix "er-" is the prefix "ur-," whose vowel is weakened when the prefix is attached to a verb in an unaccented syllable. Thus "ur-" belongs to the Indo-Germanic adverb "aus," and "aus" means "up onto something," "out of something," "up to." Even today, the prefixes "ur-" and "er-" still show these fundamental significances of "aus" from which "ur-" springs. Examples can be found in words such as "Ursprung" ("origin") and "Ursache" ("cause"). But above all, "ur-" and "er-," as prefixes, designate the beginning condition, the fundamental constitution of a thing, the onset of an occurrence: they indicate arriving or attaining.», BOSS, M., «Dreaming and the dreamed...», p. 259.

El somniador, al contrari, molt sovint, experimenta el seu món de forma molt intensa, des d'un estat d'ànim extremadament circumscrit i inqüestionable. I d'acord amb aquest "estat d'ànim inequívoc"⁴²⁶ (com l'anomena Boss), només les persones i objectes, l'essència de les quals s'hi troba en sintonia i concordança, tenen accés a aquest món oníric. La percepció del somniador només està oberta a objectes que es corresponen a aquesta esfera concreta. I, en concordança amb aquest estat d'ànim tan concentrat, el somniador pot accedir a aquest àmbit de l'existència d'una manera molt vívida. Per aquesta raó acostumem a sentir-nos més a prop de les coses i les persones i que, aquestes, tot i trobar-se molt lluny en el temps i l'espai en el món despert, poden reunir-se en el mateix moment. Tot sovint, també aquest estat d'ànim aconsegueix que apareguin coses o persones ja oblidades, molt llunyanes en el temps, l'aparença espiritual o física de les quals no podríem descriure a la vida desperta. Aconsegueixen, per dir-ho així, una realitat corpòria plena, i se'ns apareixen com si haguessin estat just ahir mateix.

On vol anar a parar Boss és que aquesta repetició del passat del somniador és pel fet que res no es perd, el seu passat sencer roman sempre intacte. Aquest "passar llista" de coses amb presència renovada i explícita, en el mateix món i moment en el somni, aquesta repetició del passat del somniador, mai hauria estat possible si es perdés alguna cosa realment. És més, si algun detall del passat "real", per molt petit que sigui, es perdés (ni que fos en somnis), res del que hem explicat abans seria possible. Segons el psiquiatre, mai es perd cap acció, experiència o esdeveniment:

The entire past persists as a part of man's existence even if, under certain circumstances, it appears in a disguised and forgotten form. Occasionally a dreamer will meet things and people who combine the most different traits and properties and who represent mixed figures.⁴²⁷

En efecte, Boss reconeix aquest fenomen descrit per Freud com un producte del treball de somni (*Traumarbeit*) distorsionant: en algunes ocasions, el passat pot aparèixer desfigurats, en formes mesclades o amb figures mixtes que combinen trets i propietats molt variades,

⁴²⁶ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 112; John Marshall fa notar alguns defectes en la traducció anglesa que el mateix Medard Boss li va transmetre durant una entrevista personal. Una d'elles correspon precisament al text al qual ens referim. Boss diu que en comptes de "behaviour patterns" hauria de dir "attunement". Nosaltres hem seguit aquesta correcció. Cfr. MARSHALL, John, *Martin Heidegger and Medard Boss: Dialogue between philosophy and psychotherapy*, (tesi doctoral), The University of Oklahoma, 1974, p. 94.

⁴²⁷ *Ibid.*

podent donar lloc a formes insòlites i estranyes. Però, malgrat això, Boss insisteix a dir que tot el passat de l'home persisteix com a part de la seva existència.

Per Freud es tracta de la tècnica de la “condensació”, que vol explicar el fet que el somni manifest sempre presenti menys contingut que el somni latent. Aquesta tècnica és, per entendre'ns, una mena de traducció abreujada. Aquesta condensació és a causa de l'omissió de certs elements que formen part de la complexitat dels elements latents, que s'obvien per complet. Només una molt petita part passa al contingut manifest. I, finalment, els elements latents que tenen alguna cosa en comú, són recollits per al propòsit del somni manifest i es fusionen en un tot. Però, al parer de Boss aquesta condensació és qualsevol cosa menys una disfressa o una distorsió. Les figures mixtes del somni mostren un recull especialment exhaustiu d'aquelles formes d'existència on el somniador participa, i on es mou absort és en un estat d'ànim molt definit i concret. Per aquesta raó l'àmbit on es mou el somniador, els elements que l'envolten poden semblar reduïts o simplificats.

2.5. L'aplicació terapèutica i el rebuig al simbolisme

Com hem pogut anar observant, en comparació amb l'estat despert, algunes de les característiques distintives de l'estat de somni li poden adjudicar un caràcter restrictiu. I aquesta condició especial podria derivar en un cert grau de constricció existencial. Però, com veurem, Boss veu precisament en aquesta singularitat un alt valor afegit com a eina terapèutica.

La menor obertura de l'existència onírica sovint exposa a la persona a significats que es presenten per primera vegada en somnis, i aquests tenen l'avantatge que no només suggereixen, sinó que, per la manera de presentar-se, tan impressionant i contundent, colpeixen fortament al somniador. Amb freqüència, sota la forma d'esdeveniments estranys, se'ns presenten d'una manera tan sòlida i aclaparadora que les prenem com un senyal, com una mena de toc d'atenció sobre alguna qüestió. Gràcies a aquest fet peculiar, que té el seu fonament a les constriccions d'aquest mode d'existir, allò que crida l'atenció arriba també, per primer cop, a la persona que es desperta. Atesa la seva perceptivitat més clara, li dona accés a possibilitats existencials abans ocultes, tant en el somni com a la vigília. Això, proporciona l'ocasió de clarificar aquestes possibilitats existencials i, per tant, la relació de l'individu amb si mateix i el seu entorn. Paradoxalment, doncs, la mateixa peculiaritat del somni, el seu abast existencial limitat, proporciona al somni la seva gran importància per a la teràpia.

Tenint present que la persona és sempre la mateixa i l'estructura existencial dels somnis és igual a l'estructura de la vigília, la comprensió dels somnis pot ser útil per tal d'esclarir el mode particular de ser de la persona que somnia en el món despert. Es poden buscar correspondències entre el somni i l'experiència desperta. A la vista d'això, Boss troba fàcil d'entendre com fins i tot una interpretació psicoanalítica errònia pot arribar a resultar eficaç, fins a cert punt.

El psiquiatre està convençut que podem aprendre moltes coses sobre l'home en el seu estat de somni. Sobretot si prenem una atenció especial a dues circumstàncies bàsiques: la

primera és considerar per a quins fenòmens es troba obert el somniador i, també, per a quina mena de fenòmens l'existència de l'individu està tancada. El segon element a valorar és de quina manera es comporta la persona que somnia en relació amb tot allò que se li presenta en el món oníric, quin és el to i l'actitud que determinen aquesta manera de comportar-se. Amb tot això, amb unes descripcions prou acurades d'aquests dos aspectes, Boss creu que podem arribar a una bona comprensió global de la situació existencial del somniador, durant el període oníric. Però, en referència a les interpretacions psicoanalistes, fa l'advertiment que qualsevol mena de comentari addicional és un afegit arbitrari innecessari. Òbviament, l'existència humana implica moltes més maneres potencials de percebre i d'actuar del que es presenta en qualsevol moment del somni o de la vigília. Aquestes potencialitats són realment molt importants per a la persona en qüestió, però quan aquestes no es troben involucrades amb l'ésser-en-el-món del somniador, poc o gens contribueixen a la comprensió dels fenòmens onírics com a tals.

Per al daseinanalista, com hem esmentat diverses vegades, els fenòmens del somni haurien de ser sempre només allò que són, tal com es mostren, un descobriment, una revelació i mai un encobriment o un vel del contingut psíquic. En virtut d'això, Boss considera que la mesura de l'èxit terapèutic assolit, sigui quin sigui, dependrà que terapeutes i pacients es prenguin molt seriosament el somniar, assumint que es tracta d'una de les facetes més integrals de la realitat humana. Però, amb tot, dins el mateix enfocament fenomenològic resulta necessari distingir entre l'aplicació terapèutica dels somnis i la seva comprensió:

The phenomenological approach to a dreaming existence is not only scientifically viable but can also be a source of great value in therapy. *However, the therapeutic application should not be confused with the phenomenological understanding of the dreaming elements in their entire meaningfulness.* It is one thing to understand the particular mode of human Being-in-the-world occurring while, and reported after, dreaming; it is another thing entirely to apply this understanding therapeutically to the awakened dreamer, though of course the understanding has to come before the application.

We can avoid distorting dreaming elements with our personal speculations only when we stop assuming hidden and different meaning behind the significances that disclose themselves to us directly from the given dream contents. We must, instead, let the elements

of the dreaming world remain exactly as they were when they revealed themselves to the dreamer. ⁴²⁸

El terapeuta hauria de limitar-se a preguntar per la relació existencial del pacient amb allò que ha somniat. Tenint presents els esdeveniments del somni, especialment el contingut de l'estat d'ànim predominant, hauria de ser el pacient qui busqués les analogies entre el seu estat anímic durant el somni i el de la seva vida de vigília. Res més. Tota afirmació suplementària sobre l'informe proporcionat del somni, corre el risc de segons els conceptes teòrics de l'analista. Del que es tracta és d'obrir i revelar significats, així com els marcs de referència que pertanyin directament a elements concrets del món del somniador, o a la manera com el somniador es dirigeix cap a aquests elements:

Such "explication" requires that the awakened dreamer give an increasingly refined account of the dream sequence, but this should be elicited only by letting the subject supplement his first sketchy remarks with more detailed statements. The goal is to put together as clear as possible a waking vision of what actually has been perceived in dreaming. ⁴²⁹

El que s'escauria, doncs, és que el pacient intentés buscar, dins el decurs de la seva història personal, alguna situació similar a la viscuda en somnis, una situació on hi hagi un comportament anàleg al seu actuar en l'esdevenir del somni. Amb aquest procedir, el pacient, potser per primera vegada a la seva vida, serà conscient de la possibilitat d'una perspectiva completament diferent; la possibilitat de decidir la seva pròpia manera de ser i d'apropiar-se de si mateix d'una forma més genuïna. Això gràcies al fet que tindrà a la seva lliure disposició més possibilitats d'establir relacions amb el món i amb els altres. Serà també el mateix pacient, el somniador que ha despertat, qui s'acabi adonant que, en el seu ésser-en-el-món somniant, ha estat capaç d'aconseguir una forma més d'orientar-se que no disposava durant el seu estat despert.

D'altra banda, una part substancial d'aquest alliberament conceptual que ens va descrivint Boss passa per prescindir de l'ús del simbolisme a la interpretació dels somnis, tal com fins al moment s'havia desenvolupat:

⁴²⁸ BOSS, M., *I dreamt last night*, pp. 24-25.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 32.

So, the theoretical approach which reduces all dream phenomena to mere reproductions of “real objects”, the better to endow them immediately with manifold symbolic projections from the dreamer’s unconscious, is quite unjustified. The dream things must be accepted as things with their own and full meaning and content, just as they are felt to be within the immediate experiences of the dream. If so, is there any basis for a theory of psychic projection and of the subjective symbolic character of the dream objects? Does not the distinction between dream interpretation on the objective level and on the subjective level become redundant? But how else do things enter our dream world at all?⁴³⁰

Considera una altra presumpció de la psicologia moderna jutjar que allò experimentat és real o no. Això es fa especialment evident en el tractament psicoanalític de les experiències oníriques. Si l’experiència dels somnis i els seus continguts es prenen com una mena d’al·lucinació s’equiparen amb la no-realitat. I això, diu Boss, encara té menys sentit si no hem definit primer què és la “realitat”. Negar la realitat pròpia dels somnis, amb tota probabilitat, prové de la idea que són generats per la subjectivitat del somniador, creats, en definitiva, des del seu inconscient i després projectats al món. Això no obstant, el fenomen del somniar, en si mateix, no té res que justifiqui que definim el contingut dels somnis com a creacions independents de la ment del somniador.⁴³¹ Entès així, el món de l’experiència no té una entitat substantiva, s’utilitza amb “finalitats dramàtiques”.⁴³²

Efectivament, estava bastant estesa a la psiquiatria de l’època l’equiparació del somni a l’al·lucinació. En alguns casos, es considerava que els dos fenòmens tenien una estreta relació amb la malaltia. Freud, en concret, defensa la tesi que existeix una analogia entre el somni i les malalties mentals i, en certes ocasions, afirma directament que el somni i la patologia són la mateixa cosa:

⁴³⁰ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 101.

⁴³¹ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 177.

⁴³² El psicòleg Robert Romanyszyn utilitza aquesta expressió crítica fent referència a la consideració freudiana que, durant el somni, esdevé una mena de dramatització. *Vid.* ROMANYSHYN, Robert, «Dreams and the anthropological conditions of dreaming», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, p. 302; I així ho veiem recollit a *Die Traumdeutung*: «La mudanza de la representación en alucinación no es la única divergencia del sueño con un pensamiento de vigilia que le correspondiera. Mediante esas imágenes el sueño crea una situación, figura algo como presente, dramatiza una idea [...]», FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte)», p. 74.

El sueño es, pues, una psicosis, con todos los despropósitos, formaciones delirantes y espejismos sensoriales que ella supone. Por cierto, que una psicosis de duración breve, inofensiva, hasta encargada de una función útil; es introducida con la aquiescencia de la persona, y un acto de su voluntad le pone término. Pero es, con todo, una psicosis, y de ella aprendemos que incluso una alteración tan profunda de la vida anímica puede ser deshecha, puede dejar sitio a la función normal.⁴³³

La idea que el somni “treballa”, principalment, a través d’imatges afavoreix l’argumentari que enllaça els esdeveniments onírics amb allò aparent, fictici o il·lusori. Així es veu recollit, per exemple, en aquest fragment de la primera part de *Die Traumdeutung*:

El sueño, entonces, piensa de manera predominante, aunque no exclusiva, por imágenes visuales. Trabaja además con imágenes auditivas y, en menor medida, con las impresiones de los otros sentidos. También es mucho en el sueño lo que simplemente se piensa o se representa [...] de idéntico modo que en la vigilia. No obstante, lo único característico del sueño son esos elementos de contenido que se comportan como imágenes, vale decir, se asemejan más a percepciones que a representaciones mnémicas. Dejando de lado las discusiones acerca de la naturaleza de la alucinación, bien conocidas de todos los psiquiatras, podemos enunciar, siguiendo a todos los autores expertos en la materia, que el sueño *alucina*, reemplaza pensamientos por alucinaciones.⁴³⁴

En els somnis el món experimentat es converteix en un error que ha de ser explicat i corregit per la psicologia. Una disciplina que, al cap i a la fi, es veu abocada inevitablement a la sospita, a la recerca del que realment hi ha d’amagat al darrere. Vista així, també l’experiència de la vigília acaba esdevenint una mera qüestió de sensacions i, d’altra banda, la vida onírica esdevé el símbol d’una altra realitat latent i, per això, també acaba essent refusada en els seus propis termes. Per això, Boss defensa sovint l’experiència del somni de forma enèrgica:

In our dreams we experience real physical facts: a thing is a real thing, an animal is a real animal and a ghost is a real ghost. In our dreams we are in just as real material world, as in

⁴³³ FREUD, S., «Moisés y la religión monoteísta, esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)» *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XXIII, *op. cit.*, p. 173.

⁴³⁴ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte)», p. 73.

our waking life and in both cases we express our individuality in our behaviour and relationships with the objects and fellow beings around us.⁴³⁵

També, a propòsit de l'anàlisi del somni d'una pacient que anomena "l'estrany somni d'una urna",⁴³⁶ el psiquiatre afirma amb contundència això:

Our dreamer, too, did not merely see pictures that were only the reproduction of physical reality. Rather she experienced with all her body and soul a world as completely real as she had ever felt during waking life.⁴³⁷

Boss examina aquest somni contraposant diverses teories interpretatives a la seva pròpia. Al seu entendre, aquest somni resulta especialment paradigmàtic tant per la intensitat de l'experiència viscuda per la pacient, com perquè recull possibilitats vitals anàlogues al mode d'existència de la vida desperta. Resumidament el somni és aquest: La dona es troba en un dinar familiar, amb el seu marit i els seus dos fills. L'ambient és molt plaent i agradable. La dona se sent molt a gust mentre mengen amb bona gana. De sobte, veu aparèixer uns ponts de colors que li recordaven arcs de Sant Martí. Els ponts s'estenen per la taula, entre ella i la seva família. I flotant sobre els ponts hi veu una urna daurada. L'urna es troba propera al seu fill favorit. En aquell moment se sent absolutament feliç, però, de cop i volta li sobrevé la inquietud de si durarà gaire temps aquell estat de felicitat. Comença a preocupar-li el futur. Pensa en la probabilitat que puguin entrar els russos⁴³⁸ a casa seva i s'angoixa. Imagina que entren i els assassinen a tots. Però, intenta sobreposar-se i ràpidament pensa en un amagatall, en buscar refugi al garatge de la casa. A continuació, allò que només eren pors i imaginacions, esdevé realitat. Veu als russos assetjant la casa. Davant la dramàtica situació, malda per allunyar aquelles imatges fosques. Pensa que és molt millor viure el present, gaudir del moment feliç que travessa ella i la seva família, i deixar de preocupar-se tant pel futur. Així, amb l'ànim renovat, fa plans per passejar en cotxe amb la seva família aquell mateix vespre. Llavors desperta. La dona de fer feines pica a la porta. Durant una bona estona se sent desconcertada, no sap on és. El dinar familiar havia estat tan real i vívid en els seus detalls

⁴³⁵ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 106.

⁴³⁶ El somni de la pacient es transcriu al capítol 8, i el capítol següent es dedica a la seva interpretació fenomenològica, tot confrontant i criticant altres possibilitats interpretatives. *Vid. Ibid.*, pp. 77-90.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁴³⁸ L'informe del somni és de 1950. La pacient ja havia expressat aquesta por amb anterioritat.

que la confon trobar-se al llit. Al principi no va saber decidir quina era la realitat, si el dinar familiar o el despertar-se al llit.

Durant l'estudi d'aquest somni, amb l'ànim de descartar qualsevol possibilitat de considerar el somni una al·lucinació, Boss posa l'accent en què la dona va experimentar, sentir i participar de forma activa en un món que, per a ella, era tan real com el del seu estat despert. No li sembla que la pacient hagi experimentat només imatges mentals que reproduïxin la realitat física. D'aquí el seu desconcert en despertar-se. Un estat de confusió transitòria habitual en somnis de vivacitat molt intensa. Així, veure a la somniadora participar d'una relació dual entre dos mons (extern i intern), com si el seu cos ocupés un espai, d'una banda, i tingués una experiència psíquica independent, senzillament abstruïda de forma artificial el fenomen oníric, l'aliena de la seva pròpia fenomenalitat. El que descriu la pacient, l'experiència d'estar al menjador de casa seva va ser tan realista, tan equiparable al seu estat despert, que no es pot parlar d'una simple relació espacial entre el seu cos i l'espai de l'estança. Va viure aquella experiència en "cos i ànima".⁴³⁹ Aquell espai del seu somni, ja de bon començament, va ser un espai feliç i en absoluta harmonia amb tota la seva existència.

Com podem veure, es reivindica de forma rotunda i categòrica que el somni és realitat. No s'apunta a cap altra cosa, ni es pot explicar fent un seguiment d'esdeveniments o circumstàncies de la vida desperta del somniador. Les coses somniades han de ser acceptades com a coses amb significat i contingut propis i complets, tal com s'experimenten, tal com se senten dins de les experiències immediates del somni. Al capdavall, les experiències dels somnis són experiències vitals en tota regla.

En realitat, Freud també reconeix que, durant el somni, els esdeveniments es viuen com a veritables o "reals", però en despertar ens adonem que no hem viscut cap experiència, que són una mena de miratge, una confusió de la ment de l'home mentre somnia:

No obstante, la caracterización de este aspecto de la vida onírica sólo es completa si se añade que en sueños no nos parece estar pensando, sino que nos parece estar viviendo (ello por regla general; las excepciones requieren explicación particular), y por tanto se da pleno crédito {*Glauben*} a las alucinaciones. La afirmación crítica de que no hemos vivido nada

⁴³⁹ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 82.

de eso, sino que sólo lo hemos pensado —soñado—de una manera peculiar, sobreviene después del despertar. Este carácter separa al sueño genuino de la ensoñación diurna {*Tagtraumerie*}, que nunca se confunde con la realidad.⁴⁴⁰

El desacord amb Freud és total en aquesta qüestió. Per al psiquiatre suís, a més, la idea que les “imatges” oníriques apunten a una altra cosa, que són al·legòriques, s’inscriu dins una mil·lenària tradició hermenèutica que buscava missatges transcendents o alguna mena de signes premonitoris ocults en el críptic llenguatge oníric (des d’Artemidor, passant per Aristòtil, Sinesi de Cirene, etc.). Més endavant, el desenvolupament epistemològic de l’experiència onírica va continuar reforçant la idea que hi havia un significat darrere dels somnis que es podia desentrellar. Així, que dins els somnis hi havia un llenguatge ocult a desxifrar era un supòsit evident per si mateix, una presumpció que Freud no va arribar a qüestionar-se mai.

Amb el descobriment freudià que els fenòmens onírics eren significatius dins l’esdevenir de l’existència humana, els somnis van quedar fornits d’una mena d’àuria de realitat. Això no obstant, aquesta realitat quedava adulterada per trobar-se supeditada al seu encaix dins d’una mena de maquinària artificial, que li conferia al somni l’estat de ser “psicològicament real”. Freud va donar per fet que aquesta realitat, merament psicològica, era substancialment menys real que la sòlida realitat del despertar. El tractament que fa Freud dels somnis acaba convertint-se, als ulls de Boss, en una espècie de procés industrial, molt propi, d’altra banda, d’un fill de la seva era, la de la tècnica.⁴⁴¹ El psiquiatre equipara, d’aquesta forma al·legòrica, els mecanismes d’interpretació a un procés d’industrialització del comportament humà en el seu estat de somni. En aquest procés és forçat, pel seu revestiment teòric, a convertir-se en una mena de “fàbrica de somnis”, on es pensen els desitjos infantils com l’energia. Actuant així sobre la matèria primera dels pensaments latents dels somnis, produeixen les imatges del somni manifest, sota la guia del censor moral del somni. Aquest “treball del somni” se suposa que es duu a terme amb els diversos mecanismes descrits per Freud, com la condensació, el desplaçament, la inversió, etc. Conseqüentment, la seva interpretació ha de desfer les operacions de disfressa d’aquest “treball”. Simplement les ha de repetir en l’ordre invers, de manera que el suposat “motor” i la “matèria primera” subjacent al somni manifest pugui

⁴⁴⁰ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte)», p. 74.

⁴⁴¹ «As a child of his technical age, he found it necessary to industrialize even man’s behavior in his dreaming state and to force it into the theoretical straitjacket of the “dream factory”», *Vid.* BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 128.

quedar al descobert. Tanmateix, una aproximació a la interpretació dels somnis d'aquesta mena, que permet aquestes manipulacions intel·lectuals del contingut immediatament donat del somni, obre la porta, segons Boss, a qualsevol mena d'arbitrarietat.

Des de l'òptica daseinanalítica, els mecanismes del “treball del somni” de Freud són construccions conceptuals completament supèrflues. Es considera injustificada la devaluació dels fenòmens onírics a meres “imatges”⁴⁴² dins d'un aparell psíquic. Això comporta jutjar l'estat de somni des de fora dels fenòmens onírics mateixos, des dels estàndards de l'estat de vigília. Aquest judici exterior fa que la seva naturalesa específica escapi de la nostra comprensió per sempre. Però, prenent seriosament allò que es dona de forma immediata en els nostres somnis, hauríem de concedir-li al nostre estat de somni un caràcter “d'ésser-en-el-món” i d'estar obert al món. Tot i que diferent de l'estat de vigília, es tracta d'una forma igualment “real” i autònoma d'existir.

Respecte al concepte de simbolisme, Boss sap perfectament que juga un paper decisiu dins la teoria psicoanalítica i, especialment, a la interpretació dels somnis freudiana. Però, està convençut que l'afany de forçar-ne l'encaix en el motlle del pensament científic-natural passa factura. No es pot parlar de significat simbòlic d'un somni sense, prèviament, mutilar⁴⁴³ el seu contingut significatiu i reduir-lo als seus aspectes més purament utilitaris d'objecte aïllat. Una vegada s'ha fet això llavors sí que, inevitablement, cal reintroduir en forma d'interpretacions simbòliques tota connotació significativa que s'havia sostret de l'objecte. Com descriu molt gràficament Paul J. Stern, a la seva introducció de la versió anglesa de

⁴⁴² Freud sovint insisteix en la forma predominantment visual del “pensament oníric”: «El sueño, entonces, piensa de forma predominante, aunque no exclusiva, por imágenes visuales. Trabaja además con imágenes auditivas y, en menor medida, con las impresiones de los otros sentidos. [...]» «[...] lo único característico del sueño son esos elementos de contenido que se comportan como imágenes, vale decir, se asemejan más a percepciones que a representaciones mnémicas.», FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte)», p. 29.

⁴⁴³ «Considering how forcibly Freud tried to fit the phenomena of human existence into the mold of natural scientific thought, *it was inevitable that his objects of study would suffer some mutilation*. This fate befell even the phenomena he took as the theme of his first epoch-making work, and which he himself had called the “royal road” of his depth psychology: the dream. To make his dream theory conform reasonably to the demands of the natural scientific research method, he had to find a universally valid causation and energy for the production of dreams. In infantile desires he believed he had found both. This desire was supposed to represent the motor and the energy needed to create the “manifest dream image” out of preconscious material. So that every dream might appear in this light, Freud conceived a complex, unconscious dream-work. But to reiterate what we have already stated: no dreaming person has ever given any evidence for this. The entire Freudian conception of the dream, which is also the model for the later theory of the neuroses, rests on an invented foundation.», [cursiva afegida] *Vid.* BOSS, Medard, *Existential foundations of medicine and psychology*, New York: Jason Aronson, 1983, pp. 61-62.

Grundriß der Medizin und Psychologie (Fonaments existencials de la medicina i la psicologia),⁴⁴⁴ Freud en tractar el somni com a mestre de l'engany, en el seu intent impacient de desxifrar-lo, va arrencar amb tanta força les màscares simbòliques, que en el procés va reduir el somni a una forma amorfa, incapaç de resistir-se a les més arbitràries interpretacions.⁴⁴⁵

En general, a les teories del moment l'opinió més estesa era que la major part del contingut dels somnis és de naturalesa simbòlica. Així, tornant a l'exemple d'abans, el de "l'estrany somni d'una urna", Boss veu que des d'aquestes teories podríem demanar-nos: Per què la dona somnia amb una urna daurada sospesa sobre un pont que la separa a ella de la seva família? Per què és més a prop del seu fill favorit? O si l'urna podria simbolitzar el seu propi cor que sortia a bastir ponts entre ella i la seva família, com la pacient mateixa va creure després. Podríem també pensar que l'urna i el pont són símbols de la disposició afectiva del somniador. Però, també podríem fer-nos altres tipus de preguntes, com ara: Podrien l'urna i el pont considerar-se objectes en si mateixos, sense cap connotació simbòlica? Quin dret tenim a negar el fet que els objectes dels somnis són objectes en si mateixos?

Per Boss, totes les teories del somni que fan servir el concepte de representació simbòlica s'acaben trobant amb grans dificultats perquè consideren l'essència de les coses, en si mateixa, massa empobrida. El seu diagnòstic és que els psicòlegs han perdut de vista el contingut complet i el significat primordial dels objectes. Per això han de molestar-se en buscar les característiques intrínseques de les coses des de fora. Sovint assumeixen que el somniador es troba en una mena de situació d'aïllament, retirat del món, encapsulat. Però no tenen present que, com en el cas del somni descrit, la persona que somnia està absolutament llançada i oberta a un món, al món que viu en aquell moment amb total entrega i connexió vital amb tot allò que l'envolta:

Now, it could not be said that our dreamer belonged to the shut-in, retiring type of human being. On the contrary, the quintessence of her emotional life was given over to her husband

⁴⁴⁴ BOSS, Medard, *Grundriß der Medizin: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, Bern: Verlag Hans Huber, 1971. *Existential foundations of medicine and psychology* és la versió anglesa una mica abreujada.

⁴⁴⁵ «Treating the dream as a master of deception, Freud tore apart its web, fragmenting and shredding it. Impatient with the symbolic disguises he imputed to the dream, Freud ripped these symbolic masks off so energetically that in the process he denuded the dream and reduced it to an amorphous pulp, unable to resist the most arbitrary interpretations.», Introducció de Paul J. Stern a BOSS, M., *Existential foundations...*, pp. xiv-xv.

and her children. She told us that at the time of her dream her heart and soul were as open as the mouth of the dream-urn, and that she was as bound by deep affection to her family as the rainbow bridge in the dream had seemed to bind them to one another. Was she right in fact? Were the dream urn and the dream bridge merely symbols and representations in the form of images of her inner subjective disposition?⁴⁴⁶

Tampoc li sembla tan evident interpretar aquest somni, o qualsevol altre, com a conseqüència de l'acompliment d'un desig de la vigília. Si bé és cert que, a l'exemple descrit, la dona aconsegueix la necessitat de menjar (desig que havia manifestat abans del somni), derivant els esdeveniments del somni dels desitjos de la vigília els expliquem de forma externa. Aquest punt de vista exterior, probablement, també podria ser susceptible d'una perspectiva distorsionada de la consciència desperta. D'altra banda, si la nostra preocupació principal és l'essència real del somni, hauríem de deixar de buscar causes o motivacions externes i tractar d'entendre'l, com advertia Heidegger, en els seus propis termes. Si convertim en una propensió interna el sentiment de sentir-nos atrets per alguna cosa "real", esdevenim víctimes de l'habitual subjectivisme psicològic que també rebutja Boss. Aquests tipus d'interpretacions sempre equiparen l'home al seu cos i, per això, es troben obligats a considerar-lo impulsat per forces internes i externes, com si es tractés de qualsevol altre objecte. Per Boss, aquestes abstraccions ens condueixen a oblidar-nos del fenomen en si, només són simples especulacions o teories. Així, idees com impuls i instint únicament poden derivar-se d'un sentiment d'atracció si, aquest sentiment, es pren en consideració de forma artificialment aïllada de les seves connexions essencials:

Concepts such as drives or instincts, however, are quite unconnected with the concrete phenomena themselves, for the immediate experience of our dreamer was neither a drive nor an instinct. According to her, it was the tastefully laid table which attracted her, and the very pleasing odour of the roast meat and the juicy green salad which enticed her.⁴⁴⁷

De tota manera, Boss reconeix una relació especial en el somni amb el menjar que no vol deixar sense aclariment. Fa notar que l'estat mental momentani de la persona determina tant l'elecció com la manera de relacionar-nos amb el nostre entorn. I l'estat de fam revela un món de coses comestibles, objectes que determinen tot el caràcter del món. Així,

⁴⁴⁶ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 90.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

l'alimentació activa durant el somni i el desig de menjar anterior durant la vigília són dues formes diferents d'activitat d'una mateixa existència en harmonia amb la fam. Però, el fet que sentís gana abans de somniar continua sent un mer desig. No tenim cap legitimitat per tal d'establir una relació de causa i efecte amb el fet que mengés en el somni, ni tampoc a la inversa: dir que el somni amb l'àpat era una mena de preparatòria d'un dinar posterior durant la vigília posterior.

En darrer terme, Boss veu en aquest començament “banal” del somni una demostració magnífica que la nostra existència en somnis no és inferior, en cap sentit, a la de vigília. Mostra com, fins i tot en somnis, “existim” en la mesura que ens trobem sempre dins d'un món, la realitat del qual no podem negar massa precipitadament. A més, la continuació del somni exemplifica que somniant existim de les formes més diverses. “Ex-istir”⁴⁴⁸ en el sentit literal de la paraula, vol dir estar sempre “fora”, sempre en una relació concreta amb els objectes. Però, no solament queda palès això, sinó també que la somniadora, en qüestió, va existir en la mesura que va poder expressar la seva memòria i planificar el seu futur. Amb la planificació d'amagar-se i buscant el consens del seu marit, va expressar la unitat del seu passat, present i futur amb tota claredat. Boss, considera que aquesta planificació i decisió deliberada implica un esforç de voluntat que evidencia la possibilitat de llibertat humana, fins i tot durant l'existència onírica. Per això, aquest exemple de somni posa en qüestió, clarament, la creença comuna que l'ego del somniador sempre és totalment inactiu, lliurat passivament a les imatges que se li presenten.

Tot seguint amb la revisió de la crítica bossiana al simbolisme, veiem que la perspectiva junguiana tampoc li fa el pes. Malgrat que Jung qüestiona la interpretació simbòlica de Freud, el psiquiatre suís creu que tots dos encara comparteixen la mateixa visió positivista i causal que els impedeix apropar-se a la fenomenologia de l'oníric de forma adequada. Quan Boss repassa la teoria simbòlica de Jung aplicada als somnis,⁴⁴⁹ aprecia que qüestioni el simbolisme freudià per considerar-lo pura semiòtica.⁴⁵⁰ L'objecte somniat, per Jung, només pot ser un

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁵⁰ Jung trobava aquest aspecte un tret distintiu per diferenciar-se del que s'anomenava l'escola de Viena: «[...] la escuela de Viena adopta un punto de vista exclusivamente sexualista, mientras que la escuela de Zurich es simbolista. La escuela de Viena interpreta semióticamente el símbolo psicológico, como signo o señal de ciertos procesos psicosexuales primitivos. Su método es analítico y causal. La escuela de Zurich reconoce la posibilidad científica de tal concepción, pero niega su validez exclusiva y no interpreta el símbolo psicológico sólo semióticamente, sino también simbólicamente, esto es, asigna al símbolo un valor positivo.», JUNG, Gustav, «Freud y el psicoanálisis», (2ª. ed.), a *Obra Completa*, VOL. 4, Madrid: Editorial Trotta, 2011, p. 274.

veritable símbol si el somniador arriba a intuir que allò té un significat que va més enllà de l'objecte percebut, que transcendeix la seva "pura facticitat" d'alguna forma. Però, Boss veu, precisament, en aquesta idea de "pura realitat" una reminiscència positivista, on els fets només es poden concebre de forma racional i causal. Només des d'aquesta concepció Jung pot abstrure de la "pura realitat" el significat simbòlic, a partir del que considera un "producte psíquic". El mateix Jung, en parlar de forma general sobre "la psicologia dels somnis", fa seva aquesta visió causal dels somnis freudiana, tot i que matisa que la seva proposta és de caràcter finalista i utilitària:

El modo de observación finalista de los sueños, que contrapongo a la visión de Freud, no significa —me interesa dejar constancia expresa de ello— una negación de las causas del sueño, sino una interpretación diferente del material asociativo. Los hechos, es decir, el material asociativo, siguen siendo los mismos, pero la vara con la que se miden es distinta. La pregunta se puede formular de la siguiente manera: ¿Para qué sirve este sueño? ¿Qué pretende conseguir? Este planteamiento no es arbitrario, pues puede aplicarse a toda actividad psíquica. En cualquiera de ellas puede preguntarse su porqué y para qué, pues toda formación orgánica posee una complicada estructura de funciones con un fin definido y cada una de ellas también se descompone en una serie de hechos aislados dirigidos a un fin.⁴⁵¹

Tant per Jung com per Freud, doncs, la mesura principal de la realitat onírica sempre és allò mesurable o útil. Fent això, segons la daseinanàlisi, el fenomen resta esquifit i ridiculitzat. Amb l'afegit que fa penjar d'aquesta mena de "closca buida" les propietats originalment inherents de l'objecte, anomenant-les contingut simbòlic.⁴⁵² La reflexió que fa Boss és que, pensant d'aquesta manera, semblaria que visquéssim en un món desnaturalitzat, on la majoria

⁴⁵¹ JUNG, G., «La dinámica de lo inconsciente», a *Obra Completa*, VOL. 8, *op. cit.*, 2013, p. 243.

⁴⁵² Boss fa referència a uns passatges de *Psychologische Typen* (Rascher Verlag, Zurich, 1921) on Jung exposa la seva concepció de símbol contraposada a la visió que considera com a mera semiòtica. Boss, al seu torn, critica aquesta visió junguiana a propòsit de l'exemple que fa servir Jung del símbol de Déu del triangle i l'ull inscrit dins seu: «Only because this mental reduction of objects had progressed to such an extent in positivism, could Jung speak of the "meaningless" drawing of an eye in a triangle as the purely factual part of this pictorial reference to God. However, in no church and on no icon had the triangle with the eye existed independently, so that an imagined or divined relationship with the mystery of God had subsequently to be superimposed upon it. The full "pure reality" had always been such that the triangle with the eye of God emerged as a token of His immeasurability from the total relationship of faith in the hidden God, and still abides in that relationship. When C. G. Jung, owing to his positivist attitude, reduces all this to the "pure reality" of a mere drawing of an eye bounded by a triangle, he stultifies the entire phenomenon. But Jung was not content with this positivist reduction, and he hung round this "empty Shell" of "pure reality" all other originally inherent properties of the object, calling them the "symbolic content".», BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 96; *Cfr.* JUNG, Gustav, «Tipos psicológicos», a *Obra Completa*, VOL. 6, Madrid: Editorial Trotta, 2013, pp. 495-498.

dels objectes es veiessin com “realitats nues”, arrencades dels seus contextos naturals, com si necessitessin una mena “d’enriquiment sintètic”⁴⁵³ a través del simbolisme.

Tot i que valora que aquests dos pioners de la psicologia veiessin que la realitat no s’esgotava en la visió del positivisme, pensa que continuen dins del mateix marc mental. Divideixen la realitat en dos tipus bàsics: els “fets purs” i els “fets simbòlics”. I només poden concebre la relació entre els dos, en la mesura que posen en relació els uns amb els altres:

Their mental tools, however, remained those of positivism, the reality emerging beyond the foundations being directly reduced to equally positivistic facts; for Freud “mystic” drives became a sort of by-product of inner secretions and glandular functions. Jung reduced the “irrational” to psychic “products” of the individual or collective psychic realms. So, the single and complete reality of an object was lost sight of as soon as it was divined. In the thought of Freud and Jung it was split into two classes: into the old sensory and so-called “pure facts” and into the more recent psychological “symbolic facts”.⁴⁵⁴

Segons el seu criteri Freud i Jung tan sols diferien en la seva avaluació dels “fets simbòlics”. Tot i que de diferent manera, tots dos van intentar reduir una realitat que no podia explicar-se per mitjà d’un principi racional-causal. Mentre Freud veu darrere dels fets simbòlics una clara referència a la sexualitat, Jung creu que apunten a una estructura psíquica encara no entesa completament per la consciència.⁴⁵⁵ Però, Boss pensa que aquesta diferència no dona dret a Jung a refusar la interpretació simbòlica de Freud, perquè ambdues interpretacions simbòliques es basen en la semiòtica. També per Jung, donat que entén la “realitat pura” del somni només com un signe d’altres objectes (productes psíquics en el sentit tractar-se de fets simbòlics). Hi ha poca diferència si allò que s’indica “simbòlicament”

⁴⁵³ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. x.

⁴⁵⁴ BOSS, M., *The analysis of dreams*, pp. 96-97.

⁴⁵⁵ «No estaría de más intercalar aquí un comentario acerca de una objeción que se ha oído con frecuencia: que el método constructivo es sugestión. Este método ciertamente se basa en que el símbolo (es decir, la imagen onírica o la fantasía) ya no es valorado semióticamente, es decir, como signo de los procesos instintivos elementales, sino simbólicamente, entendiendo por «símbolo» una expresión que reproduce de la mejor manera posible una situación compleja y todavía no comprendida con claridad por la consciencia. A través de la descomposición analítica de esta expresión, sólo se consigue explicar sus componentes elementales originarios. Con ello no se pretende negar que una mayor comprensión de los elementos tenga, hasta cierto grado, también sus ventajas; sin embargo, pasa por alto la cuestión de la finalidad. De ahí que la descomposición del símbolo en este estadio del análisis sea reprochable. El método para intentar averiguar el sentido insinuado por el símbolo es en principio el mismo que el de la descomposición analítica: se recogen las ocurrencias del paciente, que por lo general son suficientes incluso para ser utilizadas sintéticamente. Su aplicación también se efectúa en un sentido simbólico, no semiótico.», JUNG, G., «La dinámica de lo inconsciente», a *Obra Completa*, VOL. 8, *op. cit.*, 2013, p. 243.

es pot comprendre i conèixer o si, amb prou feines, s'imagina. A més, el “contingut sexual simbòlic” dels objectes en la teoria de Freud, és a dir, els factors psíquics desplaçats, són igualment desconeguts per al somniador.

En síntesi, el psiquiatre suís no troba diferències significatives entre les dues concepcions dels símbols. Jung i Freud coincideixen a dir que els atributs simbòlics dels objectes sempre es deuen a una psique humana. Freud opina que sempre és l'inconscient qui projecta el contingut simbòlic sobre l'objecte del somni, i el superposa a la “realitat pura” d'aquest. Jung pensa, de manera similar: si el subjecte projecta alguna cosa des de l'inconscient als objectes externs, aquests acaben esdevenint portadors de símbols. Per tant, per Jung, el valor simbòlic d'un objecte es correspon al contingut de l'inconscient projectat del subjecte.

Tampoc la formulació junguiana posterior li acaba de convèncer. Jung assigna el caràcter simbòlic de l'objecte oníric al “producte de l'esperit humà”. Són l'expressió immediata d'esdeveniments psíquics o de relacions estructurals immutables de l'inconscient. El símbol també pot representar l'inconscient que encarna el passat psíquic de la humanitat. I quan Jung afirma que el contingut simbòlic d'un objecte no només s'origina a l'inconscient, sinó igualment a la consciència, el seu valor simbòlic continua sent una contribució de la psique. De fet, al parer de Jung, la psique fins i tot es projecta a si mateixa en objectes per simbolitzar-se en ells. Però, la crítica bossiana no es veu alterada pel fet que Jung consideri els símbols sorgits no només de l'inconscient individual, sinó també de l'anomenat “inconscient col·lectiu”. Amb aquest enfocament reduccionista-positivista, al psiquiatre li resulta obvi que qualsevol objecte del somni corre el risc de sortir completament de context i perdre el seu significat intrínsec.

Des de la perspectiva bossiana, recorrent als símbols admetem una essència empobrida de les coses. Per això ens autoimposem la tasca d'enriquir-la buscant característiques intrínseques des de fora. El significat s'obté per mitjans indirectes que redueixen els objectes dels somnis a creacions de l'inconscient humà (individual o col·lectiu), als quals, posteriorment, se'ls atribueixen valors simbòlics. Però, parlar de símbols, per Boss, no només resulta innecessari sinó que aporta confusió. Quan posem en relleu el significat simbòlic d'una cosa en concret assumim, implícitament, l'existència d'altres objectes no relacionats, que consisteixen en un nucli desconegut dotat de certes propietats perceptibles. Malgrat tot,

en un món no exposat a una “dissecció mental prèvia”,⁴⁵⁶ totes les coses es mostren per si mateixes en múltiples interrelacions i connotacions històriques significatives. Per tant, els “fets purs” i els “continguts simbòlics” plegats constitueixen l'essència total i original de les coses mateixes. Per aquesta raó, no hi ha cap necessitat d'una simbologia per acoblar una cosa que de forma primordial ja és unitària. Necessàriament, l'alternativa al implica admetre que les coses dels somnis han d'acceptar-se com objectes amb el seu propi i complet significat i contingut, tal com les sentim a les experiències immediates durant el somni.

Un exemple prou il·lustratiu de l'alternativa a la interpretació simbòlica és el que ens proposa “d'un gos vist en un somni”:⁴⁵⁷ El gos no és símbol d'una altra cosa, és simplement un gos, tal com se li acostuma a presentar a un individu en la seva activitat quotidiana habitual. Però, quan Boss diu “simplement un gos” no es refereix a cap gos en si mateix, com una dada objectiva d'un món viscut en la mera presència. Aquest gos és viscut o, si es vol, somniat amb el to afectiu particular d'una persona en la seva història vital amb els gossos i amb aquest gos en particular. D'aquesta forma, resulta aconsellable tenir present la situació d'aquest gos en el somni: si resulta inquietant o pacífic, si ve al seu encontre o fuig, etc. Serà tota aquesta explicació d'allò que se li apareix al somniador que, en desplegar-se, mostrarà el significat del gos per a la persona que l'ha somniat. El significat és quelcom que es dona en relació amb allò que es presenta, no en una abstracció generalitzadora.

El psiquiatre també reflexiona sobre el fet que, durant el somni, puguem assimilar el comportament particular dels animals al nostre. Aquesta manera restringida de relacionar-se d'un animal, la instintiva, la que li fa donar la mateixa resposta al mateix fenomen sota les mateixes circumstàncies, és una forma potencial de relacionar-se que es correspondria a la submissió, al trobar-se esclavitzat o addicte a alguna cosa. Això no seria tan estrany si consideréssim, senzillament, que hi ha alguna mena d'afinitat entre persones i animals, si més no pel que fa a aquesta forma de relacionar-se amb el món. Això explicaria que en el nostre estat despert les accions dels animals en somnis les equiparem a la nostra existència, i l'entenguem com a esclavitzada o sotmesa a alguna mena d'opressió.

⁴⁵⁶ BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 100.

⁴⁵⁷ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 19.

Els gossos somniats són, doncs, com qualsevol altre gos que ens trobem, ni més ni menys. Atribuir que un gos representa la “personificació” de les característiques pròpies dels animals del somniador, que tingui aquesta significació simbòlica, resultaria un excés innecessari. Boss ironitza dient que tampoc existeix cap evidència que hi hagi una mena de “fabricant” endopsíquic ocult de gossos. Totes les nostres formes d’experimentar allò que trobem en somnis coincideixen (mentre dura aquest estat) amb les maneres de veure els ens a la nostra vida desperta. En tot cas, reitera Boss, en absència de fets que demostrin qualsevol significació “subjectiva” addicional, o l’existència d’un agent intrapsíquic productor d’aquesta significació, tota interpretació simbòlica ha de ser etiquetada com a elaboració mental de l’interpret del somni. I aquestes elaboracions no tenen res a veure amb l’experiència onírica en si. En realitat, l’eficàcia terapèutica comença quan deixem que un gos somniat sigui senzillament un gos, a partir d’aquí es comença a estimular el nostre pensament: El fet mateix que el somniador percebi un gos en comptes de, diguem-ne, un lleó ferotge o un peix, el fet que somniï amb una criatura domesticada de sang calenta, en comptes d’una planta o una pedra, ja ens explica alguna cosa essencial. Ens permet reconèixer que, almenys durant el somni, alguna cosa de la naturalesa d’un gos està afectant profundament al somniador. El fet tan senzill com que se li presenti un gos diu, d’entrada, que l’existència del somniador està prou oberta per admetre el fenomen “gos” dins de la seva percepció onírica. Però, també podem descobrir una cosa més important: el somniador ens pot dir com respon a allò percebut (com es relacionava amb el gos, si s’acostava confiat o bé amb por, o amb indiferència, etc.).

Boss ens ve a dir, en resum, que cada somni revela dos principis fonamentals: el primer és identificar els fenòmens per als quals està obert el Dasein de la persona que somnia i com li afecten. El segon és conscienciar-se de la resposta de la persona a allò que se li ha desvetllat i observar com s’adreça a aquests fenòmens. És a dir, si la persona pot reconèixer trets de la seva existència essencialment idèntics a les característiques dels fenòmens que pot percebre en somnis fora d’ell mateix, en forma d’objectes, animals o altres persones. Així, si bé Boss refuta la importància dels símbols sobre la base que no és necessari mirar darrere del somni per tal de trobar-ne significats, mostra, en canvi, com les estructures internes del somni són intrínsecament significatives. D’aquesta manera, si som capaços de parar atenció a la vida desperta sobre una possibilitat vital encara inexplorada.

Com ja hem comentat, la proposta de la daseinanàlisi per fer visibles aquestes estructures és a través d'acurades descripcions que, segons Boss, no s'haurien de menystenir qualificant-les de poc rigoroses o no prou científiques. Segons ell, les descripcions de la daseinanàlisi mantenen la fidelitat als fenòmens mateixos i el rigor que, habitualment, acostumen a monopolitzar les ciències naturals:

[...] the Daseinsanalytic approach is faithful to the given phenomena in its own way and has a fundamental strictness in its descriptions and its exposition of their immediately perceived meanings at least equal to the so-called exactness of the natural sciences.⁴⁵⁸

Per això, aquestes construccions han de ser molt detallades. Les descripcions han de mostrar les subtileses i matisos dels aspectes essencials i les característiques dels fenòmens mateixos. Però, tot plegat sempre s'elabora a partir de la visió de l'analista. Per tant, hem d'admetre una certa "traducció" del llenguatge del somni, dels relats proporcionats pels pacients, tot i que la consigna serà que la traducció sigui mínima.⁴⁵⁹

La metodologia és senzilla: deixar que es revelin els fenòmens del somni, deixar que expliquin la seva pròpia història. Per interpretar-los no calen equivalències simbòliques ni teories preconcebudes. Per poder "llegir" bé aquestes històries l'analista ha de tenir una ment oberta i sense prejudicis de caràcter teòric. La mirada fenomenològica requereix una capacitat aparentment simple, però molt rara, de veure allò que se'ns presenta allà mateix, davant els ulls. Aquesta visió, segons la daseinanàlisi, pot arribar a revelar de forma molt directa la situació existencial de l'home en el seu estat de somni. L'estreta unió de l'interpretar als fenòmens onírics té una finalitat terapèutica cabdal: fer que el pacient s'apropi a algun aspecte rellevant de la seva situació existencial, un aspecte encara desconegut o, com a mínim, no prou ben examinat.

Des d'una perspectiva fenomenològica i existencial, tot això ens parla de la manca de diferències essencials entre els objectes del món de la vigília i els del somni. Tots els objectes que se'ns apareixen dins del nostre món oníric o despert es constitueixen com a significats

⁴⁵⁸ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 31.

