

METODO TRANSCENDENTAL Y METODO FENOMENOLOGICO EN PSICOPATOLOGIA: CORPORALIDAD Y SUBJETIVIDAD.

Pablo Ramos Gorostiza

El punto de partida adoptado como motor de esta reflexión acerca de la psicopatología asume el estado actual de esta actividad teórico-práctica tal y como ha sido descrita por Glatzel (1) en el sentido de una restricción a un empirismo inoculado al proceso de formación de la psiquiatría, precisamente en la época de su más alto florecimiento y cuyo marchamo de calidad viene señalado por la palabra Heidelberg. Esta posición que sitúa en el origen mismo de la actividad psicopatológica su extravío, resulta chocante al que se acerca a ella, al dejarle sin asidero ninguno frente a la presunta solidez discriminativa que ha venido identificándose y las pretensiones ostentadas por aquella teoría psicopatológica. El empirismo dominante en psiquiatría, tanto entonces como ahora, se caracteriza de forma significativa por ser ciego para advertir ese extravío casi inaugural, entregado como está al uso de lenguajes observacionales y, paradójicamente, separado de la experiencia, por más que se trate de definir a sí mismo como una ciencia de la experiencia (2). El inicio de la psicopatología debe remitirse a aquella conformación dada entonces —finales del siglo XIX, principios del XX—, que heredaba inadvertidamente una cierta idea de la subjetividad, conformadora hasta el fondo de su desarrollo, cuyo origen se encuentra en el co-

mienzo de la modernidad y su exposición más atinada se debe a Kant. La importancia y alcance de Kant para la psiquiatría sobrepasa con mucho, a pesar de ser pregnante y notoria, la influencia que se puede apreciar en la sistemática psiquiátrica (3), o bien, la interesante referencia a la locura en su Antropología (4). Tomado como uno de los constructores del pensamiento en el que vivimos y a partir del cual, en favor o en contra, pensamos, el intento realizado para pensar a fondo qué significa experiencia, y cómo llega a ser ésta verdadero conocimiento, ha contribuido a determinar una idea de la subjetividad a la que es menester retroceder y seguir hasta sus últimas consecuencias para intentar salir de la situación en la que nos encontramos.

La perspectiva que adoptaremos para leer a Kant será «tendenciosa» y tiene por objeto servirse del desarrollo llevado a cabo hasta sus últimos días en el intento de salvaguardar y atenerse hasta el final a sus propios presupuestos establecidos desde 1871 en la KrV frente a las interpretaciones y ataques que desvirtuaban el criticismo. Esta etapa de trabajo desazonador y atosigado, marca los años finales de su producción, en lucha permanente contra sí mismo, discípulos, admiradores y detractores, exegetas de todo tipo y, en ocasiones, geniales sucesores. Etapa de trabajo que se conoce como la *Aetas kantiana*, destinada a cerrar debidamente el edificio crítico y hacer valer los límites y espíritu de su obra (5).

No es una casualidad que las interpretaciones que tuvo la obra de Kant, ajenas a ese espíritu y límites mencionados, hayan dado lugar a comienzo del siglo XIX a corrientes de pensamiento científico que, como la *Naturphilosophie*, a partir de Schelling influyeron de forma decisiva en la psiquiatría alemana de la época y determinaron en cierta medida todo su desarrollo posterior (6).

En efecto, el proceso por el que la filosofía del idealismo alemán piensa la naturaleza, es en términos de lo que podemos llamar divinización, mecanismo de reconquista de la naturaleza como organismo en el que disponer *a priori* de un lugar garantizado, hacer de ella otra vez *natura naturans* frente a la *natura naturata* de Kant (7).

Razón y naturaleza dejan de contraponerse como dos polos para acabar siendo una y la misma cosa. Por esta razón, sólo cuando este proceso por el que se equiparan ambos términos se lleva a cabo, cuando una y la misma legalidad para ambos pudo ser establecida —al igual que Galileo y Newton habían articulado y emplazado el enigma de la naturaleza en lenguaje matemático—, se hizo posible planear el estudio del hombre desde una perspectiva natural. El romanticismo idealista postkantiano servirá,

contra sus propósitos, a la formación del positivismo, a la definitiva separación entre ciencia y filosofía en favor de la primera como guarda del saber. Cuando la oposición razón/naturaleza desaparezca, quedará el camino abierto para que a través de un Fichte, un Herbart funde la psicología del yo; que en la década de los cuarenta del siglo XIX permita a Griesinger decir que las enfermedades mentales son las enfermedades del cerebro; y que, más tarde, Freud cree el Psicoanálisis (8). Es un proceso semejante al llevado a cabo en el desarrollo positivista de la sociología, con la que la psiquiatría mantiene indudables puntos de contacto (9) y que, en conjunto, ilustra adecuadamente el origen y desarrollo de la controversia entre ciencias naturales y del espíritu.

Todo este recorrido viene a cuento para retroceder sobre nuestros pasos ante el cierre de posibilidades de pensar en psicopatología y psiquiatría y tratar de reiniciar el camino sobre lo históricamente acontecido. Desde esta perspectiva, Kant es el baluarte a reconsiderar de forma perentoria, en la medida que ha determinado, indirecta pero decisivamente, a la práctica psiquiátrica. Es necesario tratar de ver hasta dónde llegó el anciano de Königsberg; si estaban justificadas sus quejas por la desviación de su pensamiento; y si el esfuerzo frenético realizado hasta el final de sus días para cerrar el sistema significa que existen vías en el método transcendental que abren la posibilidad de otro reinicio para la psicopatología que tenga en cuenta más ajustadamente el suelo filosófico e histórico en el que crece todo pensar.

