

DOSSIER

La definición de lo anómalo desde la experiencia del mundo en las fenomenologías psiquiátricas de Ludwig Binswanger y Rudolf Allers

The Definition of the Anomalous from the Experience of the World in the Psychiatric Phenomenologies of Ludwig Binswanger and Rudolf Allers

Jorge Olaechea Catter

Universidad para el Desarrollo Andino, Perú

jolaechea@udea.edu.pe

ORCID: 0000-0002-2226-298X

Recibido: 15.09.25 — Aceptado: 24.10.25

<https://doi.org/10.30920/letras.97.145.4>



RESUMEN

El presente trabajo tiene como propósito central la exploración de las conceptualizaciones de la anormalidad psíquica en las obras de Rudolf Allers y Ludwig Binswanger. Se examina cómo estos influyentes psiquiatras, profundamente imbuidos de la fenomenología, cuestionaron los modelos que reducían la patología a disfunciones internas. En su lugar, proponen que la anormalidad radica en una alteración de la relación fundamental del individuo con su “mundo”. El análisis distingue sus aportes complementarios: mientras Binswanger redefine la existencia auténtica desde la crucial dimensión intersubjetiva del amor, Allers, un autor menos explorado, introduce un realismo axiológico que fundamenta la anormalidad en un desacoplamiento con un *orden objetivo* de valores. Se presenta la propuesta de que la patología no es una “falla” constitutiva, sino una modificación de las posibilidades existenciales, constituida por la dificultad de establecer vínculos auténticos (Binswanger) y de adecuarse al ordenamiento del ser (Allers). Sus propuestas psicoterapéuticas buscan, consecuentemente, intervenir en estos elementos de reorientación de la persona en su mundo.

PALABRAS CLAVE: psiquiatría; fenomenología; anormalidad; mundo; valores; amor.

ABSTRACT

The central purpose of this paper is to explore the conceptualizations of psychic abnormality in the works of Rudolf Allers and Ludwig Binswanger. It examines how these influential psychiatrists, deeply imbued with phenomenology, challenged models that reduced pathology to internal dysfunctions. Instead, they proposed that abnormality lies in an alteration of the individual's fundamental relationship with their “world”. The analysis distinguishes their complementary contributions: while Binswanger redefines authentic existence from the crucial intersubjective dimension of love, Allers, a less explored author, introduces an axiological realism that grounds abnormality in a decoupling from an objective order of values. The paper presents the proposal that pathology is not a constitutive “failure”, but rather a modification of existential possibilities, constituted by the difficulty of establishing authentic bonds (Binswanger) and of adapting to the order of being (Allers). Their psychotherapeutic proposals consequently seek to intervene in these elements of reorienting the person in their world.

KEYWORDS: psychiatry; phenomenology; abnormality; world; values; love.

1. Introducción

La cuestión de la normalidad y la anormalidad, de lo normativo y lo anómalo, es un asunto que no siempre ha sido abordado de manera directa y explícita por autores o expertos que, sin embargo, en la práctica han supuesto necesariamente alguna noción al respecto. Uno de los espacios donde esta distinción —teórica o práctica, explícita o implícita— es puesta en acción es en el ámbito de la psicoterapia: una persona es acogida en este espacio cuando trae consigo una cierta conciencia de que “algo está mal”, de que “algo no camina” en la propia vida. Esta conciencia, algunas veces, no es percibida de modo pleno por la persona misma, sino que alguien más (puede ser un familiar, un amigo, un colega, un profesor, etc.) percibe esta “carencia” en su vida, orientándolo o conduciéndolo a psicoterapia con la esperanza de que “algo” mejore.

Es difícil poner un término preciso a esa “carencia” cuando se refiere a la vivencia psicológica de la persona. Es aquello a lo que hacen referencia expresiones comunes como “enfermedad mental” o “trastorno psíquico”, expresiones muchas veces criticadas como aplicación indebida de un modelo biomédico al ámbito de lo psíquico (Froxán Parga & Santacreu Mas, 1999; Froxán Parga, 2025). Sobre lo que podemos estar de acuerdo es que hacen referencia a una cierta “desviación” de lo que debería ser una vida “sana” desde el punto de vista psicológico, es decir, una desviación de una cierta “norma” que constituye, supuestamente, un punto de referencia “objetivo” o “natural”.

Justamente porque es algo siempre supuesto, pero no siempre explicitado, hemos creído valioso analizar el pensamiento de dos autores, Ludwig Binswanger (1881-1966) y Rudolf Allers (1883-1963), que han dado un aporte al respecto. Ambos psiquiatras de profesión y ambos con una seria formación filosófica, Binswanger y Allers comparten el haber vivido una de las épocas más fecundas de la reflexión psiquiátrica en esa primera mitad del siglo xx y, sobre todo, en el período posterior a la Primera Guerra Mundial. Ambos se confrontaron de una u otra manera con el psicoanálisis freudiano, que experimentaba su mayor auge en esa época (García-Alandete, 2015; Schmidl, 1959); y ambos plantearon caminos alternativos en la práctica psicoterapéutica, que, sin llegar a constituir verdaderas escuelas, inspiraron a otros terapeutas en sus desarrollos propios.

El objetivo de nuestra investigación será recoger los elementos que estos dos autores han traído a la reflexión psicológica y psiquiátrica sobre la cuestión de “lo anormal” dentro del contexto de la vida psíquica de la persona humana. Nos concentraremos de manera especial en la idea de “mundo” que ambos autores colocan al centro de su planteamiento sobre las vivencias psíquicas y sus anomalías. Para lograrlo, sin embargo, será necesario hacer un recorrido a través de sus obras más importantes, delineando brevemente la apropiación de una aproximación fenomenológica en sus planteamientos.

2. Dos fenomenologías psiquiátricas

En el mundo de la psiquiatría y de la psicología de la primera mitad del siglo xx, donde nuestros autores se formaron y desarrollaron sus planteamientos, fue determinante el influjo que tuvo la fenomenología de Edmund Husserl

y de algunos de sus seguidores, como Max Scheler y Martin Heidegger (Spiegelberg, 1972; Figueroa, 2008). Tanto Rudolf Allers como Ludwig Binswanger sentirán el impacto de estas propuestas filosóficas, integrándolas en sus propuestas psicoterapéuticas.