⁴⁵⁹ «It ought to refrain from too vigorous manipulations of the dream texts, ought to adhere to them as closely as possible, transposing their imagery, ever so gingerly, into more inclusive existential statements», BOSS, M., *I dreamt last night*, p. xvii.

de la nostra manera d'ésser-en-el-món, formen part de la nostra obertura al món, fan al·lusió a com se'ns obre o constreny la nostra existència. A la base de la concepció bossiana de la naturalesa de la malaltia i el seu tractament està sempre el Dasein, com aquell “clar obert” on els éssers es posen de manifest, on “surten a la llum”. De forma genèrica, el psiquiatre concep la malaltia psíquica en termes d'una limitació o constricció d'aquest “clar obert”, d'aquesta llibertat i obertura originàries:

[...] this condition may be called “healthy” only because it corresponds exactly with what human existence is originally, that is, a Being which serves as an open and free sphere of perceiving and answering correspondingly to that which is revealing itself in the clearing of individual existence. Unhealthiness is nothing but the privation, blocking, impairment or constriction of this original openness and freedom.⁴⁶⁰

Però, si primordialment el Dasein és tan lliure i obert, per què existeix aquesta tendència al bloqueig i al deteriorament de la seva pròpia llibertat? Aquesta pregunta la contesta el mateix Boss centrant-se en la idea de la dominació per part d'altres, una idea amb ressonàncies de la discussió de heideggeriana sobre l'absorció inautèntica del Dasein en el seu comportament quotidià, la vulnerabilitat de poder ser absorbit en el “*das Man*” descrit a *Sein und Zeit*:

[...] we see that both Freud and Heidegger were acknowledging one essential truth, though admittedly from very different philosophical foundations, that truth being: that the human being may so easily lose sight of its own original freedom and openness by falling victim to the verdicts and views of others.⁴⁶¹

Aquesta “veritat essencial”, tal com la qualifica Boss, és reconeguda tant per Heidegger com per Freud, tot i que des de fonaments filosòfics molt diferents.⁴⁶² Tots dos afirmaven que, molt fàcilment, l'ésser humà, víctima dels judicis i les opinions d'altres, pot perdre la

⁴⁶⁰ BOSS, Medard, «Recent considerations in daseinsanalysis» a E. Craig (Editor), *The Humanistic Psychologist*, VOL. 16, n. 1, Spring, 1988, p. 72.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁶² «Heidegger spoke about this problem as the human being's vulnerability to becoming absorbed in the “They” (das Man) and, in thus falling prey to the wills and ways of others, to losing the freedom to be one's own authentic self. How close, in essence, Freud came to this very same insight when he wrote, for example, “A small living creature is a puny thing, powerless against the mighty outside world which is full of destructive [i.e., repressive] agencies. A primitive being... is prey to all these ‘trauma’ ”.», *Ibid.*

seva pròpia llibertat i obertura originàries. Les malalties humanes (i el seu tractament) es troben peculiarment arrelades en el fonament de la naturalesa humana, en l'ésser-en-el-món de l'home i, també, en el seu inherent trobar-se amb els altres en un món compartit. Per consegüent, el comportament social està necessàriament involucrat en la malaltia.⁴⁶³

Però, si bé aquest “patró neuròtic” de privació⁴⁶⁴ (com l'anomena el psiquiatre) és una de les moltes maneres que tenim de perdre la pròpia llibertat i obertura originàries,⁴⁶⁵ amb independència de com s'arribi a aquesta privació, allò que sí es pot afirmar és que, originalment, el Dasein és lliure de considerar i disposar (*verfugen*) de les seves capacitats. És en determinades circumstàncies o condicions privatives que deixa de poder fer ús de la seva llibertat i obertura originària, abandonant així la possibilitat de disposar de les seves capacitats de manera autèntica.

Existeix, doncs, una mena “d'imperfeció” essencial que enllaça amb allò que s'adverteix a la malaltia, però en darrer terme, dona un sentit profund a la pràctica mèdica i a tota acció terapèutica:

El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque siempre está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo. Este peligro está en conexión con la libertad del ser humano. Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir.⁴⁶⁶

En atenció a això, la psicoteràpia només té un objectiu fonamental: retornar als individus paralitzats per les seves neurosis la seva pròpia obertura i llibertat originals. Al capdavall, no és res més que retornar-los allò que ja els hi era propi, és a dir, la llibertat de disposar de les

⁴⁶³ Aquesta perspectiva fa que Boss consideri també qualsevol mena de programa terapèutic, per insignificant que sigui, en darrera instància com a “medicina social”. *Vid.* BOSS, M., *Existential Foundations...*, p. 283.

⁴⁶⁴ Boss ha rebut crítiques per part d'alguns terapeutes que consideren que no ha aprofundit prou en el significat d'aquestes privacions, com és el cas de Utte Jaenicke: «What is striking in this view is that Boss is not interested in inquiring into the meaning of the privations he points out. He characterises them simply as “unnecessary” and motivated merely by verdicts and views of influential adults, to which the dreamer has fallen victim in childhood.», JAENICKE, Utte, «Dream interpretation, the “royal road” to the dreamer’s actual and existential suffering and striving principles» a Martin Heidegger and psychotherapy, *Journal of the society of existential analysis*, VOL. 8, n. 1, gener, 1996, p. 106.

⁴⁶⁵ Boss parla de lesions cerebrals o d'accidents, per exemple.

⁴⁶⁶ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 220.

pròpies possibilitats, de la seva pròpia existència. Aquest reapropiament responsable s'ha de fer de manera que concordi amb la majoria de les seves pròpies percepcions, judicis i habilitats. Per tant, en darrera instància la daseinanàlisi bossiana entendrà per restabliment de la salut, per curació, això:

A human being is only healthy or healed when he has been able to make his own the possibility of freely disposing over all his inborn relational possibilities, and of choosing responsibly which he will carry to fulfilment so that he and all that he encounters out of his world develop their being to the full. A healthy human existence will have a range of behavior that encompasses every nuance, from selfless love of what is encountered to a merciless battle against what is experienced as evil, as well as against that which has outlived its time and has to give place to what is new.⁴⁶⁷

Per descomptat, aquesta condició pot anomenar-se “saludable” només perquè correspon exactament amb allò que l'existència humana és originàriament, és a dir, un ésser que exerceix d'esfera oberta i lliure de percepció i resposta, en correspondència a allò que s'està desvetllant en el “clar” de l'existència individual. I, per contra, allò insà, allò no-saludable, no és res més que la privació, el bloqueig, el deteriorament o la restricció d'aquesta obertura i llibertat.

Recuperar o assolir la salut “essent lliure” no té res a veure amb el descobriment d'una mena de voluntat interna, ni tampoc s'està apel·lant a una llibertat absoluta. El psiquiatre reconeix que la nostra llibertat sempre està limitada per la mateixa naturalesa de l'existència humana i, per descomptat, per les capacitats i habilitats que cada individu troba al seu abast. No cal dir que sempre ens trobarem amb condicionants materials i socioeconòmics que, de segur, afectaran notablement molts aspectes de la nostra vida. En altres paraules, som lliures i no-lliures alhora. Però, tot i aquesta “circumscripció existencial ubíqua de la llibertat”⁴⁶⁸ (com l'anomena Boss), les persones amb problemes neuròtics veuen encara més restringit el seu marge de llibertat.

En aquest aspecte concret, Boss detecta una concordança íntima i essencial entre la psicoanàlisi i l'anàlisi del Dasein: ambdues teràpies tenen la concepció subjacent comuna

⁴⁶⁷ BOSS, M., *I dreamt last night*, pp. 109-110. També trobem una definició de salut o saludable similar a BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», p. 72: «This is what daseinsanalysis calls healthy: the free disposing and carrying out of one's own-most possibilities for being in the world.».

⁴⁶⁸ BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», p. 70.

d'intentar restablir la llibertat humana. Freud aviat va ser conscient que no només els fenòmens onírics eren significatius, sinó que tots els fenòmens humans ho eren, incloent-hi els símptomes mentals i físics més estranys dels neuròtics. Amb aquest descobriment, Freud va obrir una dimensió completament nova per tal d'entendre el procés terapèutic. A més, va elevar la comprensió de la malaltia partint d'una concepció de connexions causals naturals i seqüències de “fets” “sense sentit”, fins a arribar a un nivell on tot tenia “sentit”.⁴⁶⁹

L'argument de Boss és que Freud no es limitava a dir que cada somni individual, de manera aïllada, tenia significat. També afirmava que cada somni pot inserir-se en un punt assignable dins la cadena d'activitats mentals de la vigília.⁴⁷⁰ I aquesta consideració, l'entendre que els fenòmens humans tenen el seu lloc particular i significatiu dins el desenvolupament de l'home, segons Boss, no és pròpia d'un “científic natural” sinó la d'un “historiador genuí”. Això sí, entenent la “història” en el sentit daseinanalític:

For “history,” in analysis of Dasein, always means a sequence of meaningful world disclosures as they are sent into being by destiny, engaging, in an equally primordial way, human existence as the lucid worldopenness as well as the emerging particular phenomena shining forth therein.⁴⁷¹

Boss pensa que Freud va restringir el seu interès històric a les històries individuals dels seus pacients. La seva visió històrica es confinava dins d'una successió temporal d'experiències i accions amb causa i efecte. Una visió externa, en definitiva. Contràriament a la visió causal freudiana, Boss no veu la temporalització dels somnis lligada als esdeveniments de la vigília, el temps del somni serà qualsevol que es doni a la temporalització de l'estat de somni. Sense importar quina temporalització pugui fer un observador des de la seva temporalitat del seu estat despert.

⁴⁶⁹ Referint-se a aquesta visió completament nova de pensar la psicoteràpia, Boss cita un fragment del treball de Freud: «Psychoanalysis: Exploring the hidden recesses of the mind», (Traducció de A. A. Brill), *These Eventful Years*, VOL. II, London, 1924, p. 515. La traducció d'Etcheverry d'aquest text és «Breve informe sobre el psicoanàlisis (1924 [1923]) a FREUD, Sigmund, «El yo y el ello y otras obras (1923-1925)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIX, *op. cit.*, pp. 199-223.

⁴⁷⁰ Aquesta afirmació apareix a la primera plana de *Die Traumdeutung*: «En las páginas que siguen demostraré que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños, y que, si se aplica este procedimiento, todo sueño aparece como un producto psíquico provisto de sentido al que cabe asignar un puesto determinado dentro del ajetreo anímico de la vigilia.», FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte)», p. 29.

⁴⁷¹ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 65.

Tot i això, Boss creu que Freud va adonar-se que, fins i tot, els fenòmens aparentment més insignificants dels somnis tenien lloc dins la seqüència d'esdeveniments de la història vital d'un individu. A més, calia considerar el passat com una mena de força que impregnava el present i no una part de la seva història (en sentit cronològic) que s'anava despenjant de l'individu.⁴⁷² Podria dir-se, per tant, que albirava una certa temporalitat fonamental de l'ésser humà. Freud també havia descobert que el poder del passat, en algunes persones, és tan gran que pot arribar a destituir el seu present i el seu futur. Aquests pacients poden necessitar orientació per a fer-se conscients de l'esdevenir històric dels seus símptomes, això és segons Boss, una curació a través de l'elucidació de la pròpia història vital. Fent que el pacient reconquereixi obertament el seu passat, portant-lo al present i que se'l faci seu adquirint-ne el record. Deixant, així, alliberat el pacient perquè pugui apropiarse lliurement del seu futur.

Per Boss, aquesta forma de procedir de la psicoanàlisi porta implícit un descobriment molt important: qualsevol tret particular de l'existència d'un home només es comprèn, plenament, com a fenomen integrat dins la història vital de l'individu, que inclou el seu passat, present i futur, no com una cosa simplement present en una cadena d'instantis separats. Una manera d'entendre la temporalitat que el psiquiatre veu connectada a la idea de temporalitat original de l'existència humana heideggeriana.⁴⁷³ Allà on Heidegger afirma que l'existència sorgeix sempre en la unitat dels tres èxtasis temporals, és a dir, el passat, el present i el futur de l'home.⁴⁷⁴ Però, Freud no va considerar que el seu descobriment, que l'ésser humà és històric i capaç d'assumir o negar lliurement les seves possibilitats de comportament, fos una

⁴⁷² Boss fa referència a part d'un treball de Freud on, d'una manera més aviat pragmàtica, fa al·lusió a la necessitat de tractar dins la teràpia aquesta forma particular d'experimentar dels pacients: «En este punto podemos advertir que poniendo de relieve la compulsión de repetición no hemos obtenido ningún hecho nuevo, sino sólo una concepción más unificadora. Y caemos en la cuenta de que la condición de enfermo del analizado no puede cesar con el comienzo de su análisis, y que no debemos tratar su enfermedad como un episodio histórico, sino como un poder actual. Esta condición patológica va entrando pieza por pieza dentro del horizonte y del campo de acción de la cura, y mientras el enfermo lo vivencia como algo real-objetivo y actual, tenemos nosotros que realizar el trabajo terapéutico, que en buena parte consiste en la reconducción al pasado.», FREUD, S., «Recordar, repetir y reelaborar» a *Obras Completas de Sigmund Freud, op. cit.*, VOL. XII, p. 153.

⁴⁷³ «Man as a being is present [*ein Anwesender*] and he lasts [*ein Wabrender*], he is a temporal being. This does not mean that the particular temporality of Dasein can be deduced from what is commonly called "time," i.e., from the velocity of the moving stars, from other natural occurrences, or from the turning of the hands of a clock. Far from it. Man's original temporality is as little an item existing by itself and outside of man as his original spatiality. Original time is no external framework consisting of an endless sequence of "knows," on which man eventually can hang up and put into proper order his experiences and the events of his life. Man's temporality is not but is emerging [*zeitigt sich*], as the unfolding and coming forth of his existence. Man's original temporality always refers to his disclosing and taking care of something. Such original temporality is dated at all times by his meaningful interactions with, his relating to, that which he encounters.», BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 45.

⁴⁷⁴ «We need only recall Heidegger's statement that man's existence always emerges in the unity of the three temporal "ekstases," i.e., man's past, present, and future.», *Ibid.*, p. 67.

característica decisiva a la seva psicoteràpia. Tal vegada, es trobava implícit a la pràctica psicoanalítica, però als seus escrits teòrics predominava una visió determinista, almenys sota els estàndards de la fenomenologia existencial.

Precisament Heidegger considerava el problema central de la psicoanàlisi aquesta visió causal de la història vital: «La «historia de vida psicoanalítica» no es en absoluto una historia, sino una cadena causal naturalista, una cadena de causa y efecto, y aún no construida.»⁴⁷⁵ La vida humana només sorgeix a través de les possibilitats de l'home d'establir relacions de sentit i del desvetllament dels éssers concrets del nostre món. I la llibertat humana consisteix, al capdavall, en escollir entre obeir aquesta demanda i dur a terme les seves possibilitats de relacionar-se i tenir cura del que troba, o no obeir-la. L'anàlisi existencial de Heidegger el va portar a considerar l'home com algú que, bàsicament i habitualment, evita l'exercici de la seva pròpia independència i responsabilitat. Entretant, pensa Boss, Freud amb el seu desenvolupament del concepte de “resistència”⁴⁷⁶ indica que, en certa manera, també compartia les idees de Heidegger al respecte.

L'home té inclinació a defugir la responsabilitat d'assumir el seu veritable ésser. És propens a deixar-se engolir per les activitats quotidianes, per l'anonimat i la influència dels altres. Per això, Freud insisteix en la seva teràpia en centrar-se en les resistències del pacient a estar obert a tot allò que “realment” és. Això no obstant, i aquest és el principal retret de Boss i de Heidegger, Freud no va admetre que l'eix principal de la psicoteràpia gira al voltant de l'essència històrica de l'home, i que és capaç d'assumir lliurement o negar les possibilitats de comportament que se li presenten.

Malgrat la crítica i confrontació constant a la visió freudiana que presentem, no s'ha de pensar que el propòsit principal de Boss sigui enderrocar la psicoanàlisi. La seva intenció, més aviat, és la de rehabilitar allò que ell considera el contingut més original i valuós de les observacions de Freud a la praxi psicoanalítica. Un contingut que troba molt lluny dels seus desenvolupaments més teòrics i abstractes. Per aquesta raó, reivindicar la unitat de la història vital de l'individu (insinuada en el procedir psicoanalític, segons Boss), resulta essencial en el

⁴⁷⁵ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 220.

⁴⁷⁶ Dins la psicoanàlisi freudiana, la resistència es considera el conjunt de conductes i actituds de rebuig o oposició d'un pacient davant el tractament, a algun aspecte específic de la teràpia o al mateix terapeuta.

seu enfocament terapèutic per aconseguir l'objectiu principal d'intentar restituir la llibertat humana:

Such neurotic unfreedom always discloses a privation of what is necessary for carrying out a full and authentic human existence and it is this very privation that becomes the major concern of therapy or analysis. In fact, the main goal of psychotherapy, as Freud himself essentially recognized, is to liberate individuals from their unnecessary constraints, from their neurotic incapacity to be addressed by a multiplicity of phenomena and to consider a variety of appropriate and wholesome possibilities for responding and relating to these phenomena.⁴⁷⁷

No cal dir que, en aquesta restitució, també és del tot indispensable sostenir la unitat del Dasein en el despertar i el somniar. Quan la daseinanàlisi es pregunta sobre l'obertura i la llibertat de l'existència humana en el seu estat de somni ho fa, alhora, sobre la història vital de tot l'individu. Es pregunta per com les coses que es mostren en el somni es constitueixen com a significats de la nostra manera d'ésser-en-el-món, com formen part de la nostra obertura al món, i com apunten a la forma en la qual se'ns obre o constreny la nostra existència, entesa sempre de forma unitària.

⁴⁷⁷ BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», pp. 70-71.

2.6. Unitat del Dasein i la fatal distinció

Arribats a aquest punt de la revisió de l'abordatge daseinanalític dels somnis bossià, es fa més palès allò que podríem qualificar d'afany constant de desconstrucció de la psicoanàlisi.⁴⁷⁸ Si més no, d'alguns dels elements que resulten bàsics per tal de sustentar-lo i que, segons el psiquiatre suís, poden arribar a redefinir-se a la llum de la perspectiva de l'analítica existencial heideggeriana. I en aquest esforçat camí desconstructiu, com hem dit diverses vegades, resulta essencial preservar la unitat del Dasein. Per aquesta salvaguarda, tant Boss com el mateix Heidegger troben que la distinció entre conscient i inconscient és un dels més grans entrebancs. De fet, en una carta de 1960 dirigida a Medard Boss i recollida als *Seminaris de Zollikon*, Heidegger qualifica de “fatal”⁴⁷⁹ aquesta distinció.

Tot i que no va ser elaborada per Freud, si més no en primera instància, aquesta distinció sí que esdevé una de les seves premisses fonamentals. Al cap i a la fi, podria considerar-se el primer dogma de la psicoanàlisi.⁴⁸⁰ Es va prendre per tal de definir la seva metapsicologia com a teoria del psiquisme inconscient o psicologia de l'inconscient. Per a la psicoanàlisi la distinció conscient-inconscient és un fonament equiparable a la teoria dels somnis. Freud es plany sovint que des de la filosofia no s'entengui que, sense aquesta distinció, no es pot donar resposta als problemes que presenten els somnis i la hipnosi.⁴⁸¹ De fet, Freud critica la tendència de la filosofia a la unificació, perquè considera essencial tot el contrari. Cal assumir el model de les ciències on la separació en diversos elements propicia una millor anàlisi:

La diferenciación de lo psíquico en conciente e inconciente es la premisa básica del psicoanálisis, y l'única que le da la posibilidad de comprender, de subordinar a la ciencia, los tan frecuentes como importantes procesos patológicos de la vida anímica. [...]

⁴⁷⁸ En això ens sumem a l'anàlisi de Željko Loparić. Aquest filòsof i historiador estudia la desconstrucció heideggeriana de la teoria clínica i de la metapsicologia de Freud a la llum del que ell anomena “mètode fenomenològic constructiu-desconstructiu”. *Vid.* LOPARIĆ, Željko, «Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise», *Natureza humana*, VOL. 3, n. 1, 2001, pp. 91-140.

⁴⁷⁹ Carta del 26 de març de 1960 des de Mejlkirch. *Vid.* HEIDEGGER, M., *Seminaris de Zollikon*, p. 339.

⁴⁸⁰ Freud considera la distinció conscient/inconscient el “primer *shibboleth*” de la psicoanàlisi. El terme “*shibboleth*” fa al·lusió al *Llibre dels Jutges*, 12:5-6, on els galaadites distingien als seus enemics, els efraïmites, per no ser capaços de pronunciar correctament la paraula donat que implicava un so aliè a la seva llengua. També considera un “*shibboleth*” el complex d'Èdip i la seva teoria dels somnis.

⁴⁸¹ Pel cas de la hipnosi, Freud presenta com a prova d'aquesta qüestió un experiment realitzat per Bernheim: FREUD, Sigmund, «Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XII, *op. cit.*, p. 272.

[...] Para la mayoría de las personas de formación filosófica, la idea de algo psíquico que no sea también conciente es tan inconcebible que les parece absurda y desechable por mera aplicación de la lógica. Creo que esto se debe únicamente a que nunca han estudiado los pertinentes fenómenos de la hipnosis y del sueño, que —y prescindiendo por entero de lo patológico— imponen por fuerza esa concepción. Y bien; su psicología de la conciencia es incapaz, por cierto, de solucionar los problemas del sueño y de la hipnosis.⁴⁸²

En el fons d'aquesta controvèrsia trobem contraposat l'interès per la unitat d'allò manifest de la daseinanàlisi a la primacia d'allò latent de la teoria psicoanalítica.⁴⁸³ En el cas de Freud, queda molt clar que considera absolutament irrellevant el contingut manifest dels somnis. Fins i tot, en l'anàlisi d'un dels seus propis somnis que considera paradigmàtic, aquell que li va desvelar “el secret del somni”, Freud assegura que ningú pot arribar a desentrellar-ne el significat només a partir del seu contingut, ni ell mateix podria fer-ho.⁴⁸⁴ En cert sentit, considera la vida psíquica (*Seelenleben*) no conscient més rellevant i significativa que la conscient. Per això, en el cas dels somnis renuncia al contingut manifest per parar atenció a allò que ell anomena les “formacions psíquiques correctes”, és a dir, els pensaments onírics latents:

[...] he demostrado que ese tan raro contenido «manifesto» del sueño puede volverse comprensible de manera regular como la retrascrición mutilada y cambiada de ciertas formaciones psíquicas correctas que merecen el nombre de «pensamientos, oníricos latentes». Se toma conocimiento de estos últimos descomponiendo el contenido manifesto del sueño, sin miramiento por su eventual sentido aparente, en sus ingredientes y persiguiendo luego los hilos asociativos que parten de cada uno de esos elementos así aislados. Estos se urden entre sí y al fin conducen a una ensambladura de pensamientos que no sólo son correctos en todos sus puntos, sino que con facilidad los podemos insertar en nuestra familiar trabazón de procesos anímicos.⁴⁸⁵

⁴⁸² FREUD, Sigmund, «El yo y el ello y otras obras (1923-1925)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIX, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁸³ Aquesta contraposició estructura el treball comparatiu de Miguel Montenegro sobre la visió de Boss i Freud dels somnis. *Vid.* MONTENEGRO, M., «A Comparison of freudian and bossian approaches to dreams», *Passim*.

⁴⁸⁴ El somni al qual ens referim és “*La injecció de l'Imma*”: FREUD, Sigmund, «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. IV, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁸⁵ FREUD, Sigmund, «El chiste y su relación con lo inconciente (1905)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. VIII, *op. cit.*, p. 154.

Segons l'anàlisi de Freud, el contingut manifest del somni és inautèntic, és el producte d'un autoengany on l'inconscient del somniador l'enganya distorsionant el seu contingut latent:

He aquí la concepción del elemento onírico: es algo no genuino [...], un sustituto de otra cosa, de algo desconocido para el soñante, como lo era la tendencia de la operación fallida; es un sustituto de algo cuyo saber está presente en el soñante, pero le es inaccesible. Esperamos poder extender esta misma concepción a todo el sueño, que consiste en tales elementos. Nuestra técnica radica en hacer que emerjan, por asociación libre sobre estos elementos, otras formaciones sustitutivas desde las que podamos colegir lo oculto.⁴⁸⁶

Abans de qualsevol discussió teòrica, Freud troba que l'ús de la paraula "inconscient" resulta la millor descripció, la més convenient i fàcilment comprensible. Doncs, en comptes de dir "allò ocult", "no genuí" o "inaccesible", també podem dir "allò inaccessible a la consciència del somniant", és a dir, "allò inconscient".⁴⁸⁷ Igualment, podria definir-se l'inconscient com allò que la persona s'amaga a si mateixa. Freud, explica aquesta relació del somniador amb si mateix fent servir l'analogia del comportament d'algú que enganya a algú altre. Crea, en definitiva, una dualitat per explicar l'autoengany del somniador. Divideix l'ego en les dues personificacions que representen el conscient i l'inconscient:

Ahora bien, sabemos que el soñante mantiene con sus deseos una relación sumamente particular. Los desestima {*verwerfen*}, los censura; en suma, no le gustan. Por tanto, un cumplimiento de ellos no puede brindarle placer alguno, sino lo contrario. La experiencia muestra entonces que eso contrario, que hemos de explicar todavía, entra en escena en la forma de la angustia. Por consiguiente, en su relación con sus deseos oníricos, el soñante sólo puede ser equiparado a una sumación de dos personas, que, empero, están ligadas por una fuerte comunidad.⁴⁸⁸

També, a l'hora de distingir el que anomena "restes diürnes" (possibles incitadors del somni que apareixen en el contingut manifest) del desig inconscient, Freud torna a fer servir l'analogia de la relació de dues persones que escometen una empresa:

⁴⁸⁶ FREUD, Sigmund, «Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XV, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 197.

Para cualquier empresa se requiere de un capitalista que sufrague los gastos, y de un empresario que tenga la idea y sepa llevarla a cabo. En la formación del sueño, el papel del capitalista lo desempeña siempre y sólo el deseo inconciente: él presta la energía psíquica para la formación del sueño; el empresario es el resto diurno que decide acerca del uso de ese gasto. Ahora bien, el propio capitalista puede tener la idea y la pericia, o el empresario mismo poseer capital. Esto simplifica la situación práctica, pero dificulta su comprensión teórica. En la economía política, aunque tal sea el caso, siempre se descompone a esa persona única en sus dos aspectos de capitalista y de empresario, y así se restablece la situación básica de la cual partió nuestra comparación. En la formación del sueño se presentan estas mismas variaciones; dejo a cargo de ustedes el proseguirlas.⁴⁸⁹

Això fa que no hàgim de fer gens de cas a allò que “aparentment” se’ns mostra. Hem d’oblidar-nos del contingut manifest. Sobre aquesta qüestió les regles bàsiques per a la interpretació dels somnis són ben clares:

1) No hay que hacer caso de lo que el sueño parece querer decir, sea comprensible o absurdo, claro o confuso, pues nunca será eso lo inconciente que buscamos [...]. 2) Hay que limitar el trabajo a evocar, para cada elemento, las representaciones sustitutivas sin reflexionar sobre ellas, sin examinarlas para averiguar si contienen algo pertinente, sin hacer caso de cuán lejos nos lleven del elemento onírico. 3) Hay que esperar hasta que lo inconciente oculto, buscado, se instale por sí solo, [...].⁴⁹⁰

Per la seva part, Boss veu en totes aquestes explicacions la construcció d’una mena de coneixement de caràcter paradoxal, un coneixement que té el somniant i que ha d’ocultar-se a si mateix. Veu una forta incongruència en haver de conèixer primer una cosa, per tal de no haver de conèixer la mateixa cosa.⁴⁹¹ Es tracta d’un autoengany que el psiquiatre qualifica de groller, on no només la psique es confon “sobre” si mateixa sinó que, en realitat, s’enganya “per” ella mateixa. Boss troba explicació a aquest “enganyador i enganyat que són un” al capítol sobre “la Mala Fe” de *L’être et le néant* de Sartre:

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁹¹ BOSS, M., *Existential foundations...*, p. 246.

La psychanalyse substitue à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis non pas me mentir, mais être menti, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du « ça » et du « moi », elle introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *Mitsein*. Pouvons-nous nous satisfaire de ces explications?⁴⁹²

De la mateixa manera, diu Sartre, per poder enganyar als altres cal que conegui la veritat. Per autoenganyar-me també és necessari conèixer allò que vull ocultar-me. L'acte de mentir o de mentir-me sempre fa al·lusió a una intencionalitat de la consciència. Desitjo ocultar-me alguna cosa abans d'haver-la d'acceptar amb tota la freda cruesa de la seva realitat. Sartre anomena "*mauvaise foi*" a aquesta maniobra d'autoengany, on la consciència es menteix a si mateixa. I així, se segueix que la "mala fe" va aparellada amb la llibertat. Podríem dir, per tant, que la "*mauvaise foi*" és un fenomen de la consciència, o si es vol, que la consciència s'afecta a si mateixa de mala fe. En definitiva, la "mala fe" no es una cosa externa a la consciència, és un projecte d'ésser de la pròpia consciència que s'escull de forma prereflexiva. Per això, pensa Sartre, si la *mauvaise foi* és un projecte conscient, l'individu que s'escull de *mauvaise foi* té un coneixement de la veritat que s'oculta a si mateix. Tota censura, per tant, és consciència de censura; és a dir, ens censurem perquè tenim consciència d'allò censurat i perquè reprimim una cosa i no pas altra. En conclusió, la repressió no pot considerar-se de cap manera inconscient.⁴⁹³

Sartre i Boss coincideixen a dir que Freud ha escindit la psique en dues parts.⁴⁹⁴ En l'anàlisi d'aquesta divisió, Boss diu que Freud es va veure obligat a compartimentar la psique humana a causa del seu concepte de repressió (*Verdrängung*).⁴⁹⁵ Però, una vegada més Boss posa en

⁴⁹² SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 86.

⁴⁹³ ALVARADO, Víctor, «De la mala fe a la consciència cínica», *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, VOL. XLIII, n. 109-110, 2005, pp. 157-158.

⁴⁹⁴ «C'est qu'en effet, par la distinction du « ça » et du « moi », Freud a scindé en deux la masse psychique. Je suis moi, mais je ne suis pas ça. Je n'ai point de position privilégiée par rapport à mon psychisme non conscient.», SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, p. 85; «The wholeness of human existence was split by Freud into two parts, the "conscious" and the "unconscious." These two can then exist in the same relation to each other as two distinct human minds» BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 181.

⁴⁹⁵ El mateix Freud afirma que l'inconscient és una conseqüència del seu concepte de repressió. Tanmateix, distingeix entre un sentit dinàmic i un altre descriptiu: «[...] es de la doctrina de la represión de donde extraemos nuestro concepto de lo inconciente. Lo reprimido es para nosotros el modelo de lo inconciente. Vemos, pues, que tenemos dos clases de inconciente: lo latente, aunque susceptible de conciencia, y lo reprimido, que en sí y sin más es insusceptible de conciencia. Esta visión nuestra de la dinámica psíquica no puede dejar de influir en materia de terminología y descripción. Llamamos *preconciente* a lo latente, que es inconciente solo descriptivamente, no en el sentido dinámico, y limitamos el nombre *inconciente* a lo reprimido inconciente dinámicamente, de modo que ahora tenemos tres términos: conciente (*cc*), preconciente (*prc*) e inconciente (*icc*),

valor l'aportació freudiana, perquè la repressió és un concepte que, segons ell, ha acabat esdevenint “una de les idees més importants de la psicopatologia contemporània”.⁴⁹⁶ Abans de Freud, no s'havia utilitzat aquest concepte per aplicar-lo a la psicoteràpia. Però, el problema de fons és no comprendre'l com a fenomen de l'existència. En comptes d'això, va forçar-ne l'encaix dins del seu esquema dinàmic i mecanicista. Així, el seu biaix teòric envers la filosofia de les ciències naturals, va encobrir l'oportunitat d'integrar la repressió com a fenomen existencial. Fent això, va distorsionar per complet el fenomen, el va acabar mutilant.

Boss fa al·lusió a les explicacions de l'Alice Kohli-Kunz⁴⁹⁷ de com Freud crea la dualitat necessària en el somni. Kohli-Kunz afirma que Freud inserta una segona personalitat en l'ésser humà individual, anomenant-lo “l'inconscient”. Aquesta inserció, però, va ignorar el fet que ens experimentem com a personalitats integrals. Fent això, Freud va dividir l'existència humana en dues parts. Així aquestes poden existir en una relació anàloga a la de dues ments humanes diferenciades, com per exemple, en el tema de l'engany. En el somni, l'inconscient freudià fa servir el mètode del “treball de somni” per tal d'enganyar a la consciència del somniador, transformant el pensament latent del somni i els desitjos infantils en imatges manifestes del somni.

Com hem dit abans, Freud aconsellava pensar la relació del “jo” involucrada en l'autoengany repressiu de forma anàloga a l'engany entre dues persones. Si fos aquest el cas, no hi hauria cap problema: es tractaria del meu comportament envers un altre on, essent conscient de la veritat, jo enganyo a l'altre. Però, allò que se li critica és que, per tal de generar la dualitat necessària i fer encaixar la repressió com autoengany, es perd la individualitat integral de l'existència humana. S'objectiva en forma d'aparell psíquic per acabar en la “fatal” divisió que advertia Heidegger: el conscient i l'inconscient. Una divisió de la qual Freud reconeix no saber-ne res directament. Tot i que la considera del tot necessària basant-se en els efectes externs detectats en la pràctica psicoanalítica.⁴⁹⁸

cuyo sentido ya no es puramente descriptivo. El *Prcc*, suponemos, está mucho más cerca de la *Cc* que el *Icc*, y puesto que hemos llamado «psíquico» al *Icc*, vacilaremos todavía menos en hacer lo propio con el *Prcc* latente.» FREUD, Sigmund, «El yo y el ello y otras obras (1923-1925)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIX, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁹⁶ BOSS, M., *Existential foundations...*, p. 244.

⁴⁹⁷ KOHLI-KUNZ, Alice, «Das sogenannte Unbewusste», *Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*, Göttingen and Zurich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, VOL. 21, 1975, pp. 284-298.

⁴⁹⁸ La presumpta solidesa empírica que demostra la repressió, segons Boss, es basa en assumir acríticament la hipòtesi freudiana. Aquí ho veiem expressat amb força ironia: «Such “proof” calls up the image of a man who looks at all the objects he studies through rose-colored glasses and thinks he has “proven” all things are red.», BOSS, M., *Existential foundations...*, p. 246.

Aquesta teoria de la dualitat encara presenta un altre problema seriós. Segons Sartre, pressuposa l'existència d'una tercera instància, un responsable de la censura, “un tercer home”⁴⁹⁹ que prengui la decisió sobre allò que és mentida i, també, sobre allò que pot arribar a la consciència de l'individu. És a dir, el que Freud anomena censor del somni. Així, en preguntar-nos per a qui és l'estat (conscient o inconscient) d'aquest censor ens trobem obligats a respondre que es troba constituït com una “consciència inconscient”. A no ser que suposem que està dividit per una altra instància censoradora, un censor del censor. I així seguiríem successivament fins a l'infinit. En definitiva, Sartre no veu cap guany amb la divisió de la psique freudiana. Ben mirat, la creació d'aquesta mena de “consciència autònoma de mala fe” implica una terminologia verbal, no una veritable dualitat.⁵⁰⁰

Heidegger també va influir notablement en aquesta crítica bossiana de la repressió. El filòsof alemany tampoc qüestiona la importància d'aquest descobriment per a la psiquiatria. La seva objecció no s'adreça a la descoberta en si, sinó a la forma de presentar-la. Freud fa servir un llenguatge inspirat en la metafísica de la subjectivitat i en el projecte d'objectivar la natura humana. Com diu el filòsof croat Željko Loparić, en aquest aspecte la proposta heideggeriana és la de modificar la semàntica descriptiva dels fenòmens de repressió.⁵⁰¹ El terme “repressió” acaba designant una manera de fer front a les representacions sotmeses a lleis mecàniques, mentre que s'hauria de referir a una forma de relació amb les coses mateixes i, més particularment, amb els éssers humans amb els quals convivim en un món compartit:

Entonces el reprimir se muestra como una de las formas posibles de comportamiento del ser humano, las cuales se caracterizan por un no permitir aquello que concierne y preocupa. La represión es un retirar la mirada de ..., un huir de ... y ningún quitar representado

⁴⁹⁹ Sartre fa referència a l'anomenat argument “del tercer home” formulat per Plató al *Parmènides*. *Vid.* SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, p. 323.

⁵⁰⁰ «La psychanalyse ne nous a rien fait gagner puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle a établi entre l'inconscient et la conscience une conscience autonome et de mauvaise foi. C'est que ses efforts pour établir une véritable dualité - et même une trinité (Es, Ich, Über-Ich s'exprimant par la censure) - n'ont abouti qu'à une terminologie verbale. L'essence même de l'idée réflexive de « se dissimuler » quelque chose implique l'unité d'un même psychisme et par conséquent une double activité au sein de l'unité, tendant d'une part à maintenir et à repérer la chose à cacher et d'autre part à la repousser et à la voiler ; chacun des deux aspects de cette activité est complémentaire de l'autre, c'est-à-dire qu'il l'implique dans son être.», *Ibid.*, pp. 91-92.

⁵⁰¹ «[...] a semântica dos conceitos descritivos dos fenômenos de repressão deve ser modificada de maneira a permitir que seja pensável a nossa relação existencial com as coisas, os seres vivos e os outros seres humanos, no mundo em que habitamos. A desconstrução heideggeriana remete esses conceitos ao campo de manifestação que lhes é próprio – o de “perfazimentos” do nosso ser-no-mundo – e reconstrói o seu significado nesse mesmo campo semântico.», LOPARIĆ, Ž., «Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise», p. 119.

mecànicament de estats psíquics, un deixar desaparèixer material psíquic. En la repressió aquell que concierne al ser humano es tan poco hecho de lado que más bien atañe al reprimido en una forma especialmente obstinada. En el querer reprimir se intensifica precisamente el asedio de aquello que ha de ser reprimido. El fenómeno de la repressió sólo puede ser visto en su particularidad, cuando es traído a la mira, de antemano, como una referencia al mundo extático-intencional con las cosas, seres vivos, otros seres humanos.⁵⁰²

Allò que s'acaba ocultant, per tant, no és cap representació, sinó allò reprimint mateix. Qui reprimeix habita un món del qual ell mateix treu certes persones o coses, de tal forma que li queden inaccessibles.⁵⁰³ D'aquí que la reivindicació sigui canviar la manera de presentar els conceptes que descriuen els fenòmens de repressió. Cal que es pugui pensar la nostra relació existencial amb el món i els altres. Per això, des de la perspectiva fenomenològica bossiana, aquella que veu al "Dasein humà com un ésser integral i indivisible ésser-en-el-món",⁵⁰⁴ la repressió és més aviat un mode molt concret de conducta humana,⁵⁰⁵ una manera específica de comportar-se envers alguna cosa que es troba. És a dir, una forma de negar-se a admetre la crida dels éssers que se li presenten, que l'interpel·len. L'home aparta la mirada de determinades coses o persones, fugint d'elles. Aquesta fugida és d'éssers concrets, percebuts realment en el món que habita. La seva presència se l'imposa en la seva obertura de món, però donat que ha estat distorsionada per altres, no pot trobar el camí per arribar al seu món. La repressió, en conseqüència, no pot ser un moviment mecànic de representacions entre compartiments psíquics. Allò reprimint no es deixa de banda, ans al contrari, es torna cada vegada més molest, més intrusiu. La urgència de la crida d'allò que es troba engavanyat i tancat es fa cada vegada més intensa.

⁵⁰² HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 379.

⁵⁰³ Aquesta és la descripció fenomenològica de Heidegger d'un cas de repressió proposat per Boss per mostrar l'alternativa a la interpretació psicanalítica:

«BOSS: ¿Qué ocurre con el olvidar algo vergonzoso, que según la teoría freudiana fue reprimido al inconciente? HEIDEGGER: En el dejar-el-paraguas en la peluquería no pienso en el llevármelo. En el olvidar algo vergonzoso no quiero pensar acerca de ello. Aquí no se me cae de la memoria, sino que yo dejo que se me caiga de la memoria. Este dejar-caer de la memoria sucede de tal forma que yo me inserto cada vez más en otras cosas, para que se caiga de la memoria esa cosa vergonzosa. Lo vergonzoso ya es el índice para el hecho de que ella fue y es acometida por el suceso vergonzoso en la juventud. [...] Pero ella no hace caso a eso vergonzoso. Ella sabe también acerca de esto vergonzoso, si no, no podría ser siquiera nada vergonzoso para ella. Es un evadirse ante sí mismo como el mismo que es acometido permanentemente por lo vergonzoso. En este evadirse ante sí mismo ella está dada para sí atemáticamente, y cuanto más ella practica este evadir, tanto menos conoce el evadir, más bien es absorbida por el evadir irreflexivamente.», HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, pp. 231-232.

⁵⁰⁴ BOSS, M., *Existential foundations...*, p. 246.

⁵⁰⁵ «In the phenomenological outlook, which sees human Dasein as integral, indivisible being-in-the-world, repression becomes a very specific mode of human conduct toward something that is encountered, i.e., a refusal to admit the address and urgent appeal of encountered beings, a looking away from them, a fleeing from them.», BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 246.

El psicòleg i filòsof nord-americà Richard Boothby sosté que Boss transforma la repressió en un complet enigma. I, en efecte, considerant la repressió com un tipus d'ocultació fonamental, fa que esdevingui una característica no explicada i, alhora, inexplicable de l'existència.⁵⁰⁶ En realitat, Boss sembla trobar-se molt a gust amb la situació, «com si acceptar la intel·ligibilitat bàsica de la repressió fos el senyal d'una saludable renúncia a l'arrogància científica actual».⁵⁰⁷ El psiquiatre suís creu que Freud, com a fill d'una època dominada per l'afany de poder,⁵⁰⁸ no va poder resistir-se a deixar l'enigma de l'ocultació en allò que és, el secret que és. Va insistir en el seu desxiframent. En aquesta línia, també podríem estendre el mateix caràcter enigmàtic al mateix fenomen del somni. Assumint que és una modalitat més de l'existència humana, sense una explicació causal, se li atorga també la categoria d'enigma no resolt.

Altres cops, aquí es fa evident l'encaix en la filosofia de Heidegger. L'anàlisi existencial de Boss no tracta d'explicar l'existència humana, ni afirmar el "perquè" del comportament humà. Boss, de fet, està interessat en els temes que envolten el "com" es manifesta aquest comportament. Heidegger s'adreça a les estructures de l'ésser-en-el-món que es donen de forma immediata, a les característiques fonamentals que es poden descriure fenomenològicament. Boss, tot i admetre que l'anàlisi de l'ésser i la realitat és fonamental per aclarir la natura del somni, això ho deixa al marge del seu treball. Això pertany a l'àmbit de la filosofia. En té prou que l'anàlisi filosòfica del significat de "realitat" condueixi, inevitablement, a la conclusió que els éssers i els esdeveniments onírics tenen el caràcter específic de realitat. Allò que ens trobem els humans quan somniem, igual que quan estem desperts, és allò que se'ns apareix en l'obertura de la nostra percepció i és portat a la presència, a l'ésser. Mai, diu Boss, experimentem un sistema inconscient que es fabriqui a si mateix el contingut dels somnis, un sistema que es postula com el component més profund d'una psique que suposadament existeix.

En la mesura que aquestes realitats de l'existència onírica i les de la vigília són portades a una obertura (*Unverborgenheit*), s'estan referint a una ocultació (*Verborgenheit*) original. L'obertura i l'ocultació es determinen mútuament. Com diu Boss, sense l'ocultació i la foscor

⁵⁰⁶ BOOTHBY, R., «Heideggerian psychiatry? The freudian...», p. 152.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 101.

l'home no seria l'ésser revelador del món que és.⁵⁰⁹ El psiquiatre troba que aquest origen d'allò “real” en una “ocultació” també té molt a veure amb l'inconscient de la psicologia profunda. Resulta una “derivada molt abstracta, distant, antropomorfa i reïficada d'aquesta ocultació primordial”,⁵¹⁰ a partir de la qual l'existència humana ha de guanyar-se l'àmbit clar d'una obertura de món.

Considerada la realitat d'aquesta forma fonamental, ens veiem abocats a concedir-li la mateixa realitat a allò que somniem. Tot i ser una realitat autònoma resulta tan important com la de la vigília. No hi ha cap diferència fonamental en allò que ens afecta dormint o somniant. Tanmateix, a cap lloc de la nostra experiència se'ns mostra una creació independent d'imatges oníriques, ni per part d'un subjecte ni per part del seu inconscient. Com, tampoc, ningú pot dir com opera un procés subjectiu creatiu d'aquestes característiques en el somniador per a produir imatges i projectar-les fora:

Both dreaming and waking reality, comprising what has been disclosed, naturally point to their origins in concealment, for disclosure and concealment are mutually dependent concepts. We could say the “unconscious” of depth-psychological theories is not entirely unrelated to the aforementioned concealment. For the “unconscious” is a subjective descendant-distant, abstract, anthropomorphized, objectified-of that prehuman, in fact, preontological concealment from which every human existence must wrest a region of illumination of the world.⁵¹¹

Al mode de veure de Boss, l'inconscient no té massa a veure amb l'ocultació i la revelació. És una mena de sucedani que ha passat per un procés abstracció i antropomorfització i que, això sí, apunta a aquest ocultament preontològic i originari. Com afirma Heidegger als *Zollikoner Seminare*, el que no va veure Freud és que l'ocultació no és l'antítesi d'una consciència, si no més aviat pertany al clar:

El ocultamiento no es un esconder, lo que para Freud es represión, ya que el esconder es una forma especial del estar despejado. [...]

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 183.

⁵¹¹ *Ibid.*

En la represión freudiana se trata del esconder una representación. En el retraimiento [Entzug] se trata del fenómeno mismo. El fenómeno mismo se retrae del ámbito del claro y es inaccesible, pero tan inaccesible que tampoco la inaccesibilidad como tal es ya experienciable. Lo que se oculta permanece siendo lo que es, si no yo ya no podría regresar a ello.

El claro no es nunca un simple claro, sino más bien siempre es claro del ocultar-se. Claro del ocultar-se significa en sentido propio: que lo inaccesible se muestra como tal inaccesible, llega a ser patente. Y eso puede significar a su vez: pura y simplemente inaccesible o inaccesible momentáneamente para mí. El hacerse patente como inaccesible es el misterio. La inaccesibilidad es despejada, la percibo, si no yo no podría preguntar en absoluto. La totalidad de las modificaciones de la presencia no es ya ella misma algo presente, no puede ser designada como algo presente.⁵¹²

Resumint, Boss deixa ben clara la seva oposició a l'existència d'un hipotètic inconscient dins d'una, també suposada, psique humana. Refusa la idea d'un inconscient que amaga o encobreix, i que acaba essent la causa de la fabricació d'un material oníric manifest que és descartat per inautèntic, en última instància. Rebutja, en definitiva, allò que aquest presumpte inconscient implica: la negació de les pròpies experiències del somniador. Només es pot assumir l'inconscient si hom accepta la filosofia subjacent freudiana com veritable. Llavors sí que la hipòtesi d'una mena de contenidor o sistema psíquic es fa inevitable. Els processos de transformació que Freud va instal·lar al darrere dels fenòmens del somni demanen, necessàriament, aquesta mena de "caixa negra" psíquica, com l'anomena Boss.

A judici del psiquiatre, l'inconscient no fa cap aportació a la genuïna comprensió de les possibilitats humanes de comportar-se. Es tracta, al cap i a la fi, de la negació (no massa ben aclarida, al seu entendre) de la noció de consciència. Se li fa molt coll amunt d'acceptar que una concepció tal pugui aportar llum a un tema que afecta la naturalesa més bàsica de l'home. Aquesta mena de teories, que representen a l'home com a un objecte, no poden explicar la percepció, el pensament i l'acció de l'ésser humà.⁵¹³ Una comprensió genuïna de qualsevol

⁵¹² HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 246.

⁵¹³ Vegeu aquí, sobre aquesta qüestió, com Boss fa servir l'analogia de la càmera fotogràfica per criticar aquesta concepció freudiana: «No theory which pictures man as an object (e.g., analogous to a camera) will ever be able to explain human perceiving, thinking, and acting, be it correct or incorrect. To mention just one point, such a theory forgets that no camera can perceive the picture on the film as a reproduction of something. Thus, even if we retain the analogy Freud used, we discover that the most essential part is missing: the photographer. If one argues that Freud included the photographer by implication, one still misses the essential point and fails to clarify the basic question. The real issue is that no camera could ever come face to face with an object to be

comportament humà no ha de veure l'home immers en una relació bipolar. La visió de l'home s'ha d'entendre com una unitat integral, on les entitats mundanes reclamen l'existència humana, cridada a ser el lloc on es presenten. Perquè ho fan només entrant en l'àmbit obert de la percepció humana.

Novament, Boss creu que la comprensió de l'home a través de l'anàlisi del Dasein fa sobrer el supòsit de l'inconscient. Aquesta comprensió fa adonar-nos de la manca de base per a pressuposar l'existència d'imatges subjectives que reflecteixin una realitat externa. I, també, ens fa excloure la possibilitat que processos intrapsíquics fabriquin d'idees o imatges que es corresponguin amb aquesta realitat externa. Per contra, l'anàlisi del Dasein permet prendre consciència que les coses i les persones se'ns mostren immediatament, tal com són, sense cap procés subjectiu involucrat. Coses i persones se'ns presenten d'acord amb l'obertura de món de la nostra existència. Atès que l'essència del Dasein és il·luminar, revelar i percebre, sempre el trobem amb allò que troba, de forma anàloga a la llum física. Aquest estar il·luminat o il·luminar és la constitució més íntima del Dasein:

Light, too, is always “out there”, shining on the things which appear within its luminous realm. Relating to the things in the way of being-with-them-primordially, of letting them shine forth and appear, *Dasein* spatializes itself into its relationships with what it encounters, according to its close or distant concern for the encountered in a given case [...]. Thus man exists, consumes his time, and fulfills his Dasein.⁵¹⁴

Aquesta manera de veure l'existir humà fa evident una mútua dependència fonamental. L'home depèn tant d'allò que troba com allò trobat depèn de la naturalesa reveladora d'aquest per tal d'aparèixer. L'ésser-en-el-món representa el Dasein en la seva unitat. Aquesta co-pertinença també la va explicitar Heidegger en un dels *Zollikoner Seminare*:

photographed unless the photographer (i.e., a human being) had previously perceived the object as an object he is interested in. Hence it follows that, for human perception qua perception and understanding, a camera—or a camera-like “psyche” with the lens systems of a consciousness and an unconscious—is completely superfluous. Neither psychic mechanisms (supposed to take place within these systems) nor any actually demonstrable physiological processes in the eyes and the brain could ever contribute to an elucidation of human perception as such. Rather is it the other way around. Only a full understanding of the latter will throw light on the true nature of its so-called underlying processes.» BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 93.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

El caràcter de obert del Da-sein «es» el soportar [*Ausstehen*] el clar. Clar i Da-sein se pertencen, de entrada, el uno al otro, y la unidad determinante de su estar juntos es el acontecimiento apropiador [*Ereignis*].⁵¹⁵

Boss, com també vam veure amb Binswanger, veu aquesta interdependència de l'Ésser i el Dasein en el cor mateix de la descoberta heideggeriana de "l'esdeveniment apropiador"⁵¹⁶ (*Ereignis*). Aquesta significa que l'obertura humana és necessària perquè qualsevol cosa sigui o es faci present. Però, al seu torn, que aquesta obertura del propi Dasein requereix de l'Ésser per tal d'existir. Aquest "esdeveniment apropiador" és la unitat indivisible⁵¹⁷ de la crida de l'Ésser al Dasein i de la resposta d'aquest a aquesta apel·lació. Així, sense la llum de l'existència humana no pot existir cap ésser i, d'igual forma, sense cap cosa a trobar o revelar no pot haver-hi existència humana. Alhora, diu Boss, l'Ésser és allò que proporciona al Dasein la seva "llar primordial", una llar en el llenguatge i la llum.