Antes hemos de considerar brevemente el otro asunto del que va a tratar este trabajo: el método fenomenológico. A través del análisis de la experiencia fenomenológica intentaré mostrar la coincidencia con el resultado al que apuntan los últimos pensamientos de Kant, sobre todo en la teoría del fenómeno del fenómeno. Ambos métodos apuntan a lo Mismo, y en nuestra interpretación se quiere lograr que eso Mismo quede en franquía y permita articular el discurso psicopatológico. Este resultado viene a señalar la necesidad de una experiencia antepredicativa, de una facticidad, y un *a priori* concreto inherente al carácter corporal del hombre.

Esta vía de pensamiento psiquiátrico —pensar desde la facticidad el valor de la vivencia—, fue la adoptada por Binswanger y otros destacados autores y ha resultado ser tan mal comprendida por la generalidad de los psiquiatras como fallida en sus logros y pretensiones. Sólo al tratar de retomar el hilo conductor del pensamiento psiquiátrico en la actualidad y pensar a Binswanger contextualizadamente, enfrentándolo a sus coetáneos, es decir, a la escuela de Heidelberg y al Psicoanálisis, surge la necesi-

dad de dar ese paso atrás que nos conduce inexorablemente al vínculo filosófico de la psiquiatría. Sólo así resulta relevante, desde una perspectiva histórica, tomarse en serio las afirmaciones en torno a la situación actual de la psicopatología y el decisivo papel de la escuela de Heidelberg como principal responsable de ella. Precisamente, en la medida en que este hecho nos pone a la vista algo inconsciente, irreflexivo y, probablemente, no querido en sus consecuencias por los artífices del pensamiento psicopatológico, en esa misma medida nos interpela la importancia crítica y hermenéutica que cabe exigir al esfuerzo reflexivo por repensar ese punto de partida. Sólo así, finalmente, tiene sentido que aquí y ahora se haga el esfuerzo por violentar los oídos aclimatados a cierto proceder dominante, llamado científico, al que los nombres de Kant y Husserl suenan tan extraño como sospechoso en relación a la práctica médica y psiquiátrica.

1 *El método transcendental kantiano, sus desarrollos últimos en la exploración de la experiencia y el supuesto necesario del a priori concreto (corporalidad y subjetividad)*

1.1. *La afinidad. Problema nuclear y permanente de la filosofía transcendental*

Al comienzo de la obra más importante de Kant, la *Crítica de la razón pura* (KrV) (10), se nos habla de una desconocida raíz común que vincula sensibilidad y entendimiento (A 15/B 29). Que las cosas que se dan a los sentidos convengan a los conceptos del entendimiento, supone aceptar que la naturaleza se somete a la apercepción y esto lo hace en la medida que concebimos a la naturaleza como «unidad de la experiencia posible». En efecto, esto sólo puede suceder en tanto la naturaleza quede restringida a la posible conformidad de que es capaz el entendimiento. Es, sin duda, algo extraño y misterioso que se produzca el conocer de esta manera. El mismo Kant se expresa de igual forma al respecto (A 114), pero la empiria muestra sin ningún género de dudas que existe conocimiento. Aunque esto es un hecho, sin embargo, no existe razón de este hecho. Se deduce de ello que existe una afinidad transcendental (es decir, *a priori*) de la que la afinidad empírica es una mera consecuencia. Aquella es condición de posibilidad de ésta. («Todos los fenómenos están, sin excepción, ligados por leyes necesi-

rias y se hallan, por tanto, en una *afinidad transcendental*. La *afinidad empírica* es sólo una consecuencia de ella», A 114).

El problema de la afinidad constituye, como se puede advertir por estas breves indicaciones, la cuestión más importante del criticismo, o más específicamente, la cuestión capital sería la transición desde la afinidad transcendental a la empírica. La presuposición de la afinidad es lo que posibilitaría la formación de un *sistema* de experiencia (11).

La autoexigencia interna al kantismo de dar razón del hecho del conocimiento, de todo conocimiento, realizado siempre desde uno y el mismo sujeto por medio de una y la misma experiencia, en una palabra, la necesidad de completud y cierre del sistema, impulsó a Kant a ir resolviendo los problemas pendientes que iba dejando abiertos la primera Crítica. Esta obra, en franco enfrentamiento con la metafísica leibniziano-wolffiana, marcó muy definidamente cuáles eran los límites en los que tenía que desenvolverse la nueva filosofía. Su referencia permanente a lo dado, a la finitud y receptividad del sujeto por una parte (que puede resumirse perfectamente en la doctrina de la idealidad del espacio como ámbito intersubjetivo de experiencia y lugar de aparición y mostración de lo real), y a la capacidad de darse su propia legalidad tras ser encontrada por la razón en el análisis del hecho del conocimiento, y así, constructivamente, delimitar la posibilidad de universalización de toda experiencia y, por tanto, de toda racionalidad (que a su vez puede resumirse en la doctrina de la libertad), ambos, espacio y libertad, pueden considerarse los fundamentos propios del criticismo —bien que dejando al margen el problema del tiempo, hilo conductor del kantismo, pero no sólo del kantismo (12).