2.1. *Rudolf Allers y la comprensión fenomenológica de la persona*

En su obra *The New Psychologies* (1933), Allers afirma que entre los autores que transformaron el pensamiento en esa época —junto a Dilthey y a Freud— se encuentra ciertamente Husserl, cuya fenomenología “no es propiamente psicología, pero sus métodos e ideas fundamentales se volvieron de la máxima importancia para ciertas investigaciones psicológicas” (Allers, 1933, p. xvii), como, por ejemplo, las tan reconocidas de Karl Jaspers. “Hoy en día —afirma Allers en los años treinta— uno puede encontrar el nombre de Husserl y la terminología específica de su escuela en muchos tratados de psicología” (Allers, 1933, p. xvii). Asimismo, valora el papel decisivo que tuvo el fundador de la fenomenología en dismantelar el “psicologismo” y redireccionar la reflexión psicológica hacia una especie de “nuevo realismo”, que tiene en cuenta el factor intencional de la conciencia humana (Allers, 1933, p. 59).

Será este mismo impulso el que llevará a Allers a buscar en la antropología filosófica y en el pensamiento de Tomás de Aquino las bases para el desarrollo de una comprensión del ser humano desde sus fundamentos (Seligmann, 2011). Para el psiquiatra vienés, este “realismo” se corresponde con una aproximación que trate de comprender a la persona humana del modo más total posible. Así, podemos notar que en la aproximación “fenomenológica” de Allers, una noción importantísima será la noción de *totalidad*, que no se confunde ni con uniformidad ni con ausencia de estructuración o estratificación. En la obra que venimos mencionando, esta noción es un hilo conductor de aquello que Allers encuentra más valioso en las que llama “nuevas psicologías”. Baste una cita que nos introduzca en su modo de concebir al ser humano y de plantear el elemento comprensivo básico para desarrollar cualquier terapia:

Si queremos comprender la reacción de un sujeto ante la experiencia, debemos tener en cuenta *toda* su historia previa hasta el momento de su experiencia. Debemos ser conscientes de la “*totalidad* histórica” del sujeto; más aún, debemos considerar al sujeto en la *totalidad* de su ser actual y en la *totalidad* de todas sus conexiones con la realidad (lo que significa no solo el mundo de las cosas y de las personas, sino el de todos los objetos y del “no-yo”, en el sentido más amplio del término). Y este método de observar a un sujeto debe ser adoptado necesariamente en cada momento de su vida. La personalidad humana exige ser concebida como una especie de espacio, como la representación de un cuerpo estereométrico, ya que, en cada momento de la vida humana, existe una multitud de modos en que el yo se conecta con la realidad, y la sucesión de esos momentos construye un todo casi corpóreo. (Allers, 1933, p. 54)

Es interesante notar aquí las distintas perspectivas (histórica, conductual, relacional) que adopta Allers para “mirar” la realidad compleja y estructurada de una persona concreta, tratando de comprenderla. Esto lo veremos también

en otras obras del autor, como parte de una propuesta que podemos llamar “fenomenológica” en el sentido amplio del término.

Según su propio testimonio, Allers se vio profundamente influenciado por la obra de Max Scheler, autor al que conoció personalmente y que cita abundantemente. En uno de sus primeros escritos, *Über Psychoanalyse* (Allers, 1922), el psiquiatra vienés asume muchas de las críticas del fenomenólogo al psicoanálisis freudiano. Pocos días después de la muerte de Scheler, en 1928, Allers redacta un breve escrito que aparece en la *Wiener Medizinische Wochenschrift*, donde se incluye a sí mismo entre los psiquiatras que “fueron influenciados por Scheler o que estuvieron directamente en contacto con él” (Allers, 1928, p. 755); entre ellos menciona también a Ludwig Binswanger. La influencia de Scheler en este punto es decisiva y sitúa a Allers en una vertiente muy específica del debate fenomenológico sobre la axiología. Allers adopta un realismo objetivo de los valores, distinguiéndose de otras aproximaciones contemporáneas, como la teoría del valor vinculada a la constitución del sentido en los textos tardíos de Husserl. Para Allers, como para Scheler, los valores son objetivos y jerárquicos, y el carácter se define por su *ordo amoris*.

Asimismo, analizando el método de Allers en su obra *Temperament und Charakter* (1935) se nos revela una gran afinidad con la fenomenología y especialmente con la ética de los valores de Scheler. Allers va más allá de una psicología meramente descriptiva o causal para adoptar un enfoque que busca comprender las estructuras de la experiencia vivida y la intencionalidad “moral” del individuo. Su conceptualización del carácter, lejos de ser una simple taxonomía de rasgos, se presenta como una estructura dinámica fundamentada en una jerarquía axiológica personal. De este modo el carácter se manifiesta en la acción y se define por las decisiones valorativas que la persona toma consistentemente a lo largo de su vida. En sus propias palabras:

Estas actitudes fundamentales hacia los valores, que son consistentes, se repiten en todas las situaciones de la vida y se manifiestan en ellas; la regla, por así decirlo, según la cual una persona prefiere unos valores y pospone otros, es lo que comúnmente se llama el carácter del individuo en cuestión. (Allers, 1935, p. 27)

En esta definición, que aparece claramente fenomenológica, Allers no busca explicar el carácter a partir de mecanismos subyacentes, sino que lo describe como una “actitud fundamental” (*Grundhaltung*) hacia el mundo de los valores. La esencia de una persona se revela, así, en su *ordo amoris* —su orden de amor y preferencia—, una idea que es central en el pensamiento de Scheler. El carácter, así entendido, no es algo que se tiene, sino una forma de *ser-en-el-mundo* que se constituye a través de la continua toma de posición frente a los valores.