Aquesta visió de "l'esdeveniment apropiador", que el mateix Heidegger va considerar com una de les seves aportacions de major fondària, també és una peça clau per a la daseinanàlisi bossiana. Segons el psiquiatre, la relació entre Ésser i Dasein no només fa possible, d'entrada, la psicoteràpia mateixa, sinó que li dona a aquesta el seu propòsit més fonamental, és a dir, que el terapeuta respongui a l'apel·lació de ser del pacient. Això és perquè hem de considerar que, en tant que éssers humans, mai estem sols davant aquesta crida de l'ésser. Sempre ens trobem junt amb altres éssers humans. D'una manera o altra, mai ens trobem aïllats (sigui física o mentalment). Tant en somnis com durant la vigília, la persona sempre es troba involucrada en el comportament de les persones que es troba. Això passa, fins i tot, sense interactuar amb elles, encara que només les miri amb indiferència o intenti allunyar-se'n.⁵¹⁸ I,

⁵¹⁵ Carta a M. Boss del 27 de setembre de 1967. *Vid.* HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 372.

⁵¹⁶ Aquí també la podem veure explicada pel mateix Heidegger: «Quién es el hombre? Aquél que es empleado por el ser [*Seyn*] para soportar el esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*]. Pero como así empleado, el hombre solo "es" hombre en tanto está fundado en el ser-ahí. Pero el ser [*Seyn*] está al mismo tiempo concebido aquí como evento-apropiador. Ambos se corresponden: la refundación en el ser-ahí y la verdad del ser [*Seyn*] como evento. No concebimos nada de la dirección cuestionadora aquí inaugurada cuando de improviso tomamos por base cualquier representación del hombre y del "ente como tal", en lugar de, sobre todo, plantear conjuntamente la pregunta por el "hombre" y el ser [*Seyn*] (no únicamente el ser del hombre) y detenerse en ella.», HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Sobre el evento*, (Traducció de Dina Picotti), Buenos Aires: Editorial Almagesto, 2003, p. 258.

⁵¹⁷ «In other words, the "light-of-human-existence" and "everything-else-that-is" require one another and "call on" one another in a unified, inseparable "e-vent." [...] Da-sein is the openness which is called upon to serve as the realm into which something may reveal itself as present, that is, as being "pre-sent" or "sent-into" Being (*Anwesen*).», BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», p. 61.

⁵¹⁸ Aquí Boss té en consideració les reflexions heideggerianes sobre el "co-estar" dels altres. *Vid.* HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 145.

si això és així, altre cop sembla evident que no té objecte preguntar-se per cap contingut subjectiu, o projecció simbòlica per part qui somnia.

Compartim, doncs, amb la resta d'éssers humans la mateixa constitució. Tots plegats ens trobem en la mateixa tasca: fer possible que les coses es revelin a si mateixes, sortint d'una "foscor i ocultació" primordials. Veiem, en la mateixa línia de Binswanger, que Boss posa en relleu el paper de la relació amb els "altres", de "l'ésser-amb-els-altres". Però, malgrat aquesta unió, també som individus, particulars i específics. Una idea que reforça encara més la unitat del Dasein humà, però no des de l'aïllament o l'encapsulament, sinó des de l'obertura al món i als altres.

En aquest aspecte Boss fa referència a la forma d'existir que Heidegger va descriure a *Sein und Zeit* en parlar de la coexistència dels altres i el co-estar quotidià.⁵¹⁹ Allà es posa en relleu que l'estructura fonamental de l'ésser-en-el món és l'estructura del Dasein. Una estructura en virtut de la qual som el que som, enmig dels ens que no som nosaltres i, entre aquests, els altres ens que són els altres Dasein. I aquests, tot i trobar-se en el nostre món, són també "ells", dotats de món, trobant-se enmig dels mateixos ens amb els quals es troba el nostre propi Dasein. Per això, Heidegger afirma que l'estructura del co-estar-amb-els-altres és constitutiva de cada Dasein. El món és un món compartit, un món comú (*Mitwelt*). No existeix un món on només hi soc jo. En aquest món compartit soc cada vegada "jo mateix", però ho soc essent amb els altres. Així, en aquest *Mitwelt* o món comú coexistim els uns amb els altres i, cada vegada, l'individu és un mateix, però ho és essent-amb-els-altres.

El que Heidegger designa el "ser-cada-vegada-meu",⁵²⁰ el sentit de possessió del meu ésser (*Jemigkei*), es dona en aquest món comú compartit amb els altres. Aquest "ser-cada-vegada-meu" no es contraposa als altres, sinó que ho és junt i davant els altres. Boss creu que Heidegger ens recorda així que cada existència humana és, alhora, una existència "d'allò propi". On cada Dasein és una existència amb el seu conjunt específic i únic de possibilitats humanes:

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 142-144.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 67.

[...] we exist in a way which Heidegger calls *Jemeinigkeit* which means “mine-ness” or “own-self-ness.” In this way Heidegger reminds us that every human existence, though fundamentally together-with-others, is also an existence of “its-own.” Every *Da-sein* is an existence with its own specific and unique assemblage of human possibilities. You are a very distinct bundle of possibilities or capacities which now come together in this particular way. There is no one in the world just like you and this unique particularity *belongs* to you alone. This is *your* “mine-ness,” *your* “own-selfness” and no one else’s.⁵²¹

Ni a l'estat de somni ni al despert, no hi ha res més que aquest desplegament de possibilitats únic, específic i propi. Com ja hem dit més amunt, en la visió de Boss no hi ha cap subjecte o “jo” a qui se li hagin d'atribuir després patrons de comportament o propietats addicionals. El que hi ha, originàriament i primordialment, és possibilitat humana, una actitud en vers el món o, si es vol, una complexitat de modes d'existir dins la qual la persona es veu abocada a desenvolupar-se. Segons el psiquiatre, ser “persona”⁵²² significa, en darrera instància, aquest autodesplegament dels patrons de comportament humà. I, en aquest desplegar-se característic del *Dasein*, el món sempre és compartit amb els altres. El *Dasein* no es troba “a més” amb l'altre: és essencialment un “ésser-amb” (*Dasein ist wesenhaft Mitsein*).⁵²³ L'èmfasi en aquest “cada-vegada-meu” (*Jemeinigkeit*) no apunta a cap egoisme frenètic, la prioritat no és la d'un “jo” que precedeix al “tu”. Aquest “cada-vegada-meu” o “en-cada-cas-meu” es refereix, inicialment, al caràcter, de cada cop que “s'obre” el *Dasein*, definit per aquest *Jemeinigkeit*. No es vol afirmar un món intern propi encapsulat, el que vol mostrar és que cada *Dasein* és “meu”, és d'algú i no pas neutre. El *Dasein* propi només és coexistència en la mesura que, tenint l'estructura essencial del “co-estar”, compareix per a nosaltres.⁵²⁴ De manera que, aquest “co-estar” mai resulta secundari, no resta situat respecte a un hipotètic punt del món on el “jo” seria considerat com un “*solus ipse*”, que només donaria de manera secundària i derivada l'experiència d'una altra subjectivitat. Resultaria absurd, d'altra banda, formular la qüestió de l'estar-amb-altres de tal manera que prengui com a base

⁵²¹ BOSS, M., «Recent considerations in *daseinsanalysis*», pp. 61-62.

⁵²² «To be a person therefore means nothing else than a self-unfolding of human behaviour patterns. It means this so strongly and so exclusively that this unfolding is only called “person” because in it and through it alone do the potentialities of human existence resound (personare) out of their hidden essence.», BOSS, M., *The analysis of dreams*, p. 108.

⁵²³ «Pero -se dirá- la expresión “*Dasein*” muestra con claridad que este ente “por lo pronto” es irrespectivo a otros, aunque sin duda también pueda estar ulteriormente “con” otros. Sin embargo, no debe pasarse por alto que empleamos el término “coexistencia” para designar aquel ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan sólo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el *Dasein* es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial.», HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 145.

⁵²⁴ *Ibid.*, 146.

una pressuposició constructiva: Si d'entrada només se'm dona el mi mateix, com s'ho fa aquest “*solus ipse*” per sortit de si mateix i arribar a un “tu”? És com a Dasein, en tant que ésser-en-el-món, que aquest “ésser-amb” s'origina, no pas com un “jo”.⁵²⁵

D'altra banda, si aquest co-estar és existencialment constitutiu de l'ésser-en-el-món, llavors aquest “amb-els-altres” (*Miteinandersein*) haurà de ser interpretat des del fenomen de la cura, que és el mode determinat de l'ésser del Dasein en general.⁵²⁶ La cura (*Sorge*), com vèiem abans en parlar del “malentès productiu” de Binswanger, no és una determinació antropològica del Dasein. No s'ha d'entendre en un sentit òntic, com va fer Binswanger, sinó ontològic. Ni tan sols la idea d'un Dasein en ascensió i caiguda, presentada a *Traum und Existenz* per Binswanger, li fa el pes a Boss: «As a Dasein, that is as the completely unobjectifiable illumination of Being ... it can neither rise or fall.»⁵²⁷

Per Boss el Dasein il·lumina l'Ésser en “rebre” als éssers en el context de significat ontològic estrictament definit per Heidegger. En la mateixa línia, critica el concepte de Binswanger del Dasein com a projecte de món (*Welt-entwurf*). Entén que aquesta noció de “*entwurf*” implica un pol objecte d'alguna forma assumit dins de l'estructura ontològica del Dasein, contaminant-la així amb un tipus de contingència i variabilitat reservada només per estructures òntiques. La caracterització de Binswanger del projecte de món, amb propietats tals com una espacialitat i temporalitat específiques, no resulta assumible per la visió de Heidegger d'aquest concepte que significa l'essència de l'home en l'anàlisi del Dasein, una essència de cap manera objectivable. D'altra banda, Binswanger afirma que l'estructura ontològica de la cura pot variar en cada Dasein particular, per tant, determina o constitueix el seu món en major mesura i amb més detall. Però, el que reivindica Boss, parlant en termes heideggerians, és que l'estructura formal de la cura és invariable. A més, les diferències individuals es consideren incloses dins la regla, estrictament definida *a priori*, de la interrelació d'existencials, a la qual es dona el nom de cura. En altres paraules, es podria dir que Boss afirma que Heidegger considera la cura com una mena de “fórmula buida” en el seu sentit més estricte.⁵²⁸

⁵²⁵ SCHMIT, P., «L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger», *op. cit.*, p. 191.

⁵²⁶ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 146.

⁵²⁷ BOSS, Medard, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern, 1957, p. 93. Citat per NEEDLEMAN, Jacob, «The Dasein as constitutive: Binswanger, Heidegger, Sartre», *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, *op. cit.*, p. 125.

⁵²⁸ NEEDLEMAN, J., «The Dasein as constitutive: Binswanger, Heidegger, Sartre.», p. 126.

Per Boss, quan Heidegger fa servir el terme “cura” no ho fa en el sentit de preocupar-se o, fins i tot, d’estimar, sinó com un “essencialment-estar-en-relació”.⁵²⁹ Ésser-amb-l’altre només pot determinar-se de forma comprensiva si pensem aquest co-estar no a partir de l’home, sinó a partir de l’obertura essencial del Dasein. La sol·licitud (*Fürsorge*) és la modalitat d’aquest ésser-l’un-amb-l’altre. Heidegger distingeix dues possibilitats d’aquesta: la “*einspringend-beherrschende Fürsorge*” i la “*vorspringend-befreiende Fürsorge*”. La primera és una sol·licitud que té la tendència de prendre el lloc de l’altre, es precipita en vers ell (*einspringen*) i el substitueix esborrant la seva presència. Resultant substitutiva i dominant. Fa impossible qualsevol mena d’obertura a l’ésser i a l’esdevenir, donat que manté la presència en una determinació òntica i adversa. Aquesta sol·licitud, doncs, no veu en els altres l’aparició d’una obertura a un món compartit. Però, la segona d’aquestes possibilitats extremes pren la forma de “l’anticipació” (*vorauspringen*) a l’altre en el seu poder-ser singular, precisament per a no treure-li la cura.⁵³⁰ De manera que, si la primera ens reenvia a allò que ens preocupa (*Besorgen*), aquesta segona és autènticament cura (*Sorge*), preocupació per existència de l’altre. La «sol·licitud anticipada» (*vorspringende Fürsorge*) “va per davant” (*vorauspringen*) en la mesura que allibera l’ésser en el seu “ésser-davant-de-si” (*Sich-vornweg-sein*). Aquesta no pren per si mateixa les possibilitats essencials dels altres, ans al contrari, lliura a l’altre el seu poder-ser. En resum, la coexistència quotidiana es mou entre aquests dos extrems de la sol·licitud: la substitutiva-dominant i l’anticipativa-alliberadora, tot i que, com és natural, es donen multitud de formes intermèdies.

Precisament, la discussió sobre aquesta qüestió va inaugurar l’inici de la fructífera relació entre Boss i Heidegger.⁵³¹ L’any 1946 tots dos es van trobar amb motiu d’una carta que Boss va dirigir al filòsof alemany. Boss li va escriure a propòsit dels paràgrafs de *Sein und Zeit* que estem comentant. Li diu que veu en la “cura alliberadora” la descripció més precisa de la relació que hauria d’haver-hi entre analista i analitzant, mentre que, en aquell temps, de forma

⁵²⁹ MARSHALL, J., *Martin Heidegger and Medard Boss: Dialogue between philosophy and psychotherapy*, op. cit., p. 187.

⁵³⁰ «Frente a ella está la posibilidad de una solicitud que, en vez de ocupar el lugar del otro, se anticipa a su poder-ser existencial, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él.», HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 147.

⁵³¹ Com afirma Rafael Capurro, amb la invitació a la cabana de Heidegger de la Selva Negra comença una relació que va donar lloc a més de vint anys de seminaris a Zollikon i a, gairebé, una obra conjunta. CAPURRO, Rafael, «Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss», *Revista Portuguesa de Filosofia*, VOL. 59, n. 4, 2003, p. 1289.

generalitzada, el metge prenia la forma de la cura que li treu al pacient la seva pròpia responsabilitat.⁵³² Boss està convençut que l'existència humana es troba justament en la relació de cura respectuosa de l'obertura de l'altre. La tasca del psicoterapeuta hauria de transitar d'una relació on la cura pren el lloc de l'altre (cura dominadora), a la d'una cura que s'anticipa i allibera en els altres les seves pròpies possibilitats. Boss troba en aquesta relació allò que hauria d'instaurar-se com la “regla fonamental” de la relació terapèutica.⁵³³ És la relació on el metge pot qüestionar i intentar obrir dimensions, aquelles que fins al moment estaven tancades o no del tot acceptades com a possibles.⁵³⁴

Com Binswanger, creu que hi ha molt més entre metge i pacient que transferència i projecció. Però, precisament el fenomen de la transferència descrit per la psicoanàlisi (*Übertragung*) és el lloc més propici on pot donar-se aquesta cura anticipada i alliberadora. Encara que Freud admeti que la transferència és una mena “d'amor” i emfatitzi el paper de la confiança entre metge i pacient, Boss creu que no és suficient. El psiquiatre creu que Freud veu aquesta relació més com de privació i frustració que com de suport i concessió.⁵³⁵ Freud sempre aconsellava als analistes que controlessin la transferència, és a dir, l'afecció del pacient envers el metge. I també a la inversa, la contratransferència, l'afecció del metge dirigida al pacient. Però, a la vegada, entrant en una certa contradicció, diu que també resulta interessant que aquesta relació es desenvolupi. Respecte a això Boss està convençut que Freud, en el fons, està entenent la importància d'aquesta relació gairebé en el sentit de la daseinanàlisi, perquè el fet que sempre acabi preferint mostrar-se impenetrable al malalt és per respectar-lo al màxim, per deixar-lo ser tal com és, per donar-li llibertat.

Per Heidegger, la transferència, tal com l'entén Freud, no és altra cosa que una disposició afectiva. Allò que fa l'home des d'aquesta disposició, aquest “no-poder-fer-una-altra-cosa” davant l'altre és també un constituent del Dasein. És un caràcter fonamental i pertany a tot comportament. Segons Heidegger, tot comportament sempre es troba d'antuvi “temperat” anímicament i, per això, no té cap sentit parlar de transferència. No hi ha res que calgui ser transferit en absolut, perquè la disposició anímica respectiva des de la qual (i conforme a aquesta) tot allò que compareix és capaç de mostrar-se sempre està allà. Dins el respectiu

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ CAPURRO, R., «Análisis existencial y relación terapéutica...», p. 1298.

⁵³⁵ BOOTHBY, R., «The Freudian Unconscious in Medard Boss...», p. 150.

temperament anímic se'ns mostra també un ésser humà d'acord amb aquesta disposició anímica.⁵³⁶

En tot cas, podríem convenir que, sobre aquesta qüestió de la transferència, Boss i Binswanger tenen una visió compartida. Això es fa ben palès quan Boss qualifica, específicament, a la contratransferència com la relació humana més adequada entre l'analista i el pacient. Fins i tot, cita un passatge d'una carta de Freud adreçada a Binswanger per mostrar com es contradiu i, deixant de banda la seva pròpia teoria, la seva praxi sempre és més laxa:

[The problem of countertransference] is one of the most difficult ones technically in psychoanalysis. I regard it as more easily solvable on the theoretical level. What is given to the patient should indeed never be a spontaneous affect, but always consciously allotted, and then more or less of it as the need may arise. Occasionally a great deal, but never from one's own Ucs. This I should recognize as the formula. In other words, one must always recognize one's counter-transference and rise above it; only then is one free oneself. To give someone too little because one loves him too much is being unjust to the patient and a technical error. All this is not easy, and perhaps possible only if one is older.⁵³⁷

En darrer terme, això suposa una maduració del terapeuta: en la mesura que reconeix la seva contratransferència i “s'eleva” per sobre d'ella, és quan és lliure i pot tenir una relació genuïna. A la inversa, com diu el mateix Freud a la carta, el seu bloqueig resulta injust per al pacient, el “donar-li” molt poc perquè l'estima, el mostrar-se fred i desapassionat, com proposa Freud “teòricament” no s'ajusta a la comprensió de la *dasein*anàlisi de Boss. A més, li fa l'efecte que la demanda freudiana d'una actitud desafectada i desapassionada es basava, més aviat, en una necessitat neuròtica de protegir-se i defensar-se. Boss identifica en el mateix Freud els mateixos coneguts mecanismes de defensa dels pacients: l'aïllament i la intel·lectualització. I, precisament, aquesta mena de defenses resulten les més resistents a la curació. Però, si al contrari, l'analista té presents les seves pròpies tendències sensuals i

⁵³⁶ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, pp. 227-228.

⁵³⁷ BINSWANGER, Ludwig, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*, (Traducció de Norbert Guterman), New York and London: Grune & Stratton, Inc., 1957, p. 50. Citat per: BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 256.

egoistes, l'allibera i li permet evitar que interfereixin, de forma oculta o oberta, amb el que hauria de ser la seva genuïna preocupació i estima desinteressada pel pacient.

Per il·lustrar-ho Boss explica una antiga llegenda àrab:

In short, the analyst should be able to play the selfless role of the eighteenth camel of the ancient Arab legend. Here an old father is on his death bed. He calls in his three sons and bequeaths all his worldly goods—seventeen camels—to them. The eldest son is to have one-half of these, the second one-third, and the third one-ninth. The father closes his eyes forever. The sons are at a complete loss. Eventually they find a man who is as wise as he is poor. His only property is one camel. The three sons ask him for his help in solving the seemingly insoluble problem of dividing the heritage. The wise man merely adds his own camel to those of the father, and the division immediately becomes childishly simple. The eldest son gets half of eighteen camels, namely nine; the second one-third, namely six; the youngest one-ninth, or two. But lo and behold, nine and six and two make seventeen, the original heritage. The eighteenth camel of the wise man has departed of its own; it is no longer necessary, although temporarily it had been essential.⁵³⁸

Amb aquesta actitud d'entrega, generositat i confiança que ens recorda molt la proposta de Binswanger, Boss vol demanar al metge que substitueixi la noció de contratransferència per un autèntic “eros psicoterapèutic”⁵³⁹ (*psychotherapeutischen Eros*). Aquest “eros” ha de sorgir del respecte profund i afectuós, alhora que desinteressat, davant l'existència singular de cada pacient. La relació amb el terapeuta ha de permetre al malalt reunir coratge i avançar envers el seu propi alliberament. Per aconseguir això, el psicoterapeuta ha de restar obert, disposat i amatent per proporcionar-li un espai de relació apropiat. L'anomenat “eros psicoterapèutic” es caracteritza per la generositat, l'autodisciplina i la reverència per la singularitat del pacient, distingint-se així d'altres disposicions emocionals:

This “psychotherapeutic eros” is different from the love of parents for their children, different from the love between two friends, different from the love of the priest for his flock, decidedly different from the extremely variable love between the sexes, and different from the matter-of-fact indifference of purely conventional kindness. Genuine

⁵³⁸ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 259.

⁵³⁹ *Ibid.*

psychotherapeutic eros, in other words, must be an otherwise never-practiced selflessness, self-restraint, and reverence before the partner's existence and uniqueness. [...] Psychotherapeutic eros must go beyond even Christian humility in its selflessness, its modesty, and its triumph over egotism, in that it must not intervene even in the interest of the therapist's own God to seek to guide the partner's life.⁵⁴⁰

No obstant això, la gran dificultat d'arribar a aquesta relació "genuïna" entre metge i pacient és que resulta impossible de transmetre, no es pot aprendre. Segons Boss, el psicoterapeuta l'ha d'experimentar per si mateix per tal d'arribar-la a copsar.⁵⁴¹ En gran manera, Boss recull la concepció de malalt mental que Binswanger defensa, és a dir, que el malalt mental es troba en una situació de constricció o bloqueig de la seva obertura al món, i aquest "eros psicoterapèutic" contribueix a proporcionar l'obertura adequada per l'alliberament del pes opressiu de la neurosi i la psicosi.⁵⁴² La mateixa relació entre l'Ésser i el Dasein no només fa que la psicoteràpia sigui possible, en primer lloc, sinó que també li dona a la psicoteràpia el seu propòsit més fonamental: el terapeuta ha de respondre a la crida del pacient a ser.⁵⁴³

Recapitulant, podríem dir que Boss creu que l'anàlisi existencial proporciona una manera d'entendre el món, una forma de veure i comprendre l'essència del món, dels éssers humans i de la seva relació mútua. Aquesta, en última instància, s'estima com la comprensió adequada de l'essència fonamental de la veritat i la llibertat, sobre la qual es fonamenten els objectius terapèutics de la daseinanàlisi.⁵⁴⁴ Conseqüentment, la psicoteràpia se centra en l'alliberament de les persones malaltes, per tal que assoleixin les seves possibilitats d'ésser amb les coses i amb els altres éssers humans. Precisament, l'existir "autèntic" o "propi" consisteix en apropiar-se d'algunes d'aquestes possibilitats que s'obren, reconeixent-les i acceptant-les com les d'un mateix. Justament, el fet de poder escollir lliurement quines possibilitats són les pròpies és el que podria anomenar-se una relació lliure. En aquest sentit, Boss vol evidenciar que l'ésser humà és capaç d'ocultar-se moltes coses, però mai ho acaba fent del tot. Sempre resta una part del seu propi ésser, però aquesta part la viu com una mena d'amenaça o

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ Boss va rebre diverses crítiques per la seva excessiva opacitat a l'hora d'explicar alguns aspectes de forma més concreta, necessaris per la pràctica clínica i per la formació de nous terapeutes. *Vid.* CRAIG, Erik, «Remembering Medard Boss», *The Humanistic Psychologist*, VOL. 21, n. 3, 1993, p. 265.

⁵⁴² *Vid.* BOSS, Medard, «Anxiety, Guilt, and Psychotherapeutic Liberation», *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, VOL. 11, 1962, pp. 122-202.

⁵⁴³ BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», p. 61.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

d'invasió estranya. La daseinanàlisi vol mostrar al malalt que aquestes presumptes amenaces són les que el constrenyen i l'aïllen, que són producte del seu tancament. Com Heidegger, Boss veu l'existència humana en una relació de cura respecte a la necessària obertura. Per recuperar-la, el metge té la tasca de "facilitador" del trànsit d'una relació de cura dominativa, la que pren el lloc de l'altre, a una d'anticipativa, la que s'avança i allibera en els altres les seves pròpies possibilitats.⁵⁴⁵

Malgrat que hom podria pensar que tota psicoteràpia busca el mateix, és a dir, alliberar del patiment i la constricció que no deixa als pacients ser ells mateixos, per Boss, només la daseinanàlisi pretén tenir una comprensió filosòfica que incorpora i legitima això com l'objectiu i el propòsit principal de la psicoteràpia. La daseinanàlisi no vol oferir un compendi de tècniques, sinó presentar al terapeuta una comprensió reflexiva i filosòficament sòlida dels fonaments mateixos de la seva tasca. Exposa l'estructura essencial i plena de significat de l'ésser humà, de la seva existència, de la seva presència i propòsit, la seva llibertat i possibilitat de ser, així com de la naturalesa bàsica i la direcció de la psicoteràpia com la forma unitària de l'ésser humà.⁵⁴⁶ Boss vol acreditar a la daseinanàlisi com l'única psicoteràpia que veu als éssers humans com la llibertat i l'obertura mateixes, que al seu torn pot fer-se servir per invocar la llibertat i l'obertura de la resta d'éssers humans. I encara ho arriba a dir d'una forma més categòrica: «només la daseinanàlisi ens ajuda a comprendre com és possible qualsevol tipus de psicoteràpia.»⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ CAPURRO, R., «Análisis existencial y relación terapéutica...», p. 1291.

⁵⁴⁶ BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», pp. 72-73.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

3. Boss vs. Binswanger: dues formes d'entendre la daseinanàlisi

3.1. Realitat i centralitat del somni per a una alternativa a la interpretació freudiana

Després de revisar els principals elements que configuren les respectives comprensions del somni dels dos psiquiatres, ara passarem a examinar quines són les seves principals convergències i divergències sobre aquest objecte. Creiem que, especialment, en el tractament dels somnis és on queden més clares les diferents implicacions que resulten d'una visió psicoanalítica o d'una daseinanalítica. A partir d'aquí, pensem que es pot arribar a entendre millor que entenia cadascú per daseinanàlisi i quina era la rellevància del somni dins d'aquesta. Més endavant, també examinarem amb més profunditat altres aspectes ja identificats de la discussió teòrica dels dos autors, com ara la cura, la teràpia, la concepció del Dasein, etc.. que acabaran de perfilar les seves respectives visions del que hauria de ser una psicoteràpia existencial.

Per començar, si ens centrem en la perspectiva psicoterapèutica, alguns dels problemes principals que ambdós identifiquen a la teoria psicoanalítica i que es proposen abordar es podrien resumir en aquestes preguntes: Com donar compte del significat dels símptomes neuròtics sense recórrer a conceptes com la conversió, el desplaçament i la interpretació simbòlica dels somnis? Com entendre la connexió entre el passat i el present sense construccions teòriques com la repressió, que acaba establint una connexió causal dissolent el present en el passat? De quina manera es poden classificar i descriure comportaments que no encaixen en categories instintives?⁵⁴⁸

⁵⁴⁸ IZENBERG, Gerald N., *The existentialist critique of Freud. The crisis of autonomy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1976, p. 113.

Pel que fa a la primera qüestió, a través de les diverses consideracions que Boss i Binswanger fan sobre el fenomen oníric es constata, com a mínim, que coincideixen plenament en allò més fonamental: el somni i les seves experiències existeixen per dret propi, i no pas com una mera representació de coses fora del somni. Una qüestió central i molt significativa, de la qual, com hem vist, se'n deriven implicacions molt importants, com ara el rebuig des del punt de vista fenomenològic d'un simbolisme del somni, en oposició a la *Traumdeutung* freudiana. El mètode alternatiu a la interpretació simbòlica es fonamenta en prendre el fenomen del somni i investigar el seu significat, sempre a partir de l'experiència del somniador. Més que una sèrie de tècniques terapèutiques, es podria dir que la daseinàlisi que proposen Boss i Binswanger és un conjunt d'actituds.⁵⁴⁹ En aquest sentit, és evident que els dos psiquiatres comparteixen la fermesa en reivindicar la primacia del significat, a més de la creença en la inadequació de conceptualitzar el significat en termes de funcionament d'un aparell psíquic o basat en instints biològics.

Tot i les seves moltes diferències, Boss i Binswanger també coincidien en la necessitat d'una reorientació de la psiquiatria i, en aquesta direcció, també en quins havien de ser els principals referents per aquest nou camí. Tots dos van veure clar que Freud i Heidegger, per distintes raons i malgrat provenir de disciplines completament diferents, tenien un compromís en comú: comprendre l'essència d'allò que vol dir ésser humà i, més en concret, en aquelles formes on aquestes veritats essencials romanen ocultes.⁵⁵⁰ D'una banda, la fenomenologia hermenèutica de Heidegger els resultava una forma de comprensió ideal per, com diu el filòsof alemany, “des-ocultar”, posar aquí a la vista, posar a disposició allò que abans estava ocult o encobert.⁵⁵¹ Per Heidegger l'hermenèutica tracta d'aclarir una alienació de l'existir, “l'estar despert”⁵⁵² de l'existir per a si mateix:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.

⁵⁴⁹ KRUGER, Dreyer, *An Introduction to Phenomenological Psychology*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981, p. 169.

⁵⁵⁰ CRAIG, E., «The history of daseinsanalysis», *op. cit.*, p. 38.

⁵⁵¹ HEIDEGGER, Martín, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, (Traducció de Jaime Aspiunza), Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 29.

⁵⁵² Aquest “*Wachsein*” (“estar despert”) que és un dels possibles significats del Dasein, significa literalment «despert», però en el sentit ampli “d'atent”, “viu”. *Vid. (N. del T.), Ibid.*, p. 26.

Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con ... (intencionalidad), sino un *cómo* del existir mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo.⁵⁵³

D'altra banda, també es podria entendre que Freud, des d'un pensament científic-natural, estava en certa sintonia pel seu convenciment que aconseguint dominar els nostres pensaments inconscients accediríem a un jo més "evolucionat", integrat i autèntic.⁵⁵⁴ Com exposa el professor Alec Jenner,⁵⁵⁵ els dos psiquiatres van veure en Freud un gran referent per un canvi necessari. Ell també reivindicava una nova manera d'entendre i actuar en psiquiatria. Freud sovint denunciava que els prejudicis de certa forma d'entendre la psiquiatria condicionaven, notablement, una nova base psicològica que deixés enrere el biologisme imperant:

Se les ha enseñado a buscar un fundamento anatómico para las funciones del organismo y sus perturbaciones, a explicarlas en términos de física y de química y a concebirlas biológicamente, pero ni un fragmento del interés de ustedes que dirigido a la vida psíquica que, no obstante, corona el funcionamiento de este organismo maravillosamente complejo. Por eso les es ajeno un modo de pensamiento psicológico y se han habituado a mirarlo con desconfianza, a negarle carácter de científicidad y a abandonarlo a los legos, a los poetas, a los filósofos de la naturaleza y a los místicos.

[...] He ahí la laguna que el psicoanálisis se empeña en llenar. Quiere dar a la psiquiatría esa base psicológica que se echa de menos, y espera descubrir el terreno común desde el cual se vuelva inteligible el encuentro de la perturbación corporal con la perturbación anímica. A este fin debe mantenerse libre de cualquier presupuesto ajeno, de naturaleza anatómica, química o fisiológica, y trabajar por entero con conceptos auxiliares puramente psicológicos; por eso me temo que al principio les suene a cosa extraña.⁵⁵⁶

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁵⁴ CRAIG, E., «The history of daseinsanalysis», p. 38.

⁵⁵⁵ JENNER, F. Alec, «Medard Boss' Phenomenologically Based Psychopathology», ASHWORTH, Peter, CHUNG, Man Cheung (Eds.), *Phenomenology and Psychological Science Historical and Philosophical Perspectives*, New York: Springer, 2006, p. 155.

⁵⁵⁶ FREUD, Sigmund, «Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)», *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XV, *op. cit.*, pp. 17-18.

És cert que qüestionen el materialisme naturalista o mecanicista freudià a l'hora de donar raó dels somnis, però sense arribar a desmerèixer, en cap cas, el seu paper pioner en situar els fenòmens onírics en el centre d'una nova forma de psicoteràpia. Com declara Foucault a la seva introducció de *Le rêve et l'existence*, Freud va ser el responsable de recuperar l'experiència onírica, que va passar de ser un "sense sentit" a ser el sentit de l'inconscient:

Avec la *Traumdeutung*, le rêve fait son entrée dans le champ des significations humaines. Dans l'expérience onirique, le sens des conduites semblait s'estomper; comme s'assombrit et s'éteint la conscience vigile, le rêve paraissait desserrer et dénouer finalement le nœud des significations. Le rêve était comme le non-sens de la conscience. On sait comment Freud a renversé la proposition, et fait du rêve le sens de l'inconscient.⁵⁵⁷

En efecte, per Freud els somnis no responen a processos arbitraris i sense sentit sinó que tenen origen psíquic, dins els processos mentals de tot individu, i com qualsevol altre procés mental podem comprendre'l si ens remuntem al seu origen, a la seva causa. Però, aquest origen parteix d'una hipòtesi que Boss i Binswanger rebutgen: la divisió de la psique en conscient (*Bewusste*) i inconscient (*Unbewusste*), que es manté pel mecanisme de la censura. Aquesta última evita el pas al conscient de pensaments excessivament pertorbadors, deixant-los en estat de repressió. Cal fer notar que Freud té una concepció particular de la memòria. Aquesta no està composta per imatges estàtiques del nostre passat, sinó que els seus elements mantenen la seva activitat intacta i es troben sempre presents i actuant. Cada sentiment, pensament o desig, sigui conscient o inconscient, sobreviu i forma part de la nostra naturalesa psíquica.⁵⁵⁸

En qualsevol cas, com el mateix Freud sosté, el somni es troba al nucli mateix de la psicoanàlisi i, com hem dit més amunt, això en cert grau restitueix la "realitat" del fenomen oníric, tal com reivindiquen els dos psiquiatres suïssos. Però, aquesta "realitat psicològica" que Freud concedia als somnis continuava essent insuficient, substancialment inferior a la de la vigília. Al cap i a la fi, per Freud el somni és una mena d'entretèxit d'imatges que resulta de l'encreuament d'una cadena d'idees inconscients a través de la trama del desig. A més, Freud lligava la seva visió de mecanisme psíquic a una perspectiva biològica del somni.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 69.

⁵⁵⁸ WILDON Carr, H., «The Philosophical Aspect of Freud's Theory of Dream Interpretation», *Mind a quarterly review of psychology and philosophy, New Series*, Oxford University Press, VOL. 23, n. 91, 1914, p. 327.

Considerava que acomplia una funció fisiològica, una funció necessària per a la vida, la de preservar el repòs i el descans: el somni és “el guardià del dormir”:

Si concebimos el contenido del sueño como figuración de un deseo cumplido y reconducimos su oscuridad a la alteración impuesta por la censura al material reprimido, ya no nos resulta difícil discernir la función del sueño. En extraña oposición a frases hechas según las cuales el dormir, es turbado por los sueños, tenemos que reconocer al sueño como el guardián del dormir.⁵⁵⁹

[...] El sueño procura una suerte de finiquitación psíquica al deseo sofocado o formado con el auxilio de lo reprimido, presentándolo como cumplido; pero también contenta a la otra instancia, puesto que permite la prosecución del dormir.⁵⁶⁰

Com ja hem assenyalat, a l'entendre dels dos psiquiatres Freud, per tal d'arribar a aquestes conclusions, en especial les que fan referència als mecanismes psíquics, va afegir a les presumpcions i especulacions de la psicologia tradicional altres suposicions innecessàries, en primer lloc, la mateixa hipòtesi d'un suposat “inconscient”.

Com hem pogut comprovar, Boss i Binswanger també s'allunyen radicalment d'una interpretació dels somnis que considera el somniar un procés simbòlic i una producció d'una subjectivitat escindida. Creuen que és la mateixa psicoanàlisi freudiana la que, en veure en els somnis una activitat simbòlica, crea la necessitat de “*Deutung*”, és a dir, interpretació en el sentit de traducció. El fet de considerar que el contingut del somni no té realitat i no té significat per si mateix, sinó que apunta a una altra cosa, fa necessari esbrinar el seu significat ocult, arribant a tal extrem, de vegades, que es troben significats absolutament oposats al contingut manifest, al fenomen que es dona.⁵⁶¹ Pels dos psiquiatres, el somni no és l'aparició disfressada d'un desig inconscient i necessàriament “latent”, sinó una manifestació “única” que implica el seu propi significat com a tal. Concebre el somni així fa innecessària la reconstrucció dels pensaments latents dels somnis que postula Freud. Si el somni no és el resultat d'un “treball” no cal fer esforços per elaborar cap elaboració secundària. És innecessari intentar donar coherència a les diverses imatges que s'hi succeeixen en el somni.

⁵⁵⁹ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (segunda parte)», p. 660.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 661.

⁵⁶¹ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 146.

Tampoc cal la fragmentació del contingut manifest per a facilitar associacions lliures al voltant d'aquests mateixos fragments i accedir al contingut latent. A la interpretació psicoanalítica dels somnis sempre “s’esmicola” el contingut oníric manifest per vincular cadascuna de les seves parts als continguts latents. Resulta una semàntica, essencialment. La daseinanàlisi, però, pren el somni com un tot, tal com es presenta, i intenta identificar què constitueix la unitat, per la qual cosa, com sosté Yannick Courtel, resulta ser una morfologia, o, si més no, una mena d'estilística.⁵⁶²

Com assenyalava la filòsofa Françoise Dastur, aquí la qüestió de fons és l'estatus d'irrealitat atribuït al somni.⁵⁶³ Quan Boss afronta aquest tema ho fa de forma negativa, comença per explicar de quina manera no hauríem d'abordar els fenòmens onírics. No s'han de tractar com si fossin fenòmens de caràcter menor, com truncats o escapçats de la vida desperta. Ni tampoc s'han de prejudicar des de la perspectiva de la realitat diürna. Boss desafia la suposició comuna que les experiències oníriques tenen carències o deficiències en el seu atribut de realitat.⁵⁶⁴ Per fer-ho es recolza en el text de Heidegger de 1953 *Wissenschaft und Besinnung* (*Ciència i Meditació*).⁵⁶⁵ En particular té presents les pàgines dedicades al significat del *Wirklichkeit*, on la comprensió de l'essència d'allò real suposa que no s'entén correctament el concepte aristotèlic d'energia (*ἐνέργεια*). Segons Heidegger, aquesta no s'ha de traduir per “energia”, tal com conviden les ciències naturals, per a les quals només és real allò que es pot mesurar, sinó per *Wirklichkeit*, però a condició que es pensi com l'arrel “*wirken*” (obrar, produir, actuar) a la manera grega que al·ludiria a venir a-la-presència, a la des-ocultació. D'aquest treball Boss assenyalava que la seva profunda anàlisi filosòfica del significat de la “realitat” el condueix, inevitablement, a la conclusió que els éssers i esdeveniments del nostre somni tenen el caràcter específic de la realitat, d'igual forma que els de la vigília. “Real” només pot significar “manifest” i, en aquest sentit, els continguts onírics també haurien de considerar-se com a “reals”. Tot i la primàcia innegable de la percepció en estat de vigília, creu que hem de reconèixer una realitat específica dels nostres continguts onírics. El que somnio, ho percebo, i somniar vol dir també trobar-se davant d'allò que es mostra:

⁵⁶² COURTEL, Y., «Je ne sais pas ce qui m'arrive», p. 158.

⁵⁶³ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», 147.

⁵⁶⁴ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. xv.

⁵⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, «Wissenschaft und Besinnung», *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1954.

That which we humans encounter in dreaming -just as in waking- is such that it appears into the openness of human perception and is so brought to its presence, to its being.⁵⁶⁶

Boss argumenta que mai experimentem allò que postula la psicoanàlisi, això és, que alguna mena de “sistema inconscient” fabrica, per si sol, allò que se’ns apareix en somnis. Que aquest “sistema” sigui el component més profund d’una psique és una mera hipòtesi. Tanmateix, el com es poden projectar imatges produïdes subjectivament fora de la psique és un misteri no resolt. Fins al moment, no hi ha proves d’aquest procés.⁵⁶⁷ En cap cas la nostra experiència ens alerta sobre una creació independent d’imatges del somni, sigui per part d’un subjecte o pel seu inconscient. I, per descomptat, ningú no pot dir com funciona un procés creatiu tan subjectiu en el somniador per produir imatges i projectar-les cap a fora. Boss insisteix en el fet que qualsevol consideració sobre la “realitat” del fenomen que experimentem mentre somniem ha d’acabar assignant el seu caràcter real i autònom, a més de la seva equiparació a la realitat de la vida desperta. La raó és que allò que ens afecta com a somniadors no té res de diferent d’allò que experimentem a la vigília, atès que també arriba a la llum de la percepció humana i allà hi persisteix.⁵⁶⁸

Com ja vàrem assenyalar en parlar de la unitat del Dasein i la “fatal distinció”, segons Boss, tant la realitat de la vigília com la del somni que abasta allò manifest, allò que s’ha revelat, apunten de forma natural al seu origen en l’ocultació, perquè descobriment i ocultació són conceptes mútuament dependents. Per això, considera que l’inconscient de la psicoanàlisi no està tan lluny, però el veu com un “descendent” subjectiu, llunyà i abstracte d’aquell ocultament originari (*Verborgenheit*). L’ocultament no és el d’un inconscient intrapsíquic, sinó que pertany, de forma molt més radical, a l’obertura mateixa del Dasein. Probablement, aquest és l’aspecte més fonamental de la crítica bossiana a la teoria de Freud. La seva crítica es basa en la concepció heideggeriana de la veritat com a des-ocultació o desvetllament (*Un-Verborgenheit*), on la pròpia existència és la dimensió de desvetllament. Aquesta des-ocultació es correspon al procés mateix de “l’ek-sistir” i és, alhora, la possibilitat de l’obertura (*Offenheit*). L’existir no és res més, doncs, que el poder estar obert a aquesta obertura i allò que es pugui mostrar en aquesta.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 182.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁶⁹ CAPURRO, R., «Análisis existencial y relación terapéutica...», p. 1297.

A més, com hem explicat a l'apartat "Identitat, temporalitat i historicitat", Boss defensa amb Heidegger que és el mateix home que somnia i està despert, i és la seva existència la que fa que tot passi del latent al manifest. L'activitat de vigília d'una persona i l'activitat dels seus somnis estan sempre en relació amb la seva essència i, per tant, sempre estan units en la particularitat i la singularitat d'un Dasein en la seva identitat. Despertar i somniar comparteixen, doncs, quelcom encara més profund que les possibilitats de relació amb les entitats que se'ns presenten, perquè tots dos estats són modes d'existència d'un mateix ésser humà individual. La vigília i el somni pertanyen sempre i exclusivament a una existència humana individual i, tot i les seves diferències, són condicions o estats igualment autòctones d'un mateix Dasein:

The waking and dreaming existence of a given human being belong fundamentally together in a unique, human *Da-sein* and selfhood that endures uninterruptedly lifelong and is strictly and ever mine, i.e., strictly personal (*je-meinigen*). Consequently, proper insight into the nature of human *Da-sein* and selfhood, which at one time carries out its Being-in-the-world waking and at another time dreaming, is the immaterial, unreifiable prerequisite not only for an adequate understanding of individual human existential phenomena, but also for a clear distinction between the dreaming and waking states.⁵⁷⁰

Tenir present l'existència desperta i somniant d'un determinat ésser humà ens aporta, doncs, importants elements addicionals per una comprensió més adequada de la naturalesa i la individualitat de l'ésser humà. El Dasein, que és la "matriu" comuna tant de l'estat despert com del somni, s'hauria de revelar a un observador "imparcial" com una obertura "extàtica" a aquest clar obert a l'ésser que anomenem món. Però, aquesta obertura del món on cada ésser humà existeix fonamentalment, cal diferenciar-la d'una mena de contenidor buit on, de vegades, les coses poden "caure-hi" i quedar-s'hi. El nostre ésser "obert" mai existeix com quelcom en si mateix i com si mateix. La nostra existència és obertura només en la mesura que demanda allò que se li presenta, és exclusivament obertura per alguna cosa, és a dir, per a la percepció i el "maneig" receptiu de les dades del nostre món.⁵⁷¹

⁵⁷⁰ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 185.

⁵⁷¹ *Ibid.*, pp. 185-186.

Com hem anat veient, Boss va “estirant” o “prolongant”⁵⁷² el pensament de Heidegger sobre el mode d’existència oníric. En aquest sentit, va ser ell qui va donar forma a allò que podria considerar-se una teoria daseinanalítica del somni, una alternativa a la interpretació freudiana fonamentada i estructurada.⁵⁷³ Els seus dos llibres, dedicats exclusivament a tal objecte, desenvolupen una teoria que es demostra, segons el psiquiatre, en els exemples descrits del seu segon llibre, en especial. Però, cal reconèixer que Binswanger va ser el primer a sostenir que el somni havia de deixar de ser el lloc d’un dualisme que s’ha de desxifrar entre allò aparent i allò que roman ocult. Al contrari, va afirmar que el somni es dona com allò que expressa, de la manera més precisa possible, les paradoxes de l’existència humana.

Des d’aquesta perspectiva, la interpretació freudiana dels somnis es pot arribar a considerar una mena d’acte de violència contra els fenòmens onírics, fins i tot arribant a certa “crueltat”, com arribarà a afirmar Boss.⁵⁷⁴ Tanmateix, sobre aquesta qüestió de la interpretació, Binswanger no va fer afirmacions tan categòriques. Presumiblement, en part perquè la seva visió de la daseinàlisi tenia com a principal objectiu presentar nou moviment fenomenològic per a una nova forma d’entendre la psiquiatria, mentre que la interpretació tenia el seu lloc i funció pròpia a la teràpia. En qualsevol cas, la interpretació dels somnis binswangeriana no pretenia estrictament “interpretar”, sinó en tot cas, com diu Needleman,⁵⁷⁵ marcar o delimitar un cercle per a la clínica, per a la interpretació o reducció científica. Així ho descriu Binswanger a propòsit d’una anàlisi d’un somni concret a *Der Fall Ellen West*:

Che tuttavia l’interpretazione antropoanalitica possa fissare l’ambito di validità di quanto la psicoanalisi riesce e cavaré dal sogno, diviene chiaro se poniamo mente a come la psicoanalisi intenderebbe questo sogno. Le interpretazioni psicoanalitiche si rivelano allora *speciali* (*freudiane*) interpretazioni simboliche sul terreno della comprensione antropoanalitica.⁵⁷⁶

⁵⁷² DASTUR, Françoise, CABESTAN, Phillippe, *Daseinsanalyse*, París: Vrin, 2011, p. 109.

⁵⁷³ El propi subtítol del seu llibre “*Es träumte mir vergangene Nacht, ...*”: *Seübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses* (Exercicis en el camp del somni i exemples per a l’aplicació pràctica d’una nova comprensió dels somnis) ja anuncia, clarament, que presenta un assaig que representa el distanciament definitiu de la perspectiva psicoanalítica.

⁵⁷⁴ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 144.

⁵⁷⁵ NEEDLEMAN, Jacob, «Introduction to Binswanger’s existential psychoanalysis», BINSWANGER, Ludwig, *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 72.

⁵⁷⁶ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 72. (La interpretació o comprensió antropoanalítica és l’opció que pren el traductor per referir-se a la interpretació o comprensió daseinanalítica o de l’analítica existencial.)

Per Binswanger, interpretar no semblava ser (almenys estrictament) antifenomenològic. A diferència de Boss, per a qui la daseinanàlisi també havia de considerar-se un nou moviment de caràcter terapèutic i, per això, rebutjava qualsevol mena d'interpretació "fenomenològica". Com hem dit, segons Boss, en interpretar un fenomen oníric d'alguna manera s'exerceix violència en vers ell. En conseqüència, considerava que cada interpretació era una interpretació errònia, de fet, ni tan sols existeixen interpretacions bones i dolentes. Totes busquen significats al darrere d'allò manifest en el propi fenomen. Per Boss, una "interpretació daseinanalítica" és una contradicció en els seus propis termes.⁵⁷⁷ A tot estirar, en el cas dels fenòmens onírics es podria parlar d'una "comprensió" daseinanalítica dels somnis, no pas d'interpretació.⁵⁷⁸

Com ens fa veure el professor Dreyer Kruger a la seva revisió de l'enfocament daseinanalític dels somnis, la regla d'or i, potser, l'única realment important a la daseinanàlisi és que el psicoterapeuta ha de mirar només "allò que hi ha", ha d'atendre a allò que es presenta en el fenomen oníric, sense anar més enllà. I, com diria Boss, la consigna és sempre "respectar el fenomen". Als diversos exemples d'interpretació que hem revisat més amunt es fa evident que el daseinanalista, pròpiament, no interpreta els somnis sinó que els explica o, com a mínim, aquesta és la seva pretensió. Boss delimita clarament el seu "*Auslegung*" del "*Deutung*" freudià que, a causa dels seus prejudicis metapsicològics, condueix a un "*Umdeutung*", a una reinterpretació.⁵⁷⁹

Realment, en el cas de Boss es veu molt clar que no intenta detectar la referència a "l'Allò" de l'inconscient freudià ("*Id*" o "*das Es*" en alemany). Ans al contrari, el que procura entendre és aquest "es" de l'*Es träumte mir vergangene Nacht*.⁵⁸⁰ Aquesta forma passiva fa referència a l'adveniment mateix de l'ésser com a tal, en relació amb el qual, tant a la vigília com en el somni, el "subjecte" ocupa només el lloc (en el "datiu") de qui ha de respondre a allò que se li presenta, a un do. Així, allò que esdevé en somnis o, millor dit, en el mode oníric d'existència, no és res diferent de la vida desperta: sigui durant el somni o la vigília nosaltres responem a allò que se'ns presenta d'acord amb les nostres possibilitats.⁵⁸¹ Per Boss,

⁵⁷⁷ HOLZHEY-KUNZ, Alice, *Daseinsanalysis*, (Traducció de Sophie Leighton), Croydon: Free Association Books, 2014, p. 251.

⁵⁷⁸ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 19.

⁵⁷⁹ KRUGER, Dreyer, «The daseinsanalytic approach to dreams», *Journal of Phenomenological Psychology*, VOL. 13, n. 2, gener, 1982, p. 164.

⁵⁸⁰ Veure més amunt cita 402.