Espacio y libertad constituyen los límites en los que tiene que desenvolverse el negocio de la filosofía transcendental. Esto fuerza desde dentro mismo de la obra de Kant a mantener una posición muy delicada en todo momento y permite, salvaguardando su preeminencia constitutiva en el edificio crítico, advertir la lucha entablada desde la obra inicial (KrV) hasta las páginas finales publicadas sólo en este siglo en el *Opus postumum* (O.p.) en la intención de llevar hasta el final la pretensión de racionalidad, por tratar de dar cuenta de la experiencia, por poder pensarla y comunicarla. Ni que decir tiene que de este permanente esfuerzo de reflexión se derivan unas graves consecuencias para la subjetividad del sujeto, para el estatuto del «Yo pienso».

Vamos a ver concisamente cómo se lleva a cabo este despliegue y esta lucha en las obras del período crítico hasta conducirnos finalmente a la ne-

cesidad de presuponer, siempre ateniéndose a los prerequisites internos de la filosofía trascendental, la necesidad de una inserción previa del sujeto.—en favor de la experiencia y por mor de la teleología— cabe el mundo, tal y como a mi entender se expresa en la doctrina del fenómeno del fenómeno expuesta en la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, más conocida como *Opus postumum* (O.p.).

Espero hacer ver, a partir de aquí, la exigencia de repensar la subjetividad del sujeto desde una perspectiva diferente, especialmente en lo que toca a la psicopatología y la psiquiatría.

1.2. Método y racionalidad

Antes de seguir adelante, creo conveniente detenerme y reconsiderar el proceder que sigue Kant pues, de no hacerlo, impedirá comprender debidamente los motivos, intenciones y prácticas con las que opera, muchas de las cuales no hace explícitas más que en contadas ocasiones. Además, he hecho constantemente referencia indirecta a este proceder a través de la mención del problema central que tiene que resolver —la afinidad— y los límites que tiene continuamente que respetar —espacio y libertad—. Desde aquí se ha restringido la empiria a la experiencia posible: naturaleza y costumbres (moralidad), y se pretende el cierre del edificio crítico, cierre que finalmente resultará imposible y cuya imposibilidad mueve a Kant a repensar de nuevo toda su obra, como ya comenté. Más allá de estos límites se levantan los amigos hipercríticos: Fichte, Reinhold y Schelling, los cuales responden al problema de la afinidad desde unas posiciones que desbordan estos límites (13). ¿Cómo es este proceder que precisa como parte de sus propios requisitos convertirse en sistema pero tiene vedado cerrar el mismo? La respuesta a esta pregunta nos sitúa en condiciones de hacernos cargo de la empresa que Kant culmina —la Ilustración— y nos permite entender las dificultades que acomete y los medios con los que lo hace, así como el carácter meramente tentativo de la misma.

Como uno de los últimos y gran filósofo ilustrado, Kant tiene que dar cuenta del momento que vive la humanidad, de la trayectoria histórica de Occidente, y advierte su posición de progreso sobre el pasado. Para ello necesita de la historia, necesita evaluar las aportaciones de sus predecesores ya que su lucha contra la ilusión y el pseudoconocimiento, propia de

cualquier empresa que se tenga por ilustrada, consiste en demarcar un territorio. El género humano alcanza la etapa de mayoría de edad, de la Razón, desde la que es narrada su génesis (14). La Razón se cumple como camino y como resultado (15). Esta autotransparencia permite situar al hombre en plena posesión de sí mismo y señala el camino a realizar; el reino de Dios en la tierra. Razón se entiende como uso universalizable de lo sensible (16), es la capacidad originariamente autolegisladora, en tanto que, al proponer la ley de universalización se autoconstituye (17). Desde esta actitud se desarrolla un proceder de características formalizadoras, que lleva a plantear las condiciones de posibilidad (filosofía) del discurso válido (ser como validez) (18).

El discurso racional, válido, es aquel intersubjetivamente universalizable. Desde este punto de vista no hay ninguna separación entre el discurso cognoscitivo y el discurso moral; ambos forman parte del proceder único de la Razón (19). Es por esto por lo que la filosofía trascendental no se ocupa tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, haciendo ver que este modo es posible *a priori* (B 25) (20); es un proceder crítico dirigido a las condiciones subjetivas de pensar un concepto, «sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto»; trabaja y opera conforme a la ley del juicio reflexionante, no del determinante (21).

La garantía de cumplimiento de este criterio de racionalidad asienta en una escisión radical entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, violentando la empiria por la aplicación del formalismo. Sensibilidad y entendimiento, intuición y concepto, receptividad y espontaneidad, conforman el campo de la experiencia quedando excluida cualquier consideración acerca de la materia y restringiéndose el trabajo crítico al proceso de su elaboración (22).

Esta escisión es la que se tratará de resolver tanto por parte de Kant hasta su muerte como por sus sucesores. La colisión entre principios y experiencia determina un empobrecimiento de ésta que fuerza a la introducción de elementos complementadores del sistema para poder enriquecerla, finalmente sin resultado. Como el problema del saber histórico, por ejemplo, que deberá ser fundamentado desde otra perspectiva puesto que resulta imposible satisfacerlo desde los principios de la filosofía trascendental, siendo necesario ir más allá de los mismos. Para ello no se requiere completar la tabla de las categorías; se debe penetrar más profundamente y preguntar si la separación entre sensibilidad y entendimiento es suficiente (23).