Este enfoque se refuerza en su rechazo al determinismo psicológico, especialmente en su análisis del temperamento y la disposición (*Veranlagung*). Allers se opone a la tendencia de usar estas nociones como una excusa para la inacción o el defecto moral. Argumenta que esta “naturaleza” inmutable es, a menudo, una construcción defensiva del yo para evitar la responsabilidad del cambio. Critica la idea de ver los rasgos fijos como una mera fatalidad, sugi-

riendo en cambio que son una coartada del egocentrismo (*Ichsucht*). Como señala, “con bastante frecuencia, no se trata en absoluto de una disposición, sino que la supuesta condición fija es una especie de defensa que el amor propio ha erigido para proteger su posición” (Allers, 1935, p. 76). De este modo, Allers redirige el análisis desde una explicación causal-naturalista hacia el plano de la actitud vivida y la libertad personal.

También el método que Allers propone en esta obra para la “auto-observación” es prueba de su orientación fenomenológica. Advierte contra los peligros de la introspección pura (*Innenschau*), la cual considera susceptible al autoengaño fomentado por el amor propio. En su lugar, postula que el verdadero autoconocimiento se alcanza a través de un desvío por el mundo externo: la observación de las propias acciones y sus consecuencias. La propia subjetividad no se encuentra en un escrutinio directo del yo, sino que se revela en su interacción con el mundo y los otros. El comportamiento y sus efectos se convierten, así, en un espejo de la condición interior.

En el prefacio que escribe para la edición italiana de la que quizás sea su obra más completa, *The Psychology of Character*, Allers destaca de nuevo el papel de Husserl, quien “suscitó una nueva consciencia de la multiplicidad de los fenómenos mentales y de la insuficiencia de la psicología puramente científica o biológica” (Allers, 1961, p. xviii). Asimismo, menciona el influjo que estaba desarrollando en la psicología y la psiquiatría “el conocimiento de las obras de Kierkegaard” y de la filosofía existencial. En esta obra, escrita originalmente en alemán en 1929 y luego reelaborada en 1943 para la edición en inglés, Rudolf Allers suscribe también la perspectiva de Max Scheler en *Wesen und Formen der Sympathie* sobre la posibilidad de captar directamente el modo de ser de una persona, es decir, su carácter:

No consideraré aquí las funciones psicológicas que hacen esto posible, ni los fundamentos ontológicos de dicho conocimiento. Solo diré que, en mi opinión, la afirmación de Scheler de que podemos tener una percepción directa de una persona sin recurrir a la autoidentificación, analogías y similares, parece acertar. Incluso si no estamos en posición de analizar este logro más a fondo, debemos aceptar el hecho de tal percepción externa directa y la posibilidad de ver el ego externo en su existencia y, en cierta medida, en su naturaleza. El hecho simplemente está ahí, y en el fondo no es ni más ni menos misterioso que cualquier otro tipo de conocimiento objetivo. (Allers, 1943, pp. 57-58)

Apoyándose también en Scheler, el psiquiatra vienés desarrolla uno de los puntos más relevantes de su propuesta, que llama —ajustando la terminología de la psicología individual de Adler— “voluntad de comunidad” (*will to community*). Este elemento “tan fundamental de la naturaleza humana”, “hace posible que el hombre entre en contacto con los suyos y que tome conciencia de la presencia de un ‘tú’ y de su naturaleza” (Allers, 1943, p. 126). Esta tendencia indica a la persona, por un lado, su dependencia respecto a los demás (algo que a su vez la mueve a la humildad) y le señala “el amor al prójimo, que se [le] impone como un deber” (Allers, 1943, p. 127).

Sabemos que muchos desarrollos de la fenomenología y de las filosofías que llegará a inspirar en el siglo xx, buscan ir más allá de un simple método de aproximación a la realidad de los objetos para tratar también de abrirse a la realidad del otro, lo que normalmente será llamado “el problema de la intersubjetividad”. Además de Scheler, fue Edith Stein quien hará de este problema uno de los emblemas de la fenomenología. Allers tuvo mucha cercanía con ella (Olaechea Catter, 2024, pp. 43-44), lo que explica —junto con el enfoque terapéutico y relacional propio de la psicología— que se aplicara a la investigación de las posibilidades de conocimiento del otro, y de manera muy especial su carácter y sus emociones.

Sobre este tema, Allers escribió algunos artículos que, de manera muy interesante, nos lo muestran siguiendo una línea exquisitamente fenomenológica y existencial. En ellos, se aleja de una concepción de las emociones como meros estados subjetivos y privados para presentarlas como actos cognitivos que nos abren a la realidad, especialmente a la del otro. Para Allers, las emociones nos revelan el “estatus óntico” del hombre, su lugar o colocación en el conjunto del ser o en el mundo (Allers, 2009, p. 134; Olaechea Catter, 2013).

En su análisis de la compasión, por ejemplo, la describe como aprehensión directa del sufrimiento ajeno, es decir, como “conciencia del dolor sufrido por otro en cuanto es de ese otro” (Allers, 2009, pp. 104-105). De manera similar, el amor no es una ceguera, sino un modo de conocimiento que “descubre las potencialidades del amado” (Allers, 2009, p. 103). Así, las emociones se convierten en vectores fundamentales de la intersubjetividad: la angustia nos aísla, mientras que “el amor une” (Allers, 2009, p. 101).

Este conocimiento del otro se fundamenta, según Allers, en una facultad específica: la *vis cogitativa* o “razón particular” (2009, pp. 63-84). Esta no solo aprehende la utilidad o el peligro de los objetos, sino que es la capacidad de captar las “intenciones no sensibles”, es decir, el significado y el valor inherentes a una situación particular. Al aplicarla al otro, esta facultad nos permite ir más allá de sus movimientos físicos para aprehender el valor que orienta su acción y, por tanto, la estructura de su carácter. Esta posibilidad de entendimiento mutuo no podría sostenerse si los valores fueran puramente subjetivos. Por ello, Allers insiste en que la aprehensión de valores es un proceso cognitivo, no meramente sentimental, que nos pone en contacto con un orden objetivo (2009, p. 77). Es esta objetividad del valor la que garantiza que no estemos encerrados en nuestro mundo privado y la que fundamenta la posibilidad real de conocer y responder a la realidad emocional y moral del otro.