⁵⁸¹ HOLZHEY-KUNZ, A., *Daseinsanalysis*, p. 22.

recordem-ho altra vegada, l'existència humana és comparable a aquesta “clariana” de la qual parla Heidegger, constantment guanyada a allò latent i dins la qual només allò que es manifesta pot aparèixer davant nostre.⁵⁸²

Veiem que la qüestió central va més enllà de buscar un mètode diferent del freudià per accedir als somnis: es tracta de trobar una millor forma de definir el somni mateix, l'existència humana en el seu estat de somni. Lluny de concebre'l com a producte d'una presumpta activitat psíquica que es dona mentre dormim, el somni és concebut com un mode especial d'existència. Per designar apropiadament allò que anomenem “somni” hauríem de dir “ésser-en-el-món-oníric”.⁵⁸³

Al seu torn, trobem una negació anàloga d'una suposada producció subjectiva dels somnis a *Traum und Existenz* de Binswanger. Recordem que allà, en el repàs històric que fa Binswanger de la Grècia antiga al món llatí fins arribar a al modern, subratlla que la idea que nosaltres “produïm” els somnis és relativament tardana. El somni sol considerar-se una “possessió” (aquell “he tingut un somni...” que esmena Boss) del subjecte o el resultat d'una producció d'aquell que dorm, fins i tot, una al·lucinació, alguna mena d'il·lusió dels sentits mentre dormim. En oposició a aquesta visió, Binswanger rescata la de l'antiga Grècia, on el somni es creu que prové del cel o del cosmos, on el somni “ens arriba”, “ens passa”. El psiquiatre ens convida a reflexionar sobre l'experiència de l'espai interior i exterior al món grec. Ho fa per mostrar una sortida a les visions dicotòmiques: la nostra relació amb l'entorn, amb el món, i amb altres objectes fa que tinguem les més diverses sensacions i experiències viscudes. Estar obert o tancat i la sensació d'ascens o descens reflecteixen estats d'ànim, però també les formes d'experiència o estructuració de l'espai. Aquestes no són experiències purament subjectives o objectives, no es donen “dins” del subjecte, sinó que també esdevenen “fora”, al món.⁵⁸⁴ Entenent l'espai en aquest sentit ampli, no el podem trobar ni dins del subjecte ni dins del món, diu Binswanger.⁵⁸⁵

⁵⁸² DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 148.

⁵⁸³ HOLZHEY-KUNZ, A., *Daseinsanalysis*, p. 21.

⁵⁸⁴ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», *op. cit.*, pp. 214-215.

⁵⁸⁵ COELHO Junior, Nelson Ernesto, «A superação da dualidade interno/externo nas teorias fenomenológicas de Binswanger e Merleau-Ponty», *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, VOL. IV, n. 2, juny, 2001, p. 13.

També a la seva monografia anterior sobre els somnis, *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes: von den Griechen bis zur Gegenwart* (*Canvis en la concepció i interpretació del somni: dels grecs al present*), Binswanger examina com l'home es concep a si mateix en la seva relació amb el somni, per tal de percebre el canvi continu en l'aprehensió del somni, fins a arribar a la concepció moderna, on s'oposa allò subjectiu a l'objectiu, l'interior a l'exterior.⁵⁸⁶ Desplega un estudi històric, crític i metodològic amb l'ànim de complementar la història de la literatura científica sobre el somni escrita per Freud a la introducció del seu *Die Traumdeutung*. Allà Freud fa un repàs de diversos autors, el seu tractament dels somnis i la seva interpretació. Un exemple significatiu del tractament que fa Freud dels autors grecs clàssics, als quals es referirà especialment Binswanger, és el d'Artemidor de Daldis. En referir-se a la seva interpretació dels somnis (*Ονειροκριτικά*) destaca com para atenció no només al contingut del somni, sinó a la persona i circumstàncies de la vida del somniant, de tal forma que el mateix element oníric té un significat diferent en funció de la vida, entorn i l'estatus social de cada individu. A més, era essencial en el seu procediment una anàlisi de cadascun dels fragments, i no pas de la totalitat del somni. A Freud li plau d'Artemidor la necessitat de centrar-se en aquells somnis que semblen més enrevessats, confusos i estranys, descartant aquells que semblen procedir dels “residus diürns”, perquè els primers són els que contenen un veritable missatge.⁵⁸⁷ Però, malgrat que aquests elements i metodologia interessin a Freud, ell contraposa la seva tècnica que, a diferència dels grecs antics, defereix al propi somniant el treball interpretatiu. No pren en consideració allò que se li acut a l'interpret, sinó allò que li passa pel cap al somniant, allò que explica subjectivament sobre l'element corresponent del somni.⁵⁸⁸ Tanmateix, a diferència del que exposa Freud que es podria entendre, en general, més com una mena de recopilatori d'on va espigolant elements dispersos, Binswanger, amb gran erudició,⁵⁸⁹ en el mateix cas d'Artemidor, posa més l'èmfasi en com ell, Aristòtil o Hipòcrates ja feien consideracions de tipus experiencial de la vida onírica, de com els somnis són en relació a allò viscut. I, de la mateixa manera, l'apel·lació a l'aforisme d'Heràclit, a la distinció entre somni i vigília presa en el sentit d'una diferència entre el restar absort en el propi món i l'obertura al món comú (*gemeinsame*),⁵⁹⁰ també s'allunya d'una visió de l'experiència onírica com a purament subjectiva. El que constitueix *l'ίδιος νόστος* del

⁵⁸⁶ ELIAS Lang, Charles, *A Daseinsanalyse no edifício binswangeriano: uma reconstrução histórico-epistemológica*, (TFM) Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 1996, pp. 105-106. (<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/196172>) [Accessible: 20 de febrer de 2023].

⁵⁸⁷ De la introducció d'Elisa Ruiz García a ARTEMIDORO, *La interpretación de los sueños*, Madrid: Alianza Editorial, 2021, p. 36.

⁵⁸⁸ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», p. 120.

⁵⁸⁹ BINSWANGER, L., *Il sogno. Mutamenti...*, p. 10.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

somniador no és l'absència de continguts perceptibles, sinó la seva elaboració en un univers aïllat. El món del somni no és un món compartit, tot i que arribem a interactuar amb d'altres persones. Allò que esdevé en el món oníric es troba sempre en relació exclusiva al propi somniador i li concerneix només a ell.⁵⁹¹ Per tant, el món oníric és “un món propi”, però no en el sentit que és on l'experiència subjectiva desafia les normes d'objectivitat, sinó, com diu Foucault, en el sentit que es constitueix en el mode originari del món que em pertany, alhora que anuncia la pròpia soledat.⁵⁹²

En coherència amb el seu rebuig del simbolisme oníric, Boss fa un esforç especial per desfer-se de les concepcions del somni que puguin derivar en sospita de qualsevol mena d'activitat al·lucinatòria. Allò que pugui qüestionar la veritat de l'experiència de l'estat de somni contraposada a la de l'estat de vigília equival, en la mesura que sigui, a negar-li al somni la seva pròpia realitat. I com hem vist, per Boss, per estrany que pugui semblar a primer cop d'ull, allò que somniem és percebut per l'individu com quelcom totalment real.⁵⁹³ Així, malgrat l'argumentari de Binswanger, refusa la seva concepció del somni com un “món propi o privat”. Per a ell, lluny de ser una espècie de “món a part”, el somni és una forma particular del desplegament d'un Dasein concret, al mateix temps que un mode específic de realització de la pertinença existencial de cada somniador a “l'hi”, al “món” o a “l'aclariment de l'ésser”. O com diu Heidegger: tot i que sigui cert que no és possible l'enteniment somniat entre els que somnien sobre els somnis, només hi ha un únic món.⁵⁹⁴

En aquesta línia, Boss també fa una crítica similar a Sartre. Tots dos s'oposen a la divisió entre conscient i inconscient, la “fatal distinció” que hem comentat abans. Però, desaprova la concepció sartreana del somni per la mateixa raó que la de Binswanger, per parlar d'un món tancat (*univers clos*),⁵⁹⁵ on la consciència es troba essencialment privada de la facultat de percebre i ha perdut la noció mateixa de realitat.⁵⁹⁶ Segons Sartre, l'estat de l'home que somnia no es pot comparar de cap manera amb la de l'home despert. Segons el filòsof francès, la consciència onírica no pot percebre ni reflectir, ni recordar, ni preveure. No

⁵⁹¹ HOLZHEY-KUNZ, A., *Daseinsanalyse*, p. 125.

⁵⁹² FOUCAULT, M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 90.

⁵⁹³ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 110.

⁵⁹⁴ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 310.

⁵⁹⁵ SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*, París: Gallimard, 1940, p. 213.

⁵⁹⁶ *Ibid.* Sartre, de forma suggestiva, compara la consciència onírica amb la del rei Midas qui, seguint un desig imprudent, va transformar en or tot allò que tocava, de la mateixa manera que la consciència onírica comprèn, en el “mode de ficció”, tot allò que hauria viscut a l'estat de vigília en el “mode de percepció”.

aconsegueix sortir de l'actitud imaginant (*imageant*) on està tancada i, en síntesi, no pot realitzar cap acte de posicionament real d'existència.⁵⁹⁷

Sartre, distingeix entre imatges amb contingut material, és a dir, existents amb independència de la consciència que les imagina i les de contingut mental. Així, considera que la consciència que somnia no coneix les seves imatges de la mateixa forma que una consciència que percep coneix el seu objecte, perquè una imatge no és un objecte sinó un acte a través del qual un objecte és negat com a tal. Per tant, la consciència en el somni creu en el seu món imaginari. Una consciència condemnada a prendre com a real un món irreal creat per ella mateixa, una mena de consciència captiva.⁵⁹⁸ L'alienació profunda de la consciència onírica, doncs, és tant de la seva relació amb el món com de si mateixa:

A vrai dire, une conscience qui rêve est toujours une conscience non-thétique d'elle-même en tant qu'elle est fascinée par le rêve, mais elle a perdu son être-dans-le-monde et ne le retrouvera qu'au réveil.⁵⁹⁹

En somnis, doncs, la consciència perd el seu "ésser-en-el-món" i no pot sortir de l'actitud "imaginant". Seguint el raonament de Sartre, és per això que en el somni capta els seus desitjos i preocupacions en forma de símbols, però no ho fa, com Freud creu, a causa d'una repressió que l'obligaria a dissimular-los, sinó perquè és incapaç d'entendre res d'allò real sota la forma de realitat.⁶⁰⁰ Per Sartre, a diferència de la consciència hipnagògica,⁶⁰¹ durant el somni la consciència és incapaç de reflexionar. Si la consciència somniant reflexionés, el somni es revelaria al somniador en tant allò que és i el somniador es despertaria. Per aquest motiu, Sartre rebutja l'afirmació de Descartes que és impossible diferenciar entre els estats de somni i de vigília: la consciència desperta pot confirmar els seus actes perceptius mitjançant la reflexió, mentre que, mitjançant el mateix acte, la consciència que somnia

⁵⁹⁷ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 137.

⁵⁹⁸ «Dans le rêve, la conscience ne peut pas sortir de l'attitude imageante où elle s'est enfermée elle-même [...] tout lui est image [...] le rêve est une conscience qui ne peut sortir de l'attitude imageante.», SARTRE, J. P., *L'imaginaire*, p. 211.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁶⁰¹ La consciència hipnagògica o al·lucinació hipnagògica és una de les proves principals per Freud del poder de les excitacions sensorials subjectives per a la generació de somnis. S'entén que són imatges sovint molt vívides i canviant, que en el període d'endormiscament se li acostumen a aparèixer a algunes persones, fins i tot, de vegades amb els ulls oberts. Aquestes al·lucinacions i el seu efecte per a la generació de somnis va ser descrita, per primer cop amb detall, pel metge francès Alfred Maury al 1878. *Vid.* FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», *op. cit.*, p. 57.

destrueix el propi somni. La qüestió de la reflexió és com veiem central per a la comprensió de la teoria dels somnis de Sartre, qualsevol reflexió real implica un despertar momentani del somniador.⁶⁰²

Sartre també assimila, en certa forma, la consciència onírica a la consciència lúdica, la que es dona durant el joc, creu que aquesta consisteix a identificar-se totalment amb el joc, en perdre's en ell. Així, a l'estat de vigília, el joc es distingeix de totes les activitats que es diuen "serioses" i la consciència d'aquesta distinció entre joc i realitat mai no està totalment absent en el jugador, que pot "sortir" del joc en qualsevol moment i recuperar la seriositat de les tasques diàries. En el somni, però, allò característic és precisament la desaparició pura i simple de la noció de realitat. En el somni la consciència es troba totalment atrapada en el joc, sense la possibilitat de reflexionar sobre ella mateixa. És aquesta incapacitat de la consciència onírica per captar-se de forma reflexiva, fins i tot com a imatge, que constitueix la veritable explicació del simbolisme dels somnis segons Sartre.⁶⁰³ En definitiva, el poder dels somnis prové de l'autosuficiència del món imaginari que s'emancipa de la realitat. Però, això no significa, de cap manera, que la consciència "imaginant" deixi de captar-se a si mateixa com a espontaneïtat, sinó que es comprèn com a "espontaneïtat embuixada". Precisament, això és perquè en els somnis la consciència no pot evitar imaginar-se que els esdeveniments es donen com a inevitables i que el món imaginari es presenta com un món sense llibertat, com un món "fatal", diu Sartre.⁶⁰⁴

Boss podria estar d'acord amb algunes de les afirmacions sobre l'empobriment de la vida onírica, com ara la manca d'autoreflexió, o l'obertura i llibertat del somniant.⁶⁰⁵ Però, el psiquiatre parla sempre des de la unitat del Dasein, es refereix a l'existent en estat de somni, no pas a una consciència subjectiva que presenta aquestes mancances. Boss en contrast amb Sartre, no creu que el món oníric sigui irreal, ell sosté que el Dasein que somnia "es troba" un món, en comptes de crear el món dels somnis. Tanmateix, tot i les limitacions que el mateix Boss també concedeix a l'estat de somni que hem detallat més amunt, considera que no és el resultat d'una "consciència embuixada", com afirma Sartre. El somni per Boss és

⁶⁰² ELLIS, Robert Richmond, «The dream theories of Sartre and Hobson: The case of the imprisoned consciousness», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, VOL. 6, n. 3, 1994, pp. 72-73.

⁶⁰³ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 138.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ Veure més amunt l'apartat: "Obertura i llibertat del Dasein".

quelcom real i “donat” per l’Ésser.⁶⁰⁶ Per aquesta raó creu que Sartre es troba encara immers en un cartesianisme residual. Per Boss, cal defugir concepcions que puguin arribar a la idea d’un “si mateix” com a “subjecte encapsulat” (en expressió de Heidegger) que ha de produir un projecte de món per tal d’arribar al jo “real”. Com afirma Dastur, aquest és l’error dels qui es volen casar amb l’aigua i el foc (referint-se a Sartre i a Binswanger),⁶⁰⁷ és a dir, estar alhora al món i a la subjectivitat. D’ells Boss diu que simplement fan servir l’èsser-en-el-món de Heidegger sense anar més enllà del vell subjectivisme cartesià.⁶⁰⁸ Per Boss la diferència no és la de dos modes d’intencionalitat irreductibles, un mode perceptiu i un mode imaginari (Sartre), ni tampoc la de dos modes d’existència, l’individual i l’universal (Binswanger). La diferència és de grau, pel que fa a la llibertat i l’obertura de la mateixa existència.⁶⁰⁹

Boss insisteix en la constatació “experiencial” que tenim els humans de no percebre’ns a nosaltres mateixos, principalment, com a “subjectes”, “egos” o “consciències encapsulades” inespecífiques, com creu que Sartre i Binswanger estan afirmant al capdavant. No ens veiem com una mena de maquinària de construcció estranya:

Were we by nature simply “things” occupying space, mere vague immanences or spirits inhabiting physical forms, we would at some time have had to fabricate a blueprint of the world without any benefit of external evidence. It would then have been necessary for us to impose our blueprint, with all of its subjective meaning, onto some initially insignificant *factum brutum* present in the world beyond our encapsulated psyche.⁶¹⁰

Aquesta creu que és precisament la descripció que donen Sartre i Binswanger de la naturalesa humana, la qual cosa demostra que, malgrat que prenen en préstec el terme heideggerià “èsser-en-el-món”, realment encara romanen en el vell subjectivisme cartesià. Boss afegeix a la seva crítica que en els escrits d’ambdós continua sent un misteri com la subjectivitat, considerada com a immanència primària, sempre “transcendeix” per captar objectes del món extern. Boss es pregunta com podria ser una tal subjectivitat per arribar a intuir que existeix alguna cosa semblant a un món extern.⁶¹¹

⁶⁰⁶ ELLIS, R., «The dream theories of Sartre and Hobson: The case of the imprisoned consciousness», p. 79.

⁶⁰⁷ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 147.

⁶⁰⁸ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 186.

⁶⁰⁹ DASTUR, F., «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», p. 147.

⁶¹⁰ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 186.

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 186-187.

Boss creu que Sartre i Binswanger cauen, pel cap baix, en tres contrasentits:

1. Reconduïxen l'oposició del subjecte i l'objecte sota la forma d'una immanència primària i d'un objecte transcendent.
2. Reprenen la concepció tradicional del món com a totalitat de l'ésser o la suma de les coses subsistents.
3. Redueixen l'explicació del món a un conjunt de significats que estarien "enganxats", com una mena de xarxa per una subjectivitat humana en un material que simplement subsisteix.⁶¹²

Sobre aquesta crítica, com hem vist en parlar de la concepció del somni de Binswanger a *Traum und Existenz*, el psiquiatre s'oposa al cartesianisme i a visions que conservin l'oposició objecte-objecte. Certament, podria dir-se que en algun punt no renuncia del tot a certa idea de "subjectivitat". Però, ho fa en virtut de no perdre de vista el "qui" de l'existent, per tal d'arribar a aquella "veritat subjectiva", a aquella "passió de la interioritat" de qual parla Kierkegaard:

Nous, psychothérapeutes, nous ne devons pas nous en tenir à Hegel car, en tant que tels, nous n'avons pas à nous occuper de la vérité objective, de l'harmonie de la pensée et de l'être mais bien de cette « vérité subjective » dont parle Kierkegaard et dont il dit qu'elle est la « passion de l'intériorité » en vertu de laquelle la subjectivité doit s'élaborer à force de travail à travers l'objectivité (communication, compréhension, soumission à une norme supra-subjective [...]).⁶¹³

La defensa de Binswanger, doncs, és que en introduir el concepte de "subjectivitat" només vol plantejar la qüestió del "qui" de l'existent. Però, Boss veu aquesta concessió com una demostració més de la seva incompleta comprensió del nucli del pensament analític-existencial de Heidegger. Binswanger, al mode de veure de Boss, no acaba de sortir, en el més fonamental, de la concepció del món dominada per la representació subjecte-objecte.⁶¹⁴

⁶¹² DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 94.

⁶¹³ BINSWANGER, L., «Le rêve et l'existence», p. 223.

⁶¹⁴ BOSS, Medard, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern: Hans Huber, 1957, p. 91; BOSS, Medard, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, Paris: Vrin, 2017, p. 81.

Boss recorda que, per Heidegger, aquesta forma de plantejar la qüestió de “l’essència” de l’home resulta “inadequada”, perquè ja sigui preguntar per allò que és l’home o, com fa Binswanger, per qui és l’home, ens situa tractant de buscar el caràcter personal o objectual que acaba impeding arribar a l’essència de l’existència.⁶¹⁵

En aquesta mateixa línia de crítica, Boss també veu a la daseinanàlisi binswangeriana, com tot coneixement de caràcter subjectivista, davant la necessitat de “treure” a l’existent (al Dasein) de la immanència, de la seva subjectivitat, per tal que accedeixi al “món”. Per aquesta raó, Binswanger li confereix a l’existent la propietat subjectiva “d’èsser-en-el-món”, amb la qual se li procura aquest necessari accés als més diversos “modes d’existir”. D’aquesta forma, en aquests modes entra en relació amb els objectes externs, fent que li siguin accessibles en aquest o altre “projecte de món”. Ara bé, la daseinanàlisi de Binswanger, a més d’aquesta mena de “transcendència subjectiva”, en el seu ordenament conceptual també es dona un constant “joc mutu” de transcendència subjectiva i objectiva, perquè en la percepció també es veuen les coses cap a fora i cap a dins. I, finalment, com hem explicat ja en detall, també li resulta possible representar-se a l’existent en elevació o caiguda o, en determinats malalts mentals, d’altres modalitats diverses, com ara l’hostilitat d’un deliri persecutori, la humiliació o la superioritat. Però, per Boss totes aquestes representacions tan convenientment trobades tenen cabuda, però a un preu molt alt: la pèrdua de l’èsser propi del Dasein, de l’èsser-en-el-món, del projecte de món (*Weltentwurf*) i de la transcendència.⁶¹⁶

També el mateix Heidegger va referir-se a aquest error subjectivista de Binswanger als *Zollikoner Seminare*. El filòsof pensa que el psiquiatre va veure a *Sein und Zeit* un fonament útil per tal de superar “científicament” el problema de la subjectivitat. Però, en qualsevol cas, de *Sein und Zeit*, segons Heidegger, només es podria concloure que ja no hi ha cap problema de la subjectivitat. Només quan això queda clar s’arriba a reconèixer l’abast de l’anàlisi del Dasein. Heidegger recorda que el Dasein, efectivament, “transcendeix”, això és com el suportar (*Ausstehen*) de “l’hi” en tant el clar de l’èsser permet que el món esdevingui. Però, de

⁶¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947, p. 16; HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, p. 32. «La frase que dice «el hombre ex-siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la «esencia» del hombre. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese quién? o qué? nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto.»

⁶¹⁶ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, pp. 82-83.

cap manera surt des de si i a fora cap a l'altre.⁶¹⁷ Doncs, en tant que ésser de “l’hi” és la localització de tot allò que compareix. De manera que ja no hi caben preguntes sobre la subjectivitat:

El Dasein no es «sujeto». Ya no hay preguntas acerca de la subjetividad. La trascendencia no es la «estructura de la subjetividad », ¡sino su supresión!

«El Dasein trasciende» (cfr. La esencia del fundamento), es decir, es formador de mundo, dejando llegar a la mirada el ser –como presencia- estar en la diferencia entre ser y ente, manteniéndola. Sobrepasar como diferencia «permaneciendo», habitando en ella.

La reunión del permanecer es el «sí-mismo». No sujeto-objeto.⁶¹⁸

També Boss recorda a Binswanger que a l'analítica existencial heideggeriana la transcendència és sempre, i de forma unívoca, la superació de l'existent en el sentit de la seva peculiar relació amb l'ésser com a suport de “l’hi” (*Da*), actualitzat en el món, en tant que lloc il·luminat de tot allò que es troba. Però, malgrat que la transcendència constitueix així de forma absolutament originària la ipseïtat (*Selbsheit*), mai s'arribarà a donar un jo o una subjectivitat que després arribi a transcendir d'una forma o altra, aconseguint passar subjectivament a les coses o bé deixant-les entrar objectivament en un mateix. L'error de Binswanger és concebre la transcendència que caracteritza a l'ésser humà i el seu ésser en el món com un “mode de comportament”, un mode on es realitza una immanència primària, que podria “conjuguar-se”, per dir-ho així, en un mode o altre d'existir. Ans al contrari, per Heidegger, transcendència i ésser-en-el-món són sempre formes d'anomenar la constant i bàsica estructura essencial del Dasein on resideix, de forma idèntica i inalterable, tota conducta o actitud (*Verhaltung*).⁶¹⁹ Així, segons Boss, els límits descriptius en la psiquiatria existencial quedarien així:

[...] en psychologie qu'en psychiatrie, on ne peut au fond que « simplement » mettre en évidence, au moyen de l'analytique du Dasein, les phénomènes concrets, donnés immédiatement, de la vie et de la corporéité humaines, dans lesquels le déploiement du Dasein advient à chaque fois comme compréhension originaire de l'être. Ni la psychologie,

⁶¹⁷ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 257.

⁶¹⁸ *Ibid.*, pp. 257-258.

⁶¹⁹ BOSS, M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p. 83.

ni la psychiatrie, ni la psychanalyse ne parviennent jamais, à l'aide de l'analytique du Dasein, à décrire autre chose que les différentes manières dont se comporte de fait un homme vis-à-vis de lui-même, des autres hommes qu'il rencontré et des choses. \ Car c'est seulement en elles, en tant qu'elles sont ses possibilités de comportement, que l'être d'un homme est revendiqué par le fondement de tout ce qui en tant que le champ de clarté de l'être, et qu'il répond de son côté à l'exhortation des phénomènes qui viennent en lui à la lumière. [fragment original en cursiva]⁶²⁰

Així, els modes de comportament que integren l'existència humana pertanyen (siguin o no intencionals) no només a les possibilitats d'interacció amb els altres, les coses i les seves actuacions pràctiques, imaginades o pensades, sinó també a tota la seva percepció. Pel simple fet que percep, l'home, en tant que ell és el camp de claredat de l'ésser, ja està en actitud reveladora respecte a allò que es troba i, igualment, és ell mateix aquesta mateixa relació que aclareix el món.⁶²¹

Per tots aquests motius, Boss també qüestiona les afirmacions que fa Binswanger a *Traum und Existenz* sobre una eventual elevació o caiguda de l'existent. Troba que aquests moviments ascendants o descendents no són possibles, ni tan sols quan algú somnia, per exemple amb un ocell volant cap al cel o caient a terra ferit. A tot estirar, durant aquesta mena de somnis el que es podria deduir és un Dasein exaltat o deprimat que s'obre a la percepció d'aquestes coses, éssers o persones que es correspon a la disposició tímica i d'obertura de la seva constitució o estructura. Però, en tant que Dasein, és a dir, com a aclariment no-objectiu de l'ésser que fa possible l'actualització de les coses en admetre-les i desvelar-les, no pot ascendir o descendir.⁶²²

Per tot el que ha estat exposat, Boss també qüestiona que el somni, com diu Binswanger, es pugui considerar un mode especial d'ésser-en-el-món. En concret Boss es refereix a aquestes afirmacions:

[el análisis existencial] entiende los sueños, como he recalado hace mucho, como un modo especial del ser-en-el-mundo; con otras palabras, como un mundo especial y como un modo

⁶²⁰ *Ibid.*, pp. 83-84

⁶²¹ *Ibid.*, p. 84.

⁶²² *Ibid.*

especial del existir. Con ello queda dicho que nosotros vemos en los sueños a todo el hombre, en su problemática total, ciertamente en un modo distinto de existencia que en la vigilia, pero sobre el trasfondo y con los miembros estructurales del armazón apriorístico de la existencia en general. De ahí que también para el análisis existencial los sueños son de la mayor significación terapéutica. Pues precisamente de la mano de la estructura de los sueños, él es capaz de mostrar al enfermo, primero, la estructura de su ser-en-el-mundo en general, y segundo, puede en virtud de esto hacerlo libre para el total poder ser de la existencia; con otras palabras, para la decisión de «recobrar» la existencia desde su existencia onírica para su propio poder-ser-sí-mismo, como dice Heidegger.⁶²³

Tanmateix, a l'entendre de Boss, en sentit estricte, la situació onírica és sempre tan sols una forma particular del desplegament d'un Dasein concret i, al mateix temps, un mode propi de realització de la vinculació existencial (*Zugehörigkeit*) de qui somnia a "l'hi" (*Da*), al "món" o a "l'aclariment de l'ésser".⁶²⁴ Així, de la mateixa manera que, dins l'horitzó conceptual de l'analítica del Dasein, no poden donar-se "variacions" de l'ésser-en-el-món o "modes d'existència" modificats del Dasein, tampoc poden els neuròtics i psicòtics moure's cadascú dins els seus propis i particulars "projectes de món", tal com se'n desprèn de les afirmacions de Binswanger.

Tot això, clarament, té molt a veure amb el que hem explicat més amunt en parlar de la insistència de Boss en preservar la unitat del Dasein humà. Com ja vàrem indicar, i ara desenvoluparem amb més detall, per Boss l'ús conceptual que fa Binswanger del "projecte de món" no s'ajusta en absolut a l'analítica existencial heideggeriana. Doncs, els "modes d'existència", aquestes presumptes variacions del Dasein pressuposen, necessàriament, que es consideri el "projecte de món" com una qüestió pròpia d'una subjectivitat humana. Alhora que s'interpreti com la projecció de significat d'aquesta subjectivitat a les coses que es presenten, les quals serien de forma primària simple presència, allò "pur" donat o disponible (*bloss pur Vorhandenes*), que només després es fa accessible a l'home dins i per un determinat "projecte de món" (*Weltentwurf*).⁶²⁵

⁶²³ BINSWANGER, L., «Análisis existencial y psicoterapia», *op. cit.*, pp. 460-461.

⁶²⁴ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, pp. 84-85.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 85.

Aquesta qüestió en concret també va ser tractada en unes de les converses de Heidegger amb Boss als *Zollikoner Seminare*:

Como crítica al libro de Häfner sobre psicópatas hay que decir: si Häfner plantea que el análisis psiquiátrico del Dasein toma de Heidegger el método, entonces plantea algo imposible porque la ontología fundamental de Heidegger es un método ontológico, y el análisis psiquiátrico del Dasein no es una ontología.

Continuidad, materialidad, consistencia no son determinaciones de un proyecto de mundo, sino que estas cosas solamente pueden mostrarse de modo diferente al ente que ha sido abierto a través del proyecto de mundo. Binswanger se refiere aquí al ente que es accesible a través del proyecto de mundo y aparece de tal y cual forma. Esto que aparece de tal y cual forma no es un proyecto diferente de mundo. Binswanger confunde lo ontológico del proyecto de mundo con el ente abierto en el proyecto de mundo, que es posible y que aparece de tal y cual forma, es decir, con lo óntico.

El proyecto de mundo es ambiguo: proyectar el mundo y lo que aparece con base en este proyectar. Uno puede designar esto como lo proyectado. Binswanger nombra esto proyectado erróneamente proyecto de mundo.⁶²⁶

De nou, reapareix el retret a la confusió entre allò ontològic i òntic a l'hora d'interpretar Binswanger l'analítica existencial heideggeriana. Boss adverteix que, per Heidegger, el projecte de món cal entendre'l com a llançament (*Erwurf*)-al-món, és a dir, com l'aclariment (*Lichtungsbereich*) que projecta de si mateix l'ésser o, dit diferent, la il·luminació llançada o projectada per l'ésser. En alemany es podria entendre "*Welt-ent-wurf*" com la projecció subjectiva, com el "llançar cap al món", però atenent al seu sentit original i derivació de la paraula alemanya, caldria veure "*ent*" significat més aviat "*weg*" (camí) o "*auf*" (fins a). "*Welt-ent-wurf*" significa, pel que fa a aquest origen, "l'obertura del món". Únicament per aquesta raó, també Heidegger pot considerar el projecte de món com resolució (*Entschlossenheit*), però no en el sentit d'una relació subjectivament voluntària amb els éssers i el món, com de vegades es confon.⁶²⁷ El filòsof alemany fa servir el terme "*Entschlossenheit*" també en el seu sentit original de "*Er-schlossenheit*", en el sentit d'una obertura originària del món (*Welt-Entschlossenheit*), o bé com "l'hi" (*Da*), al qual tot existent hi pertany per la seva essència. I,

⁶²⁶ Conversa del 28 de novembre de 1965 a Zollikon, recollida a: HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, p. 272.

⁶²⁷ BOSS, M., *I dreamt last night*, p. 187.

atès que aquest “aclariment”, com aquest *Da*, es reivindica per la fonamentació de tot allò que és, consegüentment, les coses li són també immediatament accessibles tal com són.⁶²⁸

L'advertiment de Boss és que, en cas de no considerar la “projecció del món” (*Welt-Entwurf*) de l'analítica del Dasein, en tant que aclariment no objectiu revelador de l'ésser, essència fonamental de l'home, tampoc es podrà caracteritzar el “projecte de món” (*Welt-entwurf*), tal com afirma Binswanger, per les propietats específiques d'espacialitat, temporalitat, materialitat i consistència pròpies de cada existent.⁶²⁹ Boss desaprova així l'ús de Binswanger del concepte de *Welt-Entwurf*, perquè entén que la noció d'*Entwurf* implica un pol objecte assimilat dins de l'estructura del Dasein. Això contamina l'estructura ontològica del Dasein amb una mena de contingència i variabilitat reservada només per estructures òntiques.⁶³⁰

El psiquiatre es refereix, concretament, a aquestes afirmacions de Binswanger:

[...] el conocimiento de la estructura o constitución fundamental de la existencia nos proporciona una línea directriz sistemática de exploración práctica analítica existencial. Ahora sabemos qué tenemos que observar en la exploración de una psicosis, según qué puntos de vista tenemos que proceder, sabemos que hemos de tener bien claro de qué clase es la espacialidad y la temporalidad, la iluminación y el colorido, la consistencia o materialidad y la movilidad de esbozo de mundo, en el cual se proyecta la respectiva forma de existencia o figura individual existencial.⁶³¹

I també:

En ce qui concerne la tâche d'appréhender l'ordre structurel (*Gefügeordnung* *) et la démarche de la présence pour un être humain donné, tout l'art consiste, en premier lieu, à découvrir les moments responsables de cette structure et qui s'y impliquent dans leur totalité.

⁶²⁸ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, p. 85.

⁶²⁹ Veure el principi de l'apartat: “Malaltia, teràpia, cura i salvació”.

⁶³⁰ NEEDLEMAN, Jacob, «The Dasein as constitutive: Binswanger Heidegger, Sartre» a BINSWANGER, Ludwig, *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 126.

⁶³¹ BINSWANGER, L., «Direcció analítico-existencial en psiquiatria», *op. cit.*, p. 176.

La structure de la présence d'un être maniaque, par exemple, révèle un mode de présence joyeux, bondissant, sautillant, dansant dans la fête de la présence qui en répond avec toutes ses composantes structurelles, c'est-à-dire la manière d'expérimenter qui est la spatialisation, la temporalisation, l'éclairement et la coloration de son monde, le mode de son historicité, etc.⁶³²

Per Boss, el caràcter espacial, temporal, consistent i material, establert psiquiàtricament, que impregna totes les coses percebudes concretament per algú, sempre donarà informació sobre l'estat d'ànim del pacient, sobre la seva disposició tímica. Aquest caràcter és el que, en la seva variabilitat, determina cada vegada la tria momentània i especial mode de captació de les coses i de les altres persones. Amb tot, Boss insisteix en el fet que el "projecte de món" continua sent determinat per l'obertura al món, de caràcter no espacial, immaterial i sense consistència, que constitueix l'ésser fonamental i eminentment característic de l'ésser humà.⁶³³ Mentre que el concepte de projecte de món binswangerià, en contrast amb el de l'analítica existencial heideggeriana que defensa Boss, es refereix a la forma fonamental, ònticament parlant, en la qual l'individu experimenta i interacciona amb el seu món. D'aquesta forma, es pot permetre parlar del *Weltentwurf* de l'esquizofrènic, de l'anorèxic, del neuròtic, etc. Seria una cosa similar al terme antropològic "*die Feilhaltung*", on "*Haltung*" faria referència a com es porta, la postura, el comportament típic d'un individu en relació amb el món. Per Binswanger, doncs, la continuïtat, la materialitat i la consistència són categories bàsiques que constitueixen el marc referencial del "món interior" de l'individu.⁶³⁴

Com diuen Cabestan i Dastur, Binswanger en aquest punt està posant al centre de l'anàlisi existencial l'ésser-en-el-món en tant que transcendència. Aquesta és una idea a la qual ja va renunciar Heidegger. En el cas de Binswanger, el porta a descriure el Dasein en termes de "superació" (*Überstieg*), en tant que el món es postula independentment del Dasein i com allò envers on es produeix la superació. D'això es pot arribar a deduir que es donen tantes psicosis com inflexions o variacions determinades (*Abwandlungen*) de la transcendència. És a dir, hi ha variacions de l'ésser-en-el-món, de forma que el món del maníac esdevé així un món subjectiu, diferent cadascú l'un de l'altre, responent a "projectes de món" (*Weltenwürfe*) cadascú amb el seu *a priori* específic. Vist així, els malalts mentals, com també s'acostuma a dir popularment, viuen en el seu món i, lògicament, Binswanger, des de la seva inspiració en

⁶³² BINSWANGER, L., «Analyse existentielle et psychothérapie», *Introduction à l'analyse existentielle, op. cit.*, p. 150.

⁶³³ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, p. 86.

⁶³⁴ HEIDEGGER, M., «On adequate understanding of daseinsanalysis», p. 85.

Heràclit, assigna al terapeuta la tasca de facilitar que el pacient abandoni el seu món privat (*ιδιος κοσμος*) per retornar al món comú (*κοινος κοσμος*).⁶³⁵

⁶³⁵ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse, op. cit.*, pp. 93-94.

3.2. Les controvèrsies per la cura i el “gir” de Binswanger cap a Husserl

Malgrat el distanciament crític de Boss respecte a Binswanger que anem assenyalant, el psiquiatre havia reconegut obertament el seu deute amb la seva obra. Fins i tot, reconeixia com la seva orientació personal s’havia vist influenciada per ell a l’hora d’aportar una perspectiva fenomenològica a la pràctica psicoterapèutica. Conforme la seva relació amb Heidegger s’anava consolidant, sí que podem anar observant com, en determinades edicions i traduccions d’algunes de les seves obres, de vegades s’hi afegeixen crítiques o es retallen les mencions a Binswanger. Un exemple, possiblement, atribuïble a aquest progressiu allunyament el trobem a *Psychoanalyse und Daseinsanalytik* (1957), on el psiquiatre cita nombroses vegades a Binswanger, prenent-lo sovint com a clar referent, tot i establir un diàleg crític, això sí, amb alguns posicionaments concrets. Però, pocs anys després, a l’adaptació en llengua anglesa d’aquest treball que hem examinat més amunt, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, amb prou feines hi trobem un parell o tres de referències. Si bé és cert que aquesta adaptació, a càrrec de Ludwig Lefebvre i en gran part supervisada per Boss, va resultar substancialment modificada per tal d’adaptar-la a la cultura nord-americana,⁶³⁶ no deixem de trobar significativa l’omissió d’àmplies referències a Binswanger recollides a la versió original. Val a dir que a les edicions posteriors d’aquesta obra en alemany aquestes absències no s’observen.

D’una manera anàloga, tot i la contundent desautorització dels postulats de Binswanger que Heidegger va anar fent als *Zolliker Seminar* i que Boss va secundar,⁶³⁷ en el seu primer treball important, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen (Significat i contingut de les perversions sexuals)* de 1947,⁶³⁸ a banda de mostrar, per primer cop, la seva nova comprensió fonamentada en el pensament de Heidegger, Boss també relligava, molt clarament, alguns dels seus arguments a la comprensió de Binswanger del “mode dual de l’amor” per definir la

⁶³⁶ Veure més amunt cita 361.

⁶³⁷ Ens referim, sobretot, a la crítica que hem detallat a l’apartat “Malaltia, teràpia, cura i salvació” on Heidegger desaprova l’ampliació o complementació de la cura per la “*Liebende Sorge*” binswangeriana.

⁶³⁸ BOSS, Medard, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*, Bern: Medizinischer Verlag Hans Huber, 1947.

desviació sexual com “una malaltia existencial”, i no pas com una malaltia “mèdica”. De fet, el subtítol d’aquesta obra, *Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe* (*Una contribució daseinanalítica a la psicopatologia del fenomen de l’amor*), ja insinua la influència del *Grundformen* de Binswanger. Cal fer notar que el mateix Binswanger, en un treball on recapitulava sobre el recorregut històric de la daseinanàlisi fins al moment, també recordava que aquest escrit de Boss, que recollia força idees del seu *Grundformen*, havia representat l’ampliació més important de l’àmbit de la direcció analítica existencial en psiquiatria després del seu treball més recent.⁶³⁹ Tanmateix, quan el llibre es va traduir i publicar en anglès el 1949, Boss va aprofitar el prefaci per manifestar el seu distanciament crític respecte a Binswanger, basant-se en les idees del seu nou mentor:

Great credit is due to Ludwig Binswanger who has introduced into psychiatry this daseinanalytic mode of thinking of Heidegger, and who has pointed out its revolutionizing significance for psychopathology. In one point, however, I do not agree with Binswanger. In his important book “Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins” he not only feels that he has to augment and change Heidegger’s conception by adding most careful investigations on the human Love but there he tries to extract from Heidegger’s fundamental ontology an anthropology, an isolated theory of man. Martin Heidegger himself believes this to be impossible.⁶⁴⁰

Tot i que, com hem dit, a diverses parts d’aquesta obra, recull la concepció binswangeriana citant el *Grundformen*. Com per exemple referint-se al “mode dual” d’existència:

Binswanger [...] does not any more speak of Love as a “movement,” “act” or a certain orientation (Plato, Scheler, Allers, Jaspers) nor does the mistake Love for a mere sentiment, a feeling, an affect, or more or less sublimated impulse, according to the older naturalistic theories. He does not intellectually dissolve and destroy the loving person by the way of a unilateral theoretic perspective into the abstractions of such objective psychologic notions. Rather he realizes that Love deserves the name of a very special mode of existing.⁶⁴¹

I més endavant:

⁶³⁹ BINSWANGER, Ludwig, «Analítica existencial y psiquiatría», *Artículos y conferencias escogidas, op. cit.*, pp. 439-440.

⁶⁴⁰ BOSS, Medard, *Meaning and Content of Sexual Perversions: A Daseinsanalytic Approach to the Psychopathology of the Phenomenon of Love*, New York: Grune & Stratton, 1949, pp. xi-xii.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

The lover, however, existing in the “dual mode of existence” of love (Binswanger) has overcome all anxiety and narrowness, every meaninglessness and nothingness. Human existence reaches its maximum of possibilities in loving communion of “You and I”; loving man experiences infinity and eternity and he finds himself deeply rooted in the ground of his existence.⁶⁴²

I també, fa referència a un altre text de Binswanger per criticar la teoria de la libido freudiana, tot reivindicant la necessària reintegració de la unitat de l'existència:

Therefore, Freud's Libido theory, too, forgets completely the peculiar substance of our being [...]. Quite rightly, L. Binswanger [...] states: “every psychology which is thinking objectively to such a degree cuts off the branch upon which it is sitting.” Once these partial impulses and the love objects have been artificially thought of as isolated things, nothing, not even the most complicated quasi physical conceptual operations, can reintegrate them to our complete human reality, the unity of our existence and love.⁶⁴³

Ben mirat, l'argumentari de Binswanger li fa un bon servei per anar marcant distàncies respecte a la perspectiva psicoanalítica i l'antropològica on entrarien Von Gebattel, E. Straus, H. Kunz i, fins a cert punt, també K. Jaspers:

The most important aim of this book is to present this derangement in these sexual perversions. We propose to differentiate our way of looking at this phenomenon from the conception of the classic psychoanalytic theory, which objectivates its “psyche” according to the exact scientific manner of explanation, as well as from the “anthropologic” concept, by calling it *daseinsanalysis*, according to L. Binswanger. We strongly believe that we have embraced by “world” and “Love” the whole being of man, and that our way of analyzing attempts to investigate the fundamental structures of the human *Dasein* and to elucidate the fundamental forms of our being-in-the-world. In accordance with the principles of all *daseinsanalytic* investigations we can only cover this field insofar as we can base our interpretations upon the authentic experience of concrete sexually perverted people. Only then are our studies beyond reproach, and we can thus invalidate the strongest objection which can be raised against any *daseinsanalytic* examination, the reproach namely that unfounded psychological constructions have been made.⁶⁴⁴

⁶⁴² *Ibid.*, p. 32.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁴⁴ BOSS, M., *Meaning and Content of Sexual Perversions*, p. 38.

En alguns moments, Boss es distancia més clarament de la concepció binswangeriana i la critica en parlar del seu concepte de “l’èsser-en-el-món-més-enllà-del-món” proposat al *Grundformen*. Tot i que a la traducció anglesa no s’arriba a esmentar el terme, a l’edició alemanya⁶⁴⁵ el cita i qüestiona la base sobre la qual es pot sostenir tal concepció del món. Aquí ja detecta una incomprensió de la significació ontològica del món. Boss argumenta que la idea d’un “més enllà del món” semblaria admetre que es podria desplegar als límits del món alguna cosa “divina” o “celestial” en relació amb “l’humà” o allò més “terrenal”. Però, això torna a no comprendre el significat ontològic de la noció de món. No reconeix que allò diví mateix, com allò celestial, són necessàriament fenòmens intramundans que pressuposen l’obertura al món.⁶⁴⁶ Aquí Boss també segueix arguments anàlegs als que va fer servir Heidegger als *Zollikoner Seminare*.⁶⁴⁷ Critica que Binswanger entengui el Dasein com un subjecte aïllat i, en conseqüència, trobi necessari suplementar la cura amb l’amor, amb el mode dual de la “nostreïtat”, com “més-enllà-del món”. Això permet que el Dasein pugui “arribar a” d’altres subjectes. Tanmateix, la cura, entesa correctament des d’una perspectiva ontològica fonamental, mai està en oposició a l’amor. Més aviat, l’amor es fonamenta en l’estructura de la cura com la mateixa comprensió de l’èsser. Per Boss, com per Heidegger, la suplementació de la cura no només era innecessària, sinó que ni tan sols era possible.

Ja sabem que Binswanger es va defensar d’aquesta crítica afirmant que no pretenia “estrictament” completar el pensament de Heidegger amb el mode dual de l’amor. El psiquiatre entenia que l’analítica heideggeriana no arribava a explicar tota la “veritat” del Dasein.⁶⁴⁸ No trobava cap explicació dins el pensament de Heidegger de la “consistència o materialitat” o de la “coloració i il·luminació” dels projectes de món. Però, com a psiquiatre li resultava imprescindible aquesta explicació per tal de donar raó de les formes existencials de l’ascensió i la caiguda, o d’aquelles altres de l’èsser-en-el-món “maníac-depressiu, esquizofrènic, psicopàtic o neuròtic”.⁶⁴⁹ La descripció existencial de l’experiència òntica, tan criticada per Boss i Heidegger, li resulta bàsica per avançar en la seva idea de daseinanàlisi. Per Binswanger l’amor es allò que fonamenta la revelació de nosaltres mateixos, una individualitat que sorgeix com a resultat de “l’encontre”. La cura, d’altra banda, és “del món”

⁶⁴⁵ BOSS, Medard, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*, Bern: Hans Huber, 1966, p. 44.

⁶⁴⁶ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 96.

⁶⁴⁷ *Vid.* HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, pp. 305-306.

⁶⁴⁸ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, p. 233.

⁶⁴⁹ BINSWANGER, L., «Analítica existencial y psiquiatría», *op. cit.*, pp. 441-442.

i de la revelació de “l’hi” per mi mateix: L’existència del Dasein com amor és l’èsser-hi, Dasein, del “món” de l’un a l’altre.⁶⁵⁰ L’amor transcendeix la cura⁶⁵¹ i a més fa possible que el món de la cura sigui permeable, mitjançant una comprensió basada en el jo revelat a “l’encontre amorós” (*liebende Begegnung*). Per la nova concepció psicoterapèutica que vol promoure Binswanger és especialment rellevant que el món de la cura esdevingui “permeable” o “penetrable”. Doncs, com diu Eugène Minkowski, a la nova psiquiatria el diagnòstic de la malaltia per simple observació ha de donar pas a un diagnòstic per “penetració”.⁶⁵²

Binswanger reconeix que, efectivament, la seva base és antropològica, però d’acord amb principis fenomenològics i ontològics. En primera instància hi rau la comunió amorosa en la “llar” o allò etern i, en segon lloc, la relació discursiva o la mera convivència en l’espai-temps. Pel psiquiatre es tracta de superar l’aparent contradicció entre “l’amor” i “la cura”, o dit d’una altra forma, entre “ésser-en” el món i “l’èsser-més-enllà” d’aquest. De fet, podria dir-se que l’objectiu primordial del seu *Grundformen* era precisament aquest: mostrar com la cura pot unir-se a l’amor, i com la pedagogia i la mateixa psicoteràpia pot fer-se “amb amor”.⁶⁵³ Creu que no s’arriba a comprendre l’èsser humà com a simple “cura” o “ésser-en-el-món” com fa Heidegger. Cal entendre’l com un “ésser-hi” i alhora com un “ésser-més-enllà-del-món”. És a dir, com una mena d’anhel (*Sehnsucht*) i lluita per l’infinit (llar) o, si es vol també, com el moment etern de l’amor (l’eternitat) a l’interior del món finit de la cura. A més, com ja vam explicar, ell entén l’amor com a ontològicament anterior a la cura, tant pel que fa a l’autoconservació de l’individu, com als problemes sorgits de les seves relacions socials.⁶⁵⁴ Precisament, considera que Heidegger no va mostrar que el Dasein no es dissol en “l’èsser-cap-a-la-seva-fi” i, per tant, no pot entendre’s des de la seva facticitat, és a dir, des de la facticitat del fet del propi Dasein.

En definitiva, Binswanger considera que l’existència humana és “més” o, com a mínim, quelcom diferent de la cura. És aquest ésser-en-el-món-més-enllà-del-món (*In-der-Welt-Über-*

⁶⁵⁰ MARSHALL, J., *Martin Heidegger and Medard Boss: Dialogue between philosophy and psychotherapy*, op. cit., p. 244.

⁶⁵¹ BINSWANGER, L., «On the Relationship Between Husserl’s Phenomenology and Psychological Insight», op. cit., p. 199.

⁶⁵² MINKOWSKI, Eugène, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Presses Universitaires de France, 1995, p. 66.

⁶⁵³ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, p. 245.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

Die-Welt-Hinaus-Sein) que no es dissol en la preocupació (*Besorgen*). Així ho expressa al *Grundformen*:

Das Problem Mensch verlangt jetzt eine neue Lösung. Ist sie nicht mehr zu suchen „im Transzendenten“ oder Ewigen, so muß sie gesucht werden im Zeitlichen oder Endlichen, in Sein und Zeit, im In-der-Welt-sein also. Aber darin allein geht die „Rechnung“ nicht auf. Es bleibt ein „Rest“, der sich in die Endlichkeit nicht fügt, die *Sehnsucht* über die „weltliche“ Endlichkeit des Daseins hinaus nach Einigung mit dem unendlichen und ewigen Sein. Sie ist, wir wissen es, nur möglich als *Widerspruch* gegen die Endlichkeit. Der Name dieser Sehnsucht lautet auch heute noch: *Liebe*.⁶⁵⁵

En això, Schrijvers interpreta que Binswanger gairebé està desenvolupant una “creença” fenomenològica en l’amor. En qualsevol cas, sí sembla que Binswanger veu que la modernitat provoca un desarrelament de l’ésser humà tant ontològic com òntic. Ònticament, la modernitat és l’inici d’una instrumentalització de l’existent humà que, pel psiquiatre, significa el que és oposat a l’amor. Aquest *Sehnsucht*, aquest anhel per qui i què és l’altre, a Binswanger li sembla “un anhel d’unitat i plenitud”, només satisfet en l’encontre amorós on hom arriba a ser conscient i es troba en sintonia amb el fet de “quant *som* nosaltres”, i tota unió ja ha passat per la comunió. Així i tot, abans d’aquest encontre amb aquest “tu” tan empíric i òntic que “tu ets”, l’anhel s’expressa principalment com una insatisfacció amb els camins del món. I és justament aquesta insatisfacció (*Ungenügen*) la que Binswanger creu que indica, molt clarament, que el món d’aquest Dasein no està ben elaborat. Al capdavall, això és allò que Binswanger considera que Heidegger no va mostrar, és a dir, que el Dasein no s’acaba dissolent en el seu ésser-cap-a-la-seva-fi i, per tant, no es pot comprendre només des de la seva facticitat, des de la facticitat del mateix Dasein. Com afirma Schrijvers, com “li manca imaginació”, aquesta facticitat no en sap res del gir que l’amor porta al Dasein, simplement perquè l’amor, ontològicament, és “l’ésser-girat” de “tots envers tots”.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ «El problema de l’ésser humà necessita una nova solució. Si ja no el podem buscar en allò „transcendent” o en el regne etern, l’haurem de buscar en el regne temporal i finit, en l’ésser i en el temps, és a dir, en l’ésser-en-el-món. Però, tot i així, en aquests àmbits no s’arriben a saldar tots els comptes. Queda un romanent que correspon a la finitud, l’*anhel* [*Sehnsucht*] més enllà de la finitud „mundana” del Dasein per a la unió amb l’ésser infinit i etern. Com sabem només és possible com una *oposició* [*Widerspruch*] a la finitud. El nom d’aquest anhel continua essent avui: *Amor*. », (La traducció és nostra): BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, op. cit., p. 407.