1.3. *La experiencia concreta. La laguna del sistema y la legalización de lo contingente.*

Me interesa ahora destacar ante todo que la apuesta que juega Kant y su filosofía trascendental tiene en todo momento como referencia última la experiencia concreta. Así pues, será esta la que tenga la última palabra a la hora de determinar el grado de cumplimiento que cabe atribuir al método trascendental, sobre todo en lo tocante al aspecto cognoscitivo. La cuestión es específicamente: cómo se produce la afinidad empírica y en qué relación se encuentra con la afinidad trascendental.

De acuerdo al plan de la KrV, sobre todo en lo expuesto en la Analítica de los Principios, como exposición de la ontología del ser sensible extraída del análisis del hecho de la imaginación, desde la perspectiva trascendental, fenómeno (intuición) y concepto (categoría) se vinculan por medio del esquematismo, a base de la determinación trascendental del tiempo (A139/B178). No obstante, el esquematismo de la KrV se limitaba a presentar los modos generales de esquematización, sin alcanzar a la experiencia concreta y, por lo tanto, sin ofrecer leyes particulares que diesen razón de ésta.

Por lo que se refiere a la física, que había sido tomada como el ejemplo más sobresaliente de la genuina actividad científica, la validez de la filosofía kantiana confrontada con el prerrequisito de sistematicidad, tal como había sido expuesto en la segunda parte de la KrV —en la Arquitectónica—, debía permitir hacer pasar el agregado a sistema, a la forma de un todo orgánico que permitiese el progreso de las investigaciones (24). Es decir, las condiciones de posibilidad de la experiencia, estudiadas por la filosofía teórica, deberían compadecerse con el efectivo y empírico conocimiento natural ejemplificado perfectamente en la física. De lo contrario, quedaría entredicho la validez del discurso crítico.

La constitución de este sistema debe poseer, pues, un lado físico y otro metafísico, de tal forma que se garantice pensar la totalidad de la experiencia. En la KrV el paso de fundamentación de la afinidad empírica no está garantizado más que apelando a la armonía preestablecida, lo que constituye un defecto, una laguna del sistema, puesto que se altera el sentido y alcance del proyecto crítico y se nos devuelve, una vez más, al territorio dogmático.

La experiencia concreta se escapa, no parece posible dar razón de ella. La formalización impuesta a todo el sistema complica enormemente el tránsito entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. La tarea de legalizar lo contingen-

te es tratada tanto en la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* (EE) como en la misma *Crítica del Juicio* (KU). Allí se aborda el problema desde la perspectiva de la teleología. Dado que las leyes empíricas son susceptibles de una infinita variedad y heterogeneidad de formas de la naturaleza que pertenecen a la experiencia particular, concreta, un concepto de estas leyes (empíricas) no puede ser ofrecido por el entendimiento, ni mucho menos se puede pensar su necesidad referida a esta totalidad. Pero la experiencia concreta, particular, es coherente de hecho y de forma continuada con ciertos principios que conforman una legalidad postulada para la naturaleza, que de acuerdo al entendimiento sería contingente. Esta legalidad es una finalidad formal de la naturaleza. El concepto obtenido sería el de naturaleza como arte (*téjne*), el concepto de una técnica para la naturaleza (25). La finalidad se convierte en legalidad de lo contingente como tal (26). La manera de encontrar en la inmensa diversidad de las cosas la suficiente afinidad para colocarlas bajo conceptos, se realiza por el principio de la técnica de la naturaleza como una presuposición necesaria de nuestro proceder (27).

El juicio por el que se lleva a cabo este proceder es el juicio reflexionante (facultad de encontrar lo general en lo particular), ya que el juicio determinante (subsunción de un caso bajo una ley) no se compadece con la experiencia particular puesto que, si bien es preciso un principio de ordenación conforme a un fin de la naturaleza en un sistema para orientarnos en el laberinto de las leyes particulares posibles, no es posible explicarla o determinarla ulteriormente ya que para ello sería necesario anticipar su existencia. La aplicación del juicio reflexionante como supuesto de una técnica de la naturaleza posibilita aplicar la lógica a la naturaleza. Esta aplicación actuaría como un símbolo, un análogo del esquema (28).

Con esto conseguimos un conocimiento del funcionamiento del juicio, no un conocimiento de hecho, ya que no se prescriben leyes a la naturaleza. La *Crítica del Juicio* no cumplió con los propósitos adelantados en la *Primera Introducción* para dotarse de un sistema de leyes empíricas. Kant no encuentra ninguna analogía para pensar la organización de la naturaleza, sólo le quedaría la posibilidad de apelar a la intuición intelectual; o bien a Dios. Cualquiera de ambas soluciones nos retrotraería a la etapa precrítica con un craso incumplimiento de los propósitos tanto de la Ilustración en general, como de la filosofía trascendental en particular.

Queda, pues, en suspenso la respuesta al problema de la afinidad empírica. Habremos de esperar a la aparición, en la primera mitad de este siglo, del *Übergang*, del *Opus postumum*, para poder vislumbrar siquiera la

resolución de esta decisiva cuestión que afecta a toda la filosofía trascendental en su conjunto y que permite el cierre del sistema y la clausura de la laguna.