La cercanía con los temas de la intersubjetividad se profundiza en sus escritos tardíos, en los que Allers dialoga directamente con la psiquiatría existencial, movimiento que él mismo ayudó a introducir en el mundo anglosajón. En su ensayo titulado *Ontoanalysis: A New Trend in Psychiatry* (Allers, 2009, pp. 265-274), el psiquiatra vienés identifica el rasgo común de estas nuevas corrientes en su “preocupación por el individuo humano en su unicidad” (p. 266), critica el enfoque que reduce a la persona a un mero “caso” que “cae bajo” una ley general, y aplaude el esfuerzo existencial por comprender al individuo en la to-

talidad de su situación y de su “mundo” particular (Allers, 2009, p. 267). Para Allers, la situación psicoterapéutica revela una “estructura dialéctica” fundamental: el terapeuta debe usar su conocimiento general, pero para aplicarlo a un individuo que, “en su individualidad, escapa a todo intento de ser definido o comprendido por cualquier generalidad” (2009, p. 266).

El psiquiatra vienés valora, por un lado, el énfasis de Heidegger en el *Da-sein* como “ser-en-el-mundo”, pero, por otro lado, advierte contra la laxitud terminológica y los errores conceptuales de algunos de sus seguidores, como la pretensión de “abolir la brecha entre sujeto y objeto” (Allers, 2009, p. 269). En cambio, encuentra una mayor afinidad con el pensamiento de Gabriel Marcel y Martin Buber, quienes, sin disolver la alteridad del otro, enfatizan la primacía del encuentro y la comunión (Allers, 2009, p. 272). Para Allers, el gran aporte de la psiquiatría existencial sería su capacidad para reconocer que el problema central del paciente no es simplemente un mecanismo psicológico fallido, sino su dificultad para encontrar un lugar en el orden del ser, una tarea que es inseparable de su libertad y de sus creencias personales.

Una mayor cercanía con la filosofía de la existencia, junto con la búsqueda de una cierta sistematización de los “mundos” desde el punto de vista de la vivencia íntima de la persona que sufre, será desarrollada por Rudolf Allers en sus últimas obras, *Existencialismo y psiquiatría* (1961), y, sobre todo, *Mundos anómalos*, trabajo que fue publicado de manera póstuma (Allers, 2019). Pero al contenido de estas obras nos dedicaremos más adelante.

2.2. Ludwig Binswanger y el *Daseinsanalyse*

Si Rudolf Allers representa una fenomenología psiquiátrica que se nutre de la ética de los valores y busca una síntesis con el realismo metafísico, Ludwig Binswanger encarna la aplicación más directa y rigurosa de la ontología fundamental de Heidegger al campo de la psicopatología. Aunque su formación inicial y su práctica clínica estuvieron profundamente marcadas por el psicoanálisis y su estrecha amistad con Freud, Binswanger se distanció progresivamente de este enfoque. Su principal objeción era la concepción freudiana del ser humano como *homo natura*, una visión que, a su juicio, reducía y simplificaba al ser humano (Binswanger, 1973, pp. 154-185). Aunque esta simplificación le parecía “una pieza necesaria para la eficacia de la explicación científica” (Needleman, 1973, p. 9), Binswanger “proponía que la psicología científica y la psiquiatría debían basarse en una disciplina que incluyera el problema ontológico del ser total del hombre” (Needleman, 1973, p. 9). Esta búsqueda y ese descontento lo impulsaron a buscar en la filosofía, y más específicamente en la fenomenología, las bases para una comprensión del ser humano y su sufrimiento psicológico desde “un nuevo tipo de objetividad y científicidad” (Basso, 2012, p. 225). Vemos aquí, como lo vimos también en Allers, un acercamiento “metodológico” a la fenomenología, intentando alcanzar algún tipo de “realismo” como el que Husserl prometía: “la posibilidad de captar los fenómenos sobre la base de ellos mismos” (Basso, 2012, p. 225).

Como han señalado detalladamente Juliana Pita y Virgínia Moreira (2013), el itinerario intelectual de Binswanger puede dividirse en fases que van marcando progresivamente su alejamiento del psicoanálisis y su inmersión en la fenomenología. La primera fase se cristaliza a comienzos de los años veinte bajo la influencia directa de las ideas de Edmund Husserl: “apropiándose del método fenomenológico, Binswanger presentó una nueva forma de ver la psicopatología, que pasó a ser entendida a partir de la experiencia vivida del psicótico” (Pita & Moreira, 2013, p. 682). En este período, abandona la búsqueda de mecanismos causales inconscientes para centrarse en la descripción de las vivencias subjetivas tal como se presentan a la conciencia.

En *Introducción a la psicología general* (1922), Binswanger se confronta largamente con las aproximaciones y nociones propias de la fenomenología de Husserl, buscando aclarar una “representación no científica de lo psíquico”, sobre todo con su desarrollo acerca de las vivencias y su carácter intencional (Binswanger, 1922, pp. 135-158). La obra de Husserl, que cita abundantemente, le muestra a Binswanger “la imposibilidad de objetivar y naturalizar el psiquismo sin degradar en ello su esencia” (Jouhaud, 1981, p. 130), y le da una plataforma metódica para distanciarse del reduccionismo natural-científico. Se percibe en la obra el ideal de una psicología general que, en lugar de reducir lo psíquico a fenómenos físicos o causales, enfatice la intuición directa y la percepción interior. Esto lo vemos también en el modo como Binswanger se aproxima a la “percepción del otro”, asunto fundamental para la psiquiatría: inspirándose en las teorías sobre la empatía de Theodor Lipps y, sobre todo, en los planteamientos de Max Scheler sobre la comprensión intersubjetiva, desarrolla elementos que configuran una “comprensión psicológica [*psychologisches Verstehen*]” (Binswanger, 1922, p. 264) que aconseja que el psiquiatra ponga en práctica en su labor terapéutica (Lanzoni, 2003, p. 176).