⁶⁵⁶ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, p. 248.

Binswanger interpreta el seu *modus dualis* o dualitat amorosa (*liebenden Dualität*) com el mode de l'existència que dona origen a cada existent. Com ja vàrem descriure, l'amor no significa només "l'estar l'un amb l'altre" d'una relació de parella o d'amistat, sinó la forma bàsica de l'ésser com a crida a l'alliberament del propi ésser en general. Per tant, la comprensió de l'amor s'amplia, s'eixampla. Binswanger interpreta la relació amorosa com la forma original i profunda de "l'ésser-junts", per la qual cosa les altres formes d'existència (pluralitat i singularitat) han de derivar-se d'ella.⁶⁵⁷

La seva oposició a Heidegger en aquest aspecte és molt decidida. Entenem que estava esperonada per com entenia la seva missió com a metge i psiquiatre. En aquest sentit, podríem trobar analogies amb algunes de les recriminacions a Heidegger d'un altre psiquiatre com Jaspers. En especial aquelles que fan referència al seu dogmatisme i "antihumanitarisme", sumat a allò que ell considera un pensament mancat de responsabilitat i d'amor.⁶⁵⁸ Tot i que, com hem aclarit més amunt, Jaspers parla més aviat d'una orientació i no d'un mode especial d'existència com Binswanger. De fet, Jaspers, malgrat recórrer a la filosofia sovint té una visió crítica també amb aquells que, com Binswanger, tendeixen més a una filosofia aplicada que no pas a la psicopatologia.⁶⁵⁹

Binswanger va donar explicacions de la seva postura al pròleg de l'edició del 1962 del seu *Grundformen*. Raonava la seva decisió de no fer cap canvi després de la ferotge crítica heideggeriana insistint, sobretot, que el seu objectiu era diferent al de *Sein und Zeit*. Malgrat la seva excessiva modèstia a l'hora de qualificar aquesta obra com "el producte d'un malentès productiu", Binswanger renunciava conscient i amb determinació al seguiment, podríem dir, "purista" del pensament de Heidegger. En contrast amb un Boss inamovible en la seva posició "oficialista", ell tenia el ferm convenciment que era necessària una "fenomenologia de l'amor":

⁶⁵⁷ AGREITER, Andreas, "Nur wo du bist, entsteht ein Ort". *Das Ereignis der Begegnung in Liebe bei Ludwig Binswanger*, (tesi doctoral), Universitat de Viena, 2014, p. 249. (<https://othes.univie.ac.at/34840/>) [Accessible 17/02/2023].

⁶⁵⁸ Val a dir també que algunes de les crítiques que aquí esmentem, de vegades, anaven influenciades per la polèmica posició política de Heidegger durant el nazisme. *Vid.* JASPERS, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1978; JASPERS, Karl, *Notas sobre Heidegger*, Madrid: Mondadori, 1990, p. 22.

⁶⁵⁹ JASPERS, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin: Springer, 1913; JASPERS, Karl, *Psicopatología general*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 827.

Wenn ich zum Schluß die sehr verständliche Frage höre, warum ich diese Schrift noch einmal unverändert herausgebe, obwohl ich mir der Naivität der in ihr geübten Kritik an H e i d e g g e r und mancher sonstiger Mängel bewußt sei, so möchte ich antworten, daß, ganz abgesehen von meinem Alter, das mir eine solche Aufgabe nicht mehr erlauben würde, so viel an dieser Schrift geändert werden müßte, daß sie ihre Frische, ihre Konsequenz und damit die Einheitlichkeit ihrer Gestalt verlöre.

Das Recht aber, dieses Buch in der ersten Fassung zu belassen, möchte ich darin sehen, daß von der nicht unberechtigten Kritik an meinem damaligen Verständnis H e i d e g g e r s der Sinn der „Grundformen“ nicht berührt wird, da – wie ich schon seinerzeit ausdrück vermerkt habe [...] – „H e i d e g g e r s Interesse ein ganz anderes ist als das unsrige!“ Das Ziel der „Grundformen“ war nicht, eine Gegenschrift zu „Sein und Zeit“ sein wollen, sondern eine Phänomenologie der Liebe.⁶⁶⁰

Binswanger també va deixar constància d'aquest convenciment i determinació a la seva correspondència. En una carta dirigida a Schroeder el gener de 1946⁶⁶¹ li explicava que els objectius que havia perseguit en aquest llibre eren, precisament, mostrar fins a quin extrem l'ésser humà és i es mostra totalment altre quan s'interpreta a partir de l'amor i no pas de l'existència. Com afirma Cabestan, per Binswanger l'amor és allò que constitueix la forma fonamental major, sobre la qual ha de construir-se tot coneixement i tota comprensió de l'ésser de l'home. Per aquesta raó oposarà diametralment l'amor o la cura a l'existència, tal com les entén Heidegger.⁶⁶²

Sens dubte, l'empresa que es proposa Binswanger implica dur a terme un projecte extremadament ambiciós: mostrar allò que Heidegger no va arribar a mostrar, perquè el paper

⁶⁶⁰ «Quan, al final, sento la molt comprensible pregunta de perquè estic reeditant aquesta obra sense canvis, malgrat soc conscient de la ingenuïtat de la crítica a H e i d e g g e r i de moltes altres deficiències, m'agradaria respondre que, amb independència de la meua edat que tal tasca ja no m'ho permetria, hauria de canviar tant aquest text que perdria la seva frescor, consistència i, per tant, la uniformitat de la seva forma.

Però, m'agradaria veure el dret a deixar aquest llibre en la seva primera versió en el fet que la crítica no injustificada de la meua comprensió de H e i d e g g e r, en aquell moment, no afecta al significat del „Grundformen“, perquè - com vaig assenyalar en el seu moment [...] - „L'interès de H e i d e g g e r és diferent al nostre!“ L'objectiu del „Grundformen“ no era voler ser una contrapart de „Sein und Zeit“, sinó una fenomenologia de l'amor.» (La traducció és nostra): BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1962; 4^a edició, 1964, p. 17.

⁶⁶¹ Apareix al prefaci dels editors de l'edició del 1993. *Id.* BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Heidelberg: Rolland Asanger Verlag, 1993, p. xvii. Citat per DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 67.

⁶⁶² DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, pp. 67-68.

de l'amor a *Sein und Zeit* li resulta totalment insuficient. Com comenta encertadament Schrijvers, per aquesta tasca Binswanger intentarà trobar una mena de “*tertium datur*” entre les preocupacions òntiques del Dasein quotidià i l'heroisme ontològic del Dasein autèntic que s'enfronta a la possibilitat de la seva imminent mort. Per Binswanger, l'experiència fàctica de l'amor pot alinear-se, perfectament, amb la concepció heideggeriana del Dasein. El “Dasein amorós” és una experiència extàtica, es temporalitza en vers al futur, però aquí el futur adquireix una forma (*Gestalt*) diferent, a partir d'una intemporalitat i un infinit que només li són pròpies a l'experiència de l'amor. En aquest sentit, la daseinanàlisi de Binswanger podria “caure” en una temporalitat òntica, tal com li retreuen Boss i Heidegger. Però, la seva justificació és que resulta del tot necessària per veure allò que es mostra fenomenològicament en l'experiència amorosa.⁶⁶³

Pel que fa a l'espai, en el desplegament de la seva alternativa utilitza el suggeridor concepte de “llar” (*Heimat*) per mostrar un altre tipus d'espacialitat característica del seu *Liebende Begegnung*. La idea de “*nur wo du bist, entsteht ein Ort*”⁶⁶⁴ (“un lloc només sorgeix d'on ets tu”) extreta d'un poema de Rilke és la que configura aquesta espacialitat pròpia de “l'entre nosaltres”, de la “llar”. L'espai d'aquesta llar o pàtria de l'amor tant pot enunciar-se en termes positius com negatius. Negativament, l'espai pot ser il·limitat, sense fronteres, inescrutable i inesgotable, perquè no existeix a cap lloc sense l'altre. Però, de forma positiva aquest *Heimat* crea un infinit real, tenint present que cap lloc és estrany si l'altre hi és i no importa la llunyania, doncs sempre està a prop. L'amor, doncs, “no té món” en el sentit que transcendeix les fronteres del món; apunta a un “més-enllà-del-món-dins-el-món” (*über die Welt hinaus sein*).⁶⁶⁵

A la daseinanàlisi binswangeriana, la temporalitat i espacialitat descrita a fenomenologia de l'amor vol acomplir el que ell descriu com una “exigència psiquiàtrica”⁶⁶⁶: una visió més profunda de l'essència i l'origen dels símptomes psicopatològics. Per això, considerem que Binswanger sovint avantposa la seva tasca mèdica a l'hora de configurar la seva daseinanàlisi. El psiquiatre no pretén construir cap tesi de tipus ontològic sobre els trets essencials que

⁶⁶³ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, pp. 233-234.

⁶⁶⁴ BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich: Max Niehans Verlag, 1942; 2ª ed., 1953, p. 19.

⁶⁶⁵ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, pp. 234-235.

⁶⁶⁶ BINSWANGER, L., «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», p. 189.

pertanyen al Dasein, sinó, en tot cas fer afirmacions de caràcter òntic, és a dir, afirmacions sobre descobriments empírics de formes i imatges del Dasein.

Com observa Jacob Needleman, en aquest punt es fa difícil discernir el que fa Binswanger amb aquesta aplicació ontològica-òntica del pensament Heidegger. No està clar si pren pressupòsits necessàriament limitadors i distorsionadors de la psiquiatria per tal d'equilibrar les restriccions inherents al mètode científic. O bé està prenent les seves revelacions de l'existència humana com una veritable i, potser, legítima extensió o modificació filosòfica de l'analítica existencial heideggeriana.⁶⁶⁷

Needleman assegura que, després de tot, la proposta binswangeriana és l'únic eixamplament o extensió possible, a nivell òntic, de l'ontologia de Heidegger. El seu argument és que, sens dubte, els estudis de Binswanger són de caràcter òntic en la mesura que concerneixen a éssers humans particulars, però aquests estudis són més que òntics, atès que les seves anàlisis fan referència a allò que fa possible l'experiència de l'individu en particular. Needleman afirma que aquest tipus de “disciplina”, que s'ocupa d'estructures transcendents *a priori* com a possibilitats d'una existència humana concreta, no es pot definir ni com a ontològica ni com a òntica, sinó, en tot cas, com a “meta òntica”. Sigui com sigui, com diu Needleman la pregunta més rellevant a fer-se seria: fins a quin punt arriben a encaixar aquestes investigacions de caràcter “meta òntic” de Binswanger dins l'esquema heideggerià?⁶⁶⁸

Per explicar la peculiaritat d'aquesta perspectiva de binswangeriana, Needleman recorre a la noció d'un “existencial *a priori*”. Però, aquest “*a priori*” no s'hauria d'entendre com una categoria kantiana, en el sentit de ser la condició directa per a la percepció dels objectes, sinó únicament per ser la condició de possibilitat per a l'experimentació dels significats. Així, si els existencials heideggerians representen l'ésser de l'home, llavors aquests “existencials *a priori*” representen l'ésser d'un individu particular en la mesura que existeix en el seu món particular, sense poder ser considerats com a causes d'un significat o d'un esdeveniment traumàtic, per exemple. Aquest “*a priori* existencial” seria l'opció que pren Binswanger per traduir aquelles fórmules ontològiques “buides” heideggerianes en una fórmula capaç de

⁶⁶⁷ NEEDLEMAN, Jacob, «Introduction to Binswanger's existential psychoanalysis», a BINSWANGER, Ludwig, *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963, p. 26.

⁶⁶⁸ NEEDLEMAN, J., «The Dasein as constitutive: Binswanger Heidegger, Sartre», *op. cit.*, p. 125.

rebre continguts. Uns continguts que considera del tot necessaris per a la psicoteràpia com, per exemple, els de tipus afectiu que expressen significats com ara “estimo al meu germà” o “odio al pare”, etc. Per tant, Needleman aplica el terme “existencial *a priori*” per designar una matriu de significat. Defineix allò que Binswanger fa servir per fer encaixar les seves aportacions, malgrat que sigui en un entorn psicoanalític. Doncs, no hi fa res que es consideri que hi hagi una ment inconscient o no, o que allò que s’hagi reprimat s’experimentés primer en aquest inconscient: si alguna cosa es va experimentar, formava i forma part del món del pacient a mesura que experimenta el seu món.⁶⁶⁹

Com recorda Needleman, malgrat les crítiques de subjectivisme de Boss i Heidegger, Binswanger mai parla d’un jo, sinó d’un Dasein, l’essència del qual és ésser-en-el-món. A la psicoanàlisi els significats i les experiències sí que es conceben a partir d’un jo confrontat a un món o per les demandes d’impulsos instintius. Però, el Dasein al qual fa referència Binswanger ja està-al-món. Podria dir-se que aquest Dasein seria el rerefons sobre el qual el “jo” emergeix i sempre està emergint. És una mena de forma (*Gestalt*) dins la qual es diferencia del seu món mentre que, al mateix temps, està en el seu món. Així com les categories kantianes són aquelles d’on sorgeix el coneixement articulat i diferenciat del món i el jo fenomènic, l’*a priori* existencial d’un pacient és el fonament d’aquestes vivències o significats que la psicoanàlisi relliga de forma causal.⁶⁷⁰

Segons aquesta explicació del pensament de Binswanger es podria arribar a deduir que, per al psiquiatre, hi hauria tants mons com Dasein, tot i que cada Dasein “tindria” el seu món. La qual cosa podria implicar que hi hauria tantes malalties com Daseins. Llavors, cada Dasein i la seva construcció concomitant del món han d’analitzar-se de forma individual (no tot Dasein experimenta el seu “Da” de la mateixa forma). Conseqüentment, allò que busca en darrer terme aquesta “antropologia ontològica” o “meta òtica” (o com es vulgui anomenar) aplicada a la psicoteràpia és l’experiència òtica “alterada o pertorbada” del Dasein que s’examina. Efectivament, la malaltia per Binswanger, ja ho hem dit, és una modificació o alteració del seu ésser-en-el-món, la qual es dona quan un Dasein fallit o inautèntic no pot afirmar-se en el món com hauria de fer-ho.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ NEEDLEMAN, J., «Introduction to Binswanger’s existential psychoanalysis», *op. cit.*, p. 67.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁷¹ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, p. 246.

Aquesta concepció de la malaltia psíquica Boss l'expressa d'una forma relativament anàloga: una limitació o constricció d'aquesta "clariana" o "clar obert" que és el Dasein.⁶⁷² Boss considerava que un psicòtic o un neuròtic pateixen un bloqueig de la seva obertura al món. Inclús, de vegades, això pot donar-se de forma tal que, per exemple, un individu refusi la seva "relació-món" mitjançant una "travada-corporal". Novament, aquí Boss concorda amb Heidegger en acceptar que el cos és un dels mitjans a través del qual les relacions reveladores del món que constitueixen l'existència es duen a terme. Així, el desenvolupament de la daseinanàlisi de Boss tractava de determinar quines modificacions específiques de l'ésser-en-el-món eren les causants d'aquestes experiències. Per això, es podria dir que l'objectiu de la daseinanàlisi bossiana era fer transparent l'ésser humà individual en la seva mateixa estructura, per vincular-se o adherir-se als fenòmens i objectes immediatament donats del món dels éssers humans.⁶⁷³

Resseguint aquest aspecte concret de la constricció del Dasein, és bastant probable com assenyala Schrijvers que, en el cas de Binswanger, la temptació d'intentar separar al "Da" del seu "Dasein", per tal de poder parlar de "l'hi" sense estar "en-el-món", fos a causa d'arribar a Heidegger a través de Husserl. Respecte a això, Schrijvers argumenta que es podrien establir també graus de restricció que, en definitiva, s'haurien de correlacionar amb el grau d'afectació de la malaltia en cada pacient. Així, a un Dasein saludable l'angoixa (equivalent a la descrita per Heidegger) no arribaria a fer-li arribar al col·lapse del món (cosa amb la qual Heidegger segurament estaria d'acord), no pot fer-li separar del tot del món, sempre hi queda alguna cosa que l'ajuda a gestionar l'angoixa. Però, en un grau extrem de constricció, immers en una angoixa intensificada, com seria l'experiència de l'horror nu (*nacktes Grauen*)⁶⁷⁴ que descriu Binswanger, el Dasein s'experimenta a si mateix com un ésser sense "Da", és a dir, com un ésser que és incapaç de relacionar-se extàticament amb el seu món, experimentar-lo com a significatiu. Això li portaria a trobar-se terriblement espantat i dominat pel món fins al col·lapse. En el fons, amb aquest "horror nu" Binswanger està descrivint de forma negativa un tret antropològic característic de l'existir humà.⁶⁷⁵ Més concretament està mostrant un tret diferencial entre l'animal i l'home, entre el "viure pur", "l'horror nu" i l'existir. Aquesta

⁶⁷² BOSS, M., «Recent considerations in daseinsanalysis», *op. cit.*, p. 72.

⁶⁷³ ASKAY, Richard, «La filosofía de Heidegger y sus implicaciones para la psicología, Freud y el psicoanálisis existencial», *Revista Gaceta Universitaria*, 2006, n. 2, p. 182.

⁶⁷⁴ Veure el desenvolupament d'aquest concepte a BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1962; 4ª edició, 1964, pp. 445-448. (Schrijvers diu que aquest concepte es troba més a prop de Levinas que no pas de la idea d'angoixa de Heidegger.)

⁶⁷⁵ D'IPPOLITO, B.M., «Dimensioni dell'esistenza secondo Ludwig Binswanger», p. 225.

delimitació negativa a través d'aquest món abismal o sepulcral, com el descrivíem més amunt en parlar del Mestre Solness o de l'Ellen West, vol mostrar també com l'angoixa canvia la temporalització de l'existent. Com arriba a assimilar-se a la "seriositat animal" d'una proximitat a un buit de món i a l'aspecte abismal d'allò que se satisfà de forma immediata, "menjant i devorant". Estaríem parlant aquí d'un mer "ésser-hi-present" on només hi ha un ara, sense cap futur ni passat.⁶⁷⁶

Tanmateix, l'extrem que descriu Binswanger on el Dasein s'arriba a experimentar sense "Da" Boss i Heidegger no l'admetrien.⁶⁷⁷ Aquesta concepció estaria en la línia d'una caracterització restringida del Dasein a "ésser-en-el-món". Una concepció insuficient i purament formal, en la mesura que el Dasein no es comprèn, al mateix temps, com a "comprensió originària de l'ésser", com a "clarificació de l'ésser". Aquest error el condueix a la possibilitat de la reducció de l'home a un subjecte truncat, sense món (*weltlos*).⁶⁷⁸ En realitat, en un dels seminaris de Zollikon el mateix Heidegger també va arribar a la conclusió que l'anàlisi del Dasein de Binswanger, efectivament, no s'havia desempallegat del tot de Husserl. A més, desmenteix que *Sein und Zeit* sigui un desenvolupament conseqüent de la doctrina de Kant i Husserl, tal com pretén fer entendre Binswanger.⁶⁷⁹ Tot i que, certament, Heidegger reconeix que va recollir la paraula "anàlisi" de la *Crítica de la raó pura (Kritik der reinen Vernunft)*, això no vol dir que fos cap mena de continuació de la posició kantiana.⁶⁸⁰ Una posició, d'altra banda, que ja va explicar al seu treball de 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant i el problema de la metafísica)*. El filòsof alemany insisteix, a més, en el fet que la pregunta que ell planteja no l'havien plantejat aquests filòsofs, ni tan sols s'havia plantejat abans en la història de la filosofia. Contràriament, doncs, el problema el té Binswanger, per romandre en una visió que ell creu haver superat definitivament:

La fenomenología de Husserl que aún tiene impacto en Binswanger y que como tal sigue siendo fenomenología de la conciencia, impide una visión clara en la hermenéutica fenomenológica del Dasein.⁶⁸¹

⁶⁷⁶ BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 146.

⁶⁷⁷ SCHRIJVERS, J., *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, p. 247.

⁶⁷⁸ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 93.

⁶⁷⁹ Heidegger es refereix a que Binswanger, a *Über Sprache und Denken (Sobre llenguatge i pensament)*, sembla donar a entendre que la "tesi" del Dasein com a ésser-en-el-món vindria a ser una mena de perfeccionament i ampliació de Kant i Husserl.

⁶⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, pp. 168-169.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 177.

Aquest seminari de 1965 resulta especialment interessant, doncs, aprofitant els dubtes d'un dels participants sobre l'anàlisi psiquiàtrica de Binswanger, Heidegger va intentar aclarir la diferència entre la seva analítica del Dasein i l'anàlisi del Dasein. Allà deixa clar que la característica principal que delimita una de l'altra és la pregunta que es formula. A *Sein und Zeit* no es fa en forma d'una antropologia filosòfica. La pregunta pel qui, el què o el com de l'ésser humà es tracta de forma constant i exclusiva respecte a la pregunta del sentit de l'ésser. I allò que resulta decisiu a l'analítica del Dasein és que es pregunta per aquelles determinacions que caracteritzen l'ésser del Dasein, respecte a la seva relació amb l'ésser en general. Així, la diferència amb la fenomenologia de Husserl no radica tant en l'elaboració de les estructures del Dasein, com en fixar l'ésser de l'ésser humà en general com a Da-sein, i això fer-ho de forma expressa, a diferència de les determinacions de l'ésser humà com a subjectivitat i com a jo transcendental.⁶⁸²

També aquí Heidegger, per delimitar millor la seva idea d'analítica i aclarir allò que recull realment de Kant es refereix a la *Crítica de la raó pura*. Ell entén que del concepte kantian d'analítica se'n desprèn que aquesta és una descomposició de la facultat de l'enteniment. Però, aquesta descomposició no té com a caràcter fonamental la dissolució en diferents elements (com estima que fa Freud, per exemple), sinó la reconducció a una unitat, a una síntesi de la possibilitat ontològica de l'ésser de l'ens. Per això, aquí no es parla de causalitat, que únicament té a veure amb la relació òntica entre causa i efecte. En conseqüència, l'objectiu final de l'analítica és exposar la unitat originària de la funció de la facultat de l'enteniment. Del que es tracta és de retornar a una mena de "nexa del sistema". La tasca de l'analítica és manifestar el tot d'una unitat de condicions ontològiques. Així, en tant que ontològica, l'analítica no dissol en elements, sinó que articula la unitat d'un concepte estructural. I aquest és el factor que també resulta essencial en l'analítica del Dasein de heideggeriana. Tot i que Heidegger assenyala que al llarg d'aquesta analítica del Dasein també pot parlar "d'anàlisi", però sempre referint-se a la pròpia execució de l'analítica.⁶⁸³

Respecte a l'anàlisi del Dasein de Binswanger, Heidegger recorda en el seminari que el mateix psiquiatre ja va reconèixer el seu error a l'hora d'entendre la seva analítica, però li

⁶⁸² *Ibid.*, p. 176.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 170.

torna a qüestionar la pretesa “productivitat del seu malentès”, és a dir, la necessitat de qualsevol complement de la cura:

[...] como Ludwig Binswanger tuvo que admitir hace algunos años, él malentendió la analítica del Dasein, aunque esto fue un «malentendido productivo», como él lo llama. Esto lo pueden ustedes reconocer en el hecho de que en el amplio libro de Binswanger acerca de las formas fundamentales del Dasein se da un «complemento» del «cuidado sombrío» de Heidegger, a saber, un tratado sobre el amor, que supuestamente Heidegger olvidó.

¿Qué expresa este intento de complemento? ¿Qué falta según Binswanger respecto del pensar en *Ser y tiempo*, si él intenta tal complemento? En *Ser y tiempo* se dice que esencialmente al Dasein le va este su Dasein mismo. A la vez este Dasein mismo es determinado como un originario ser-uno-con-otro. Por ello al Dasein le importan siempre los otros. Así pues, la analítica del Dasein no tiene lo más mínimo que ver con un solipsismo o un subjetivismo. Pero el malentendido de Binswanger no se halla tanto en que quiera complementar el «cuidado» mediante el amor, sino en que él no ve que el *cuidado* tiene un sentido existencial, es decir ontológico. Por ello la *analítica del Dasein* pregunta por la *constitución ontológica fundamental (existencial)* del cuidado y no desea dar una mera descripción de fenómenos ónticos del Dasein. Ya el proyecto, determinante del todo, del *ser*-humano como Dasein en el sentido extático es un proyecto ontológico, mediante el cual se supera la representación del ser humano como «subjetividad de la conciencia». Este proyecto hace visible la *comprensión del ser* en cuanto *constitución fundamental* del Dasein. Sin embargo, es necesario poder ver esto para poder aclarar la pregunta acerca de la relación del ser humano como existente con el ser del ente (del que no tiene la forma del Dasein y del Dasein existente mismo). Pero esta pregunta resulta del planteamiento mismo de la pregunta por el *sentido del ser en general*.⁶⁸⁴

Per tot això, Heidegger reitera que qualificar *Sein und Zeit* com una mena d'extensió o desenvolupament extremadament conseqüent del pensament de Kant i Husserl és una cosa que no podria estar més allunyada de la veritat. La pregunta que Heidegger planteja, ni aquests ni altres filòsofs l'havien plantejada abans.⁶⁸⁵

En aquesta mateixa direcció, també trobem transcrit als *Zolliker Seminar* un text manuscrit per Heidegger on, després de la lectura d'alguns dels escrits de Binswanger, critica

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁸⁵ *Ibid.*

de forma general i contundent la seva anàlisi psiquiàtrica. El text correspon al seminari del 8 de març de 1965, on Heidegger fa repàs d'alguns temes clau que Binswanger ha abordat de forma errònia. Aquí Heidegger explica les raons de fons que porten a la incomprensió de *Sein und Zeit* per part de Binswanger, fonamentalment identificades en un ús parcial i interessat de la seva analítica:

El «análisis psiquiátrico del Dasein» (Binswanger) escogió de la analítica ontológico-fundamental del Dasein aquella constitución fundamental que en *Ser y tiempo* se llama *ser-en-el-mundo* y la colocó como única base de su ciencia. Pero ésta sólo es la estructura que en el *primer planteamiento* de la ontología fundamental debe hacerse visible, pero no l'única y sobre todo no aquella hacia la cual *solamente* la ontología fundamental apunta por ser ella la principal para el Dasein y su esencia. Ella (esta estructura principal) es nombrada clara y suficientemente en la introducción: la *comprensión de ser*. Hasta dónde ésta caracteriza al Dasein como tal y sobre qué él mismo se fundamenta, a qué permanece en sí referido; este es el único objetivo de *Ser y tiempo*.

Si uno toma en cuenta de antemano este rasgo fundamental del Dasein, entonces se aclaran dos cosas:

- 1) Todo lo que la analítica aporta en la aclaración del Dasein sirve para la determinación de la comprensión de ser (ser-en-el-mundo, cuidado, temporalidad, ser para la muerte).
- 2) Ya que la comprensión de ser en cuanto estar dentro extáticamente proyectando (estar dentro arrojando hacia afuera algo) en el claro del ahí constituye propiamente el Da-sein, el Da-sein se comprueba como aquel que en sí mismo es la referencia al ser en cuanto ser del ahí.

Esta referencia al ser no puede ser omitida de la determinación preponderante y omniconductora del Dasein, hasta el grado en que un desconocimiento justo de esta referencia (como sucede en el «análisis psiquiátrico del Dasein») nos impediría pensar apropiadamente el Dasein como Dasein. La comprensión de ser no es una determinación que sólo tuviera relación con la temática de la ontología fundamental, sino que la comprensión del ser es *la* determinación fundamental del Dasein como tal. Un análisis del Dasein, pues, que pase por alto esta referencia al ser esenciante en la comprensión de ser, no es un *análisis* del Dasein.⁶⁸⁶

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 253.

A conseqüència d'aquesta ommissió de la determinació ontològica fonamental pròpia del Dasein, a l'anàlisi psiquiàtrica de Binswanger es veu reflectida una interpretació insuficient de l'ésser-en-el-món i de la transcendència. És cert que pren aquests fenòmens com a fonamentals, però ho fa com els d'un Dasein aïllat per a si, com a representació antropològica de l'ésser humà en tant que subjecte. Al cap i a la fi, està treballant amb un "Dasein retallat", al qual se li sostreu el seu tret fonamental. Per això, la cura és vista només com a constitució fonamental d'un Dasein isolat i concebuda, merament, com una determinació antropològica del Dasein. Es constata, per tant (i amb raó, diu Heidegger) com una interpretació unilateral i, per "fosca" (com la qualifica Binswanger), necessita un complement per mitjà de l'amor.⁶⁸⁷

Ans al contrari, Heidegger creu que la cura entesa correctament, és a dir, de forma ontològica fonamental, mai pot ser diferenciada de "l'amor", sinó que, de fet, és el "nom" per la constitució extàtica-temporal del tret fonamental del Dasein, això és, com a comprensió de l'ésser. Fins i tot, es podria esperar que la determinació de l'essència de l'amor, la qual busca un fil conductor en la determinació ontològica fonamental del Dasein, arribi a ser una determinació essencialment més profunda i de més abast que aquella que veu en l'amor només allò més elevat en comparació amb la cura.⁶⁸⁸

El que fa Binswanger és separar l'ontologia fonamental de la seva anàlisi psiquiàtrica i, tot i que ell creu que és justificable, per Heidegger això és en realitat un desconeixement de la relació entre l'ontologia fonamental i la regional, i aquesta última es pressuposa en tota ciència, incloent-hi la mateixa psiquiatria:

La ontología fundamental no es simplemente lo general en relación con las ontologías regionales a manera de una esfera elevada flotando encima (o un sótano que se encuentre debajo) frente a la que (a lo que) se puedan proteger las ontologías regionales. *La ontología fundamental* es aquel pensar que se mueve en la base de toda ontología. Ninguna de éstas (ontologías regionales) puede renunciar al fundamento, y mucho menos la ontología regional de la psiquiatría como investigación que se mueve en el ámbito de la esencia del ser humano.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, pp. 254-255.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

A tot això s'hi afegeix que Binswanger quan descriu la seva visió de la fenomenologia a *Über Phänomenologie (Sobre fenomenologia)*⁶⁹⁰ no acaba de fer bé algunes diferenciacions que el condueixen a l'error. Així, passa que com, de vegades, la psicologia eidètica de Husserl és aplicada de forma aïllada, de la mateixa manera Binswanger substitueix aquesta psicologia de la consciència mitjançant una anàlisi aïllada del Dasein, arribant, segons Heidegger, a un resultat encara més desastrós.⁶⁹¹

Sobre aquesta repercussió de la fenomenologia husserliana en el pensament de Binswanger, com observen Cabestan i Dastur es veu un cert retorn a Husserl, en especial els seus darrers treballs. Com hem dit més amunt, en un primer moment Binswanger es va inspirar en la fenomenologia husserliana per explorar nous encaixos dels mètodes psicoanalítics que ell mateix feia servir, però no s'adequaven a la seva comprensió de l'ésser humà. Així, sota la influència de Husserl va ser com va començar l'elaboració de la seva anàlisi existencial, que inicialment va anomenar "antropologia fenomenològica". Seguint a Husserl, amb el seu mètode fenomenològic es tractava de suspendre tota mena de prejudici sobre l'objecte d'estudi. Un aspecte, que com hem vist, resultarà central en la fenomenologia psiquiàtrica de Binswanger per poder atendre a les formes d'existència amb les quals l'individu viu en el seu món privat o individual.⁶⁹² Cabestan i Dastur interpreten que la tornada a la fenomenologia husserliana està motivada, en gran manera, pel seguiment de la interpretació que va fer d'aquesta el seu amic Wilhelm Szilasi.⁶⁹³ Però, aquest retorn a l'anàlisi intencional i al transcendentalisme husserlià tampoc caldria entendre'l com una ruptura definitiva amb Heidegger. Més aviat, al contrari, Binswanger intenta fer una difícil conjugació del pensament dels dos filòsofs: la intencionalitat amb l'ésser-en-el-món i allò transcendental amb la consideració de la facticitat.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Ponència presentada a la 63a reunió de l'Associació Suïssa de Psiquiatria a Zuric el 25 de novembre de 1922. *Vid.* BINSWANGER, Ludwig, «Über Phänomenologie», *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 82, 1923, pp. 10-45; BINSWANGER, Ludwig, «Sobre fenomenologia», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, pp. 15-45.

⁶⁹¹ HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, pp. 168-169.

⁶⁹² GARCÍA-ALANDETE, J., «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del *Homo natura* en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger», *op. cit.*, p. 106.

⁶⁹³ Certament, a una conferència de 1958 al Congrés Internacional de Psicoteràpia de Barcelona, Binswanger reconeix el seu deute amb el filòsof hongarès en el repàs de la seva obra més recent: «L'introduction à la collection montre dans quelle mesure et sous quels angles multiples notre méthode s'est modifiée sous l'influence philosophique et scientifique de Wilhelm Szilasi qui fut, comme Heidegger, un des premiers élèves de Husserl.». BINSWANGER, L., «Analyse existentielle et psychothérapie», *Introduction à l'analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁹⁴ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 75.

Cabestan i Dastur es fonamenten en les pròpies afirmacions de Binswanger fetes a *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien (Malenconia i mania. Estudis fenomenològics)*.⁶⁹⁵ Allà Binswanger sosté que la seva perspectiva està “ancorada”, d’una banda, a la doctrina fenomenològica de Husserl (i Szilasi) de la intencionalitat i a l’alliberament *a priori* heideggerià del Dasein o ésser-en-el-món i, d’altra banda, a les formes psiquiàtriques del Dasein com a facticitats psicopatològiques-empíriques. La justificació del subtítol que el mateix Binswanger ofereix al pròleg és que, si bé sempre a partir de l’ontologia heideggeriana (com a mínim des de 1930) per tal de descriure les malalties mentals en la seva constitució de l’ésser, és a dir, com a modalitats particulars de l’existència, l’objectiu d’aquest treball és diferent. A *Melancholie und Manie* el seu objectiu és netament teòric, no pas descriptiu. No tracta de fer estudis clínics sobre la malenconia i la mania, sinó de fer aportacions a la metodologia psiquiàtrica, plantejant-se la qüestió de la fonamentació teòrica de la psiquiatria, del psicoterapeuta i el seu mètode. Ara bé, el mètode proposat no és fenomenològic en el sentit de la psicologia de Brentano, que encara seguia al primer Husserl, sinó en el “sentit fort” de ciència transcendental concernent a l’estructura *a priori* de l’experiència. Binswanger entén aquí per “sentit fort de ciència” que la psiquiatria, en tant que teràpia, es recolzi sobre una ciència, d’una forma anàloga a com ho fa la medicina sobre la biologia. La psiquiatria ha de trobar la seva pròpia fonamentació, els seus propis principis epistemològics *a priori*, sense caure en reduccionismes i, alhora, sense renunciar a la necessària legitimitat científica del seu coneixement i la seva pràctica. I, en aquest sentit, està convençut, per tant, que la doctrina de la consciència transcendental, la ciència husserliana serà la que donarà la base a la psiquiatria de la mateixa forma que la biologia ho fa amb la medicina somàtica.⁶⁹⁶

Amb aquest “gir” envers Husserl no cal veure, doncs, una renúncia a la daseinanàlisi. La intenció del psiquiatre és la d’assentar la constitució intencional i transcendental de l’objectivitat del món sobre el fonament de l’ontologia del Dasein. O com ho diu Binswanger:

[...] *revenir* de la constitution du monde considéré à ses moments structuraux constitutifs ou bien de *renvoyer* chaque objectivité constituée à une forme essentielle corrélative de l’intentionnalité, celle qui est pour elle la forme constitutive.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ BINSWANGER, Ludwig, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Pfullingen: Neske, 1960; BINSWANGER, Ludwig, *Mélancolie et manie*, París: PUF, 1987.

⁶⁹⁶ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 76.

⁶⁹⁷ BINSWANGER, Ludwig, *Mélancolie et manie*, París: PUF, 1987, p. 23.

Referit a la psiquiatria, això suposa buscar allò responsable del fracàs de l'organització estructural d'aquelles formes del Dasein "fallides", com són les psicosis. Cal preguntar-se sobre la constitució transcendental de l'experiència. A partir d'aquí, sembla clar que Binswanger en considerar la intencionalitat objectiva husserliana l'acaba situant a la base de l'existència del Dasein. Entenent aquesta com un "estar projectant l'horitzó d'un món". Per a ell, es tracta d'entendre la constitució particular dels mons dels pacients, dels esquizofrèncics, malenconiosos i maniàtics. Per fer-ho, cal examinar els moments estructuradors d'aquests universos a partir de la "correlació" que suposen entre el *Leistung* (la producció transcendental del subjecte) i l'objectivitat així constituïda (el producte transcendental intramundà que el subjecte es dona a si mateix).⁶⁹⁸

Seguint Szilasi, Binswanger considera que la malaltia mental caldria considerar-la com una experiència que faria la natura. Això mostraria, clarament, allò que normalment roman ocult dins la conducta no patològica, en tant aquesta es defineix com la capacitat d'articular la "trama" de les operacions transcendents sobre allò que podríem anomenar "cadena" de l'horitzó de món projectat pel Dasein. Aquesta seria la raó per la qual la malaltia mental provoca una mena d' "ἐποχή" espontània. És a dir, que posa entre parèntesis la mundanitat que permet considerar només els elements fenomenològics constitutius del món. D'aquesta manera, el psiquiatre pot dir que la trama dels "fils" de les operacions transcendents es comprèn més fàcilment, precisament, en el fracàs d'aquestes operacions, el d'aquelles experiències de la naturalesa que anomenem psicosis.⁶⁹⁹

Aquests raonaments els trobem recollits en el treball dedicat al seu amic Szilasi, *Die Philosophische Wilhelm Szilasis und die psychiatrische Forschung* (La filosofia de Wilhelm Szilasi i la recerca psiquiàtrica). Aquí cita diversos fragments d'algunes de les seves obres, inclosa alguna referida a ell mateix com *Die Erfahrungsgrundlagen der Daseinsanalyse Binswangers* (La base empírica de la Daseinanàlisi de Binswanger):

Si nous envisageons la vie humaine dans sa réalité transcendantale, [...] et si nous apprenons ainsi que cette réalité laisse reconnaître une forme précise, une forme dont les fils sont tissés de façon si étroite qu'il est extrêmement difficile de trouver un point de repère pour les

⁶⁹⁸ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 76.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 77.

identificar i les saisir, alors les modes psychiatriques de *Dasein* représentent pour ainsi dire des expériences de la nature. En d'autres termes, il y a des "endroits défectueux" où les fils sont relâchés et où l'on peut les saisir. Ils (les interlocuteurs) se tiennent au point de rupture pour prendre en main les fils de la forme transcendante.⁷⁰⁰

De forma que Binswanger, segons Szilasi, el que està abordant és el descobriment dels llocs de pertorbació (defectuosos) determinats per la natura (o modes psiquiàtrics del *Dasein*). Aquells que permeten comprendre amb rigor objectiu, segons ell, les possibilitats de variació del curs de l'existència humana. Pel filòsof hongarès, la daseinanàlisi de Binswanger insistint sobre el retorn a les experiències del curs vital de l'ésser humà no és, de cap manera, poc rigorosa o incoherent. És cert que les diferències subjectives es determinen de forma subjectiva transcendental. Però, l'experiència transcendental sacsejada, "congelada" per la poca fiabilitat de la vida a causa de l'experiència "d'incompletesa" de la pròpia experiència, també aprèn l'estructura fortament ordenada de l'objectivitat transcendental.⁷⁰¹

L'apel·lació a la fenomenologia transcendental de Husserl condueix, així, a una mena de derivació de tota "objectualitat" a una correlativa estructura essencial d'intencionalitat que li és constitutiva. Per tant, ens porta a la relació entre el món entès com a univers de transcendències constituïdes i els moments constitutius d'aquest univers, a la relació entre noema intencional i noesi intencional, entre el producte transcendental i la producció transcendental. O dit diferent, a la relació entre la vida viscuda i la vida que viu o actua. Mitjançant aquesta "correlació" s'arriba a un aprofundiment de l'anàlisi estructural, on es pot procedir a la recerca dels moments estructurals que constitueixen els mons de la mania i la malenconia. Es tracta d'una investigació que torna a la relació entre la intencionalitat i la transcendentalitat en el sentit husserlià. El "teixit" dels "fils" de les funcions transcendentalmentals, com els anomena Szilasi, es pot comprendre més fàcilment, precisament, si tenim en compte les seves pròpies deficiències, tal com es donen en aquelles "experiències de la natura" anomenades psicosis.⁷⁰²

⁷⁰⁰ BINSWANGER, Ludwig, «Die Philosophische Wilhelm Szilasis und die psychiatrische Forschung», a Höfling, H., (ed.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft Wilhelm Szilasis zum 70. Geburtstag*, Munic: Francke Verlag, 1960; BINSWANGER, Ludwig, «La philosophie de Wilhelm Szilasi et la recherche psychiatrique», *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, París: Vrin, 2019, p. 271

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 270.

⁷⁰² CASTELLANO, Piero, *Fenomenologia e Psicoanalisi. Freud, Husserl, Binswanger*.

(https://www.academia.edu/10820286/Fenomenologia_e_Psicoanalisi_Freud_Husserl_Binswanger)
[Accessible el 27/03/2023].

Sembla clar, com diuen Cabestan i Dastur, que Binswanger no està parlant aquí de fer una mera anàlisi “d’experiències de la consciència”. Com fa el mateix Husserl,⁷⁰³ vol endinsar-se a les profunditats “hilètiques” (*hiletische*) de la consciència per treure a la llum l’articulació d’allò que Husserl anomena doble intencionalitat, constituent al mateix temps per un costat l’objecte i per un altre el subjecte.⁷⁰⁴ Per aquesta raó, Binswanger subratlla que “l’experiència íntima” no és cap privilegi en relació a l’externa. Perquè la ciència a la qual està recorrent no és la d’una “psicologia” de l’experiència psíquica i tampoc una fenomenologia del temps o l’espai viscut, sinó una fenomenologia transcendental. Es tracta de situar-se en el nivell de “pressuposició transcendental”, tal com ho denomina Binswanger seguint a Husserl. És a dir, de situar-nos en el nivell d’aquella “fe primordial” que la “ἐποχή” deixa en suspens, aquella que es troba anorreada de forma espontània o molt alterada en els malalts mentals. A *Melancholie und Manie*, com assenyalen Cabestan i Dastur, Binswanger està seguint la idea de Husserl⁷⁰⁵ que el món real no rau només en la pressuposició que l’experiència continuarà desenvolupant-se de forma constant d’acord amb el mateix estil constitutiu. D’aquesta forma, la consciència de la realitat reposa sobre aquesta pressuposició, sobre l’expectativa d’una identitat de tipus constitutiu de l’experiència, el postulat, en definitiva, de la persistència de la correlació entre allò que se’ns mostra en el món i allò anticipat per la consciència. Per això, no és d’estranyar que Binswanger atribueixi els fracassos d’aquesta “fe primordial” a la forma temporal d’aquesta mateixa experiència en la seva gènesi.⁷⁰⁶ Les alteracions de l’organització estructural de l’experiència de la malenconia i la mania serien, per tant, diferents tipologies d’alteracions en l’estructura temporal intencional.⁷⁰⁷

Sobre aquests aspectes Binswanger va fent referència a l’obra de Husserl *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Lliçons de fenomenologia de la consciència interna del temps*), un curs que, precisament, va ser editat per Heidegger, dins el qual el filòsof alemany veia que Husserl realçava el caràcter intencional de la consciència. En aquest curs es tracta la constitució dels objectes temporals, aquells que estan intrínsecament determinats pel temps,

⁷⁰³ Cabestan es refereix a *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Lliçons de fenomenologia de la consciència interna del temps*) publicat el 1928. Vid. HUSSERL, Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, HUSSERL, Edmund, HEIDEGGER, Martin (Eds.), Tübingen: Max Niemeyer, 1928.

⁷⁰⁴ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 77.

⁷⁰⁵ Binswanger, en aquest cas concret, s’està referint a un fragment d’aquesta obra: HUSSERL, Edmund, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929.

⁷⁰⁶ BINSWANGER, L., *Melancholie et manie*, p. 24.

⁷⁰⁷ DASTUR, F., CABESTAN, P., *Daseinsanalyse*, p. 78.

com seria el cas de la malenconia. Aquí ens situem en un temps purament immanent, on el temps objectiu de la naturalesa, d'on és impossible partir per arribar a l'essència mateixa del temps, es posa entre parèntesis. Per Husserl es tracta de la reducció de tot allò transcendent, de tots els fets, per tal de mostrar el fenomen pur del temps. El món o la cosa real no és un *datum* fenomenològic, tampoc ho és el temps "còsic", no és el temps de les ciències naturals, ni per tant, el de la psicologia que, com a ciència de la natura, té allò psíquic com a objecte. Per això, Binswanger, recolzant-se en Husserl, considera que el mètode que ell proposa no és aquell que s'ajustaria a una "psicologia de l'experiència íntima", no es tracta d'una psicologia d'allò psíquic viscut (*Erlebnispsychologie*), com tampoc una fenomenologia del temps o l'espai viscut, sinó una fenomenologia transcendental.⁷⁰⁸

A la vista de tot això, podria considerar-se que també un dels objectius principals del *Grundformen* seria, precisament, donar primacia a allò que s'anomena "essència de l'home" conforme al pensament fenomenològic husserlià. L'experiència fenomenològica acaba sent la que condueix a l'essència de la persona malalta i la presenta a la nostra percepció. Això permet que s'expressi el contingut donat de forma purament fenomenològica, és a dir, sense cap mena de prejudici o interferència teòrica prèvia.⁷⁰⁹ D'aquesta forma Binswanger hauria anat emfatitzant, progressivament, aquest posicionament fins a la segona meitat de la dècada de 1950.⁷¹⁰ El psiquiatre es remet al concepte d'essència de Husserl per referir-se a la facticitat, però amb certs matisos del pensament de Heidegger. Així ho trobem assenyalat, per exemple, a *Drei Formen misglückten Daseins*:

Hasta aquí hemos intentado perfilar el fáctico «fundamento ejemplar» -en el sentido que Husserl da a esta idea- sobre la base del cual el análisis de la existencia puede pretender «aprehender» y «fijar», «en ideación adecuada», la esencia del manierismo. [...] Pero, en oposición a lo que sostiene Husserl, para nosotros *no* «desaparece» la «facticidad del mundo natural» o de la «experiencia natural», cuando esta ya no concierne a un *factum brutum* que se encuentre presente aquí y allá, sino que es inherente a la *derrelicción* de la existencia en su ser, «que nunca puede ser hallada en una intuición». Según esto, la palabra «derrelicción» debe dar a entender la facticidad inherente a la existencia, en cuanto *está-entregada* (*Ueberantwortung des Daseins*) a su fundamento, el cual no ha sido puesto por ella. (En tal sentido Heidegger

⁷⁰⁸ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁷⁰⁹ GÓMEZ, Juan Carlos, «El psicoanálisis existencial», *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, n. 4, Sevilla, 2013, p. 31.

⁷¹⁰ BASSO, E., «From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry. Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project», *op. cit.*, p. 18.

puede decir que la «existencialidad está esencialmente determinada por la facticidad»). Pero, además, el existir fáctico «no se limita a ser en general e indiferentemente un derrelicto poder-ser-en-el-mundo, sino que siempre está absorbido de antemano en el mundo del cual se cuida. En este fáctico ser caído [...] se anuncia, expresamente o no, comprendido o no, el huir ante la *horrible intemperie* que por lo general queda cubierta con la angustia latente, porque *el estado público del Se echa por tierra toda desconfianza*.⁷¹¹

Aquí veiem com Binswanger acomoda la seva idea de facticitat recollint part del pensament de Husserl, però ahora seguint la determinació existencial de la facticitat que Heidegger explica a *Sein und Zeit*. Concretament, el psiquiatre s'està referint a aquest paràgraf:

[...] el “que [es]” abierto en la disposición afectiva debe concebirse como determinación existencial del ente que es en la forma del estar-en-el-mundo. *La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-abí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido. El “que [es]” de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición.*⁷¹²

En resum, amb el seu retorn a Husserl, Binswanger intenta trobar una mena de “*Via Regia*” per a donar un horitzó de significat als modes patològics d'ésser-en-el-món. Vol proporcionar una perspectiva transcendental amb la qual arribar a comprendre el procés genètic-constitutiú de la subjectivitat-intersubjectivitat. Així, Binswanger conserva la fenomenologia de Husserl en sostenir que per estudiar als éssers humans anímicament malalts cal incorporar una concepció òntica de l'ésser humà. És a dir, cal plantejar-se una essència situada de l'home. Però, el pla òntic de la reflexió sobre l'ens com a tal es refereix sempre i necessàriament a la perspectiva ontològica que vol captar l'ésser de l'ens.

Com hem vist, l'enfocament de Binswanger constantment va oscil·lant entre les seves dues referències més importants, és a dir, entre Heidegger i Husserl. De fet, habitualment es

⁷¹¹ BINSWANGER, L., *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, pp. 221-222. Sobre aquest fragment trobem molt pertinent la nota del traductor on fa notar que en referir-se a “intempèrie”, “*Unheimlichkeit*”, Binswanger fa al·lusió a la carència de “*Heim*”, de llar, de refugi i, per tant, de protecció. Aquesta intempèrie, però, donat el significat d'acolliment que hi ha a “*Heim*”, va lligada al concepte de “*Heimat*” que hem explicat àmpliament a l'apartat “Malaltia, cura i salvació”. També la idea d'intempèrie va unida a la idea d'alguna cosa inquietant, lúgubre, horrible. Es tracta, en síntesi, que es troba lliurat a la manca d'empara, a la carència de protecció davant quelcom desconegut i amenaçador. *Vid. Ibid.*, p. 222, nota 168.

⁷¹² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 159.

diu que el camí filosòfic seguit pel psiquiatre es desenvolupa seguint tres períodes:⁷¹³ en un primer període, abans de la publicació de *Sein und Zeit*, la influència de Husserl és la preponderant, on la fenomenologia husserliana era utilitzada com a eina metodològica sense entrar en aspectes psicopatològics; en un segon període, després de la lectura de *Sein und Zeit*, la influència de Heidegger és central, però aquesta el condueix al desenvolupament d'un enfocament més personal de la daseinanàlisi, que desemboca en un tercer període, caracteritzat pel retorn a posicions més husserlianes sota la influència del seu amic Wilhelm Szilasi.