1.4. *El cierre: la anticipación material de la experiencia*

En la medida que la respuesta al problema de la afinidad empírica, a la legalización de lo contingente, se tiene que mantener dentro de los límites y el proceder general de la filosofía trascendental; es decir, y por resumir, en la problemática de la validez universalizadora, el tratamiento del problema escoge la vía propia del kantismo: la formalización. Sólo que ahora simplemente queda un aspecto a considerar del que pende la delicada posición kantiana: lo dado. La tarea es, por consiguiente, apurar aún más el formalismo e intentar llevar a cabo una formalización de la materia del fenómeno (29). Nos situamos ya en pleno *Übergang*, en medio de los problemas nucleares del *Opus postumum*, a la búsqueda de otro tipo de esquematismo que permita salvar de una vez por todas la escisión entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Este proceso de formalización requiere de conceptos intermediarios (*Mittelbegriffe*) que sean, a la vez, contruidos por nosotros —es decir, *a priori*— y expresión de caracteres generales de la materia (30). No voy a entrar aquí en la forma en que se lleva a cabo la obtención de estos modos de experimentar la materia, sólo diré que la anticipación material tiene un valor meramente problemático y no es pensada como constitutiva de la experiencia —caso de las categorías—, sino sólo en favor de la misma.

Seguimos en el ámbito del esquematismo del juicio reflexionante a la búsqueda de la posibilitación material de la experiencia. La materia no es algo simplemente dado ni constitutivo de la experiencia, más bien se postula como Idea reguladora, teleológicamente, de acuerdo a la necesidad de poder pensar la experiencia como un todo y, por ello, tiene una validez meramente subjetiva. De nada sirve poder pensar la materia sin una forma de poder experimentarla; la Idea para este propósito es el éter, Idea inventada en favor de la experiencia.

La anticipación material de la experiencia se cumple por medio de una teoría de la génesis de las sensaciones o, lo que es lo mismo, una teoría de la autoafección que permite conectar con las intenciones y proyectos de la primera crítica (31). En la etapa crítica, el sujeto sólo podía afectarse en el

tiempo a través del sentido interno (B 155 y ss.), pero yo soy también, en cierta medida, fenómeno externo: me conozco justamente como ser en el mundo a través de mi cuerpo (32). También existe un precedente en la KrV (A 784/B 812) que puede ser considerado un preludio de la doctrina de la corporalidad en el O.p.; dice así: «si me represento la fuerza de mi cuerpo en movimiento, tal representación es simple y constituye una unidad absoluta para mí». Es, sin embargo, en esta última obra —el O.p.—, donde se ofrece una doctrina coherente de la corporalidad como transición entre el mundo y el yo. En la KrV la problemática de la afinidad empírica no había sido atacada a fondo y no se había considerado el cuerpo como manifestación de fuerzas motrices. Allí lo extenso y el pensamiento, lo físico y lo psicológico en este caso, eran dos regiones escindidas por la necesidad interna del formalismo y la conexión entre ambas esferas tenía una respuesta congruente en la suposición de una armonía preestablecida, ya que no se explicaba cómo se ponían en contacto las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa. La introducción de la corporalidad y su tratamiento dentro de la filosofía trascendental y en continuidad con la primera crítica será la respuesta al problema de la afinidad empírica, lo que, desde nuestro punto de vista, conlleva una modificación del problema de la subjetividad, indicando cómo ésta arraiga en una estructura más profunda y mostrable como tal que sobrepasa la escisión entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, o bien, entre espontaneidad y receptividad.

1.5. Corporalidad y subjetividad

La mencionada transición entre el mundo y el yo se hace por atribución al sujeto de la posibilidad de afectarse a sí mismo «externamente», con lo que se consagra la total autonomía del sujeto como fundamento de su actividad teórica: el sujeto es constructor de la experiencia (33). Para esta tarea se debe presuponer una proyección del *esquema* corporal (propuesto teleológicamente en favor de la experiencia) sobre cualquier experiencia posible (34). En este sentido, es menester admitir que la conciencia del yo no es únicamente autoconciencia —representación intelectual de la autoactividad del sujeto pensante (B 278)—, sino a una con ello conciencia de la espontaneidad del «yo pienso» y de la espontaneidad del «yo me muevo» en cuanto opera en mi cuerpo entendido como mi órgano y por ello me sumi-

nistra sensaciones: El carácter de afectable de la conciencia está fundado en la espontaneidad del «yo me muevo»; el movimiento y la fuerza móvil llegan a ser dispuestos como las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la experiencia (35).

La construcción de la experiencia y, por tanto, del sentir (36) se realiza previendo configuraciones posibles, lo cual se lleva a efecto por medio del autoafectarse del sujeto —a través del cuerpo—, que va componiendo las percepciones: es una construcción del objeto. La gradación del fenómeno es lo que permite realizar este proceso de construcción, de forma tal que sea uno y el mismo sujeto el que realiza la experiencia y que todos los fenómenos correspondan a un mismo objeto. Con esto se cumplirían los requisitos internos del proyecto kantiano. Esta gradación se compone, pues, de fenómenos directos o inmediatos en los que algo es dado a un sujeto y de fenómenos indirectos o mediatos, producto del autoafectarse del sujeto e inventados en favor de la experiencia (37). Mi cuerpo es el ámbito de construcción del fenómeno del fenómeno, aquello en virtud de lo cual lo subjetivo se hace objetivo por ser representado *a priori* (38).

El sujeto se afecta a sí mismo por medio de las modificaciones y movimientos de su cuerpo, configurando un todo que precede y posibilita la constitución de la autoconciencia, haciéndose a sí mismo objeto en el fenómeno, en la composición de fuerzas motrices de la materia, en orden a la fundamentación de la experiencia como determinación de un objeto como cosa omnímodamente determinada (existente) (39).