En su conferencia *Sobre la fenomenología*, dada en 1922 y publicada un año más tarde, Binswanger se interesa por la fenomenología y su método, sobre todo por la propuesta de una intuición que capte las vivencias sin recurrir a construcciones conceptuales. Le parece que este puede ser un camino muy fecundo para la psicología, que, justamente, debería ser capaz de captar “aquello que es el logos de la psique” (Binswanger, 2007, p. 16). De algún modo, propone Binswanger, el “fenomenólogo orientado hacia la psicopatología” se preocupa y se esfuerza por remitir aquello que el paciente le refiere de la vivencia “como se le revela inmediatamente” (Binswanger, 2007, p. 29), buscando de ese modo realizar un verdadero acto de empatía y de entrar así en un “mundo” que le es ajeno.

La segunda fase del pensamiento de Binswanger, según Pita y Moreira (2013), inicia con su lectura y apropiación de las ideas básicas de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Es aquí donde nace propiamente el *Daseinsanalyse* o análisis existencial (Basso, 2012, p. 216). En este período, “el análisis heideggeriano de la estructura del ser del hombre como constitutivo del mundo y de sí mismo como esencialmente ser-en-el-mundo, fue asumido por Binswanger como herramienta con la que comprender la existencia de sus pacientes” (Needleman, 1973, p. 12). Binswanger se apropia de la idea heideggeriana de que el ser hu-

mano no es un sujeto encapsulado frente a un mundo de objetos, sino una unidad existencial indivisible llamada *Dasein* ('ser-ahí', 'presencia'), cuya característica esencial es "ser-en-el-mundo". Desde esta perspectiva, la psicopatología deja de ser entendida como una disfunción de un mecanismo psíquico interno para ser vista como una modificación específica de la estructura *total* de este "ser-en-el-mundo". Esta perspectiva "unitaria" de la propuesta heideggeriana, ejercerá sobre Binswanger una atracción constante (Jouhaud, 1981, p. 133).

En *Sueño y existencia* (1930), Binswanger se refiere a la "existencia" (*Existenz*) o al *Dasein* como punto de referencia unitaria, a la que corresponde un mundo, que constituye una "estructura ontológica esencial", un "fondo ontológico" (Binswanger, 2007, pp. 67-68), de donde toman su contenido el lenguaje, la poesía, el mito, la religión, el sueño. Como señala con agudeza Foucault en su introducción a la edición francesa de este trabajo, el tema del que se ocupa Binswanger "no es tanto sueño y existencia cuanto la existencia tal como se presenta a sí misma y puede ser descifrada en el sueño" (Foucault, 1986, p. 33). Dicho de otro modo, lo que se trata de poner al descubierto es aquello que se revela (fenomenológicamente) del ser humano en el momento del sueño, cuando "la red de significados parece condensarse, la evidencia se nubla y las formas de presencia son más borrosas" (Foucault, 1986, p. 33). Si esto le parece relevante, es porque constituye un viraje importante respecto a las psicologías que trataban de interpretar los sueños como unidades simbólicas, al estilo de Freud.

En una de sus obras más importantes, *Formas fundamentales y conocimiento de la existencia humana* (1942), Binswanger trata de ir más allá de la aproximación de Heidegger al centrarse sobre un elemento que podemos considerar "deficiente" en la antropología de *Ser y Tiempo*, a saber, su silencio sobre los dinamismos humanos del amor y de la amistad, que Binswanger más bien llevará al primer plano de su análisis. Parte distanciándose de lo que él llama una "psicología que avanza de modo puramente representativo u objetivante" (Binswanger, 2021, p. 43), y que, por eso mismo, "puede solo alzar muros de conocimiento sobre el amor" (p. 43). Plantea de este modo la premisa fundamental de toda la obra: "el conocimiento del ser-ahí [*Dasein*] tiene su auténtico fundamento y su base en el ser-uno-con-el-otro amante de Yo y Tú" (Binswanger, 2021, pp. 43-44). Yendo claramente más allá de Heidegger —autor que permanece, sin embargo, su interlocutor principal—, Binswanger propone y desarrolla un análisis existencial del ser humano como "amante", y del amor y la amistad como modos de ser del *Dasein*.

En la tercera y última fase de su pensamiento, que corresponde sobre todo a sus trabajos de los años sesenta, Binswanger se distancia del abordaje anterior para adoptar una fenomenología genética y constitutiva. El foco deja de ser la mera descripción de los mundos psicóticos —como el maníaco o el melancólico— para concentrarse en el problema de la constitución de esos mundos a partir de la subjetividad y del yo. Para ello, utiliza el análisis husserliano de la conciencia íntima del tiempo, explicando las psicosis como fallas estructurales en la constitución de la temporalidad humana. La melancolía, por ejemplo, es entendida como una existencia dominada por la retención (pasado), que vacía el presente de significado, mientras que la manía es vista como

un aprisionamiento en la presentificación (presente), con la desaparición de toda retención y protensión (futuro). En una de sus últimas obras, *Melancolía y manía* (1960), que significativamente lleva como subtítulo “Estudios fenomenológicos”, Binswanger precisa que

la investigación fenomenológica y analítico-existencial en psiquiatría no puede considerarse de ninguna manera concluida con la sola descripción de los aspectos característicos de los “mundos” de los enfermos mentales y de la “estructura antropológica” de las “formas de existencia” contempladas en psiquiatría [...] Es necesario, además de esto, *examinar* la peculiaridad de estos mundos *en su constitución*, en otras palabras, estudiar sus momentos estructurales constitutivos y aclarar las recíprocas diferencias constitutivas. (Binswanger, 2006, pp. 19-20)

Podemos ver aquí, como destacan algunos autores, una especie de “retorno a Husserl” sin abandonar del todo a Heidegger, motivado por la necesidad que experimenta Binswanger de profundizar en las dimensiones más “antropológicas” de la vivencia dentro de los mundos anormales (Ales Bello, 2010, p. 23; Rovalletti, 2014, p. 40). La introducción de la fenomenología trascendental no lo alejaba del *Daseinsanalyse*, sino que le permitía una comprensión más profunda de las fallas estructurales de la existencia en la psicosis. En el caso de la existencia maniaca, por ejemplo, no se logra constituir un “tiempo común”, siendo imposible para la persona “conectar el pasado con el presente, y el presente con el futuro” (Borgna, 2006, p. 11). En la melancolía, por otro lado, Binswanger describe “un defecto de la estructura de los actos intencionales temporales”, que muestran, así, “una *pérdida* de parte de la experiencia de posibilidades temporales intencionales o trascendentales” (Borgna, 2006, p. 12).