Sobre aquestes ziga-zagues entre Husserl i Heidegger, ens sembla especialment suggeridora l'anàlisi que fan Naudin i Azorin. Ells afirmen que aquestes oscil·lacions responen a la qüestió dels vincles íntims que relacionen la comprensió amb la percepció. Aquest seria el nus al voltant del qual es cristal·litzen els esforços teòrics de Binswanger, allò que el va conduir al seu enfocament fenomenològic específic. Justament aquest "nus" és el que relliga fortament un "paquet" molt feixuc, una problemàtica que es considerarà molt àrdua per a la fenomenologia. Aquest "paquet" és la persona com a problema per a l'ego del fenomenòleg, perquè l'altra persona es troba dins de l'ego com l'ego està a l'altra persona. De fet, aquesta és l'herència filosòfica europea, la d'una tradició filosòfica escindida entre idealisme i realisme. On la reducció fenomenològica és una forma de procedir per tal d'abordar-la. Però, constantment l'altra persona s'interposa sempre en el camí, en la restauració de l'ego, en especial durant la tasca psicoterapèutica. En aquest aspecte, allò que es proposa l'anàlisi de Heidegger, és tot el contrari: trencar l'ego o, millor dit, trencar amb l'ego. El Dasein no pot entendre's de cap manera com a ego. Però llavors, allò que es torna més difícil és pensar en termes d'una experiència personal com vol fer Binswanger. Pensar una experiència inevitablement ancorada en allò ontic, però des del punt de vista estrictament ontic-ontològic. A més, l'altra persona només se'ns mostra d'una forma que podria estimar-se com massa general, de l'ésser-amb-l'altra-persona, de la mateixa manera que la història

⁷¹³ El psiquiatre francès Arthur Tatossian va ser el primer a identificar aquestes fases del pensament de Binswanger. *Vid.* TATOSSIAN, Arthur, «Phénoménologie des psychoses», *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française*, VOL. 1, Angers: Masson, 1979. Com Binswanger, Tatossian va adoptar una postura crítica, reconeixent els diferents moviments i enfocaments de la seva obra. I, com el psiquiatre suís, va construir les seves teories i pràctiques clíniques influïdes per Husserl i Heidegger. *Vid.* BLOC, Lucas, MOREIRA, Virginia, «Arthur Tatossian: Um Estudo Biográfico», *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, VOL. 20, n. 2, 2014, p. 187.

individual i particular, que sempre és plural, només pot pensar-se en una forma genèrica d'historicitat.⁷¹⁴

Binswanger va basculant, doncs, d'un costat a l'altre buscant un difícil equilibri. El seu objectiu serà una comprensió de l'existent sense referència al jo. Una referència que en aquell moment considerava la "malaltia" fatal de la psicologia, de la mateixa manera que passava amb la distinció entre subjecte i objecte. Pel psiquiatre, inevitablement, aquesta comprensió també sempre passa per la psicoanàlisi, però alhora necessita distanciar-se del model biologista de Freud a través de la fenomenologia. En gran manera, com ja vam assenyalar, Binswanger creu que Freud no va desencaminat en fonamentar la seva perspectiva en la dimensió històrica. Però, el psiquiatre sempre intentarà fonamentar aquesta història, com diuen Naudin i Azorin, des d'un equilibri dialèctic i dinàmic entre allò general i allò particular. Intentarà donar raó de la història individual amb les seves especificitats, però també restablir-la en les seves connexions estructurals, convertint-la, per tant, en una història comprensible per a l'altra persona.⁷¹⁵

Com hem dit en diverses ocasions, a Binswanger davant la balança sempre li pesa més la seva tasca com a psiquiatre i la seva orientació envers el pacient. El seu afany constant és trobar "la ciència" que necessita pel seu ofici de metge. Per això, aquest "nus" que identifiquen Naudin i Azorin el relacionen amb la narrativa, perquè el nus té a veure amb la història referida a una narració que cada pacient es veu obligat a delimitar en la línia de les seves experiències viscudes, ancorades, necessàriament, dins de la fe perceptiva i del projecte que allà s'hi revela. La qüestió per Binswanger és trobar el significat per al jo de les històries vitals d'una altra persona amb referència a una estructura general de l'ésser humà. És aquella *innere Lebensgeschichte* que vàrem fer esment en la diferenciació, que fa Binswanger entre funció vital (*Lebensfunktion*) i història interior o biografia interior. Diferenciant la funció vital de la història vital interior, en aquesta oposició real, intenta buscar aquella connexió "abstracta" a un sol i únic ésser humà, que té un organisme que funciona d'una forma o altra, i que viu una història que es desenvoluparà, també, d'una manera o altra.⁷¹⁶

⁷¹⁴ NAUDIN, Jean, AZORIN, Jean Michel, «Binswanger & Schapp: Existential analysis or narrative analysis?», *Journal of Phenomenological Psychology*, VOL. 29, n. 2, 1998, pp. 214-215.

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ BINSWANGER, L., «Fonction vitale et histoire intérieure de la vie», *op. cit.*, p. 53.

Per tant, el retorn de Binswanger a Husserl s'entén millor vist des del seu problemàtic rerefons, que no és res més que la dificultat de captar l'experiència de l'altre, que sempre és, com en la meua pròpia, una experiència privada ancorada en la percepció. Només puc copsar aquesta experiència de l'altre en el terreny comú de l'experiència que ambdós compartim d'un món similar que, eventualment, podem descriure per mitjà d'una narració. Aquesta narració, aquestes històries estan marcades, naturalment, per eleccions i decisions, que el psiquiatre necessita comprendre en la seva pròpia seqüència específica i en el seu ancoratge mundà. Les múltiples experiències poden revelar alguna mena d'unitat de forma o estil, que puguin servir de base al psiquiatre per orientar la teràpia. Així, en síntesi, el que s'està demanant Binswanger és com es pot arribar a experimentar l'experiència de l'altra persona i, d'acord amb aquest assoliment, com es pot interpretar.⁷¹⁷

⁷¹⁷ NAUDIN, J., AZORIN, J.M, «Binswanger & Schapp: Existential analysis or narrative analysis?», p. 216.

3.3. De *l'homo natura* a *l'homo existentialis*

Per acabar d'examinar les formes d'entendre la daseinanàlisi dels dos psiquiatres, ara ens centrarem en com aborden allò que podria considerar-se el seu principal nexa en comú: la crítica a la psiquiatria positivista de la seva època i la recerca d'una alternativa a una visió reduccionista de l'ésser humà que mostri la globalitat i singularitat de l'experiència humana. La contribució dels dos psiquiatres a aquesta alternativa va conformar-se, com sabem, a través d'una discussió constant al voltant de la proposta freudiana. Estimaven que Freud havia fet un salt important anant més enllà del biologisme imperant. Però, com explica Francesca Brencio, Freud, amb la seva metodologia nomotètica, havia deixat fora la globalitat i la fondària de l'experiència humana, reduint la concepció de l'home a *homo natura*. Per això, amb la daseinanàlisi, optant per una metodologia de tipus ideogràfic, s'apuntava a comprendre l'especificitat de cada existent, de cada existència singular, en la seva pròpia condició existencial.⁷¹⁸ Sobre aquesta qüestió en concret, en una conferència dedicada precisament a la concepció freudiana de l'home,⁷¹⁹ Binswanger va donar a entendre que, amb la daseinanàlisi, es pretenia fer una mena de transició de *l'homo natura* a *l'homo existentialis*:

En oposición diametral a la tradición de milenios sobre la esencia del hombre como *homo aeternus* o *coelestis* y como hombre universal histórico, *homo universalis*; y en igual oposición a la concepción ontológico-antropológica contemporánea del hombre, como existencia histórica en un sentido significativo, como *homo existentialis*, para Freud, como todos ustedes lo saben, se trata más bien de la idea científica del *homo natura*, del hombre como creación de la naturaleza.⁷²⁰

⁷¹⁸ BRENCIO, Francesca, «Martin Heidegger y la psiquiatria. Reconstrucción de un encuentro y prospectiva fenomenológica», a JIMÉNEZ Rodríguez, Alba (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Granada: Editorial Comares, 2019, p. 315.

⁷¹⁹ *Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie*. Conferència celebrada a Viena commemorant el vuitantè aniversari de Freud, el 7 de maig de 1936.

⁷²⁰ BINSWANGER, Ludwig, «Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie», *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. I, Bern: Francke Verlag, 1947. Nosaltres seguirem la traducció de Mariano Marín Casero: «La concepció freudiana del home a la luz de la antropología», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 139.

En realitat, Binswanger va ser el primer a identificar la importància per a la psiquiatria d'aquesta elaboració de la idea d'*homo natura* en una teoria científica i, també, el primer a examinar amb cura fins a quin punt arribava a condicionar-la. El psiquiatre hi va veure la prova clara de les limitacions del paradigma de les ciències naturals aplicat a la psiquiatria. Ell argumenta que la noció d'*homo natura*, subjacent a la metapsicologia de Freud, és a dir, l'home vist dins i des del marc de les ciències naturals, no podia donar raó de la dimensió històrica de l'existència humana (tal com també pretenia Freud), sense arribar a profundes dislocacions i distorsions. Així, en aquesta conferència de Viena en honor a Freud, tot citant fragments de la seva obra, descriu quina és la importància i la repercussió de la concepció de l'home que es troba al rerefons de la teoria psicoanalítica freudiana:

El procedimiento de reducción dialéctica que utiliza Freud como medio metódico para la construcción teórica de su idea del hombre es, hasta en su último detalle, el de la ciencia de la Naturaleza. [...] La investigación psicoanalítica enseña que «la esencia más profunda del hombre consiste en mociones instintivas que, de naturaleza elemental, son iguales a todos los hombres y tienden a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas». [...] «El elemento más importante y más oscuro de la investigación psicológica» lo constituyen «los instintos del organismo». Allí encontramos la reversión análoga a la química «de las diversidades cualitativas de los productos» «en transformaciones cuantitativas en las relaciones de combinación de los elementos» [...], teniendo aquí que entender otra vez por elementos los instintos individuales y sus componentes. [...]. Allí encontramos ante todo el principio que debería colocarse en la cúspide de la ciencia psicoanalítica y que con pocas palabras expresa con precisión su método científico natural: «*los fenómenos percibidos deben en nuestra concepción quedar relegados a las hipótesis sólo presumidas*» [...]. Eso es el verdadero espíritu científico natural, pues la ciencia de la Naturaleza nada puede hacer con los fenómenos, y su esencia consiste precisamente en despojar a los fenómenos tan rápida y acabadamente como sea posible de su fenomenalidad. [...]

La idea del *homo natura* sólo podemos precisarla en consecuencia en el sentido de que es una idea puramente científico-natural y biológico-psicológica, una construcción científico-natural como la idea biológico-fisiológica del organismo, como la química de la materia en cuanto totalidad de los elementos y sus enlaces, como la física de la luz, etc. La realidad de lo fenomenal, su singularidad y su historicidad propia está absorbida por las fuerzas y tendencias «presumidas» y por las leyes que las dominan.⁷²¹

⁷²¹ BINSWANGER, L., «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», *op. cit.*, pp. 144-145.

El problema, doncs, és que aquest “home psicoanalític” (com l’anomena Paul Stern), amb els seus desitjos conscients i inconscients, amb la seva necessitat d’entendre i raonar, la seva història, les seves afirmacions i negacions, aquest home no hi encaixava, no hi tenia cabuda en el concepte d’*homo natura*. Binswanger va donar a entendre (i després Boss ampliaria l’argument) que Freud, en el fons, havia estat un practicant “existencialista” mentre teoritzava com un científic natural. D’alguna forma, com afirma Stern a la introducció de l’edició anglesa de *Grundriss der Medizin* de Boss, de la revelació involuntària de Freud de la insuficiència del paradigma dominant va assenyalar l’estat de crisi de la psiquiatria i la medicina general.⁷²² Una crisi i també un repte que tant Binswanger com Boss van entomar a través de l’intent d’una nova fonamentació, una nova base que prenguéssim com a punt de partida també una nova concepció de l’home, de l’existència humana.

Es tractava de posar al descobert aquesta idea de l’*homo natura*, de mostrar com una concepció de l’home com aquesta acaba reduint-lo a un organisme subordinat a les seves necessitats instintives. Per Freud, els instints de l’home eren l’autèntica realitat psicològica, mentre que la resta era una mena de màscara epifenomènica. On ell convidava a buscar la realitat humana i també l’autenticitat, la sinceritat o la veracitat (*Wahrhaftigkeit*) és a la libido. El mètode de Freud era, senzillament, una tècnica de desemmascarament (*Entlarvungstechnik*) destinada a arribar a “l’home real”. Sense cap recança, aquest convenciment el va conduir a la conclusió que l’home era la seva naturalesa, la mateixa naturalesa que la societat condemna com a malvada o perversa. Al cap i a la fi, per Freud, el “mal” era quelcom “positiu”, mentre que el “bé” era simplement la màscara que la societat exigia a l’individu per tal de ser acceptat.⁷²³ Segons Binswanger, Freud sempre va veure en el mal el principi òntic necessari del bé. Així, en la voluntat de destrucció, que es troba a les tendències sàdiques de l’home, ell hi va veure el principi de la bondat, de la disposició d’ajudar i de la cultura. En l’odi va veure el principi de l’amor, en l’enemistat el de l’amistat, en la tristesa el de l’alegria, etc. Però, la seva doctrina de cap manera permet que s’inverteixi aquesta relació.⁷²⁴

⁷²² STERN, Paul J., «Introduction to the English translation» a BOSS, Medard, *Existential foundations of medicine and psychology*, op. cit., p. xii.

⁷²³ CARGNELLO, Danilo, «From psychoanalytic naturalism to phenomenological anthropology (Daseinsanalyse). From Freud to Binswanger», *The human context*, Dordrecht: Springer, 1969, p. 75.

⁷²⁴ BINSWANGER, L., «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», p. 141.

Aquesta “reducció”, en darrer terme, a Freud més aviat li semblava un avenç que no pas un aspecte negatiu de la seva proposta. Sobre aquest aspecte, Binswanger va relatar una conversa amb Freud que creia molt significativa. L’any 1927, sortint d’un congrés a Viena, el psiquiatre suís, tot comentant un cas clínic concret sobre el qual hi havien treballat intensament tots dos, li va plantejar a Freud si el fracàs del pacient en qüestió no havia estat per certa manca d’espiritualitat, de “comunicació espiritual” amb el metge, a partir de la qual hagués pogut obrir la seva mirada envers la determinada “moció inconscient de l’instint”, fent així possible l’autosuperació. La resposta de Freud va deixar força astorat a Binswanger:

*«La humanidad ha sabido que tiene espíritu; yo tenía que mostrarle que también hay instintos. Pero los hombres siempre están descontentos, no pueden esperar, quieren siempre algo total y acabado; pero empezamos en cualquier sitio y avanzamos sólo lentamente».*⁷²⁵

Aquest reconeixement de Freud (en privat) que la humanitat sap que “té esperit”, però que és un coneixement imperfecte i que, ara, allò que toca és tenir constància també dels seus instints, va confirmar a Binswanger que el saber de Freud sobre l’esperit de la humanitat desbordava el seu gran pensament. Binswanger es reafirmava en l’empresa que s’imposava: comprendre a l’home en la totalitat de la seva existència i explicar-la també a partir de la seva existència completa. Això, només ho considera possible quan reflexionem amb tota la nostra existència sobre el mode i la manera de l’ésser humà, i donem expressió a aquesta reflexió. Només així, diu el psiquiatre, podem entrar en el lloc d’un pensament “constructiu” determinat pel temps, l’entorn i la tasca, una autocomprensió de la humanitat, una visió de les possibilitats més pròpies del seu ésser, una antropologia pròpia.⁷²⁶

Al capdavall, per Binswanger “l’home natural” de Freud no és un “home real”, sinó només una concepció particular de l’home. La principal feblesa de la doctrina freudiana seria haver confós una idea tan abstracta amb la realitat mateixa de l’home. Segons aquesta postulació, es perd de vista la humanitat de l’home i ens veiem obligats a traduir la història de l’home en

⁷²⁵ BINSWANGER, Ludwig, «Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie», *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, 1936, p. 81; BINSWANGER, Ludwig, «Freud y la constitución de la psiquiatría clínica», *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973, p. 260.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 262.

la seva “història” natural, una història que, en efecte, condiciona l’home, però que de cap manera la fa o l’escriu.⁷²⁷

El fruit principal de la investigació binswangeriana sobre l’*homo natura* freudià és haver evidenciat que, en darrer terme, es tracta d’una construcció científica que exigeix la destrucció prèvia de l’experiència interhumana, de la relació de l’home amb els seus semblants, de la seva experiència antropològica.⁷²⁸ Contraposant l’*homo existentialis* vol també oferir una visió més àmplia de la teràpia i de la salut. La tasca de la *dasein*anàlisi consisteix en una reconstrucció de la idea d’home, en incorporar totes les seves modalitats possibles, inclosa la de les ciències naturals, per entroncar-les en la totalitat de l’existència humana.⁷²⁹ La preocupació sempre serà la de restaurar l’home en les seves dimensions autèntiques, la de reintegrar-lo completament. Tot això passa, necessàriament, per mostrar que sempre és més (i diferent) que un mer mecanisme psíquic, tot indicant quines són les formes fonamentals en les quals es presenta com a existència humana (*menschliches Dasein*). Així, finalment, s’arriba a poder substituir la concepció d’*homo natura* pel fenomen originari de l’èsser-en-el-món, és a dir, a poder mostrar l’home tal com realment és, com a *homo existentialis*.⁷³⁰

Per Binswanger, l’home no s’ha d’entendre sobre la base d’un factor que el determini des de l’exterior, sinó des de si mateix, com una totalitat no reduïble a cap àmbit concret al qual s’hi refereix. Tanmateix, identificant aquesta concepció en una part molt important de la teoria psicoanalítica (a la conferència que ens referíem abans) no volia desmerèixer del tot l’aportació freudiana. Binswanger va intentar fer veure que Freud també havia posat de manifest una altra visió de l’èsser humà, tant amb els seus descobriments com amb la seva pròpia dedicació. Com afirmava Binswanger “l’home és més que viure”⁷³¹ i davant el limitant i constrenyedor *homo natura* s’hi revela, per contraposició i omissió, una existència humana no objectivable i autònoma, no reclosa en la seva determinació i amb capacitat de construir el seu propi destí. Davant, doncs, de tota psicologia que fa de l’home el seu objecte (no només la freudiana), diu Binswanger que sempre s’hi veu una fissura, un esquinçament a través del qual s’hi pot veure “l’home sencer”, perquè l’home com un tot no és abastable per

⁷²⁷ CARGNELLO, D., «From psychoanalytic naturalism to phenomenological anthropology (Daseinsanalyse). From Freud to Binswanger», p. 75.

⁷²⁸ BINSWANGER, L., «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», p. 153.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁷³⁰ CARGNELLO, D., «From Psychoanalytic Naturalism to Phenomenological Anthropology (Daseinsanalyse). From Freud to Binswanger», p. 75.

⁷³¹ BINSWANGER, L., «Le rêve et l’existence», *op. cit.*, p. 200.

l'estudi científic.⁷³² De fet, la revelació i l'anàlisi freudiana d'una humanitat condicionada i oprimida pel desig, de vides humanes afectades per les neurosis, de "formes adultes de vida infantil",⁷³³ havia indicat i demostrat una necessitat intrínseca de l'home d'examinar la pròpia existència, buscant i anunciant tota mena de veritats científiques, culturals i artístiques.

L'opinió de Freud sobre aquestes valoracions de Binswanger la tenim en forma epistolar. Atès que no va poder assistir a l'esmentada conferència (tot i que era en honor seu), Binswanger li va fer a mans per correu un temps després. A la carta de resposta, després de fer-li uns quants compliments al seu treball acadèmic i agrair-li les seves lloances, Freud li va respondre força sorneguer el següent:

*Naturellement, je ne vous crois quand même pas. Je n'ai jamais séjourné que dans le rez-de-chaussée et le souterrain de l'édifice. Vous affirmez que si l'on change de point de vue, on voit aussi un étage supérieur, où logent des hôtes aussi distingués que la religion, l'art, etc. Vous n'êtes pas le seul sur ce point, la plupart des exemplaires cultivés de l'homo natura pensent ainsi. Vous êtes là conservateur; et moi, révolutionnaire. Si j'avais encore une vie de travail devant moi, j'oserais assigner aussi à ces personnages de haut lignage une demeure dans ma basse maisonnette. Pour la religion, je l'ai déjà trouvée, depuis que je suis tombé sur la catégorie "névrose de l'humanité". Mais vraisemblablement, nous parlons sans nous entendre, et notre dispute ne s'apaisera que dans des siècles.*⁷³⁴

Com podem observar, a Binswanger se li amuntegaven les crítiques dels seus principals referents. La complexa conjugació del pensament freudià amb el de Husserl i el de Heidegger que hem anat exposant li portà força incomprensió. En el cas de Freud va poder mantenir una bona i llarga relació d'amistat cordial, això sí, des de visions intel·lectuals oposades i sovint molt discrepants. Binswanger va visitar Freud per primera vegada el març de 1907, tenia vint-i-sis anys i Freud cinquanta-u. Aquesta primera trobada donarà lloc a una correspondència de prop de trenta anys d'una intensitat emocional constant, tot i que amb una freqüència desigual. Freud va anar acompanyant el desenvolupament intel·lectual del jove Binswanger amb un interès que podríem qualificar de patern, sempre amb tolerància tot i que, de vegades, també amb força escepticisme i crítica. Freud valorava molt la seva gran

⁷³² BINSWANGER, L., «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», p. 156.

⁷³³ *Ibid.*, p. 163.

⁷³⁴ BINSWANGER, Ludwig, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, Discours, parcours, et Freud*, París: Gallimard, 1970, p. 361.

erudició, el tacte i la seva lleialtat, tot i que sovint aquesta última no acabava en concordança intel·lectual. En general, les desavinences sorgien per la demanda constant de Binswanger de fonament filosòfic. Aquests desacords xocaven amb el recel de Freud a aquesta mena de consideracions que estimava perilloses, en especial pel que fa a mantenir la necessària rigorositat científica. Un exemple clar d'aquest recel el trobem en una resposta de Freud a uns treballs preparatoris de *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*⁷³⁵ (*Introducció als problemes de la psicologia general*) de Binswanger, un ambiciós projecte on el psiquiatre intentava tornar a les suposades fonts dels *a priori* freudians. I, tot i que la seva intenció era apropar-se a Freud, i així li va fer saber, el resultat va ser tot el contrari, un allunyament progressiu on l'inconscient freudià s'esvaïa. Freud li va recriminar això de forma ben contundent:

Qu'allez-vous faire de l'inconscient, ou plutôt, comment allez-vous vous en sortir sans l'inconscient? Est-ce que le démon philosophique vous aurait finalement attrapé dans ses griffes? Tranquillisez-moi.⁷³⁶

En efecte, l'intent de Binswanger amb aquesta obra era fer cas al “dimoni filosòfic” i corregir una mena de “mancança metafísica” en el pensament de Freud. Volia trencar el silenci sobre l'epistemologia implícita en el descobriment freudià. Binswanger es proposava, per tant, elaborar un marc teòric més consistent per a la psicoanàlisi. La seva pretensió era dotar a la psiquiatria dels seus propis fonaments, els seus propis *a priori* epistemològics sense incórrer en reduccionismes. Al mateix temps, volia preservar la legitimitat científica del seu coneixement i de la seva pràctica. És allò que Binswanger també denomina “l'autoreflexió de la psiquiatria” sobre la seva essència en tant que ciència, l'*a priori* antropològic de la psiquiatria o, si es vol, una “metafísica” de la psiquiatria. Com afirma la professora Rovalletti, podríem dir que, al capdavall, hi ha l'intent de fer una mena de “crítica a la raó psiquiàtrica”.⁷³⁷ Segons el seu parer, l'edifici de la psiquiatria com a ciència necessita un nou i més sòlid fonament:

⁷³⁵ BINSWANGER, Ludwig, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin: Verlag Von Julius Springer, 1922.

⁷³⁶ FREUD, Sigmund & BINSWANGER, Ludwig, *Correspondance 1908-1938*. (Menahem, R. & Strauss, M. trad.), París: Calmann-Lévy, 1995, p. 214.

⁷³⁷ ROVALETTI, María Lucrecia, «L. Binswanger o la crítica de la razón psiquiátrica», a PINTOS, María Luz i GONZÁLEZ, José Luis (Eds.), *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela: Editorial Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 435-450.

Pero ¿cómo hemos de imaginarnos la construcción de la casa de la psiquiatría científica? [...] Pues una ciencia no es ciencia en el sentido pleno de la palabra mientras no sepa sobre qué principios apriorísticos, sobre qué fundamento filosófico, por lo tanto, se edifica. Si nosotros vemos este fundamento para la psiquiatría científica en la estructura apriorística de la existencia humana, entonces podría replicarse que la psiquiatría tiene que ocuparse con el hombre anímicamente enfermo y, por ello, tiene que partir del estar enfermo anímico. Pero, así como la anatomía patológica no es posible sin el conocimiento de la anatomía general, la biopatología no lo es sin la biología general, así tampoco es posible la psiquiatría, la ciencia del hombre anímicamente enfermo sin penetrar en la estructura apriorística o concepción óptica del ser humano en general. Pues sólo cuando nos es conocida ésta es posible la investigación de sus desviaciones de la norma. En esta medida, la psiquiatría tiene absolutamente el mismo fundamento que la psicología, sociología, pedagogía, biografía e historia en general; que la literatura, la poética y cualquier ciencia que se ocupe del hombre y no solamente como algo en él o de él.⁷³⁸

D'aquesta manera, en involucrar-se decididament en la recerca d'allò que ell considerava els seus pressupòsits, volia acomplir una mena de doble missió epistemològica per a la psicoanàlisi: instal·lar-la en un marc conceptual sòlid i donar raó d'on sorgeix i cap a on pot arribar. Al cap i a la fi, vol obrir lloc a un projecte de refundació de la psiquiatria a través dels importants descobriments de la psicoanàlisi, juntament amb una reassignació dels autèntics referents en el seu origen. Per això, insisteix a reconèixer dins la "metapsicologia" freudiana un fonament filosòfic que el mateix Freud, com hem vist, exclou:

Dans la pulsion de Freud, se cache ce diabolin métaphysique qui, en psychiatrie, fait ses ravages dans le cortex.⁷³⁹

Quan sospesa el "gran pensament de Freud", Binswanger assumeix que no està davant de la darrera paraula que s'ha dit de l'home, ni de bon tros. Té assumit que, fins i tot, per tal de comprendre a Freud, potser cal transcendir-lo. En tot cas, la qüestió seria fins on ens acompanya Freud en aquest transcendir i a partir de quan s'ha de prosseguir el camí sense ell.⁷⁴⁰ Però, com assenyala l'investigador Thomas Lepoutre, aquest treball "amb i en contra"

⁷³⁸ BINSWANGER, L., «Analítica existencial y psiquiatría», *op. cit.*, pp. 450-451.

⁷³⁹ BINSWANGER, Ludwig, «Psychanalyse et psychiatrie clinique», *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, Discours, parcours, et Freud*, París: Gallimard, 1970, p. 140.

⁷⁴⁰ BINSWANGER, L., «Freud y la constitución de la psiquiatría clínica», *op. cit.*, p. 261.

de Freud constitueix un dels aspectes més desconcertants del pensament de Binswanger, atès que ell mateix va arribar a reconèixer no haver tingut mai èxit.⁷⁴¹

Anys després de la mort de Freud, el mateix Binswanger va descriure aquest tortuós camí cap a Freud en una conferència titulada *Mein Weg zu Freud (El meu camí envers Freud)*.⁷⁴² El psiquiatre divideix aquest camí en cinc etapes. Les dues primeres s'hi refereixen al període d'aprenentatge de la psicoanàlisi, seguit d'una primera valoració del pensament freudià on, confrontant-la amb la seva experiència clínica, arriba a qüestionar-se la fonamentació de la psiquiatria. A la tercera etapa és on posa en especial valor la idea freudiana de l'especificitat de l'experiència, de la comprensió i la interpretació. A continuació, a la quarta etapa, d'una banda, critica la reducció de Freud de l'essència de l'home a un esquema naturalista, però igualment li reconeix a la psicoanàlisi el mèrit de ser l'única línia d'investigació en superar a la psiquiatria biologista, buscant comprendre "l'ànima humana" en tota la seva riquesa. Així, intentant situar a la psicoanàlisi fora d'un cientisme absolut, Binswanger vol retrobar els seus límits a la llum d'una mirada antropològica. Binswanger no acaba de trobar-se còmode amb un posicionament que pogués semblar excessivament dogmàtic en contra del seu mestre. Això el porta a una darrera etapa on es proposa aclarir i aprofundir el concepte de "Natura" en Freud.⁷⁴³

En aquesta última etapa, Binswanger reconeix que no només Freud, sinó també altres pensadors del seu temps com Nietzsche adopten el punt de vista de les ciències naturals per tal de deconstruir les concepcions metafísiques, morals i religioses de la naturalesa de l'home. Com fa Nietzsche, creu que Freud també adopta la concepció de l'*homo natura* per raons estratègiques i no pas com un fi en si mateix. Els esforços constants dels dos autors per descobrir l'*homo natura* sota les construccions de la civilització de l'època tenen un objectiu clar: desemascarar la vanitat i la hipocresia de l'ésser humà. En aquest ús "instrumental" del seu naturalisme per criticar la societat del moment, els considera uns mestres. En la

⁷⁴¹ LEPOUTRE, Thomas, «À travers psychanalyse, psychiatrie et philosophie: le «chemin vers Freud» de Ludwig Binswanger», *Recherches en psychanalyse*, VOL. 18, n. 2, 2014, pp. 108-109.

⁷⁴² BINSWANGER, Ludwig, «Mein Weg zu Freud», *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen: Neske, 1957; BINSWANGER, Ludwig, «Mon chemin vers Freud», *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, (Traducció de Lewinter, R.), París: Gallimard, 1970.

⁷⁴³ ROVALETTI, María Lucrecia, «La relación Freud-Binswanger: un camino a recorrer», *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, p. 694. (<https://n2t.net/ark:/13683/eRwr/kEr>) [Accessible 25/02/2023].

mateixa línia que Ricoeur, al seu assaig *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*,⁷⁴⁴ els definia com a “mestres de la sospita” (“*maîtres du soupçon*”), juntament amb Marx. No obstant això, considera que cal no confondre aquests procediments per desemmascarar una hipocresia determinada amb la destrucció d'allò que és significatiu de l'ésser humà. En aquest darrer cas, diu Binswanger, es cau en un error transcendent: l'error de transformar les possibilitats apriorístiques o essencials de l'ésser humà en processos genètics de desenvolupament, és a dir, en història natural.⁷⁴⁵

En aquestes anades i vingudes trobant acords i desacords, com adverteix la professora Rovalletti, resulta significatiu que Binswanger, tot i tenir altres referents importants, com Heidegger o Husserl, només va ser respecte a Freud que va mantenir aquesta obstinada orientació, aquest constant “anar vers”, perquè per a ell aquesta era sempre la qüestió. Es tractava d'un camí o, si es vol, d'una interlocució mai acabada, un company de ruta a través de la psiquiatria que Binswanger havia descrit com “l'home més gran del seu temps”.⁷⁴⁶ Una consideració molt compartida per alguns dels seus coetanis que, com Binswanger, consideraven que la seva aportació anava més enllà de la medicina. Un bon exemple és l'escriptor francès i Premi Nobel de Literatura Romain Rolland, a qui també Freud tenia en gran consideració. Ell comparava a Freud amb Cristòfor Colom, el descobridor d'un “nou continent de l'esperit”.⁷⁴⁷

No cal dir que Binswanger no va renunciar mai al seu intent d'integrar la psicoanàlisi en el seu pensament. Però, lluny de centrar-se en la tècnica psicoanalítica, sempre va procurar “rescatar” aquelles grans “intuïcions” que considerava de gran valor. De la praxi psicoanalítica, que Binswanger també va dur a terme durant anys, va descobrir i va posar en valor, per exemple, la idea de centrar-se en la personalitat del pacient per desenvolupar la

⁷⁴⁴ Es tracta d'un recull d'onze conferències pronunciades per Ricoeur entre els anys 1961 i 1962, on fa una aproximació filosòfica a Freud i a la seva obra, en especial a la seva comprensió de l'home. *Vid.* RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, París: Éditions du Seuil, 1965, p. 104.

⁷⁴⁵ BINSWANGER, L., «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», p. 161.

⁷⁴⁶ ROVALETTI, M.L., «La relación Freud-Binswanger: un camino a recorrer», p. 695.

⁷⁴⁷ Rolland i Freud van mantenir una relació d'amistat durant anys. Tot i que només es van veure en una sola ocasió, van intercanviar una fluida correspondència que mostrava una gran admiració mútua. Rolland, de fet, el va arribar a proposar pel premi Nobel de literatura. En una carta adreçada a Freud el 22 de febrer de 1923, Rolland escrivia: «[...] Maintenant, si votre nom est illustre en France, j'ai été un des premiers Français à le connaître et à lire vos ouvrages. Il y a quelque vingt ans que je trouvais dans une librairie de Zurich quelques-uns de vos livres (notamment *die Träume*), et j'étais fasciné par vos visions sublimes, qui répondaient à certaines de mes intuitions. Vous avez été le Christophe Colomb d'un nouveau continent de l'esprit.», VERMOREL, Madeleine, VERMOREL, Henri, *Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936*, París: Presses Universitaires de France, 1993, p. 216.

seva pròpia visió de la psicoteràpia. Sens dubte, aquest aspecte antropològic de la teoria freudiana sempre va marcar tant la seva teoria com la seva pràctica com a psiquiatre. Tot i que Freud el considerés “conservador”, va creure sempre que era Freud qui no va arriscar prou. La conseqüència d'això va ser no haver arribat a entendre l'abast del seu propi pensament psicoanalític. No va culminar allò que ell considerava la seva inqüestionable “revolució”. La idea freudiana que la malaltia mental té un significat arrelat en la persona que l'experimenta, per Binswanger obria la porta a un estudi antropològic molt més ambiciós, profund i ampli, orientat a aclarir l'essència de l'home en darrer terme. Però, l'explicació de la personalitat només a través de factors psicobiològics, mitjançant unes pulsions que el propi individu desconeix, li resultava inadmissible. Considerava que això, al cap i a la fi, suposava un “ofegament ontològic-antropològic”:

Lo mismo que un científico natural –una *contradictio in adjecto*– pasa por alto el hecho antropológico de que la existencia es mía, tuya, nuestra, y el hecho de que nosotros nos comportamos siempre de algún modo, tanto con la abstracción cuerpo como con la abstracción alma, del mismo modo pasa por alto también todo el ciclo problemático ontológico, que está estrechamente unido a la cuestión del verdadero *quién*, con el mismo, que se comporta así. Si se objetiviza, aísla y teoriza a ese yo-mismo en un yo o en un ello, en *yo* y *super-yo*, entonces es arrancado de su esfera propia de existencia y es ahogado ontológico-antropológicamente. En vez de seguir este problema fundamental antropológico, en vez de buscarse a sí mismo con Heráclito, en vez de volver atrás hacia sí mismo con San Agustín, Freud [...] pasa al lado del problema del yo-mismo como algo evidente. Precisamente aquí ven ustedes que hay dos caminos para practicar la psicología; el uno parte de nosotros mismos hacia la fijación teórica, esto es, hacia la percepción, contemplación, análisis y destrucción del hombre real en orden a una *construcción* científica de una imagen de él (de un aparato, «mecanismo de reflejos», conjunto de funciones, etc.); el otro se dirige «hacia dentro de nosotros mismos», no *analítico-psicológicamente* con lo cual volveríamos a objetivarnos a nosotros mismos en el sentido de nuestra «clase» individual psicológica, sino antropológicamente esto es, en las condiciones y posibilidades de la existencia como *nuestra*, o, lo que es lo mismo, en las posibles formas y modos de nuestro existir.⁷⁴⁸

Tanmateix, en aquesta crítica de Binswanger sí que trobem un rotund suport de Boss a la seva postura. Boss va elogiar força la seva anàlisi de la concepció freudiana de l'home i va subscriure la crítica a “l'abstracció naturalista” de l'home sota la forma de la idea d'*homo*

⁷⁴⁸ BINSWANGER, L., «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», pp. 157-158.

natura. També considera que Freud descuida tota l'esfera de problemes ontològics que fan referència a la qüestió del veritable “qui”, a la qüestió del “jo”, que pot comportar-se de tal o altra manera davant les coses i les altres persones. Amb aquesta objectivació del “jo”, aïllant-lo, l'acabem expulsant, diu Boss, del camp propi de l'existent, del Dasein. De forma que la denúncia de Binswanger d'aquest ofegament ontològic-antropològic li sembla d'allò més encertada. Així ho expressa Boss tot referint-se a passatges concrets de diferents treballs de Binswanger:

Dans son important essai *La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie*, Binswanger nous montrait pourtant de manière particulièrement claire à quel point à vrai dire la théorie de Freud était en fait prisonnière de la réduction de l'être de l'homme au corps et à sa nature pulsionnelle, comment elle attribuait au corps et à ses besoins une juridiction sur l'ensemble de l'être-homme, ne donnant ainsi de celui-ci qu'une représentation unilatérale et faussée d'un point de vue ontologique. Dans cet essai, Binswanger avait réussi à condenser l'essence propre de toute la théorie psychanalytique sous intitulé: *homo natura* en tant que *tabula rasa*. Binswanger nous montre que Freud était capable de pousser cette idée de l'*homo natura* jusqu'à rendre possible la formulation de ce qui se passe psychiquement dans équations fonctionnelles quasi mathématiques, et que c'était là l'authentique œuvre de sa vie.⁷⁴⁹

En fort contrast als retrets pels errors d'interpretació de l'analítica heideggeriana, en aquest aspecte particular Boss valora molt positivament com Binswanger critica la teoria freudiana. Sobretot, en la mesura que fa veure que aquesta teoria proposa una idea sensualista, fins i tot, hedonista de l'ésser humà. Coincideix en el fet que aquesta concepció de l'home únicament és possible mitjançant una destrucció de l'ésser-home en general i una reconstrucció biològica-naturalista d'aquest. Per tant, la interpretació psicoanalítica del material proporcionat per l'experiència biogràfica es fa, com sosté Binswanger, donant a la “història vital” significats “d'història natural”. A fi de comptes, les possibilitats essencials de l'existència humana s'expliquen a través del desenvolupament de la seva història filogenètica i ontogenètica.⁷⁵⁰ Boss creu que això està especialment ben explicat i il·lustrat a *Der Fall Ellen West*, on Binswanger reconeix, encertadament segons ell, que Freud va tenir el mèrit i la genialitat de reconèixer la reacció als factors del món que envolta al pacient i, particularment, a l'ambient social, característic de la història vital de cada individu. Però, en aquesta

⁷⁴⁹ BOSS, M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, op. cit., pp. 91-92.

⁷⁵⁰ Boss fa referència a uns passatges concrets de *Der Fall Ellen West*. Vid. BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, pp. 157-158.

reconstrucció que fa Freud l'home acaba esdevenint un ésser fonamentat únicament en les seves pulsions (*getrieben*), un ésser merament pulsional (*Triebwesen*). El representant psíquic de la pulsionalitat és vist, únicament, en el desig, en el “món eteri” o el “món del desig”. Així, assolix el seu significat particular en aquesta imatge de l'home que l'acaba reduint, fins al punt d'anul·lar-lo en l'esquema teòric d'un conjunt de mecanismes psíquics. I, segons Boss, coincidint amb Binswanger, aquesta visió pertany completament a una època passada que cal superar, la del positivisme.⁷⁵¹

Des d'aquesta complicitat i anàlisi crítica compartida, els dos psiquiatres veuen en la daseinanàlisi l'oportunitat d'elaborar una visió de l'ésser-home que compregui totes les formes de la seva existència, no només la basada en una de les seves formes o modalitats, com consideren que fa la psicoanàlisi. Per ells, la daseinanàlisi és capaç d'ampliar i aprofundir en els descobriments i conceptes fonamentals psicoanalítics, mentre que la psicoanàlisi no pot restringir i aplanar les formes daseinanalítiques, és a dir, reduir-les al nivell de la seva forma de considerar-les.⁷⁵²

Boss i Binswanger, doncs, amb la daseinanàlisi volen assumir la responsabilitat de reavaluar els conceptes bàsics de la teoria psicoanalítica. Per fer-ho, analitzen les bases que estimen “reals” de la psicoanàlisi, aquells fonaments que, malgrat ser-hi i torbar-los prou evidents, no acostumen a explicitar-se en els models teòrics freudians. Així, al mode de veure de Boss, hi ha una mena de fe filosòfica que dona suport a tota una sèrie d'afirmacions psicoanalítiques que, en darrer terme, es tracten de pressupòsits precientífics. Unes presumpcions que, per descomptat, considera extretes de les bases de les ciències naturals. Boss les sintetitza en aquestes quatre afirmacions:

1. Hi ha un món “real” extern, existent per si mateix, independent de l'home.
2. Allò “real” sempre és allò mesurable o calculable i, només així, pot ser establert amb absoluta certesa; La realitat, en definitiva, és allò que comprèn la totalitat d'aquests objectes que constitueixen el món.

⁷⁵¹ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, p. 93.

⁷⁵² BINSWANGER, L., *Il caso Ellen West e altri saggi*, p. 158.

3. Les relacions entre les parts de cada objecte, així com les connexions entre un objecte sencer i tots els altres, són connexions causals previsibles; així, la cadena d'aquestes relacions de les causes i els efectes sempre és ininterrompuda.

4. Finalment, tot allò que és “real” acaba encaixant en les tres dimensions de l'espai, i en un ordre temporal derivat de la mesura o separació d'esdeveniments físics.⁷⁵³

Tot això, per Boss, no són més que “objectes” de fe filosòfica precientífica. Considera que aquests prejudicis no poden ser provats, ni per les ciències naturals ni per cap altra ciència. A tall d'exemple, Boss es demana on poden les ciències naturals trobar proves tàcites que cap existent tingui llacunes en les seves connexions causals amb una cosa o altra que no poden desxifrar? Que les ciències limitin les seves observacions i investigacions a fenòmens mesurables i calculables (segons la seva metodologia) i no trobin llacunes o punts contradictoris, no elimina la possibilitat que hi hagi d'altres existents que es puguin determinar així. I el que va fer Freud, precisament, va ser transferir aquests pressupòsits al seu estudi de l'home.⁷⁵⁴

A Boss tampoc li resulta gens difícil constatar que les categories bàsiques que fa servir Freud, dins de les quals construeix la seva psicologia científica, tenen les seves arrels en la filosofia cartesiana i kantiana. No és d'estranyar, diu Boss, que Freud citi sovint a Kant en relació amb el condicionament subjectiu de les percepcions, d'aquesta forma va introduir les distorsions de la realitat i la impossibilitat fonamental de reconèixer les coses percebudes com a tals. Entre les abundants al·lusions de Freud a Kant als seus treballs, Boss es fixa, concretament, en aquelles que defensen l'inconscient o la seva concepció dels somnis. Com ara:

Dentro del psicoanálisis no nos queda, pues, sino declarar que los procesos anímicos son en sí inconcientes y comparar su percepción por la conciencia con la percepción del mundo exterior por los órganos sensoriales. [...] Y aun esperamos extraer de esta comparación una ganancia para nuestro conocimiento. El supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconciente nos aparece, por un lado, como una continuación del animismo primitivo, que

⁷⁵³ Aquesta enumeració només la trobem a la versió anglesa de *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Vid. BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 76.

⁷⁵⁴ *Ibid.*

dondequiera nos espejaba homólogos de nuestra conciencia, y, por otro, como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior. Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior.⁷⁵⁵

I en referència més concreta als somnis:

Una luz más viva sobre el estatuto psicológico de estos pensamientos contrastantes echa otra observación de Hildebrandt: el sueño nos permite atisbar a veces la profundidad y los repliegues de nuestro ser que en el estado de vigilia permanecen clausurados casi todo el tiempo [...]. Esta misma idea deja traslucir Kant en un pasaje de su *Antropología* [...], cuando dice que el sueño sirve para descubrirnos nuestras disposiciones ocultas y para revelarnos, no lo que somos, sino lo que habríamos podido ser, si hubiéramos tenido otra educación; y también Radestock [...], con su afirmación de que el sueño a menudo sólo nos revela lo que no queríamos confesarnos, y por eso no tenemos derecho a tildarlo de mentiroso y engañoso.⁷⁵⁶

El psiquiatre suís troba en això proves suficients per afirmar que les ciències descansen sobre bases filosòfiques predeterminades. Es veu, doncs, autoritzat a reclamar la legitimitat de buscar aquestes bases. Això sí, sense anar en detriment del rigor de la psiquiatria. De fet, coincideix amb Binswanger en trobar que els pressupòsits filosòfics eren tan evidents pel mateix Freud que ni tan sols se'ls arribava a qüestionar, malgrat que condicionaven de manera dràstica tant les preguntes com les respostes que s'obtenen de la ciència en qüestió.⁷⁵⁷

La pretensió freudiana d'una psicologia científica exigia que els fets "reals" sobre la naturalesa humana només podien ser establerts per mitjà de l'experimentació objectiva i altres

⁷⁵⁵ FREUD, Sigmund, «Lo inconciente (1915)», a «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico trabajos sobre metapsicología y otras obras», *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIV, *op. cit.*, p. 167.

⁷⁵⁶ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», *op. cit.*, p. 93.

⁷⁵⁷ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 77.

tècniques associades, i va assumir la tasca d'establir com "funcionaven" les persones, igual que si es tractés de mecanismes. Efectivament, com ja hem mencionat diverses vegades, Freud entenia que els fenòmens mentals eren producte d'un "objecte" al qual podem anomenar "psique". I aquesta psique, com recorda Boss, Freud la fa funcionar com un instrument, com una mena de càmera fotogràfica que captura imatges exteriors dins de si mateixa, com una mena d'instrument mecànic, però en aquest cas anímic. Així ho planteja obertament Freud a la segona part de *Die Traumdeutung*.

La idea que así se pone a nuestra disposición es la de una localidad psíquica. Queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localidad psíquica como si fuera anatómica. Nos mantenemos en el terreno psicológico y sólo proponemos seguir esta sugerencia: imaginarnos el instrumento de que se valen las operaciones del alma como si fuera un microscopio compuesto, un aparato fotográfico, o algo semejante. La localidad psíquica corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato, en el que se produce uno de los estadios previos de la imagen. En el microscopio y el telescopio, como es sabido, estas son en parte unas localizaciones ideales, unas zonas en las que no se sitúa ningún componente aprehensible del aparato. [...]

Imaginamos entonces el aparato psíquico como un instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos instancias o, en beneficio de la claridad, *sistemas*.⁷⁵⁸

Tot i que el mateix Freud reconeix que, probablement, aquesta analogia seria millorable, assegura que il·lustra prou bé com la psique es tracta d'una mena d'instrument, fins i tot, acaba presentant alguns esquemes gràfics del seu funcionament.⁷⁵⁹ I, així, entesa com un aparell, aquesta psique fa servir l'energia de la libido per poder funcionar. La libido, al seu torn, deriva de l'excitació dels òrgans del cos, tenint sempre les primeres manifestacions psíquiques d'aquesta excitació el caràcter de desigs:

A una corriente [*Strömung*] de esa índole producida dentro del aparato, que arranca del displacer y apunta al placer, la llamamos *deseo*; hemos dicho que sólo un deseo, y ninguna

⁷⁵⁸ FREUD, S., «La interpretación de los sueños (segunda parte)», *op. cit.*, pp. 529-530.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, pp. 531-532.

otra cosa, es capaz de poner en movimiento al aparato, y que el decurso de la excitación dentro de este es regulado automáticamente por las percepciones de placer y de displacer.⁷⁶⁰

Segons Freud, doncs, només un desig pot “engegar” i “posar en marxa” l’aparell psíquic. Però, a més dels estímuls que l’aparell psíquic rep des del seu interior, també hi ha estímuls que s’originen en objectes del món extern. Aquests estímuls es transmeten a l’aparell psíquic a través dels òrgans dels sentits, en forma d’energia. La trajectòria d’aquests processos psíquics va, generalment, de la percepció a l’extrem del motor de l’aparell psíquic. Tots dos, els estímuls externs i els interns, se sotmeten a diverses transformacions mentre són investits per la libido. Per mitjà de la “catexi”⁷⁶¹ o “investidura libidinal”, la psique produeix percepcions del món extern, així com les idees en general, registres de la memòria i esforços inconscients, preconscients i conscients. Aquesta “catexi”, per tant, segons la teoria de “l’economia psíquica” de Freud, es refereix a la connexió d’energia mental amb una idea determinada, un objecte o una part del cos.

La psique, doncs, segons Freud, produeix percepcions i idees contínuament en un procés que és totalment de caràcter causal. L’únic objectiu final de tots aquests processos que esdevenen dins de la psique és la descàrrega de l’energia en el món extern, per tal que l’aparell psíquic pugui mantenir-se ell mateix, en la mesura que sigui possible, sense excitació. D’aquesta forma, es sentirà l’acumulació d’excitació com desplaer i la seva disminució com plaer. De tot això, Freud conclou que hi ha dos tipus de pensament: el correcte i l’incorrecte. El pensament “adequat” o “correcte” és el que correspon a la realitat objectiva externa, que l’anomena “procés secundari”. El qual contrasta amb el pensament del “procés primari”, que es refereix als processos inconscients, els “incorrectes” i “irracionals”. El pensament “correcte”, per contra, es caracteritza per la racionalitat, per evitar contradiccions lògiques, amb conceptes que s’ajusten de manera inequívoca a l’objecte percebut, i la consideració adequada de temps cronològic i unitats homogènies de mesura.⁷⁶²

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 588.

⁷⁶¹ El terme “*catexis*” (del grec antic “*κατέξις*”) correspon a la traducció anglesa del terme alemany “*Besetzung*” (de “*besetzt*”, que en català seria “ocupat”, un terme manllevat del llenguatge militar), molt present a tota l’obra freudiana. Aquest terme va ser l’opció de James Strachey per a la seva *Standard Edition* (Obres completes de Freud traduïdes a l’anglès en col·laboració amb Anna Freud). Jean Laplanche proposa el terme com acceptable per al seu ús en francès i en espanyol, però anota que en rigor és equivalent a diversos altres, com ara «càrrega», «ocupació», «investidura». Nosaltres fem servir el terme “catexi” seguint el diccionari terminològic del TERMCAT on es defineix, dins l’àmbit de la psicologia, com l’associació constant o inconstant d’una emoció i un significat a una idea, un objecte o una persona, segons la teoria psicoanalítica.

⁷⁶² BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 77.