Vemos finalmente que la doctrina de la corporalidad ha conducido a la ampliación del *Apriori* (40), desde ella el hombre se capta como ser-en-el-mundo configurando un nuevo concepto de razón en tanto el sujeto ya no es mero cognoscente, sino que actúa en el mundo: razón técnico-práctica. A partir de ésta realizará la última transición —*Übergang*— a la ético-práctica, del sujeto como ser natural al sujeto como persona (41).

Esta nueva subjetividad, fácticamente comprometida, cabe el mundo como un *Apriori* concreto podrá ulteriormente ser tomada como un antecedente de la teoría del mundo de la vida (*Lebenswelt*), y por ello como un nuevo punto de partida, diferente al adoptado por la psiquiatría de la escuela de Heidelberg, que al incorporar un concepto de subjetividad más abstracto posibilitó la errancia de la psicopatología y la psiquiatría en el sentido de un empirismo restringido al uso de lenguajes observacionales tal como mencionamos al comienzo. Vamos a ver ahora las coincidencias con el concepto de subjetividad supuesto por la experiencia fenomenológica.

2. *El método fenomenológico. El Apriori concreto de la corporalidad como función de la subjetividad*

Dejando de lado los indudables puntos de contacto existentes entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía fenomenológica, existe una diferencia fundamental entre ambas que consiste en el problema de la constitución pasiva y la síntesis pasiva (42). En este sentido va dirigido el reproche que Husserl dirige a Kant: «El propio Kant, sin embargo, que — como bien se puede advertir— tiene como “obviamente” válidos tantos *presupuestos* que vienen incluidos, en el sentido de Hume, en este enigma del mundo, nunca se topó con él» (43). En efecto, el mundo para Kant es la totalidad de los entes, en el sentido de una sucesión hasta completar esa totalidad de la que el sujeto es responsable de constituir activamente, mientras que para Husserl es el horizonte que posibilita que exista la conciencia de objetos singulares, es decir, de entes, como margen en última instancia del «yo puedo moverme» (44).

Teniendo en cuenta esta fundamental diferencia entre ambos, quiero tratar de señalar, a través del análisis de la experiencia y al hilo de lo hasta ahora expuesto, la concordancia que existe en el resultado de las dos desde la perspectiva de la subjetividad: un Apriori concreto mediado por la corporalidad —aunque no sólo, también habría que tener en cuenta la historicidad, por lo menos en el caso de la fenomenología del mundo de la vida— que desfonda la subjetividad trascendental en tanto en cuanto esta se mantenga como mera actividad del «yo pienso». Husserl se plantea la cuestión de la experiencia dentro de la problemática general de la fenomenología que en el trabajo sobre la *Crisis de las Ciencias Europeas* alcanza la exposición más acertada y que no es otra que el intento de restituir racionalidad a la experiencia de la cotidianidad, dar carta de naturaleza al sujeto real frente al sujeto puro, a la experiencia de cada uno realizada desde su respectivo horizonte. Por ello se esfuerza por enlazar con el significado originario de la palabra experiencia y perseguir su curso a lo largo de la historia del pensamiento para hacer ver que entre el más sofisticado y depurado empleo del término, realizado por ejemplo por un científico, y la más vulgar de las actividades llevadas a cabo en la cotidianidad, existe una unidad de fundamento y de sentido. La pérdida de transparencia y el extrañamiento que ha acompañado a la formación del mundo moderno son los responsables de la «crisis» actual en las ciencias y en el saber, en las que se ha perdido el contacto con el mundo de la vida que es, en definitiva, el que confiere sentido a todas y cada una de nuestras actividades, desde las más

insignificantes a las más abstractas y formalizadas. El término experiencia, uno de los más importantes de Occidente y su filosofía, es ejemplo de este extrañamiento. Vamos a ver cómo es posible una reconciliación entre los muchos y variados usos en los que se emplea esta palabra.

La psicología de Brentano fue proyectada como una ciencia descriptiva de la vida psíquica; a partir de ella Husserl fue estimulado a luchar contra el psicologismo. Pues bien, esa psicología se fundamentaba en la «experiencia de evidencia interior» (*innere Erfahrungsevidenz*) y es desde aquí desde donde Husserl retrocede hasta Locke y Hume, aquél como fundador de la «experiencia interior» y éste como inspirador de la tesis general de la posición natural a través del análisis de la significación de la «*belief*». Pero Locke y Hume son los antecedentes del psicologismo al que había que criticar. Por este motivo, el reproche a Locke va dirigido, por una parte, a la falta de discriminación entre dentro y fuera, entre exterior e interior y, por otra, a que a una de las fuentes de nuestras Ideas, la reflexión —la otra es la sensación— no le ha conferido la amplitud de efectuaciones que contiene. Por ello, el concepto de experiencia que llega a la modernidad es el de una experiencia recortada al no incorporar al contenido, técnico, de la palabra todos los sentidos de que está dotada en el lenguaje cotidiano. A la distinción de dentro y fuera debe la filosofía posterior sus equivocaciones, sobre todo por lo que respecta a la teoría del conocimiento (45).