Al final de este breve recorrido, vemos como el retorno de Binswanger a la fenomenología constitutiva de Husserl no constituye un abandono del análisis existencial, sino una profundización necesaria para explicar la arquitectura interna de la anormalidad psicótica. Al desentrañar cómo se fractura la temporalidad en la conciencia, Binswanger desarrolla una nueva coordenada de sentido en mundos que, desde una mirada clínica convencional, parecerían simplemente fragmentados, caóticos o insensatos. Con esto establece, también, que incluso la alienación más profunda posee una estructura trascendental que el clínico está llamado a descifrar para comprender la “lógica” del mundo ajeno.

3. Repensar lo anormal desde el mundo de la persona

Al describir las fenomenologías psiquiátricas de nuestros autores, al menos en sus elementos más destacados, hemos visto la centralidad de una intención o un deseo implícito en sus planteamientos: aproximarse en la medida de lo posible a la experiencia real del paciente; es decir, a la vivencia de la persona concreta que está sufriendo, con el objetivo de ayudarla desde la terapia. Este rasgo —que podría parecer casi romántico— constituye, más bien, una especie de telón de fondo sobre el que se puede leer gran parte de las investigaciones que nuestros autores realizaron, tanto a nivel clínico como a nivel filosófico.

Dando un paso más, vemos que tanto Allers como Binswanger le dan a la noción de “mundo” un lugar central en esta intención: para comprender a una persona, es necesario comprender el mundo que ella habita. Si esto es válido para acercarnos a cualquier ser humano y tratar de entenderlo, es más importante todavía cuando se trata de una persona que sufre en su psique: “solo se puede entender a la persona psíquicamente extraviada cuando uno se adentra en su tierra, cuando se es capaz de hacer propio su punto de vista. Esto significa descubrir su mundo” (Allers, 2019, p. 66).

¿Cómo se redefine la anomalía psíquica cuando comprendemos a la persona humana a partir del mundo que vive? En lo que queda de este trabajo haremos un intento de síntesis de las ideas principales de ambos autores al respecto. No entraremos a describir lo que plantean sobre cada una de las vivencias anómalas, porque eso requeriría de un volumen entero. Haremos uso, sin embargo, de algunos casos o descripciones que ellos realizan para ejemplificar algunas de sus ideas.

3.1. La anormalidad psíquica como anomalía en la relación con el mundo

Allers se plantea directamente la cuestión de la anormalidad en un par de trabajos. Lo primero que deja muy en claro es que esta se define a partir de la normalidad: “Un término negativo se define por el positivo del que es la negación. La anormalidad debe ser definida por la normalidad” (Allers, 1941, p. 348). El problema, sin embargo, es que “la normalidad, en el verdadero sentido de la palabra, elude la definición” (p. 348). Ahora, si bien no podemos “definir” lo que es la normalidad, podemos aproximarnos a su concepción al entenderla como una cierta “conformidad con la norma”:

La cosa normal o el evento normal, el hombre normal o el comportamiento normal, realiza la “idea”. Por lo tanto, hay una correlación entre la normalidad y la “verdad ontológica”. Una cosa es más normal, o se acerca más a la normalidad, cuanto más claramente representa la “idea”. (Allers, 1941, p. 348)

La aparente vaguedad o amplitud de esta definición es importante, porque reconoce la complejidad de la cuestión, dejando de lado concepciones de “lo normal” que están acotadas a dimensiones específicas del fenómeno. Es crucial notar aquí que Allers, al igual que Binswanger, no define la “normalidad” en un sentido estadístico (la media de la población) ni puramente clínico-descriptivo (la ausencia de síntomas). El término, aunque ciertamente problemático para la sensibilidad contemporánea, es utilizado en un sentido estrictamente filosófico y antropológico. “Normal” es la existencia que se ajusta a la norma de su propia esencia o “idea”. Para Allers, esta “idea” no es abstracta, sino que se define por la capacidad de la persona para aprehender y realizar un orden objetivo de valores y establecer la “voluntad de comunidad”. La “anormalidad”, por tanto, no es una “enfermedad” en el sentido biomédico, sino una forma de existencia que ha fallado en adecuarse a esta estructura ontológica fundamental.

Hasta el final de su vida y trabajo, Allers insistió en la “dificultad para diferenciar la anormalidad y la norma” (2019, p. 231), señalando que no se trata



tanto de una cuestión de clasificación —al estilo de nuestros modernos DSM—, “sino de una reflexión sobre un ‘tipo ideal’” (2019, p. 232). Esta necesidad de contar con una “idea” del ser humano y su naturaleza —lo que Scheler llamaba una “idea unitaria del hombre” (Scheler, 1994, p. 24)—, conducirá a Allers a profundizar en la antropología filosófica, desde donde intenta acceder de manera más completa a la vida de sus pacientes (Allers, 2019, pp. 221-222).

En este modo de aproximarse a “la idea” del ser humano y sus vivencias, buscando arrojar luces sobre lo normal y lo anormal, resulta central la relación entre la persona y el mundo. Y esto no tanto en términos de una adaptación —o falta de adaptación— a normas sociales o a modos de comportarse comúnmente aceptados, algo que podría ser ciertamente una consecuencia, sino en términos de la posibilidad de un “conflicto con la realidad” (Allers, 2019, p. 223), que en la anormalidad psíquica se presenta como una “alteración extensa de las relaciones interpersonales” (Allers, 2019, p. 224). La anomalía psíquica, entonces, es ante todo una anomalía relacional: no es una “falla” en la persona —que nunca enferma—, sino en su *carácter*, es decir, en la relación entre el yo y el no-yo (Olaechea Catter, 2024, pp. 79-81). Queda aún por determinar las formas que puede adquirir esta “anomalía relacional”, así como determinar los puntos de referencia “objetivos” para poder indicarla.