Aquesta concepció freudiana que, segons Boss, és producte d'una forassenyada manca de reflexió sobre la "ciència de l'home", acaba conduint a una destrucció "mental" de la unitat de la situació psicoanalítica, en totes les diverses consideracions teòriques de Freud. Però, segons el psiquiatre suís, la situació real dins la pràctica psicoanalítica és que tant el pacient com el terapeuta participen, de forma conjunta, dels mateixos fenòmens que es revelen només a la llum de les seves respectives existències. La teoria freudiana, al contrari, acaba dividint aquesta unió en dues parts separades: un mer "observador mèdic" i el seu "objecte d'observació". Després d'aquesta primera "dissecció", se'n segueix, immediatament, una segona, amb el postulat d'una clara dicotomia corporal. Doncs, es dona per suposat que la "psique" del pacient resideix en algun "lloc" de l'objecte humà observat i, en un principi, sense tenir món.⁷⁶³

Boss considera que, amb aquesta forma de pensar, Freud havia dividit la unitat de "l'ésser-en-el-món" de l'home en tres parts primordialment separades: la psique, el cos i el món extern. Al seu judici, una vegada assolida aquesta divisió conceptual, aquestes tres parts teòricament abstractes del món de l'home no es podran tornar a unir mai més, excepte amb "transformacions i substancials" que Boss qualifica de gairebé "màgiques". D'altra banda, les suposicions teòriques d'aquest tipus obren el camí per a una dissecció intel·lectual de l'home, cada vegada més esmicolat en "elements psíquics" i, també, donen peu a més hipòtesis sobre els productes d'aquesta dissecció. Per això, a Freud no li resulta gens difícil d'imaginar aquesta hipotètica psique com una interacció de les forces dels instints i, al seu torn, els instints parcials de les "instàncies" intrapsíquiques com un "*Id*", un "*ego*" i un "*Super ego*". El "món extern", en canvi, es pot reduir a simples estímuls.⁷⁶⁴

Veiem aquí, per tant, una defensa anàloga de la "unitat del Dasein humà" que vàrem presentar en parlar de la comprensió dels somnis bossiana. En aquell cas, la "dissecció" criticada per Boss era l'anomenada "fatal divisió", que va advertir Heidegger, entre el conscient i l'inconscient. Així, la dualitat es generava per fer encaixar la repressió com autoengany, perdent la individualitat integral de l'existència humana, objectivant-la en forma d'aparell psíquic.

⁷⁶³ *Ibid.*, pp. 77-78.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 78.

En resum, Boss, com Binswanger, considera que l'errònia comprensió de l'home a través de la teoria freudiana com a *homo natura* va ser causada per la seva dependència o "addicció" (com la qualifica ell) al dogma de les ciències naturals, una "addicció" molt estesa en la comunitat científica de l'època. Per això, Boss creu que és fàcil comprendre el que va passar realment: Freud, tot i que no ho sabia, havia obtingut una comprensió immediata i primària de l'home a través del seu descobriment de la psicoanàlisi i la seva i pràctica. Però, va destruir aquesta comprensió primària quan va introduir les seves construccions teòriques, d'una forma que ell interpreta com veritablement catastròfica. Un exemple d'aquesta destrucció, diu Boss, és com els dos pilars bàsics de la pràctica psicoanalítica (designats per Freud), la "transferència" i la "resistència", comparats amb els seus homòlegs teòrics perden tot el sentit a l'hora d'abordar una veritable comprensió de l'home. Doncs, mentre els primers donen testimoni d'una profunda comprensió de l'existència humana, les seves respectives formulacions teòriques (per exemple, la reducció a òrgans sensorials que perceben la realitat "inadequadament" i una "cadena d'actes conscients" plena de llacunes) distorsionen aquesta comprensió, tot i que els fenòmens als quals es refereixen, indubtablement són fenòmens reals i ben presents a les relacions interhumanes. L'observació clínica, segons el psiquiatre, dona la raó a Freud quan va afirmar que si l'analista dona temps al pacient, li dedica un interès seriós i actua amb tacte, es desenvolupa per si mateix un profund vincle del pacient amb l'analista. Com també resulta innegable el descobriment de Freud que tots els pacients, en tractament psicoanalític, resisteixen fortament el reconeixement total de si mateixos. Per tant, tots els analistes experimentats estaran totalment d'acord amb l'observació de Freud que "el factor patològic no és la ignorància" (del pacient) en si mateixa, sinó l'arrel d'aquesta ignorància en les seves resistències interiors. Però, en contrast amb aquests "innegables fenòmens" descoberts a través de l'observació directa, Boss considera que ni la concepció del cervell com a "òrgan aïllat d'un organisme corporal", ni l'artefacte conceptual anomenat "acte de consciència" corresponen a una realitat donada immediatament. I, encara menys, si es mantenen referits al principi del nostre coneixement i la percepció de l'home. Més aviat, totes dues són abstraccions, reduccions intel·lectuals de trets específics de l'existència humana i de maneres de relacionar-se amb objectes de naturalesa física i mental. Aquesta és la raó per la qual Boss creu que, a través d'aquestes nocions, no hi pot haver recorregut per arribar a una comprensió completa de qualsevol tipus de comportament humà.⁷⁶⁵

⁷⁶⁵ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 79.

Com hem anat assenyalant, això no va resultar cap obstacle perquè ni Binswanger ni Boss qüestionessin mai la pràctica psicoanalítica freudiana, ambdós pensaven que aquesta terapèutica no tenia parangó. En gran manera, la psicoanàlisi, tot i que Freud intentés sempre revestir-la de científicitat, a Binswanger li servia d'esperó⁷⁶⁶ en el seu posar en qüestió a una psiquiatria que havia de renovar-se. Així, la “virtut” crítica de la psicoanàlisi li servia com de tercer element neutral entre la filosofia i la psiquiatria, des d'on buscar els seus posicionaments renovadors.⁷⁶⁷ Boss, per la seva part, tot i que recolzava el certament admirable “èxit pràctic” de l'estudi de l'home a través del mètode científic-natural, sempre va posar en dubte que s'hi pogués arribar a “allò pròpiament humà” dels malalts, com ja li advertí el seu mestre Eugen Bleuler. De fet, una de les característiques distintives de la seva daseinanàlisi, en comparació amb altres psicoteràpies existencials, és l'apreciació per Freud i el seu treball.⁷⁶⁸ Però, el que li retreien és que, amb la seva imatge abstracta de l'home dins la seva doctrina, presentés una mena “d'automutilació” teòrica en els seus llibres, que no s'esqueia amb la seva pràctica real psicoanalítica, ni s'ajustava tampoc al seu tracte amb els seus pacients:

Heureusement toute cette automutilation théorique de Freud ne s'est pour l'essentiel opérée que dans ses livres. Dans son travail pratique en effet, Freud n'a jamais empêché ses patients d'être toujours des hommes à part entière. Dans ce contexte, il ne les a jamais traités comme des télescopes ou comme des faisceaux de pulsions, comme cela aurait été pourtant véritablement conforme à sa théorie.⁷⁶⁹

Després d'anys d'introducció de la psicoanàlisi, ja prenent certa perspectiva, Boss també reconeixia que la teoria psicoanalítica havia anat experimentant abundants modificacions. Certament, a banda de les que va presentar el mateix Freud (les més importants, a parer seu), els seus deixebles, tant els més ortodoxos com els que no ho eren tant, havien fet importants aportacions. Però, aquests continuaven sense abordar la qüestió que ell considera primordial: fer explícita i retratar adequadament la concepció de l'home no aclarida, però implícita, que es troba a la base de la pràctica psicoanalítica des dels seus inicis. Tots aquests continuadors

⁷⁶⁶ BINSWANGER, L., «Souvenirs sur Sigmund Freud», *op. cit.*, p. 338.

⁷⁶⁷ LEPOUTRE, T., «À travers psychanalyse, psychiatrie et philosophie: le «chemin vers Freud», p. 108.

⁷⁶⁸ Una dada interessant és que Binswanger va ser l'únic dels psiquiatres fenomenòlegs que va continuar associat a l'Associació Psicoanalítica Internacional, assistint a congressos i tenint com a interlocutor a Freud. *Vid.* ROVALETTI, M. L., «La relación Freud-Binswanger: un camino a recorrer», *op. cit.*, p. 694.

⁷⁶⁹ BOSS, M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p. 25.

de la psicoanàlisi, com va fer el mateix Freud, passen per alt el problema de la condició essencial dels “constructes” a partir dels quals inicien les seves deliberacions. Quan Boss trasllada això a la concepció bàsica de la psicoanàlisi, veu que aquestes extensions o ampliacions de la teoria de l’home freudiana no donen cap base per comprendre, per exemple, la possibilitat que l’home tingui un “jo” amb relacions personals i amb objectes d’un món extern. Com tampoc que, aquestes relacions es troben determinades pels seus “instints parcials”. També queda inexplicat perquè l’home entra en relacions empàtiques amb els seus semblants o, fins i tot, la propensió de l’home a sucumbir a l’opinió dels altres, etc. Mentre no s’entengui la naturalesa essencial de l’home com a caràcter revelador i aclaridor de significats, Boss està convençut que continuem incapaços de comprendre com algú és capaç de percebre a un semblant com a semblant, i encara menys com aquest individu entra en aquestes relacions interpersonals. Per a ell, no hi ha cap altra sortida a la “confusa situació” de la psicologia en general, i de la teoria psicoanalítica en particular, que tornar a avaluar la concepció psicoanalítica bàsica sota la llum d’una comprensió més adequada de l’home.⁷⁷⁰

En aquest sentit, com assenyala Erik Craig⁷⁷¹ en el seu recent repàs històric de la daseinanàlisi, actualment, molts terapeutes existencials semblen reactius a construccions freudianes com la transferència, la resistència i la repetició. Però, Boss⁷⁷² i Binswanger troben que totes aquestes idees fan referència a fenòmens humans ben concrets i reals, tot i que insuficientment explicats en termes bio-mecanicistes. Els seus esforços es van centrar en reemplaçar la visió científica natural predominant de l’ésser humà (*homo natura*) per una comprensió que donés raó de l’ésser humà en la seva totalitat, com un tot històricament existent (*homo existentialis*).⁷⁷³ Craig adverteix també que, encara avui dia, alguns daseinanalistes sostenen que resulta tan erroni acomiadar-se de Freud, com abraçar acríticament el seu pensament com si es tractés d’una veritat doctrinal. Segons el psicòleg nord-americà, més aviat és necessària una reformulació fenomenològica-hermenèutica reflexiva i oberta a les notables visions del psicoanalista austríac. Una reformulació, en definitiva, que no quedi atrapada en el llenguatge de l’*homo natura*, sinó que s’alliberi en una comprensió de l’*homo existentialis*, de l’ésser humà com a humà i com a totalitat.⁷⁷⁴

⁷⁷⁰ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, pp. 80-81.

⁷⁷¹ El psicòleg nord-americà Erik Craig va col·laborar intensament amb Medard Boss i Paul Stern en el desenvolupament de la daseinanàlisi.

⁷⁷² BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, p. 24.

⁷⁷³ CRAIG, E., «The history of daseinsanalysis», p. 18.

⁷⁷⁴ Boss i Binswanger no s’han trobat del tot sols en aquest aspecte. Segons Craig, d’altres analistes existencials nord-americans com Rollo May, James Bugental, Henry Elkin i Paul Stern també van acollir elements essencials

Aquesta reformulació de la qual parlem era possible, òbviament, perquè tots dos psiquiatres identificaven una mena “d’harmonia intrínseca” entre la teràpia psicoanalítica i la daseinanàlisi. En aquesta direcció, Boss assegura que, fins i tot en una primera mirada superficial de les descripcions freudianes de la praxi psicoanalítica, ja s’hi entreveuen coincidències importants amb les descripcions daseinanalítiques. A tall d’exemple, Boss menciona alguns conceptes presents en passatges rellevants de l’obra de Freud, en especial aquells que fan referència a consells pràctics per a l’analista. Així, termes emprats per Freud com “comprensió”, “significació”, “obertura”, “claredat”, “llenguatge” o “llibertat”, els tornem a trobar en la caracterització de l’ésser humà de Heidegger que va fer uns anys després. És cert que Freud, sense reflexionar-hi, parla des de la seva experiència quotidiana de l’*homo natura*, mentre que Heidegger ho fa des del treball deliberat de la seva experiència des de la perspectiva d’una ontologia fonamental, articulant una proposta de la naturalesa bàsica de l’home molt acurada. No obstant això, aquests dos “pioners de la ciència de l’home”, com els qualifica Boss, estan parlant exactament del mateix fenomen.⁷⁷⁵

Per això, el psiquiatre estima que les seves troballes i interpretacions són comparables en gran manera. A no ser que la comparació es faci des d’una dicotomia artificial “òntica-ontològica”, que considera hereva del neoplatonisme, però que, en qualsevol cas, ja la considera refutada. En efecte, a banda de l’errònia interpretació subjectivista de la daseinanàlisi, de la qual ja hem parlat àmpliament, també creu que hi ha una concepció equivocada associada a un platonisme residual. En concret fa menció a la crítica sartreana a *L’être et le néant* de l’excessiva abstracció de les estructures ontològiques heideggerianes. Per Boss, les afirmacions de Sartre sobre que aquestes estructures “ontològiques” pertanyen a un àmbit completament diferent que al nivell de les dades òntiques del comportament humà (les concretes i observables) amb les quals tracta la psicologia. En darrer terme, són el producte d’un profund desconeixement de les troballes daseinanalítiques. Sartre, de fet, arriba a declarar que no hi pot haver comunicació entre els dos àmbits. En conseqüència, parla de “dos nivells comunicables” (fins i tot “regnes” diferents) i creu que els problemes de cada nivell exigeixen solucions separades.⁷⁷⁶

del pensament i la pràctica de Freud, tot i que amb diverses crítiques i reconsideracions fenomenològiques. *Ibid.*, p. 41.

⁷⁷⁵ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, p. 61.

⁷⁷⁶ BOSS, M., *Psychoanalyse et analytique du Dasein*, pp. 68-69.

Boss creu que Sartre cau en aquesta confusió perquè encara es troba presoner de les representacions basades en la doctrina platònica dels dos mons. Fidel encara a aquesta doctrina, no hauria entès aquells trets essencials del Dasein que Heidegger anomena “existencials” i que destaca en la seva analítica del Dasein com a “estructures *a priori*” ontològiques. Així, ell hauria vist estructures ontològiques que condueixen, en primer lloc, a una existència pròpia en una “regió suprasensible” especial, i que després també es “realitzarien” ocasionalment, en determinades circumstàncies i “*a posteriori*”, a través de les característiques factuais òntiques de l'ésser humà “a la terra”.⁷⁷⁷ Però, Boss recorda que el mateix Heidegger tracta precisament de superar aquesta mena de residus metafísics. Incansablement, subratlla que la constitució essencial del Dasein, tal com ell la pensa, no s’ha de representar mai com una cosa que principalment “subsisteix en si mateixa”, com a fons, una mena de pla de construcció, que només es podria deduir lògicament pel pensament a partir de la facticitat, i que simplement es manifestaria més o menys perfectament quan l’home apareix i es pot percebre. Al contrari, d’acord amb el seu pensament, aquests existencials designen en l’analítica del Dasein “l’essència immediata” de les maneres en què els mateixos homes concrets es comporten realment.⁷⁷⁸ Però, en la mesura que són els seus trets essencials més propis, no hi pot haver en cap lloc existencials deslligats de l’existència efectiva dels homes. Sobretot, no subsisteixen “flotant” per sobre d’ell, com pensava Sartre, en la seva comprensió errònia de l’analítica del Dasein. Això el va portar a situar les estructures ontològiques existencials de Heidegger i les dades òntiques de la psicologia en dos nivells completament diferents, entre els quals no hi hauria relació (dos plans comunicables), i els problemes dels quals, per tant, exigien solucions completament diferents. Situant les explicacions existencials de Heidegger en un doble nivell donant-los un sentit alhora òntic i ontològic, ja les estem reinterpretant en un sentit platònic i metafísic. Va ser precisament per eliminar, en la mesura del possible, qualsevol fonament d’aquest malentès que Heidegger va renunciar ràpidament a l’ús de l’aparellament “òntic-ontològic” en general.⁷⁷⁹

A tot això, també cal sumar el desacord de Heidegger (compartit per Boss i Binswanger) amb el concepte essencial per Sartre “d’elecció fonamental”. El nostre ésser, diu Sartre, és la

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 69.

nostra “elecció original”.⁷⁸⁰ Entenent per elecció “original” aquella que sorgeix sense cap motiu o, més aviat, crea els seus propis motius simultàniament amb l’acte. Aquesta elecció sempre es fa en una situació, però no està condicionada per aquesta, de manera que es pot caracteritzar com a lliure en el sentit d’una llibertat “total i infinita”. Segons el filòsof francès ens hem d’entendre a nosaltres mateixos com una elecció en procés de fer-se. Però, la llibertat és, simplement, el fet que aquesta elecció sempre és incondicionada.⁷⁸¹ Des de la perspectiva de l’analítica heideggeriana és al contrari: el Dasein existeix com a determinació anticipada cap a la seva pròpia mort, és a dir, com a temps finit i fàctic. Per Heidegger, aquest concepte de llibertat de Sartre, al capdavall, fa referència a la teologia, perquè només Déu posseeix una llibertat infinita. I com sabem, a *Sein und Zeit* una de les principals tasques és criticar la metafísica, és a dir, destruir la història de l’onto-teologia i no pas promoure-la. Aquesta història ha oblidat la pregunta sobre el significat de l’ésser, que és la qüestió fonamental que es planteja el filòsof. Vist així, aquest concepte implica que l’antropologia desenvolupada a *L’être et le néant* no és res més que una hermenèutica metafísica, i no pas una interpretació de l’home a la llum de l’Ésser. De fet, a la llum d’aquestes crítiques a Sartre es poden entendre les grans diferències entre allò que Sartre anomena “psicoanàlisi existencial” (*psychanalyse existentielle*)⁷⁸² i l’anàlisi del Dasein.

En qualsevol cas, deixant a banda la mala comprensió de Sartre del pensament de Heidegger, Boss, en la seva demostració d’aquella “harmonia intrínseca” de la qual parlàvem, vol anar més enllà d’allò que el llenguatge freudià remet a expressions heideggerianes. Boss insisteix en la praxi terapèutica de Freud, doncs, considera que la seva “humanitat d’investigador” apuntava a veure als seus malalts com a fonamentalment lliures, oberts al món i il·luminant-lo en el mateix sentit de l’analítica del Dasein heideggeriana.⁷⁸³ La concepció de la llibertat humana, en el sentit del desplegament de les pròpies possibilitats de comportament (o la possibilitat de refusar-les), no seria compatible amb la teoria determinista freudiana, però sí que troba Boss que en la praxi Freud l’entén com Heidegger:

Tous deux entendent par-là la décision de s’approprier sciemment et de manière responsable, de «prendre conscience» de toutes les «fonctions», «capacités», «traits de caractère»,

⁷⁸⁰ SARTRE, J. P., *L’être et le néant*, p. 506.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 524.

⁷⁸² Al segon capítol de *L’être et le néant*, Sartre presenta la seva concepció del que hauria de ser una psicoanàlisi existencial, sovint, contraposant la visió heideggeriana. *Vid.* SARTRE, J. P., *L’être et le néant*, p. 602. *Passim*.

⁷⁸³ *Ibid.*

«possibilités de conduite» constituent l'être de l'homme, et ainsi de réussir à rassembler toutes les possibilités de relation à un être-soi autonome; mais d'autre part aussi la décision de rejeter et de ne pas autoriser des modes essentiels de comportement, de ne pas parvenir à être un tout authentique et vrai, de sombrer de manière anonyme et inauthentique, et en se perdant soi-même, dans la «tradition» et dans la soumission aux «ordres émanant d'une puissance» étrangère.⁷⁸⁴

És per això, diu Boss, que Freud va fixar com a objectiu del tractament psicoanalític l'establiment de la lliure capacitat d'acció i gaudi dels seus pacients. I va voler, explícitament, que la psicoanàlisi només s'apliqués a individus per als quals no hi hagués obstacles insalvables per l'acompliment *de facto* d'aquest poder d'escollir, basat en la llibertat humana, de "l'ésser sencer", "véritable i no velat".⁷⁸⁵

També Boss troba que la comprensió heideggeriana del desplegament de l'ésser de l'home, amb la seva temporalització dins la unitat dels tres èxtasis temporals, presenta analogies amb la praxi psicoanalítica, com ara la forma de considerar el passat d'un pacient com una potència actual sempre present. O com símptomes o fenòmens aparentment absurds, tals com els fenòmens onírics prenen sentit i significat, atès que poden situar-se en un lloc assignable de la vigília "substituint actes psíquics normals", inserits en la "història vital" d'un individu.

Finalment, potser l'element que millor podria mostrar l'harmonia fonamental entre l'analítica heideggeriana i la praxi psicoanalítica és la que Boss identifica en la comprensió originària de l'home. El psiquiatre descriu l'analítica del Dasein com aquella que manté, infrangiblement, la comprensió originària de l'ésser com a constitució essencial i decisiva de l'home sobre la qual tot descansa. Sobretot perquè és el pressupòsit fonamental que possibilita que l'home sigui reivindicat, en el fons del seu ésser, com qui ha de tenir cura de tot allò que troba a la llum de la seva existència i que ha de deixar arribar, en la mesura que pugui, al seu desplegament i al desvetllament de la seva veritat. Així, en entendre l'home com el "servent i el guardià" d'una veritat que il·lumina les coses i a ella mateixa, l'analítica del

⁷⁸⁴ BOSS, M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p. 71.

⁷⁸⁵ Concretament Boss fa referència a unes indicacions de Freud on esmenta alguns casos on no és aconsellable ni efectiu provar la tècnica psicoanalítica. *Vid.* FREUD, Sigmund, «Über Psychothérapie», *Gesammelte Werke*, Vol. 2, 2015 (1904); FREUD, Sigmund, «Sobre la psicoterapia», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. IV, *op. cit.*, 1991, pp. 247-257.

Dasein s'allibera alhora de l'autoglorificació egoista, de l'autonomia i l'autarquia de totes les "concepcions del món" subjectivistes anteriors. Li retorna la dignitat d'emissari com a "guardià obert a la veritat", atorgada cada vegada en tot allò que, fonamentalment, passa en la història de la seva vida.⁷⁸⁶ Així, estima Boss que, tàcitament, la pràctica psicoanalítica de Freud també diu el mateix. El psiquiatre ho afirma en virtut que l'analitzant requereix una superació extrema d'ell mateix. En el sentit que ha de renunciar, sense reserves, a la seva creença que la vanitat de la tossuderia individual o l'obstinació "pseudomoral" de les tradicions humanes determinen qui som en general i com ens hem d'apropar a les coses. De manera que la teràpia psicoanalítica, en el seu intent d'alliberar i d'apropiació responsable i conscient de totes les possibilitats del comportament destinades a l'home, que ha d'acomplir en la història de la seva vida, no vol ser altra cosa que un servei únic a la veritat que desenvolupa, de tot allò que es troba en la plenitud del seu ésser, segons les seves possibilitats.⁷⁸⁷

I, en aquesta mateixa direcció, Boss considera que també la conducta del terapeuta s'acaba nodrint, de fet, de la mateixa arrel de la qual treu tota la seva força el pensament de l'analítica heideggeriana. Al cap i a la fi, la praxi del psicoanalista li exigeix un amor desinteressat pels seus pacients, per cuidar-los i protegir-los:

[...] même le naturaliste le plus invétéré parmi les psychanalystes n'est capable, pour le bien de ses malades, de supporter et d'endurer les innombrables corvées de la psychanalyse freudienne que parce qu'il se tient secrètement lui aussi, par-delà tout son positivisme conscient, dans la relation fondamentale à l'être sur laquelle repose l'être de l'homme, dans la compréhension originaire de l'être et de l'être-avec les autres originaire.⁷⁸⁸

És a dir, la relació dins la qual es troba el terapeuta és la mateixa sobre la qual descansa i caracteritza tota conducta humana: la relació de l'essència de l'home amb el fonament de tot allò que és, i que la reivindica en tant que comprensió originària de l'ésser. Aquesta concordança íntima entre la praxi psicoanalítica i l'analítica del Dasein va tan lluny, diu Boss, que ni tan sols cal modificar les expressions de Heidegger per tal de descriure els desenvolupaments decisius de Freud sobre l'actitud fonamental del psicoanalista respecte als

⁷⁸⁶ BOSS, M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 75.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, pp. 76-77.

seus pacients.⁷⁸⁹ El psiquiatre es refereix, concretament, a l'apartat de *Sein und Zeit* que parla de les dues modalitats de sol·licitud substitutiva i anticipada.⁷⁹⁰

Efectivament, un dels grans mèrits de la psicoanàlisi és haver parat atenció al propi pacient. Considera tota la seva existència, el sentit de les dificultats que es troba, així com els esdeveniments que l'han marcat. La psicoanàlisi no es limita a la supressió d'un fenomen patològic aïllat artificialment, com ara la timidesa o l'ansietat, que després s'acaba tractant igual que una malaltia física. Però, allò que potser fa únic l'enfocament terapèutic de daseinanàlisi és, d'una banda, el privilegi concedit al futur, al redespigament de les possibilitats existencials de l'individu que la malaltia, de vegades, redueix dràsticament, al contrari de la constant exploració del passat de la psicoanàlisi. I, d'altra banda, també és propi de la daseinanàlisi la consciència dels límits de qualsevol empresa terapèutica, en el sentit que reconeix tant a la salut com a la malaltia un element d'obscuritat, una dimensió que escapa tant al terapeuta com al mateix pacient.⁷⁹¹

En realitat, com diu Cabestan, si haguéssim de resumir la contribució de Binswanger i Boss a la psiquiatria, podríem dir que a ulls actuals pot semblar relativament modesta, però en el seu moment va ser molt considerable: recordar al psicoterapeuta que el seu pacient no és ni una cosa ni un ésser viu, sinó un existent, és a dir, un ésser tal que allò que l'aliena ha de ser entès des de la seva obertura original a l'ésser.⁷⁹² Amb tot això, com veiem, tant Boss com Binswanger es van resistir a creure que la praxi de Freud amb els seus pacients es podia basar només en les seves representacions teòriques, elaborades *a posteriori*, d'un aparell psíquic que, senzillament, funcionava amb energia libidinal. Els dos psiquiatres creien, fermament, que tota la seva praxi psicoanalítica descansava de forma directa, encara que "secretament" com diu Boss, en la mateixa visió de l'ésser humà que l'analítica heideggeriana. Perseguien, en definitiva, aconseguir conceptualment allò que creien que havia demostrat empíricament Freud.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁹⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁹¹ CHAMOND, Jeanine, CABESTAN, Philippe, GRANGER, Bernard, «Actualité et présence de la Daseinsanalyse», *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences - PSN*, VOL. 12, n. 3, 2014, p. 24.

⁷⁹² CABESTAN, Philippe, *Phénoménologie, Daseinsanalyse et psychiatrie*, Ecole Française de Daseinsanalyse, 2011.

Aquest text correspon a la versió corregida i publicada en forma d'article d'una intervenció oral presentada el 18 de novembre de 2011, en el marc de la jornada organitzada per l'Associació Francesa de Psiquiatria: *Les bases philosophiques de la psychiatrie: la nécessaire conscience de la science?* (http://www.daseinsanalyse.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=47:phenomenologie-daseinsanalyse-et-psychiatrie-cabestan-p&catid=3:textes-de-base&Itemid=20) [Accessible: 10/03/2021].

Tanmateix, la teoria freudiana a ulls de la daseinanàlisi genera, d'una banda, una separació insalvable creada per la tensió epistèmica que ocasiona considerar al metge un subjecte que coneix a un objecte, el pacient. I, d'altra banda, la relació terapèutica així entesa roman encara en el paradigma de la consciència limitada a una mirada taxonòmica. Per això, el nou plantejament de la psiquiatria existencial propicià un repensar la psicoanàlisi i, en conseqüència, una necessària revisió de com abordar el fenomen oníric, la seva rellevància i la significació en una visió més integradora del psiquisme. Una visió contraposada a la del subjecte de Freud, on un subjecte escindit resta pendent de ser desxifrat amb alguna mena d'estratègia hermenèutica que cal anar afinant.

Conclusions

El somni com a esclètxa

Seguint la comparació de Romain Rolland, on Freud és considerat com una mena de Cristòfor Colom, el descobridor d'un "nou continent" de l'esperit o de la ment sabem que, per posar-hi els peus, va fer servir els somnis, la seva *Via Regia*. La troballa d'aquesta mena de "camí franc" va significar poder arribar a aquell continent que creia ja existent, però encara inexplorat, el de l'inconscient humà. Nosaltres, si haguéssim de descriure també amb una imatge que significava el somni per Boss i Binswanger, potser la més escaient seria la d'una "esclètxa", des de la qual també s'hi pot accedir a una dimensió més de l'existència de l'home. Com diu Binswanger, a través de tot estudi psicològic que fa de l'home el seu objecte, fragmentant-lo per veure les seves parts, sempre s'hi acaba veient una fissura a través de la qual s'hi pot albirar "l'home sencer". Així, pels nostres psiquiatres, la "descoberta" freudiana d'un nou fragment de la psique humana més que una oportunitat de "conquerir" un nou "continent" de la ment, va esdevenir l'oportunitat d'aprofundir en l'aclariment de l'existir humà, de la vida humana. Podríem dir que aquest és el "camí intersticial" que troben Boss i Binswanger a partir de les potents intuïcions freudianes.

Si més no, la sens dubte fructífera discussió al voltant de la psicoanàlisi freudiana va propiciar una ocasió d'arribar a més fondària en un àmbit que, certament, encara estava i està poc explorat per la filosofia. Com afirma Foucault, amb la *Traumdeutung* el somni entra com a membre de ple dret en el camp dels significats humans. Amb Freud el somni passa de ser el "sense sentit" de la consciència a esdevenir el significat de l'inconscient. Així, prendre's seriosament els somnis, tal com ho feia Freud des de la psicologia, proporcionava també a Binswanger i a Boss l'ocasió de fugir d'un subjectivisme de la consciència que menyspreava un àmbit a tenir present. A més, la lluita contra l'estatus d'irrealitat del somni va convertir-se en una batalla compartida que resultava d'interès mutu. Cadascú validava el somni a la seva manera. Des de la psicoanàlisi es donava significació a experiències fins al moment considerades al·lucinacions sense sentit, que venien a corroborar les seves teories. La seva

psicoanàlisi, amb la *Traumdeutung* en el seu nucli, restituïa (en part) la realitat del fenomen oníric, habilitant un nou i efectiu camí terapèutic. Mentre que l'aproximació a les experiències oníriques, a través de la fenomenologia, facilitava a Boss i a Binswanger una oportunitat d'apropar-se més a "l'existent que pateix", però no pas a aquella part "encriptada" de la psique del pacient, aquella que cal desxifrar per tal arribar a la "veritable i oculta" realitat humana. Freud, en considerar que el contingut del somni no té realitat ni significat per si mateix, sinó que apunta a una altra cosa, feia necessari esbrinar el seu significat ocult, arribant a tal extrem, de vegades, que es trobaven significats absolutament oposats al contingut manifest.

Podríem entendre que Freud, en certa manera com Descartes, per arribar a les certeses que buscava, es va orientar a través del dubte i la desconfiança d'allò que se'ns presenta a través de la nostra percepció. Per Descartes els somnis havien estat experiències paradigmàtiques de l'engany dels sentits. El filòsof francès, tot i que, paradoxalment va inspirar-se en tres dels seus somnis per arribar al seu mètode universal, a les seves *Méditations métaphysiques* amb el seu argument escèptic del somni es proposava posar en dubte tot allò que coneixem a través dels sentits o amb la participació d'aquests. I Freud, encara que des d'un punt de vista molt diferent, també trobava que els somnis eren enganyosos. Però, els va trobar de gran utilitat, doncs, ben interpretats, podrien conduir-nos a la "veritable realitat humana", a aquella libido amagada sota màscares simbòliques que calia arrencar.

Tanmateix, per Boss i Binswanger els somnis no eren "fenòmens a utilitzar" com en el cas de Freud, ni tan sols parteixen dels somnis en si mateixos. Tampoc contraposen el somni a res, ni a l'home ni a la seva existència. Els dos psiquiatres prenen en consideració el "somni com a existència", és a dir, com una modalitat més que té l'ésser humà d'existir. Tot i tractar-se d'una forma d'existència diferent de la vigília, des d'una mirada fenomenològica, el somni o el somniar s'entén com una manera particular d'ésser-en-el-món, una forma particular d'existència. D'altra part, consideren els somnis no com una via directa a l'inconscient humà, que de fet qüestionen, sinó com un accés privilegiat o avantatjós cap a allò que ells consideren el nucli mateix de l'existència humana. Com hem vist, les experiències oníriques són considerades, a més, un accés a una dimensió més radical, originària i atemporal de l'home, prèvia a la seva pròpia història.

Així doncs, a través de la mirada fenomenològica i existencialista dels somnis dels dos psiquiatres se'n poden extreure importants aportacions, no només per a la psiquiatria, sinó per a la mateixa filosofia. D'una banda, Binswanger va ser el primer a sostenir que el somni havia de deixar de ser el lloc d'un dualisme que s'ha de desxifrar entre allò aparent i allò que roman ocult. I encara més, va afirmar que el somni es dona com allò que expressa, de la manera més precisa possible, les paradoxes de l'existència humana. Ell pretenia reconèixer en els somnis a l'home en tota la seva problemàtica existencial. Malgrat considerar la vida onírica una forma d'existència clarament diferenciada de la vigília, Binswanger albirava enllaços estructurals d'una constitució ontològica comuna. I, entre les característiques més fonamentals, troba el moviment originari d'ascensió i caiguda, un moviment molt més manifest i extrem en els seus pacients. Prendre atenció a aquest moviment és allò que li permet l'aprofundiment en aquesta estructura dinàmica fonamental. Una estructura que al seu entendre s'expressa molt clarament en el llenguatge poètic i en els somnis. Això, en darrer terme, li resulta clau per tal d'arribar a un nivell fundacional de l'existència humana, a allò que ell considera una antropologia filosòfica fonamentada sobre l'apriòric ésser-en-el-món de la presència humana en tant que existència.

En aquest punt volem fer especial atenció a com Foucault assumeix, enriqueix i posa en valor la que ell anomena "filosofia imaginària del somni" de Binswanger, com a mínim inicialment. Creu que les polaritats d'ascensió i caiguda, descrites pel psiquiatre, ajuden a esclarir dimensions espacials i temporals fonamentals, amb el valor afegit de trobar-les de forma "empírica" en els seus pacients. A més, Foucault, com Binswanger, rebutja entendre la raó de l'existència o de l'existent a partir d'una causa o una sèrie de causes. Remarca que l'existència es fa a través del temps, posant l'accent en el seu moviment cap al futur i no pas en el passat, com fa Freud. A diferència de la psicoanàlisi, la daseinanàlisi binswangeriana no troba essencial recuperar el passat a través del somni, sinó posar la mirada sobre el futur, la forma com el somni anuncia la història, com esdevé "presagi" de l'alliberament del pacient.

Com afirma Binswanger, l'estat de somni se li presenta a l'individu com un "no saber ni com ni què li passa". És en el seu moviment cap a la vigília que "fa alguna cosa", intervé en els esdeveniments, assumeix la seva vida com a història, apropiant-se, així, de la seva temporalitat. En aquest sentit, considerem tremendament il·lustrativa la forma que té Binswanger d'abordar aquesta problemàtica. En com es recolza en Heràclit per vincular el somni al replegament sobre un mateix, a l'aïllament en un "món propi" (*Eigenwelt*).

Contraposant aquest isolament a la vida desperta, a aquella que es dona en i per la comunitat en “el món comú”, el psiquiatre mostra la prevalença de la preocupació per la malaltia, per la cura. Doncs, el fer sortir del món privat de *l'ιδιος κόσμος*, per tal d'acompanyar al malalt a participar de la vida en comú, és el nucli de la seva idea de teràpia, més enllà del bon encaix filosòfic que li pugui donar. I, precisament, en aquest món propi, en aquesta “experiència privilegiada” (com la qualifica Foucault), és on el metge pot veure amb més claredat la desproporció característica d'una existència frustrada o no reeixida, on la caiguda i l'ascensió excessives s'evidencien en l'estructura del pacient en estat de somni.

Per això Foucault reconeix en l'experiència onírica un accés a una dimensió més originària, més enllà de la història, atemporal. Allò que se'ns apareix en somnis és la condició de possibilitat de la nostra realització o del nostre patiment, allò que ens pot indicar una direcció existencial. Allò que se'ns presenta en el món oníric, doncs, són possibilitats d'orientar la pròpia existència, formes d'adreçar o encarar el nostre ésser-en-el-món. I, justament, allò més interessant per Foucault (i per nosaltres) és el caràcter paradoxal d'aquesta troballa. Com un mode d'existència tan, aparentment, poc inserit en el món és on l'existència s'anuncia a si mateixa i, a més, ho pot fer de forma significativa. Pel filòsof francès, el somni arriba a desvelar, ni més ni menys, que el moviment originari mitjançant el qual l'existència es projecta a un món, que es constitueix com el lloc de la seva història.

D'altra banda, Boss, amb la “prolongació” del pensament de Heidegger sobre el mode d'existència oníric, “autoritzada” i “tutoritzada” pel mateix filòsof, ens ofereix una teoria daseinanalítica del somni ben estructurada i fonamentada. En definitiva, resulta una alternativa plausible a la interpretació dels somnis freudiana. La daseinanàlisi bossiana pren el somni com un tot, tal com es presenta, provant d'identificar què constitueix la seva unitat. Com hem pogut apreciar en tractar la seva comprensió dels somnis, l'èmfasi sempre radica en mirar només “allò que hi ha”, en atendre allò que es presenta en el fenomen oníric, sense anar més enllà. La seva consigna és molt clara: “respectar el fenomen”. Un aspecte aquest que el mateix Heidegger li va demanar, explícitament, a l'hora de tractar aquesta temàtica. De manera que, tot i reconèixer que Freud rescatava el fenomen oníric del desprestigi dels seus contemporanis positivistes, aquest “rescat” resultava insuficient, en la mesura que es donava una explicació causal i derivada dels somnis. Així, l'enriquiment heideggerià era atendre sempre als somnis mateixos en allò que diuen i anuncien en el seu contingut. Calia prendre en consideració els somnis no com a signes o conseqüències d'alguna cosa que rau en el fons,

sinó aquests per si mateixos, en el seu assenyalar. En darrer terme, doncs, podem afirmar que aquesta restauració més completa ve recolzada, per primer cop, per una fenomenologia de l'oníric que assumeix el somni com objecte d'investigació per dret propi.

També hem de destacar que Boss no només és capaç de repensar els somnis a la llum de l'analítica heideggeriana, sinó tots els elements centrals de la psicoanàlisi freudiana que hi estan directament relacionats. Els seus replantejaments resulten essencials per subministrar una fonamentació més sòlida a la seva *daseinanàlisi*, tot assumint les mateixes fites terapèutiques que la psicoanàlisi. En aquest sentit, coincidim amb Loparić que aquest treball de Boss és de caràcter “desconstructiu”, i creiem que això també es pot fer extensible a Binswanger: tots dos prenen elements fonamentals de la psicoanàlisi per tal de redefinir-los i reestructurar-los, conservant “l'esperit” de la psicoanàlisi, però tenint prou cura de preservar els aspectes més fonamentals del pensament heideggerià (en el cas de Binswanger amb les divergències ja explicades). En conseqüència, la salvaguarda de la unitat del *Dasein* resulta fonamental, mentre que la divisió entre conscient i inconscient freudiana, que per Freud és el “dogma” de la seva proposta i considera “provada” a través de la *Traumdeutung*, és absolutament incompatible amb una concepció existencial de l'ésser humà. Per això, considerem especialment pertinents i necessaris els esforços que Binswanger i Boss van esmerçar en qüestionar la interpretació dels somnis freudiana, oferint una alternativa ajustada a la comprensió de l'existència humana que pretenien defensar. Aquest nou abordatge del fenomen oníric resultava indispensable per revertir la tendència a fragmentar de la psicoanàlisi. Justament la nova psiquiatria que volien impulsar defugia el marc de les ciències naturals, aquell on la separació en diversos elements creu propiciar un millor coneixement de l'home.

En aquesta mateixa direcció d'aquest treball desconstructiu de Boss, coincidim amb Capurro en el fet que la crítica més radical i definitiva a l'inconscient freudià és aquella basada en la concepció heideggeriana de la veritat com a desocultació o desvetllament. Descartant l'ocultament d'un inconscient intrapsíquic, Boss apunta, de forma molt més fonamental, a l'obertura mateixa del *Dasein*. Aquesta resulta necessària perquè qualsevol cosa sigui o es faci present, però, al seu torn, l'obertura del propi *Dasein* requereix de l'Ésser per tal d'existir. L'Ésser, per tant, esdevé quan es produeix allò que Heidegger anomena “l'esdeveniment apropiador” (la unitat indivisible), quan l'ésser humà decideix viure com allò que realment és, com a ésser-hi, com a finitud projectant que existeix obrint o des-ocultant possibilitats,

fent possible la història. Però, com es lamenta Boss, referint-se al concepte de repressió, Freud no va poder resistir-se al desxiframent. Va insistir en buscar explicació a un tipus d'ocultació fonamental, a una característica no explicada i a l'hora inexplicable de l'existència humana. I el mateix podríem dir del somni, doncs, renunciant a una explicació científica de caràcter causal, Boss li atorgava la categoria d'enigma no resolt, sense que se li fes problemàtic, en absolut. D'altra part, podríem concedir-li a Boss (amb molta generositat) que la intuïció freudiana d'un "inconscient" podria estar apuntant, en el fons, a aquesta comprensió, però, en tot cas ho fa de forma massa subjectivada, llunyana i abstracta, incapaç, per tant, d'apropar-se a la totalitat de l'existent.

També, resulten determinants les contribucions directes del mateix Heidegger a l'aclariment de l'estat oníric i de les seves diferenciacions respecte a la vigília. Com és natural les seves reflexions als *Zollikoner Seminare* sempre apunten a preservar la unitat del Dasein i, en aquest cas concret, posen en relleu la continuïtat històrica i antropològica de la persona en ambdós estats. Sota aquesta perspectiva el somni forma part de la continuïtat de la historicitat d'un ésser humà que es manifesta al despertar. Però, alhora, amb la presentació de la "diferència decisiva", això és, de la falta de continuïtat històrica del món oníric respecte al món despert, Heidegger proporciona un excel·lent criteri per determinar la seva diferència, tot i que no es faci servir tant per delimitar els dos modes d'existir. Aquesta diferenciació resulta clau, doncs conserva la realitat dels dos modes d'existència, però concedeix alhora la preeminència indispensable de la vigília sobre el somni.

El productiu diàleg entre psiquiatria i filosofia

La desconfiança de Freud davant la “intrusió” de la filosofia en les seves teories queda ben palesa. Al contrari que Boss i Binswanger, considerava que la tendència unificadora del pensament filosòfic anava en contra de la necessària separació en elements per arribar a una anàlisi científica rigorosa. Així, per Freud, un eventual diàleg entre la psicoanàlisi i la filosofia, més aviat esdevenia perjudicial. Però, hem pogut comprovar que el “dimoni filosòfic”, que tant preocupava a Freud que s’apoderés de Binswanger, finalment va fer de les seves. Tant Binswanger com Boss tenien la convicció de la necessitat d’una millor comprensió de l’existència humana a través d’una nova psiquiatria sobre fonaments més sòlids i profunds. I, tot i que prenien a Freud com un gran referent per un canvi necessari, en la mesura que reivindicava una nova manera d’entendre i actuar en psiquiatria, la nova fonamentació que buscaven els empenyia a un diàleg intens i fluid amb la filosofia, en especial amb la de Heidegger.

Segurament, una de les conclusions més evidents del nostre treball és que l’analítica heideggeriana va resultar significativa, no només per a la daseinanàlisi, sinó per a la psiquiatria en general. Aquest posar en relació la psicoanàlisi amb la fenomenologia existencial, va oferir a la investigació psicopatològica una nova base metodològica i material que anava molt més enllà del seu marc de comprensió anterior. Davant de tot, doncs, hem de posar en relleu com Binswanger i Boss, des de posicions diverses, però en allò més essencial molt properes, recullen l’estructura bàsica del Dasein com a ésser-en-el-món de Heidegger i la posen en mans de la psiquiatria. Una clau mitjançant la qual creuen que es pot constatar i descriure els fenòmens que investiga la psiquiatria i abordar-los en el seu context intrínsec, lliure de prejudicis de qualsevol teoria científica.

Així, partien de l’indiscutible gran assoliment de Husserl de demostrar, després de Brentano, que el mètode fenomenològic obria enormes perspectives per a la recerca en les diferents ciències. La doctrina husserliana, al cap i a la fi, quedava limitada únicament a l’esfera de la intencionalitat, considerada com la relació unitària entre la subjectivitat

transcendental i l'objectivitat transcendental. La constatació i descripció teòrica de les formes i estructures de la “consciència intencional”, la consciència d'alguna cosa o l'orientació cap a alguna cosa, va ser un canvi força decisiu per a la investigació psicopatològica. Però, malgrat això, aquesta consciència encara restava “sospesa en l'aire” de l'ego transcendental. La conquesta fonamental, tal com la defineix Binswanger, va ser la de Heidegger, no només per plantejar la naturalesa problemàtica de la possibilitat transcendental dels actes intencionals, sinó per resoldre aquest problema mostrant com la intencionalitat de la consciència es fonamenta en la temporalitat de l'existència humana, en el Dasein.

El contacte amb la filosofia heideggeriana va ajudar, decisivament, a la psiquiatria a fer-se càrrec de la seva mateixa estructura essencial, a encarar l'esforç de comprendre's a si mateixa com a ciència. Això, naturalment, amb independència de si aquest esforç autocomprensiu es consideri més o menys reeixit. D'altra banda, l'obertura de Binswanger i, posteriorment de Boss, a la influència de la filosofia de Heidegger i les seves derivacions epistemològiques, és també significativa pel propi pensament del filòsof alemany, doncs, en aquesta troba una de les possibles repercussions del seu pensament en l'àmbit d'aquest coneixement concret. En aquest sentit, cal reconèixer a Binswanger com un dels autors contemporanis en fer una “ampliació” substancial de l'experiència filosòfica, cosa que contribueix, de forma positiva, a què es dilueixin una mica més els límits acadèmics entre pensament filosòfic i investigació científica.

Sobre les aportacions més concretes a aquesta nova forma d'entendre la psiquiatria, en el cas de Binswanger, d'entrada cal reconèixer el seu coratge i atreviment en voler anar més enllà de “l'oficialisme” de Boss. Deixant de banda les crítiques a les seves interpretacions, resulta indubtable que, mitjançant aquell “camí intersticial” que hem comentat abans, va ser capaç de fundar una mena d'àmbit propi, un espai intermedi entre la psicoanàlisi i l'analítica del Dasein de Heidegger. Binswanger va comprendre l'home d'una manera absolutament diferent gràcies al filòsof alemany, però, tanmateix, no li va tremolar el pols a l'hora de marcar els punts de ruptura amb el pensament heideggerià. Això sí, tot i la seva convicció i determinació, sempre va defensar els seus posicionaments des del respecte i la humilitat, tant davant Heidegger i Boss, com davant Freud.

D'altra banda, respecte a la confrontació entre la visió més filosòfica i la més científica de la psiquiatria, podem apreciar un cert ús “utilitari” de la psicoanàlisi per part de Boss i

Binswanger. Malgrat que també considerin a Freud dins d'aquest paradigma a superar, la visió psicoanalítica els hi servia com a component incitador de crítica a la psiquiatria entesa exclusivament des de les ciències naturals. Així, sovint la psicoanàlisi s'acaba fent servir com una tercera part en discòrdia i, a la vegada, com a "frontissa" entre la filosofia i la psiquiatria tradicional. De tal forma que, tant el fet de desemascarar les pulsions i els instints com prendre's seriosament els somnis, a Boss i a Binswanger els hi proporciona el reconeixement que les ciències naturals no poden abastar del tot a l'home. Al seu torn, per Freud, l'adhesió, tot i que parcial, dels dos psiquiatres a les seves propostes, també entenem que li resultava profitosa. Com a mínim, contribuïa a evidenciar la necessitat de qüestionar la psiquiatria més tradicional i, d'una altra part, donava validesa i reconeixement al seu treball dins l'àmbit psiquiàtric, molt qüestionat sobretot en els seus inicis.

També, naturalment, el diàleg obert amb altres filòsofs com ara Husserl, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Löwith, Buber, Ricoeur, Bachelard, etc. resulta fonamental per construir una comprensió sòlida, reflexiva i filosòfica dels fonaments de la daseinanàlisi. Així, per exemple, les discussions creuades entre Boss, Binswanger i Sartre al voltant de la concepció del somni o de l'espai viscut amb Merleau-Ponty, o les complicitats que troba Binswanger amb Bachelard sobre l'eix vertical de l'existència o amb Buber sobre la condició dialògica de l'existència, van perfilant els matisos i les diferències entre visions molt properes en alguns aspectes, però molt allunyades en d'altres, que ajuden a delimitar quina és la visió de la daseinanàlisi de cada autor.

L'harmonia intrínseca identificada per Boss entre la pràctica psicoanalítica i l'analítica del Dasein és allò que fa possible la difícil navegació intersticial que esmentàvem abans. La pràctica de la psicoanàlisi, efectivament, busca el mateix que la daseinanàlisi, això és, restablir la llibertat del pacient. Freud, de forma pionera, presenta el procés de curació com aquell que propicia la reconquesta del propi passat, portant-lo al present per reapropiar-se'l, podent assumir així, lliurement, el propi futur. Al capdavant, el problema a resoldre és el de la repressió (*Verdrängung*), que com diu Boss (i Heidegger no ho nega pas) és una de les idees més importants i inspiradores de la psiquiatria contemporània. Sense cap mena de dubte, aquesta concepció va obrir una dimensió totalment nova per entendre la psicoteràpia. Una concepció que podia encaixar molt bé amb l'analítica heideggeriana, però, això sí, despullant-la abans de tota connotació de tipus causal i, per descomptat, posant més l'accent en el futur que no pas en el passat, com fa la psicoanàlisi. Per tant, el problema de Freud va ser no comprendre aquest fenomen de la repressió des d'una perspectiva més integral de l'ésser humà, fent-lo encaixar en un esquema dinàmic i mecanicista. Aquest rebutjar idees, pensaments, records o desitjos per mantenir-los ocults en un hipotètic inconscient, no resulta admissible des de la metodologia fenomenològica dels nostres psiquiatres: no es poden assumir suposicions de cap mena. Però, el “fet” fenomenològic de la repressió els hi resultava innegable, tan sols calia portar-lo més enllà. I aquest “més enllà” passava per una visió existencial, on l'ocultament era molt més originari, més fonamental, com hem dit abans.

La filosofia heideggeriana és la que dona impuls a la daseinanàlisi per aquest anar “més enllà”, buscant més fondària en allò que Boss identifica com una comprensió més originària de l'home compartida amb Freud, però que ell no acaba de desenvolupar. Doncs, en efecte, si com fa Boss observem la teràpia psicoanalítica, en el seu intent d'alliberar i d'apropiació responsable i conscient de totes les possibilitats del comportament destinades a l'home, aquelles que ha d'acomplir en la seva història vital, també està apuntant, en el fons, a una idea d'home essencialment no gaire diferent: un servei únic a la veritat que desenvolupa, de tot allò que es troba en la plenitud del seu ésser, segons les seves possibilitats. Aquest és, en definitiva, el tipus d'enriquiment que la daseinanàlisi vol anar aportant a la psicoanàlisi, amb

una interpretació oberta i, de vegades, com el mateix Freud ens dona a entendre, una mica tendenciosa.