Cuando hablamos de experiencia hablamos de experiencia sensible. Así pues, la experiencia, toda nuestra experiencia, está mediada de forma originaria a través de los sentidos. En este contexto, evidencia es la experiencia dada originariamente, es decir, a los sentidos. La apelación a una última instancia de confirmación siempre tiene como último referente los sentidos; algo está o no está dado. Por esto, evidencia es conciencia de autoposición (*Selbsthabe*) o autoexistencia (*Selbstdasein*). Dado que la conciencia es vida natural, presidida por la intencionalidad operativa, la experiencia es para Husserl realidad efectivamente vivida y, por lo tanto; compromiso ontológico (46).

En este sentido, la evidencia se puede defender de las objeciones que le reprochan la posibilidad de un engaño, de una equivocación de los sentidos, por ejemplo, una confusión óptica. Esto también vale para el famoso argumento del sueño expuesto por Descartes. Hay que decir, sin embargo, que tales equivocaciones tienen un mecanismo de corrección. La evidencia de una percepción sensible es tal que se produce en un contexto más amplio; en la confirmación de la impresión que a través de los sentidos es captada.

Esta confirmación se obtiene sólo a través de la continuidad de la vida lúcida. Un falso efecto óptico puede ser corregido al ser tocada o cogida la cosa del que procede, y un sueño se corrige a través del despertar. Ahora bien, la posibilidad de confirmación requiere de otra estructura: la espera (*Erwartung*). Sólo se puede confirmar o rechazar sobre la base de la espera. Esto permite advertir que la distinción entre dentro y fuera no es adecuada.

El empirismo partía del hecho falso de que las sensaciones son unidades últimas originarias vehiculadas como procesos que acontecen en los movimientos de nuestros miembros, en la cenestesia corporal. El empirismo atribuía la conexión de las ideas a la reflexión aplicando la idea de sucesión suministrada por nuestros sentidos. Desde esta perspectiva no se puede explicar la corrección cuya mera existencia como procedimiento inherente a la experiencia viviente nos habla de un compromiso ontológico que desborda la distinción entre fuera y dentro establecida por los empiristas. Nosotros podemos confirmar una sensación actuando, moviéndonos en el espacio por medio de nuestro cuerpo y gracias a la espera (*Erwartung*) —la conciencia no es jamás una mera sucesión de ideas proveniente de la sensación o la reflexión—. La espera asienta en la estructura temporal de la protección y es el fundamento para el movimiento cenestésico. Sólo así existe conexión entre las sensaciones. No por la reflexión. Sin la espera protencional no existiría el fenómeno de la sorpresa, ya que ésta es lo inesperado. Esto nos remite al enorme y enjundioso problema del cuerpo y la temporalidad que no puede ser tratado aquí pero que posee una importancia decisiva para el problema de la subjetividad (47).

No hay sensaciones aisladas, toda sensación destaca sobre un fondo en el que podemos entrar a través del correspondiente movimiento de nuestro cuerpo. Toda sensación entra en un campo específico de sentido como su horizonte circunstancial y en el campo de sentido son unificadas todas nuestras sensaciones en el presente viviente de una conciencia. Por ello, toda experiencia es siempre experiencia de un horizonte de posibilidades (*Anzeigen von Möglichkeiten*). Así pues, toda experiencia es siempre y sólo posible desde la percepción sensible pero, por otra parte, la percepción requiere de la participación de un «yo puedo» que significa la completa disposición sobre nuestros órganos sensoriales que no es posible sin la experiencia que hacemos a través de los movimientos cenestésicos (48). Todo esto remite en el sentido que vengo diciendo desde el principio, a la corporalidad, lo que impide considerar la apercepción, el «yo pienso» que acom-

pañía a todas mis representaciones como el último y único garante de la verdad del mundo.

De lo dicho se concluye que es menester tener en cuenta qué significa este Apriori concreto en toda la extensión de la palabra y con todas las implicaciones que conlleva para el pensamiento en general y la psiquiatría en particular. Desde mi punto de vista, todo apunta a una psiquiatría del mundo de la vida sin que esto quiera decir asumir una respuesta ya dada a estos problemas, sino más bien una tarea a realizar partiendo, eso sí, de la tradición del pensamiento que se ha aproximado en esta dirección.

NOTAS

(1) GLATZEL, J. (1990 a). «Die Abschaffung de Psychopathologie im Namen des Empirismus», *Der Nervenarzt*, 61: 276-280.

(2) HEIMANN, H. (1982); «Psychopathologie als Erfahrungswissenschaft» en JÄNZARIK, W. *Psychopathologische Konzepte der Gegenwart*. Stuttgart. Enke, pp. 75-84 y GLATZEL, J. (1990 b); *Melancholie und Wahnsinn*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 28 y ss.

(3) KISKER, K. P. (1957), «Kants psychiatrische Systematik». *Psychiat. Neurol.*, 133:17-28. SPITZER, M. (1990): «Kant on Schizophrenia» en SPITZER, M. y MAHER, B. A.: *Philosophy and Psychopathology*, New York, Heidelberg, Berlin. Springer, pp. 44-58.

(4) KANT, I. (1798), *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Revista de Occidente. (1935), p. 93 y DÖNER, K (1974), *Ciudadanos y locos. Historia social de la psiquiatría*. Madrid, Taurus, p. 255.

(5) DUQUE, F. (1987). *Historia y metafísica: el frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la aetas kantiana: 1790-1797*, estudio preliminar a Kant (1804), pp. XVII-CCXXVII, y VILLACAÑAS, J. L. (1988), *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Madrid, Cincel.

(6) MARX, O. (1990), «German romantic psychiatry», part 1. *History of Psychiatry*, I: 351-381.