Binswanger, por su parte, identifica la anormalidad psíquica con una especie de “vida privada”, extraña o alienada del mundo común, donde la persona es, en cierto modo “vivida” por aquello que le ocurre, sin saber cómo esto le sucede (como en el sueño). En este modo de vivir el ser humano no existe todavía como “una ipseidad” [*ein Selbst*], es decir, como un sujeto libre, sino solamente como un “sí mismo” [*Selbiger*] (Binswanger, 2007, p. 90).

En un interesante artículo de 1935, titulado “La concepción heracliteana del hombre”, el psiquiatra suizo desarrolla estas ideas de manera bastante extensa y fecunda. Su punto de partida es la constatación de que la psiquiatría “moderna” enfrenta una tarea completamente nueva, a saber, la de “ver y describir en su estructura antropológica aquellas formas de la existencia humana que, desde un punto de vista clínico, define como enfermedades mentales y ‘nerviosas’” (Binswanger, 2007, p. 91). No es suficiente una actitud puramente clínica, porque esta es incapaz de comprender los verdaderos problemas humanos. En este contexto, afirma que la anormalidad psíquica puede ser entendida como una “modificación” significativa del modo de ser-en-el-mundo:

logramos comprender la estructura de estos diversos modelos de experiencia de la presencia solamente si tenemos presente el fenómeno del mundo y la estructura extremadamente compleja del ser-en-el-mundo; porque con la modificación del ser-en-el-mundo se modifica no solo la experiencia del mundo, sino también la ipseidad. Si el mundo se vuelve “huidizo”, también la ipseidad se vuelve “huidiza” y viceversa; si la ipseidad vuelve a conquistar una estabilidad, también el mundo se vuelve “estable” y viceversa. (Binswanger, 2007, p. 93)

Para describir el modo anómalo de estar-en-el-mundo, Binswanger se apoya, por un lado, en la distinción que hace Heráclito en uno de sus fragmentos

entre vivir en un “mundo privado” (*idios kosmos*) y desenvolverse en el “mundo común” (*koinos kosmos*). Se trata así, también aquí, de una relación determinada con el mundo, no de una “falla” en el individuo. De este modo, por ejemplo, “la psicosis puede ser comprendida a partir de los mundos, de los límites y normas transitorias en las que el individuo enfermo vive y por las que es compenetrado y determinado” (Binswanger, 2007, p. 110).

Siguiendo siempre a Heráclito, Binswanger enfatiza un elemento muy relevante en la comprensión de los mundos anormales. El filósofo griego, además de señalar la inestabilidad fundamental del mundo, indica un elemento de “objetividad” que constituye el punto a partir del cual se puede determinar si el modo de ser en el mundo se aleja del cosmos verdadero, unitario e idéntico, o si está en unidad con él. Este elemento es el *Logos*, que “es un ‘como’ idéntico, siempre el mismo para todos, es el ‘orden’ del ser en la totalidad, es decir, del devenir, y es este mismo devenir en cuanto idéntico devenir para todos” (Binswanger, 2007, p. 115).

También Allers hace una referencia, aunque mucho más escueta, a esta distinción de Heráclito entre mundo privado y mundo común, comentando que “cada uno de nosotros tiene su ‘mundo privado’”, algún “pequeño rincón de nuestra exclusiva pertenencia” (1963, p. 66). Sin embargo, “cuanto más invade este mundo privado el mundo común a todos y lo transforma, mayor es la incompreensión que rodea al individuo, el que aparece ante los ojos de los demás como anormal” (Allers, 1963, p. 66). Más adelante, el psiquiatra vienés plantea esta misma cuestión en términos de un “mínimo intersubjetivo”, es decir, de una cierta objetividad común, que sirve como término relativo para distinguir de algún modo lo que es normal de lo que no lo es: “las personas normales existen de hecho en ‘un solo mundo y un mundo en común’ en términos de comprensión” (Allers, 2019, p. 225).

Lo que venimos señalando no nos debe llevar a pensar que es posible determinar de manera tajante, clara y precisa, la distinción entre lo normal y lo anormal en el ámbito psíquico. Algo que no dejan de afirmar nuestros autores es que las anomalías pueden presentarse justamente porque se encuentran dentro del marco de las “posibilidades” del modo-de-ser de cualquier ser humano. Como recuerda Eugenio Borgna en su introducción a una de las obras de Binswanger:

el *Daseinsanalyse* ha demostrado cómo la enfermedad psíquica ya no puede ser considerada como un “evento natural”, sino que deba ser reconocida como una de las posibilidades de la condición humana: caracterizada por las mismas estructuras fundamentales —aunque metamorfoseadas— de la corporeidad, de la temporalidad, de la espacialidad, del ser-en-el-mundo con los otros: en una interminable circularidad de experiencias y percepciones. (Borgna, 1960, p. 9)

Vemos así que en las propuestas de Allers y de Binswanger la anomalía psíquica se redefine como una posibilidad inherente a la condición humana, que es siempre la de una persona en “su mundo” y en “el mundo”. Esta redefinición, que nos aleja de visiones de lo anormal como un “error de la naturaleza”, también replantea el modo como se debe abordar el tratamiento, que ya no

puede limitarse a corregir un mecanismo fallido, sino que tiene el reto de abrir nuevos horizontes existenciales para la persona, ayudándolo a transitar desde su mundo privado hacia la relativa estabilidad de una realidad compartida.