La discussió sobre aquesta qüestió de “la cura alliberadora” només va ser el punt de partença de la relació entre Boss i Heidegger, una fructífera connexió que es va estendre, com hem vist, durant molts anys. Fins al moment, la forma de cura era la que li treia al pacient tota la seva responsabilitat. Però, el convenciment de Boss era que la mateixa existència humana es troba, justament, en la relació de cura respectuosa de l’obertura de “l’altre”. La tasca del psicoterapeuta havia de deixar d’ubicar-se en una situació de cura dominadora, per anar vers una cura que s’anticipa i allibera en els altres les seves pròpies possibilitats. La cura psicoterapèutica s’identifica, per tant, amb retornar la llibertat al pacient. La malaltia, com afirma Heidegger, està en relació amb la imperfecció essencial humana, l’estar malalt és la pèrdua de llibertat que suposa la reducció de les possibilitats vitals i, en conseqüència, la cura mèdica és la restitució d’aquesta possibilitat de vida. Però, el concepte de llibertat que aquí es planteja està lluny d’una llibertat “total i infinita” com la que propugna Sartre en el seu esbós d’una “psicoanàlisi existencial”. No es tracta d’una llibertat incondicionada, però tampoc, és clar, d’un determinisme causal, com de vegades Freud sembla donar a entendre. El Dasein existeix com a determinació anticipada cap a la seva pròpia mort, és a dir, com a temps finit i fàctic. A la daseinanàlisi la concepció de la llibertat humana s’entén en el sentit del desplegament de les pròpies possibilitats de comportament (o la possibilitat de refusar-les). Una concepció no compatible amb la teoria determinista freudiana, però sí amb la seva praxi, tal com la interpreta Boss.

Així, en la reconstrucció que hem fet del diàleg amb la filosofia de Boss i Binswanger, especialment amb l’anàlisi existencial heideggeriana, hem pogut anar constatant que ambdós psiquiatres van dur a terme una àmplia crítica del mètode i pressupòsits de la psiquiatria i la psicologia del moment. Especialment rellevant és la revisió de Binswanger d’allò patològic on demanava que les experiències psicopatològiques no es consideressin modes defectuosos de salut, sinó noves formes d’èsser-en-el-món. Una revisió que també recollirà Boss, amb matisos com hem vist, i també posteriors corrents fenomenològiques. La visió alternativa de la malaltia mental de Binswanger defuig l’afany classificatori en categories de qualsevol mena, i posa el focus principal d’atenció sempre en l’observació del mode particular d’èsser-en-el-món en qüestió. I també a la base de la comprensió de la naturalesa de malaltia psíquica, tant en la visió de Boss com en la de Binswanger, trobem la limitació o

constricció d'aquest "clar obert" que és el Dasein, el deteriorament o la restricció d'aquesta obertura i llibertat originàries.

Per tant, són diverses les estructures fonamentals per a la comprensió del Dasein que els hi resulten profitoses per tal de desplegar la seva comprensió fenomenològica dels fenòmens psicopatològics. D'entrada, la pròpia tasca que assumeixen és la d'abandonar el concepte modern d'ésser humà, tal com fa Heidegger, en el seu cas per tal de reorientar la filosofia superant-la. Aquí, Boss i Binswanger reproduïxen la mateixa crítica heideggeriana a les ciències naturals, la d'haver-se perdut en l'ens rebaixat a mer objecte, oblidant la pregunta per l'Ésser. Per això, la crítica a la noció d'*homo natura* que troben subjacent a la "metapsicologia" de Freud, és a dir, l'home vist únicament dins i des del marc de les ciències naturals, resulta per Binswanger (i Boss la subscriu) absolutament necessària per també donar raó, des de la psicoteràpia, de la dimensió històrica de l'existència humana.

Al cap i a la fi, la tasca de la daseinanàlisi esdevé una reconstrucció de la idea d'home. Sempre amb la voluntat d'incorporar totes les seves modalitats possibles, inclosa la de les ciències naturals, per entroncar-les en la totalitat de l'existència humana. La idea bàsica és la de restaurar l'home en les seves dimensions autèntiques, la de reintegrar-lo en la seva totalitat, oferint també una visió més àmplia de la teràpia i de la salut. Binswanger, posant al descobert la idea de l'*homo natura*, vol mostrar com aquesta concepció redueix l'ésser humà a un organisme subordinat als seus instints. Per Freud, aquestes necessitats instintives eren "l'autèntica realitat" a desemmascarar, i el seu mètode una tècnica de desemmascarament. Així, la proposta daseinanalítica és poder substituir la concepció d'*homo natura* pel fenomen originari de l'ésser-en-el-món, és a dir, poder mostrar l'home tal com l'analítica del Dasein considera que realment és, com a *homo existentialis*.

En aquest punt, tornem a trobar una lectura generosa dels supòsits de la praxi mèdica de Freud i de la seva "dedicació humanista", contraposada a les seves teories excessivament reductores de l'ésser humà. En tot cas, la daseinanàlisi, tot i reconèixer algunes d'aquestes aportacions freudianes, insisteix en, com diu Binswanger, que "l'home és més que viure", no és abastable per l'estudi científic. I com hem assenyalat anteriorment, per contraposició i omissió, davant la constrenyedora concepció de l'*homo natura* ja s'hi entreveu una existència no objectivable, no tancada en la seva determinació i amb la possibilitat de construir el seu propi destí, indispensable, d'altra banda, per a la "cura alliberadora".

Per altra part, hem de tornar a reivindicar les vigoroses propostes binswangerianes i les seves suggeridores imatges, amb connexions constants amb la filosofia i la literatura. Aquestes no tenien massa a envejar a les potents intuïcions freudianes, aquelles que tant lloaven Boss i el mateix Binswanger. Tan aviat com ens endinsem en la lectura del treball de Binswanger ens adonem de la seva amplíssima cultura filosòfica i literària, de com va integrant-la en el seu argumentari, oferint matisos i enriquint les seves descripcions, sempre a la recerca de la màxima fondària en les seves contribucions. Ja en una etapa ben primerenca, els seus estudis i les seves descripcions fenomenològiques varen trencar, de forma molt innovadora, amb la idea d'atendre a simptomatologies externes i es va centrar al "món propi" (*Eigenwelt*) del pacient. En el cas del maníac, per exemple, descriu molt bé com s'estreny la seva espacialitat i la seva temporalitat. Binswanger recull com la sobreproximitat lligada al des-distanciament (*Ent-fernung*), descrit per Heidegger, altera la relació del pacient amb l'espai circumdant. O com, d'igual forma, la pèrdua de distància envers les coses i els altres fa que pel pacient deixi d'haver-hi futur, on tot esdevé un present, un mer aquí i ara. Es podria dir que el si mateix queda com trasbalsat i atordit en el seu quedar-se enredat en "l'ara i aquí". Aquesta, podríem dir amb D'Ippolito, va ser una mena de "revolució copernicana" en el seu moment. El seu "gir" va consistir en deixar de mirar des de l'exterior per atendre a com l'espai vital del pacient és el que canvia. Deixar de considerar separadament el "si mateix" del malalt i el seu món era crucial per entendre'l com a un únic "ésser-en-el-món". Atenint-nos a això, la daseinanàlisi de Binswanger vol descriure el projecte de món del malalt, que inclou també la descripció de com es relaciona amb les persones i coses del seu entorn, comprenent millor com s'estructura el món on es desenvolupa la seva existència.

I aquí és on trobem una altra aportació original en el pensament de Binswanger, que es desprèn, precisament, d'allò que considera una de les fortes limitacions de la filosofia heideggeriana, en no haver donat prou relleu i significació a les relacions interpersonals, a la possibilitat d'«ésser-amb-l'altre». Al seu extens *Grundformen* trobem la seva gran esmena a allò que Binswanger considera el "finitisme" de l'ontologia fonamental heideggeriana. El psiquiatre amplia o estén el concepte d'«ésser-en-el-món» al d'«ésser-en-el-món-més-enllà-del-món». Presenta el seu "encontre" ple entre els éssers humans com una de les claus de la cura en psiquiatria. La reciprocitat, el reconeixement mutu, l'obertura i la immediatesa són considerats trets fonamentals d'una relació interpersonal autèntica i sana. La seva audàcia el va conduir a allò que ell mateix anomena una "fenomenologia de l'amor i l'amistat". I,

malgrat les dures crítiques de Heidegger i de Boss, estimem que la proposta d'aquesta mena d'ontologia adreçada a la psicoteràpia, però no només a aquesta, és una de les contribucions més significatives i madures del psiquiatre. El fet d'anar més enllà de la "finitud fosca" de Heidegger, com diu ell, li va permetre desplegar una àmplia fenomenologia on l'amor esdevé el lloc d'una revelació existencial. El lloc del "do i la gràcia" de tenir a "l'altre" en un "nosaltres" i no tant d'apoderament, com afirma Binswanger. Tot introduint el seu "encontre amorós" (*liebenden Begegnung*) va perfilant aquest lloc de calidesa, abric, refugi o empara, on la llar (*Heimat*) resulta la clau de volta. L'espai i el temps d'aquesta "llar o pàtria" de l'amor es descriu com allò que no té món, en el sentit que transcendeix les fronteres del món, que es troba "als afores del món", apuntant així a allò que anomena el "més-enllà-del-món-dins-el-món" (*In-der-Welt-Über-Die-Welt-Hinaus-Sein*).

Aquest *modus dualis* o "mode dual de l'amor" de l'existència humana, el mode més fugisser però, el més autènticament humà, com el defineix Binswanger, li permet parlar d'aquest "lloc segur" on cal portar al pacient que pateix. A través d'un bon grapat de suggeridores metàfores i referències literàries, Binswanger pot anar filant alguns conceptes claus provinents de la psicoanàlisi com el de *Tragung* o com la mateixa *Sorge* heideggeriana, per anar dibuixant el camí cap a aquest lloc propici perquè es pugui donar la cura anticipada i alliberadora. Amb la seva *Liebende Sorge* vol arribar a transcendir, fins i tot, la transcendència "definitiva" envers la pròpia mort individual que descriu Heidegger. El psiquiatre aporta, en definitiva, una crítica molt agosarada, però suggestiva de l'anàlisi heideggeriana en posar l'accent en la prevalença de l'«ésser-en-comunió-amb-els-altres» o, dit diferent, en situar l'amor més enllà de la cura.

Aquesta crítica a Heidegger resulta important emmarcar-la dins de "l'exigència psiquiàtrica" que s'autoimposa Binswanger. Com afirma ell mateix, més que construir una tesi de caràcter ontològic sobre els trets essencials del Dasein, la seva pretensió és poder fer afirmacions de tipus ontic sobre els descobriments empírics de formes i imatges del Dasein, afirmacions necessàries per a la tasca mèdica. Així, la seva "ampliació" ontica-ontològica tan criticada per Heidegger, Binswanger l'entén perfectament legítima, doncs, amb els modes d'existència singular, plural i dual que presenta creu poder escometre la tasca psicoterapèutica que s'ha fixat. Aquestes modalitats es presenten amb graus d'autenticitat, on l'existència dual i plural són considerades les més completes, en contraposició a la singular que es considera deficient, antropològicament parlant. Sigui com sigui, estem d'acord amb Needleman en què allò que fa Binswanger sembla, si no l'única, almenys una de les poques extensions possibles

de l'ontologia heideggeriana. En tot cas, la qüestió de si aquesta extensió arriba a tenir un bon encaix dins l'esquema de l'analítica de Heidegger, dependrà molt del grau de defensa "purista" del pensament heideggerià. Així, des de la perspectiva bossiana, allò que fa Binswanger traspasa clarament el límit desvirtuant el pensament de Heidegger. Però, en allò més essencial, sí veiem una gran coherència en com assumeix els trets fonamentals de la filosofia heideggeriana. Veiem en aquesta qüestió en concret, com identifica en la modernitat un fort desarrelament de l'ésser humà, tant ontològic com òntic i, per això, presenta, en oposició a la instrumentalització del pensament modern de l'home, allò que considera més oposat, és a dir, l'amor. Això sí, l'interpretar que el Dasein no s'avança només a la seva pròpia mort, al seu propi futur, sinó a la mort de qui estima, a "la mort de l'altre", aquesta "desviació de la cura", com afirma Schrijvers, podria arribar a qualificar-se de creença, una fe o convicció fonamentada en la seva vasta experiència com a psicoterapeuta.

En resum, Binswanger vol mostrar com el malalt mental sense el món comú, sense la fraternitat comuna acaba "perdent peu", i es produeix una pèrdua de la proporció adequada entre la base i la verticalitat. Així, prenent atenció a aquell el moviment originari d'ascensió i caiguda descrit a *Traum und Existenz*, molt més manifest i extrem en els seus pacients, Binswanger pretén entendre l'estat de la seva estructura fonamental i fer-se càrrec de la seva situació per retornar al pacient d'on s'ha "extraviat", per així fer-li planer el camí de la seva "repatriació", del retorn a la "llar". Amb les seves metàfores de salvament de muntanya, vol posar l'èmfasi en la dimensió vertical de l'existència, així com en la necessitat d'alliberament del risc dramàtic que suposa la situació del pacient. Entén per psicoteràpia, doncs, portar el pacient a un punt en què pugui "veure" la manera com s'estructura la totalitat de la seva pròpia existència, i veure en quina de les seves articulacions s'ha desbordat a si mateix. Això és, portar-lo amb seguretat, des de la seva "extravagància", a aquell lloc on serà possible alguna sortida.

Pel que fa a la gradació de la curació que hem tractat a propòsit del treball Chantal Marazia, això és, si Binswanger arriba a diferenciar entre "curació" (*Heilen*) i "salvació" (*Heil*) o entre teràpia i cura de l'ànima (*Seelsorge*), entenem que, certament, de manera pragmàtica, el psiquiatre estima possibles graus d'ajuda que el pacient, per la seva circumstància concreta, pot arribar a acceptar i aprofitar. O, si es vol dir a la inversa, el grau que el terapeuta és capaç d'arribar a connectar amb el pacient per tal de millorar la seva situació i alleugerir el seu patiment. Tot i que, aquest concepte de curació, com diu Rollo May, igualment pot incloure

atendre a la cura de símptomes (buscant les seves causes), encara que allò primordial no sigui, estrictament, això. Ara bé, la qüestió del “salvar” l’assimilariem més a la terminologia associada al “salvament”, que no pas a una salvació que impliqués alguna forma de fer veure res fora d’allò que s’espera que ja hi és en el propi individu. Cal considerar, a més, que en alguns casos de malalties mentals el guariment o la curació total, comparat amb algunes patologies “físiques”, resulta del tot inviable, ni tampoc s’espera. Allò que es busca a la psicoteràpia existencial és orientar a l’individu que pateix per tal que pugui encaminar-se cap al desplegament i la reapropiació de la pròpia existència que, per descomptat, tampoc és cap trivialitat. El restabliment de la salut implica el fer retornar a “lloc ferm” a qui la seva existència es troba encallada, a qui es troba en una situació d’extrema vulnerabilitat, “a la intempèrie”. Aquell que s’hi troba en una situació de “col·lapse fonamental” cal portar-lo “a cobert”, a “l’abric” de la “llar pròpia”, “posar-lo a resguard” i, en aquest sentit, sí que podríem dir que es produeix un “rescat” o que es “salva”.

D’altra banda, per fer tot això, la confiança mútua entre metge i pacient, la calidesa i la “proximitat” resulten elements imprescindibles per dur a terme aquesta tasca de “salvació” o “salvament”, de “guiatge fins a lloc segur” que proposa la *daseinanàlisi* binswangeriana. Uns aspectes que també Boss els considera bàsics. Boss demana al metge que substitueixi la noció psicoanalítica de contratransferència per un autèntic “eros psicoterapèutic” (*psychotherapeutischen Eros*). Aquest “eros” ha de sorgir del respecte profund i afectuós, alhora que desinteressat, davant l’existència singular de cada pacient. La relació amb el terapeuta ha de permetre al malalt reunir coratge i avançar envers el seu propi alliberament. El psicoterapeuta ha de restar obert, disposat i amatent per proporcionar-li un espai de relació proper. L’eros psicoterapèutic es caracteritza per la generositat, l’autodisciplina i la reverència per la singularitat del pacient, distingint-se així d’altres disposicions emocionals. Però, aquesta relació “genuïna” entre metge i pacient, com la defineix Boss, només resulta possible experimentant-la, no es pot arribar a transmetre ni copsar si no és per la pròpia experiència. Al capdavant, allò que es busca és poder arribar a experimentar, en la mesura del possible, l’experiència de l’altra persona i, assolit això, com es pot interpretar per poder-la orientar. En aquesta relació, per tant, s’ha de donar un espai de cooperació, de lluita en comú, de dues existències davant l’emergència i el risc, de compartir “la càrrega”, tal com ho descriu Binswanger.

Finalment, a propòsit d'una eventual diferenciació per part de la daseinanàlisi entre teràpia i “cura de l'ànima”, podríem recollir les reflexions del mateix Boss al respecte. El psiquiatre reconeix que si bé tota psicoteràpia busca el mateix, és a dir, alliberar del patiment i la constricció que no deixa als pacients ser ells mateixos, només la daseinanàlisi té una comprensió filosòfica que incorpora i legitima això mateix com el seu propòsit i objectiu principal. La daseinanàlisi, renunciant a presentar un conjunt de tècniques, ofereix al terapeuta una comprensió reflexiva i filosòficament sòlida dels fonaments mateixos de la seva tasca. En altres paraules, es presenta l'estructura essencial i plena de significat de l'ésser humà, de la seva existència, de la seva presència i propòsit, la seva llibertat i possibilitat de ser, així com de la naturalesa bàsica i la direcció de la psicoteràpia com la forma unitària de l'ésser humà. La mateixa relació entre l'Ésser i el Dasein no només fa que la psicoteràpia sigui possible d'entrada, sinó que també li dona a aquesta el seu propòsit més bàsic, és a dir, que el terapeuta doni resposta a la crida del pacient a ser. Per tant, la daseinanàlisi podem entendre-la també com una refundació filosòfica de la psiquiatria que, en atendre allò més originari i profund d'un mateix, aspira, en darrera instància i en el millor dels casos, a ser una “cura de l'ànima”.

Bibliografia

ABETTAN, Camille, «Le problème de la «chose même» en phénoménologie psychiatrique et analyse existentielle», *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, n. 28, 2018.

AGREITER, Andreas, “Nur wo du bist, entsteht ein Ort”. *Das Ereignis der Begegnung in Liebe bei Ludwig Binswanger*, (tesi doctoral), Universitat de Viena, 2014. (<https://othes.univie.ac.at/34840/>)

ALVARADO, Víctor, «De la mala fe a la consciencia cínica», *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, VOL. XLIII, n. 109-110, 2005.

AMUSCHÁSTEGUI, Rodrigo Hugo, *Michel Foucault y la visoespacialidad: análisis y derivaciones*, (tesi doctoral), Universidad de Buenos Aires, 2008.

ARTEMIDORO, *La interpretación de los sueños*, Madrid: Alianza Editorial, 2021.

ASKAY, Richard, «La filosofía de Heidegger y sus implicaciones para la psicología, Freud y el psicoanálisis existencial», *Revista Gaceta Universitaria*, 2006, n. 2.

BACHELARD, Gaston, «Correspondance Gaston Bachelard-Ludwig Binswanger (1948-1955)», (Traducció d'Elisabetta Basso), *Revue germanique internationale*, VOL. 30, 2019.

_____, *La flamme d'une chandelle*, París: PUF, 1961.

_____, *La poétique de l'espace*, París, PUF, 1957.

_____, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, París: Librairie José Corti, 1943, 17ª reimpressió, 1990.

BAIER, Karl, «Probleme der Ontologie des Traums bei Medard Boss», *Daseinsanalyse*, VOL. 25, 2009.

BALLESTEROS Arranz, Ernesto, *La filosofía del estado de vigilia*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1990.

BASSO, Elisabetta., «Il sogno e il dramma immanente del destino. Un saggio di ricerca frammentaria», a BINSWANGER, Ludwig, *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai Greci al presente*, Macerata: Quodlibet, 2009.

_____, «Comunicare il soggettivo “nel medium dell'oggettività”. Søren Kierkegaard alla luce della psichiatria esistenziale di Ludwig Binswanger», a *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 3-4, 2013.

_____, «De la philosophie à l'histoire, en passant par la psychologie: que nous apprennent les archives Foucault des années 1950?», *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique* [online], n. 2. (<http://journals.openedition.org/asterion/4164>)

_____, «From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry. Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project», *Medicine Studies*, VOL. 3, n. 4, novembre, 2012.

_____, «Le rêve comme argument: Les enjeux épistémologiques à l'origine du projet psychiatrique de Ludwig Binswanger», *Archives de Philosophie*, VOL. 73, n. 4.

_____, «Postface», a BINSWANGER, Ludwig, a *Le rêve et l'existence*, Edició de Françoise Dastur. París: Vrin, 2012.

_____, «Psychiatry as science of the singular», a BLUM, Adam, MURRAY, Stuart (Eds.), *The ethics of care: moral knowledge, communication, and the art of caregiving*, London: Routledge, 2017.

BINSWANGER, Ludwig, «Acontecimiento y vivencia», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.

_____, «Análisis existencial y psicoterapia», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.

_____, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, Discours, parcours, et Freud*, (Traducció de Lewinter, R.), París: Gallimard, 1970.

_____, «Analyse existentielle et psychothérapie», a *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971.

_____, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. 1, Bern: Francke Verlag, 1947.

_____, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. 2, Bern: Francke Verlag, 1955.

_____, *Ausgewählte Werke Vorträge und Aufsätze*, VOL. 3, (Edició de Max Herzog), Heidelberg: Roland Asanger, 1994.

_____, *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.

- _____, «Daseinsanalyse und Psychotherapie», *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. II, Bern: Francke Verlag, 1955.
- _____, «Das Raumproblem in der Psychopathologie», *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 145, 1932.
- _____, «De la psychothérapie», a *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris: Éditions de Minuit, 1971.
- _____, «Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 53, 1944.
- _____, «Die Philosophische Wilhelm Szilasis und die psychiatrische Forschung», a Höfling, H., (ed.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft Wilhelm Szilasis zum 70. Geburtstag*, Munic: Francke Verlag, 1960.
- _____, «Dirección analítico-existencial en psiquiatría», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.
- _____, *Drei formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tubinga: Verlag, 1956.
- _____, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin: Verlag Von Julius Springer, 1922.
- _____, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern: Bern: Francke Verlag, 1956.
- _____, «Extravagance (Verstiegtheit)», a *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.
- _____, «Fonction vitale et histoire intérieure de la vie», a *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.
- _____, «Freud and the Magna Charta of clinical psychiatry», a *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.
- _____, «Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie», a *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, VOL. I, Bern: Francke Verlag, 1947.
- _____, «Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie», *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, 1936.

_____, «Freud y la constitución de la psiquiatría clínica», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.

_____, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich: Max Niehans Verlag, 1942; (2ª ed.), 1953.

_____, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1962; (4ª ed.), 1964.

_____, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Heidelberg: Rolland Asanger Verlag, 1993.

_____, «Heidegger's analytic of existence and its meaning for psychiatry», a *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.

_____, *Henrick Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, Heidelberg: Lambert Shneider, 1949.

_____, «Heraklits Auffassung des Menschen», *Die Antike*, VOL. 9, n. 1, 1935.

_____, *Il caso Ellen West e altri saggi*, (Edició de F. Giacanelli), Milano: Valentino Bompiani, 1973.

_____, *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai Greci al presente*, Macerata: Quodlibet, 2009.

_____, *Introduction à l'analyse existentielle*, París: Éditions de Minuit, 1971.

_____, *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai Greci al presente*, Macerata: Quodlibet, 2009.

_____, «La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.

_____, «La escuela de pensamiento del análisis existencial» a MAY, Rollo, ANGELL, Ellen i ELLENBERGER, Henry (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Madrid: Editorial Gredos, 1977.

_____, «La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse», a MAY, Rollo, ANGELL, Ellen i ELLENBERGER, Henry (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Madrid: Editorial Gredos, 1977.

_____, «La philosophie de Wilhelm Szilasi et la recherche psychiatrique», a *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, Paris: Vrin, 2019.

_____, *Le rêve et l'existence*, (Traducció de Jacqueline Verdeaux amb introducció de Michel Foucault), Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

_____, «Le rêve et l'existence», a *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris: Éditions de Minuit, 1971.

_____, «Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte», *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, VOL. 68, 1928.

_____, *Le rêve et l'existence*, Paris: Vrin, 2013.

_____, «Mein Weg zu Freud», a *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen: Neske, 1957.

_____, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Pfullingen: Neske, 1960.

_____, *Mélancolie et manie*, Paris: PUF, 1987.

_____, «Mon chemin vers Freud», a *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, (Traducció de Lewinter, R.), Paris: Gallimard, 1970.

_____, «On the Relationship Between Husserl's Phenomenology and Psychological Insight», a *Philosophy and Phenomenological Research*, VOL. 2, n. 2, 1941.

_____, «L'appréhension Héraclitienne de l'homme», a *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris: Éditions de Minuit, 1971.

_____, «Psychanalyse et psychiatrie clinique», a *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, Discours, parcours, et Freud*, Paris: Gallimard 1970.

_____, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*, (Traducció de Norbert Guterman), New York and London: Grune & Stratton, Inc., 1957.

_____, *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, VOL. I, Berne: Francke, 1947.

_____, «Sobre fenomenología», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.

_____, «Sobre la forma maníaca de la vida», a *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos, 1973.

_____, «Souvenirs sur Sigmund Freud», a *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, (Traducció de Lewinter, R.), Paris: Gallimard, 1970.

- _____, *Sur la fuite des idées* (Traducció de M. Dupuis), Grenoble: Millon, 2000.
- _____, «The case of Lola Voss», a *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.
- _____, «Traum und Existenz», *Neue Schweizer Rundschau*, VOL. 23, n. 9, 1930.
- _____, *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- _____, «Über Phänomenologie», *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 82, 1923.
- _____, «Über Psychotherapie», *Ausgewählte Werke Vorträge und Aufsätze*, VOL. 3, Edició de Max Herzog, Heidelberg: Roland Asanger, 1994.
- _____, «Über Psychotherapie», *Der Nervenarzt*, VOL. 8, 1935.
- _____, *Über Ideenflucht*, Zürich: Art. Institut Orell Füssli, 1933.
- _____, «Verstiegenheit», *Der Nervenarzt*, VOL. 20, 1949.
- _____, *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes: von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin: Springer, 1928.
- BINSWANGER, Ludwig, WARBURG, Aby, *La curación infinita. Historia clínica de Aby Warburg*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- BLOC, Lucas, MOREIRA, Virginia, «Arthur Tatossian: Um Estudo Biográfico», *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies*, VOL. 20, n. 2, 2014.
- BONÉ Pina, Ignacio, *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010.
- BOOTHBY, Richard, «Heideggerian Psychiatry? The Freudian Unconscious in Medard Boss and Jacques Lacan», *Journal of Phenomenological Psychology*, VOL. 24, n. 2, 1993.
- BORGES Duarte, Irene, «Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger», *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, VOL. 2, n. 1, 2019.
- BOSS, Medard, «Anxiety, Guilt, and Psychotherapeutic, Liberation», *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, VOL. 11, 1962.
- _____, *Der Traum und seine Auslegung*, Bern und Stuttgart: Hans Huber, 1953.

_____, «Dreaming and the dreamed in the daseinsanalytical way of seeing», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, 1977.

_____, “Es träumte mir vergangene Nacht, ...”: *Sehübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses*, Bern-Stuttgart-Wien: Verlag Hans Huber, 1975.

_____, *Existential foundations of medicine and psychology*, New York: Jason Aronson, 1983.

_____, «The fundamental difference between Daseinsanalysis and the psychoanalytic theory is perhaps nowhere more apparent than in the understanding of dreams», BOSS, Medard, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, (Reimpressió, originalment publicat a New York: Basic Books, 1963; Traducció de Ludwig B. Lefebvre), New York: Da Capo Press, 1982 (1963).

_____, *Grundriss der Medizin: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, Bern: Verlag Hans Huber, 1971.

_____, *I dreamt last night*, (Traducció de Stephen Conway i introducció de Paul J. Stern), New York: Gardner Press, 1977.

_____, “Il m'est venu en rêve...” *Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, (Traducció de Pascal David i Christian Berner), París: Presses Universitaires de France, 1989.

_____, *Meaning and Content of Sexual Perversions: A Daseinsanalytic Approach to the Psychopathology of the Phenomenon of Love*, New York: Grune & Stratton, 1949.

_____, “Na noite passada eu sonhei...”, (3ª edició), São Paulo: Editora Summus, 1979.

_____, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, (Traducció de P. Cabestan i F. Datur), París: Vrin, 2017.

_____, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, (Reimpressió, originalment publicat a New York: Basic Books, 1963; Traducció de Ludwig B. Lefebvre), New York: Da Capo Press, 1982 (1963).

_____, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern: Hans Huber, 1957.

_____, «Recent considerations in daseinsanalysis» a E. Craig (ed.), *The Humanistic Psychologist*, VOL. 16, n. 1, Spring, 1988.

_____, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*, Bern: Hans Huber, 1966 (1947).

_____, *The analysis of dreams*, (Traducció d'Arnold Pomerans), London: Rider and Company, 1957.

BROWNING, Elizabeth Barrett, *Sonnets from the Portuguese*, London: Chapman and Hall, 1850.

BRENCIO, Francesca, «Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding?», *The Humanistic Psychologist*, VOL. 43, n. 3, 2015.

_____, «Martin Heidegger y la psiquiatría. Reconstrucción de un encuentro y prospectiva fenomenológica», a JIMÉNEZ Rodríguez, Alba (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Granada: Editorial Comares, 2019.

BUBER, Martin, *Ich und Du*, Leipzig: Insevergag, 1923.

CABESTAN, Philippe, «Ludwig Binswanger: un psychiatre entre phénoménologie et psychanalyse.», *La Lettre du Psychiatre*, VOL. 5, n. 3, 2009.

_____, *Phénoménologie, Daseinsanalyse et psychiatrie*, Ecole Française de Daseinsanalyse, 2011. Aquest text correspon a la versió corregida i publicada en forma d'article d'una intervenció oral presentada el 18 de novembre de 2011, en el marc de la jornada organitzada per l'Associació Francesa de Psiquiatria: *Les bases philosophiques de la psychiatrie: la nécessaire conscience de la science?* (http://www.daseinsanalyse.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=47:phenomenologie-daseinsanalyse-et-psychiatrie-cabestan-p&catid=3:textes-de-base&Itemid=20)

CAPURRO, Rafael, «Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss», *Revista Portuguesa de Filosofia*, VOL. 59, n. 4, 2003.

CARGNELLO, Danilo, «From psychoanalytic naturalism to phenomenological anthropology (Daseinsanalyse). From Freud to Binswanger», *The human context*, Dordrecht, Springer, 1969.

_____, *Alterità e alienità*, Milano: Feltrinelli, 1966.

_____, *Les formes fondamentales de la présence humaine chez Binswanger*, París: Vrin, 2016.

CASANOVAS i Romeu, Pompeu, *L'Estètica del saber en Michel Foucault: gènesi d'una pragmàtica històrica idealista*, (tesi doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 1987. (<https://ddd.uab.cat/record/149384>)

CASTELLANO, Piero, *Fenomenologia e Psicoanalisi. Freud, Husserl, Binswanger*. ([https://www.academia.edu/10820286/Fenomenologia e Psicoanalisi Freud Husserl Binswanger](https://www.academia.edu/10820286/Fenomenologia_e_Psicoanalisi_Freud_Husserl_Binswanger))

CATENA, Andrés, VERDEJO, María del Carmen, «Fenómenos asociados a la hipnosis II: Hipermnesia», *Psicología Conductual*, VOL. 2, n. 2, 1994.

CHAMOND, Jeanine, CABESTAN, Philippe, GRANGER, Bernard, «Actualité et présence de la Daseinsanalyse», *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences - PSN*, VOL. 12, n. 3, 2014.

CHAMOND, Jeanine, «Fenomenologia e psicopatologia do espaço vivido segundo Ludwig Binswanger: uma introdução», *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, VOL. 1, n. 3-7, 2011.

COLOMER, Eusebi, «El postidealismo, Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger» a *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, VOL. III, Barcelona: Herder Editorial, 1990.

CONTI, Norberto, «Filosofía y Psiquiatría», *Revista Sinopsis - APSA*, n. 40, 2008.

COULOMB, Mireille, «L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger», *L'information psychiatrique*, VOL. 86, n. 9, 2010.

COURTEL, Yannick, «Je ne sais pas ce qui m'arrive», *Revue des sciences religieuses*, VOL. 90, 2016.

CRAIG, Erik, «The history of daseinsanalysis», a van DEURZEN, Emmy, CRAIG, Erik, LÄNGLE, Alfried, SCHNEIDER, Kirk J., TANTAM, Digby, DU PLOCK, Simon (Eds.), *The Wiley World Handbook of Existential Therapy*, Wiley-Blackwell, 2019.

_____, «Remembering Medard Boss», *The Humanistic Psychologist*, VOL. 21, n. 3, 1993.

CRESPO DE SOUZA, Carlos Alberto, «Sonhos em psiquiatria e em psicoterapia, Parte 4», *Psychiatry online Brazil*, VOL 19, 2014.

CRICK, Francis, «The function of deep sleep», *Nature*, VOL. 304, 1983.

CSORDAS, Thomas J., «Psychoanalysis and Phenomenology», *ETHOS: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, VOL. 40, n. 1.

D'IPPOLITO, Bianca Maria, «Dimensioni dell'esistenza secondo Ludwig Binswanger», *Comprendre*, VOL. 16-17-18, 2008.

DASTUR, Françoise, «Phénoménologie du rêve: Sartre, Binswanger, Boss», *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, VOL. 11, n. 1, 2006.

DASTUR, Françoise, CABESTAN, Phillippe, *Daseinsanalyse*, Paris: Vrin, 2011.

DE GANDT, François, DE PABLO, Elisabeth, BONNEMAZOU, Camille, FILLON, Richard, «Pathologie et métaphores de l'espace: Binswanger et la phénoménologie», *Colloque de la Maison des Sciences Humaines (MSH) "Inventer l'espace"*, Paris, 2006.

DEMENT, William, KLEITMAN, Nathaniel, «The relation of eye movements during sleep to dream activity: An objective method for the study of dreaming», *Journal of experimental psychology*, VOL. 53, n. 5, 1957.

DOLIAS, Leo, «Bad dreams are made of this: looking at distressing dreams in light of Heidegger's Befindlichkeit and Boss' dream theories», *Existential Analysis*, VOL. 21, n. 2.

DOWNING, Christine, «Poetically dwells man on this earth» a Scott, C.E. (ed.) *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, 1977.

ELLENBERGER, Henri F., «Fenomenología psiquiátrica y análisis existencial», a MAY, Rollo, ANGELL, Ellen i ELLENBERGER, Henry (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Madrid: Editorial Gredos, 1977.

_____, *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*, New York: Basic Books, 1970.

ELLIS, Robert Richmond, «The dream theories of Sartre and Hobson: The case of the imprisoned consciousness», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, VOL. 6, n. 3, 1994.

ESCOBAR, Rodolfo, «El tiempo del paso: Una proyección de los estudios de Ludwig Binswanger acerca de la temporalidad de la existencia frustrada a la luz de la filosofía de Martin Heidegger después de la "Kherè"», *Revista Virtual de la Facultad de Psicología y Psicopedagogía de la Universidad del Salvador*, VOL. 25, n.1, 2011.

FOIX, Josep Vicenç, *On he deixat les claus...* Barcelona: Edicions L'Amic de les Arts, 1953.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, VOL. 1, Paris: Gallimard, 1994.

_____, «Introduction», a BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

FREUD, Sigmund & BINSWANGER, Ludwig, *Correspondance 1908-1938*. (Menahem, R. & Strauss, M. trad.), París: Calmann-Lévy, 1995.

FREUD, Sigmund, *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York: Garden City, 1943.

_____, «Breve informe sobre el psicoanálisis (1924 [1923])», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIX, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)», *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XV, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, *Die Traumdeutung*, Leipzig-Viena: Franz Deuticke, 1899-1900.

_____, «El chiste y su relación con lo inconciente (1905)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. VIII, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «El yo y el ello y otras obras (1923-1925)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIX, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. IV, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «La interpretación de los sueños (segunda parte)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. V, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Lo inconciente (1915)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XIV, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Moisés y la religión monoteísta, esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)» a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XXIII, (Traducció de José Luis Etcheverry. Ordenament, comentaris i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2^a. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XXII, (Traducción de José Luis Etcheverry. Ordenamiento, comentarios i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2ª. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Psychoanalysis: Exploring the hidden recesses of the mind», a *These Eventful Years*, (Traducción de A. A. Brill), VOL. II, London, 1924.

_____, «Recordar, repetir y reelaborar» a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XII, (Traducción de José Luis Etcheverry. Ordenamiento, comentarios i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2ª. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

FREUD, Sigmund, «Sobre la psicoterapia», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. IV, (Traducción de José Luis Etcheverry. Ordenamiento, comentarios i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2ª. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Sobre la dinámica de la transferencia» a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XII, (Traducción de José Luis Etcheverry. Ordenamiento, comentarios i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2ª. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)», a *Obras Completas de Sigmund Freud*, VOL. XII, (Traducción de José Luis Etcheverry. Ordenamiento, comentarios i notes de James Strachey i la col·laboració d'Anna Freud), (2ª. ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

_____, «Über Psychothérapie», *Gesammelte Werke*, VOL. 2, 2015 (1904).

_____, «Zur Dynamik der Übertragung», *Zentralblatt für Psychoanalyse*, VOL. 2, n. 4, 1912.

FRIE, Roger, «Interpreting a misinterpretation: Ludwig Binswanger and Martin Heidegger», *Journal of the British Society for Phenomenology*, VOL. 30, n. 3, 1999.

_____, «The existential and the interpersonal: Ludwig Binswanger and Harry Stack Sullivan», *Journal of Humanistic Psychology*, VOL. 40, n. 3, Nova York, 2000.

GARCÍA-ALANDETE, Joaquín, «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del *Homo natura* en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger», *Haser. Revista internacional de filosofía aplicada*, VOL. 6, 2015.

GARRIDO Periñán, Juan José, «Aperturidad e iluminación: el Dasein como ente iluminado. Aportaciones a *Sein und Zeit* de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro del ser», *Eikasía. Revista de filosofía*, VOL. 56, 2014.

GOEBEL, Eckart, «Dream Fire: Ludwig Binswanger Analyzes Michel Foucault», *art US*, VOL. 19, 2007.

GOLDSTEIN, Kurt, *Human nature in the light of psychopathology*, Cambridge: Harvard University Press, 1951.

GÓMEZ, Juan Carlos, «El psicoanálisis existencial», *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, n. 4, Sevilla, 2013.

GRIESER, Caroline, GREENBERG, Ramon, HARRISON, Robert H., «The adaptive function of sleep: The differential effects of sleep and dreaming on recall», *Journal of Abnormal Psychology*, VOL. 80, n. 3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Wissenschaft Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: J.A. Goebhardt, 1807.

HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Sobre el evento*, (Traducció de Dina Picotti), Buenos Aires: Editorial Almagesto, 2003.

_____, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.

_____, *Conferencias y artículos*, (Traducció d'Eustaquio Barjau), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

_____, *El Ser y el Tiempo*, (Traducció de José Gaos), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____, *Heidegger, Hannah Arendt, lettres et autres documents, 1925-1975*, París: Gallimard, 2002.

_____, «La pregunta por la técnica», (Traducció de Adolfo P. Caprio), a *Época de Filosofía*, Barcelona, n.1, 1985.

_____, «On adequate understanding of daseinsanalysis», *The Humanistic Psychologist*, Vol. 16, n. 1, 1988.

_____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, (Traducció de Jaime Aspiunza), Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____, *Sein und Zeit*, (4a. ed.), Halle: Max Niemeyer, 1965 (1927).

_____, *Seminarios de Zollikon*, (Edició de Medard Boss; Traducció d'Ángel Xocolotzi), Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007.

_____, *Ser y tiempo*, (Traducció de J. E. Rivera), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

- _____, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947.
- _____, «Wissenschaft und Besinnung», *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1954.
- _____, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- HERZOG, Max, *Weltentwürfe: Ludwig Binswangers phänomenologische Psychologie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1994.
- HOBSON, John Allan, MCCARLEY, Robert W., «The brain as a dream-state generator: an activation-synthesis hypothesis of the dream process», *The American journal of psychiatry*, VOL. 134, n. 12, 1977.
- HOBSON, John Allan, «REM sleep and dreaming: towards a theory of protoconsciousness», *Nature reviews. Neuroscience*, VOL. 10-11, 2009.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice, *Daseinsanalysis*, (Traducció de Sophie Leighton), Croydon: Free Association Books, 2014.
- HUSSERL, Edmund, *Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929.
- _____, *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, HUSSERL, Edmund, HEIDEGGER, Martin (Eds.), Tübingen: Max Niemeyer, 1928
- IZENBERG, Gerald N., *The existentialist critique of Freud. The crisis of autonomy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1976.
- JAENICKE, Utte, «Dream interpretation, the “royal road” to the dreamer’s actual and existential suffering and striving principles» a Martin Heidegger and psychotherapy, *Journal of the society of existential analysis*, VOL. 8, n. 1, gener, 1996.
- JASPERS, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin: Springer, 1913.
- _____, *Notas sobre Heidegger*, Madrid: Mondadori, 1990.
- _____, *Notizen zu Martin Heidegger*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1978.
- _____, *Psicopatología general*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- JENNER, F. Alec, «Medard Boss' Phenomenologically Based Psychopathology», ASHWORTH, Peter, CHUNG, Man Cheung (Eds.), *Phenomenology and Psychological Science Historical and Philosophical Perspectives*, New York: Springer, 2006.
- JIMÉNEZ Rodríguez, Alba (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Granada: Editorial Comares, 2019.
- JORANGER, Line, «Mental Illness and Imagination in Philosophy, Literature, and Psychiatry», *Philosophy and Literature*, VOL. 37, n. 2, 2013.
- JOUVET, Michel, «Le rêve, troisième état du cerveau après l'éveil et le sommeil», *Hypnose 2000*, n. 18, 1983.
- JUNG, Gustav, «Freud y el psicoanálisis», a *Obra Completa*, VOL. 4, Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- _____, «La dinámica de lo inconsciente», a *Obra Completa*, VOL. 8, Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- _____, *Psychologische Typen*, Rascher Verlag, Zurich, 1921.
- _____, «Tipos psicológicos», a *Obra Completa*, VOL. 6, Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (Traducción de Pedro Ribas), Madrid: Taurus, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de angustia*, (2ª ed.), Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- _____, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2009.
- KOHLI-KUNZ, Alice, «Das sogenannte Unbewusste», *Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*, Goettingen and Zurich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, VOL. 21, 1975.
- KOUBA, Petr, *The phenomenon of mental disorder: Perspectives of Heidegger's thought in psychopathology*, New York: Springer, 2015.
- KRUGER, Dreyer, «The daseinsanalytic approach to dreams», *Journal of Phenomenological Psychology*, VOL. 13, n. 2, gener, 1982.
- _____, *An Introduction to Phenomenological Psychology*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981.
- LANTERI Laura, Georges, «Le rêve comme argument», *Cahiers Laënnec*, VOL. 28, n. 2, 1968.

LEPOUTRE, Thomas, «À travers psychanalyse, psychiatrie et philosophie: le «chemin vers Freud» de Ludwig Binswanger», *Recherches en psychanalyse*, VOL. 18, n. 2, 2014.

LOPARIĆ, Željko, «Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise», *Natureza humana*, VOL. 3, n. 1, 2001.

_____, «Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?», *Natureza humana*, VOL. 4, 2002.

LÖWTH, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

MAHEO, Gabriel, «Binswanger, la réponse de l'amour», *Alter*, n. 20, 2012.

MAHIEU, Eduardo, «Bibliothèque du psychiatre», *L'information psychiatrique*, VOL. 94, n. 3, 2018.

MALDINEY, H., «Sens et essence du monde et du moi onirique dans Rêve et Existence de Ludwig Binswanger», *Psychiatrie Sciences Humaines Neurosciences*, VOL. 5, Suplement 1, juny, 2007.

MARAZIA, Chantal, «Binswanger e Foucault. Lettere inedite (aprile - maggio 1954)», *Pol. it. The Italian on Line Psychiatric Magazine*. (<http://www.psychiatryonline.it/node/2109>). En concret, la carta que citem del 10 de maig de 1954 és a: (<http://priority.com/ital/lettera3.htm>)

_____, «L'internamento dei grandi: Ludwig Binswanger e la clinica Bellevue», *Medicina e storia*, VOL. 5, n. 10, 2005.

_____, «Ludwig Binswanger y el ritual de la salvación» a BINSWANGER, Ludwig, WARBURG, Aby, a *La curación infinita. Historia clínica de Aby Warburg*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

MARSHALL, John, *Martin Heidegger and Medard Boss: Dialogue between philosophy and psychotherapy*, (tesi doctoral), The University of Oklahoma, 1974.

MAY, Rollo, «Contribuciones de la psicoterapia existencial», a MAY, Rollo, ANGELL, Ellen i ELLENBERGER, Henry (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Madrid: Editorial Gredos, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945.

MINKOWSKI, Eugène, *Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques*, París: d'Artrey, 1933.

_____, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Presses Universitaires de France, 1995 (1933).

MISHARA, Aaron L., «The problem of the unconscious in the later thought of L. Binswanger: A phenomenological approach to delusion in perception and communication», *Analecta Husserliana*, VOL. 31, Dordrecht: Springer, 1990.

MISRAHI, Robert, «Le rêve et l'existence: selon M. Binswanger», *Revue de Métaphysique et de Morale*, VOL. 64, n. 1, 1959.

MONTENEGRO, Miguel, «A Comparison of freudian and bossian approaches to dreams», *Existential Analysis*, VOL. 26, n. 2, juliol, 2015.

MOREIRA, Virgínia, «A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica», *Revista da Abordagem Gestáltica*, VOL. 17, n. 2, 2011.

MOSKALEWICZ, Marcin, «Disturbed temporalities. Insights from Phenomenological psychiatry», *Time & Society*, VOL. 25, n. 2, 2016.

NAUDIN, Jean, AZORIN, Jean Michel, «Binswanger & Schapp: Existential analysis or narrative analysis?», *Journal of Phenomenological Psychology*, VOL. 29, n. 2, 1998.

NEEDLEMAN, Jacob, «Introduction to Binswanger's existential psychoanalysis», a BINSWANGER, Ludwig, *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.

_____, «The Dasein as constitutive: Binswanger Heidegger, Sartre» a BINSWANGER, Ludwig, *Being in the World, Selected papers of Ludwig Binswanger*, London: Basic Books, 1963.

NIINILUOTO, Ilkka, «Dream and Reality», Conferència presentada en el *11th European Congress on Sleep Research Society (ESRS)*, Helsinki, Finlàndia, 5-10 de juliol de 1992. (<https://tint.helsinki.fi/matti/niiniluoto.pdf>)

RAABE, Peter B., «Philosophical Counseling and the Interpretation of Dreams», *International Journal of Philosophical Practice*, VOL. 1, n. 2, Spring, 2002.

REPPEN, Joseph, «Ludwig Binswanger and Sigmund Freud: Portrait of a friendship», *Psychoanalytic Review*, VOL. 90, n. 3, 2003.

RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, París: Éditions du Seuil, 1965.

_____, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, París: Éditions du Seuil, 1969.

ROMANYSHYN, Robert D., «Dreams and the anthropological conditions of dreaming», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, VOL. 60, n. 3, 1977.

ROVALETTI, María Lucrecia, «L. Binswanger o la crítica de la razón psiquiátrica», a PINTOS, María Luz i GONZÁLEZ, José Luis (Eds.), *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela: Editorial Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

_____, «La relación Freud-Binswanger: un camino a recorrer», *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011. (<https://n2t.net/ark:/13683/eRwr/kEr>)

SANTOS, Ívena Pérola do Amaral, «Sonho e alucinações visuais: Propostas fenomenológicas para sua compreensão, interpretação e intervenção psicológica», *Análise Psicológica*, VOL. 24, n. 3, Lisboa, 2006.

SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant*, París: Gallimard, 1943.

_____, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, París: Gallimard, 1940.

RUIZ García, Elisa, a ARTEMIDORO, *La interpretación de los sueños*, Madrid: Alianza Editorial, 2021.

SCHMIT, Pierre-Étienne, «L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger», *Le Philosophoire*, VOL. XI, n. 1, 2000.

SCHRIJVERS, Joeri, *Between faith and belief: Toward a contemporary phenomenology of religious life*, Albany: SUNY Press, 2016.

_____, «Ludwig Binswanger: The transcendence of love», *Bogoslovni vestnik. Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae*, VOL. 77, 2017.

SCHWEITZER, Robert David, *A phenomenological explication of dream interpretation among rural and urban Nguni people* (tesi doctoral), Rhodes University, 1983.

STERN, Paul J., «Introduction to the English translation», a BOSS, Medard, *Existential foundations of medicine and psychology*, New York: Jason Aronson, 1983.

STRAUS, Erwin, *Geschehnis und Erlebnis, zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose*, Berlin: Springer, 1930.

SZILASI, Wilhelm, «Die Erfahrungsgrundlage der Daseinsanalyse Binswangers», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, VOL. 67, n. 1, 1951.

_____, «Macht und Ohnmacht des Geistes», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, VOL. 3 n. 2, 1949.

TATOSSIAN, Arthur, «Phénoménologie des psychoses», *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française*, VOL. 1, Angers: Masson, 1979.

VERMOREL, Madeleine, VERMOREL, Henri, *Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936*, París: Presses Universitaires de France, 1993.

VILLEGAS i Besora, Manuel, «Ludwig Binswanger en el centenario de su nacimiento», *Anuario de psicología*, n. 24, 1981.

VON GEBSATTEL, Victor Emil Freiherr, *Antropología médica*, Madrid: Rialp, 1974.

_____, *Prolegomena Einer Medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1954.

WALKER, Matthew P., STICKGOLD, Robert, «Sleep-Dependent Learning and Memory Consolidation», *Neuron*, VOL. 44, n. 1, 2004.

WEISS, Frederick A., «Kurt Goldstein and his concept of human nature», *The American Journal of Psychoanalysis*, VOL. 19, 1959.

WILDON Carr, H., «The Philosophical Aspect of Freud's Theory of Dream Interpretation», *Mind a quarterly review of psychology and philosophy, New Series*, Oxford University Press, VOL. 23, n. 91, 1914.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, (Edició de Cyril Barrett), Oxford: Oxford: Blackwell, 1966.

_____, «Lliçons d'estètica», (Traducció de Josep Maria Terricabras), *Els marges: Revista de llengua i literatura*, n. 27, 1983.