(7) VILLACAÑAS, J. L. (1990 a), «Naturaleza y razón: Kant, filósofo del clasicismo» en AA. VV. Estudios sobre la «Crítica del Juicio». Madrid, Visor, pp. 13-74, n. 12 y (1990 b), Introducción a Schelling, F. W. J.; *Experiencia e historia. Escritos de Juventud*. Madrid, Tecnos, pp. XI-XXV, p. XXIV. SAFRANSKI, R. (1987): *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid. Alianza, 1991, pp. 184-185 y 288.

(8) MARX (1990), p. 359.

(9) LAMO DE ESPINOSA, E. (1990). *La sociedad reflexiva*. Madrid, CIS/Siglo XXI, p. 33.

(10) KANT, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1976. Trad. Madrid, Alfaguara, 1978. Citada como KrV. Se cita, como es costumbre por la primera, A o segunda edición B.

- (11) DUQUE, F. (1982). «Teleología y corporalidad en el último Kant» en C. FLOREZ y M. ALVAREZ. *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca. ICE, pp. 77-98, p. 77. También ANDALUZ ROMANILLOS, A. M. (1990), *La finalidad de la naturaleza en Kant*. Salamanca. Universidad Pontificia, p. 29.
- (12) KANT, I. (1804). *Los progresos de la Metafísica de Leibniz a Wolff*. Madrid. Tecnos. 1987, p. 131 y VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1982). «Sobre los problemas de la metacrítica de la "Kritik der reinen Vernunft"» en C. FLOREZ y M. ALVAREZ. *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca. ICE, pp. 27-57, p. 53.
- (13) SCHELLING, F.W.J. (1800). *Sistema de Idealismo Transcendental*. Barcelona. Anthropos, 1988, p. 156.
- (14) KANT, KrV A852/B880 y (1784), ¿Qué es la Ilustración? recogido en KANT. *Filosofía de la Historia*. México. FCE, 191. pp. 25-38.
- (15) DUQUE, F. (1990). «Kant, esto es: de la improbable necesidad de que haya hombres» en *ER. Revista de Filosofía*, ns. 9 y 10: 29-59, p. 35.
- (16) VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1987). *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid. Tecnos, p. 24.
- (17) VILLACAÑAS (1982), p. 42.
- (18) MARTÍNEZ MARZOA, F. (1989). *Releer a Kant*. Barcelona. Anthropos, p. 29 y (1990), «La Crítica del Juicio» y la cuestión Grecia-Modernidad en AA.VV. *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*. Madrid. Visor, pp. 147-164, pp. 147 y ss.
- (19) VILLACAÑAS (1982), p. 33.
- (20) NAVARRO CORDÓN, J. M. (1970). «El concepto de "transcendental" en Kant» en *Anales del Seminario de Metafísica*, V: 7-26.
- (21) KANT, I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg. Meiner. 1974. Trad. México. Porrúa, 1978. Citada como KU. parag. 74; DUQUE (1990), p. 44; MARTINEZ MARZOA, F. (1987). *Desconocida raíz común*. Madrid. Visor, pp. 15-19.
- (22) DUQUE (1990), pp. 46-48.
- (23) LANDGREBE, L. (1975). *Fenomenología e historia*. Caracas. Monte Avila, pp. 73-75.
- (24) LLANO CIFUENTES, A. (1973). *Fenómeno y Transcendencia en Kant*. Pamplona. EUNSA, p. 139 y DUQUE, F. (1974). «Física y Filosofía en el último Kant». *Anales del Seminario de Metafísica*, IX: 61-74, p. 65.
- (25) KANT, I. (1914). *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*. Madrid. Visor. Citada como EE. pp. 32-34.
- (26) KANT, EE., p. 60.
- (27) KANT, EE., p. 54.
- (28) KANT, EE., p. 52 y DUQUE (1982), p. 83.
- (29) LLANO (1973), p. 197.
- (30) DUQUE (1974), p. 69 y (1982), p. 88.
- (31) LLANO (1973), p. 199.
- (32) DUQUE (1982), p. 92.
- (33) LLANO (1973), pp. 201, 205 y 211.
- (34) DUQUE (1982), p. 94.
- (35) HÜBNER, K. (1953). «Leib und Erfanhrung in Kants Opus Postumum». *Ztf. f. philosoph. Forschung*. VII: 205-219, p. 209.
- (36) KANT, I. (1936-1938). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Madrid. Editora Nacional. 1983. Citada como O. p. p. 552.

- (37) KANT, *O. p.*, p. 369.
- (38) KANT, *O. p.*, p. 336.
- (39) KANT, *O. p.*, p. 367.
- (40) HÜBNER (1953), p. 218.
- (41) DUQUE (1982), p. 97.
- (42) LANDGREBE, L. (1982). *Faktizität und Individuation*. Hamburg. Meiner, p. 71.
- (43) HUSSERL, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Crítica, p. 102.
- (44) LANDGREBE, L. (1968). *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires. Sudamericana, p. 187.
- (45) LANDGREBE (1982), p. 62.
- (46) CEREZO GALÁN, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona. Ariel. pp. 219 y ss.
- (47) WALTON, R. (1985). «Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl». *Epoca de Filosofía*, 1: 31-50, pp. 31 y ss. HUSSERL (1991), p. 170.
- (48) LANDGREBE (1982), p. 68. HUSSERL (1991), pp. 40 y 169 y ss.