3.2. *La anormalidad psíquica, el orden de los valores y la historia de vida*

Uno de los aspectos centrales, para ambos autores, que debería ser tomado en cuenta para evaluar si nos encontramos ante una existencia normal es la referencia a un cierto orden o sistema de valores, en el que, de algún modo, “todo se fundamenta” (Allers, 2019, p. 225). Binswanger afirma la centralidad de la persona (del yo) como el “fondo” sobre el que ocurren ciertos fenómenos que puede observar el psiquiatra, y que son, a su vez, “expresión” y “manifestación” de esa “persona estructurada en un cierto modo” (Binswanger, 2007, p. 30). ¿Qué es lo que cambia, según él, con la patología psíquica? No es un elemento orgánico, sino que “nos encontramos frente a una persona que ha cambiado desde el punto de vista ético o, si queremos, que ha cambiado su visión del mundo” (Binswanger, 2007, p. 30). Poniendo como ejemplo las alteraciones propias del autismo de los esquizofrénicos, insiste en que “lo que predomina es otra *tensión* entre el yo y la esfera de los valores” (Binswanger, 2007, p. 36), y es esta tensión la que debemos captar fenomenológicamente si pretendemos comprender a la persona que sufre en su psique.

Allers, por su parte, desarrolla en *The Psychology of Character* (1943) una breve teoría de la acción humana (aquello que la persona realiza en su mundo) donde vincula de manera directa el actuar con el valor: “cada uno de mis actos es el intento de cambiar una situación particular mediante mi intervención”, y ese intento se apoya sobre un cierto “juicio comparativo”, de la forma “sería mejor si...”. Así, señala, “*toda acción va precedida de una comparación* que, como muestra la frase recién citada, es una comparación de *valor*” (Allers, 1943, p. 29).

Es importante destacar que esta valoración, siendo totalmente personal y expresión de una “legítima visión privada del mundo”, debe, al mismo tiempo, tener como referencia “las leyes objetivamente válidas del ser y del valor del mundo único y común” (Allers, 2019, p. 230). En esta forma de adecuación es que se juega la normalidad del mundo: “Si la imagen del mundo de la persona no es razonablemente adecuada al orden del ser y de los valores, el resultado es el fracaso de la existencia” (Allers, 2019, p. 230).

A partir de las conclusiones de este análisis —que incluyen la necesidad de una aceptación, de una afirmación (un “sí”) al valor presente, para que la acción tenga realmente inicio (Allers, 1943, p. 31)—, se sigue un desarrollo importante sobre la comprensión del otro y su mundo: si lo que estructura el mundo (también el mundo anormal) es un cierto “orden” de valores, y si este orden se expresa en nuestras acciones, entonces para comprender un mundo uno debe, sobre todo, observar el actuar de la persona:

No son las palabras, pensamientos o sentimientos expresados por un hombre, ni sus intenciones declaradas, aunque sea subjetivamente honesto, lo que nos ilumina en cuanto a la dirección de la voluntad que lo impulsa y lo informa, ni nos ayuda a

comprender el principio que realmente guía su curso de vida; solo podemos aprender realmente sobre estas cosas por los resultados reales, los frutos de sus acciones y conducta. (Allers, 1943, p. 47)

Estas acciones, sin embargo, no están simplemente dadas de forma aislada como si se tratara de puntos aislados, sino que están también conectadas en una verdadera “historia de vida”, que a su vez expresa la coherencia de una compleja articulación de relaciones de valor. En *Función de vida e historia interior de la vida* (1928), uno de sus trabajos iniciales, Binswanger sostiene el valor para la psicología de distinguir entre estos dos conceptos, y es sobre todo al segundo (la *innere Lebensgeschichte*) al que hace referencia como lugar en el que se pone en primer plano lo que le interesa “comprender” al psiquiatra, es decir, la persona individual; esto porque es en esa “conexión histórica, única e irrepitable”, plena de relaciones, donde ella se muestra (Binswanger, 2007, pp. 44-45).

En su análisis de lo que llama la exaltación, la excentricidad y el manierismo —tres modalidades de “existencia frustrada”—, Binswanger señala que algo que tienen en común es que son “modos de ‘endurecimiento’, de ‘fijación’ de la movilidad de la existencia” (Binswanger, 1964, p. 232), refiriéndose con estas expresiones a “la *movilidad* histórica de la existencia, el ser-delante-de-uno-mismo, el preceder de la existencia, el ‘camino hacia el futuro’” (Binswanger, 1964, p. 233), realidad que se ve cortada o severamente reducida en estos mundos anómalos.

Hay, entonces, en el mundo de la persona una estructura de relaciones de valor que, por un lado, brotan de su decisión y acción, mientras que, por otro, lo revelan, lo muestran y lo forjan. Todo esto da al psicoterapeuta la ocasión para comprender, a su vez, esta estructura “entrando” de algún modo en ella y buscando ver el conjunto de la realidad desde el punto de vista del paciente. El psicoterapeuta sabe que se encuentra ante un ser histórico, con una historia de vida, una “biografía”, y por lo tanto ante un mundo que va desplegándose a través de las acciones mismas. Para alcanzar a comprenderlo debe captar también esta dinámica histórica, con sus momentos, tiempos y desarrollos, así como con sus regresiones e inmovilizaciones.

De lo que hemos visto, quizás el aporte más singular de Rudolf Allers frente a otras fenomenologías psiquiátricas, incluida la de Binswanger, es el siguiente: al fundamentar su análisis en la axiología de Scheler y en una antropología de raíz tomista, Allers dota a la noción de “mundo” de un carácter que no es solo descriptivo, sino normativo. Los “valores objetivos” no son, para él, un producto de la constitución subjetiva del *Dasein*, sino una jerarquía real (un *ordo amoris*) que interpela a la persona y da la medida de su “verdad ontológica”.

La consecuencia de este realismo axiológico es doble y responde a las limitaciones que Allers percibía en otros enfoques. Antropológicamente, permite señalar la “anormalidad” no solo como “modificación” de la experiencia, sino como un error valorativo, una ceguera al valor o una inversión del *ordo amoris*. Terapéuticamente, la praxis no se limita a “comprender” empáticamente el mundo propio del paciente, sino que busca activamente su reorientación hacia



ese mundo de valores objetivos. La terapia adquiere, así, una dimensión inevitablemente ética y pedagógica (Olaechea Catter, 2024, pp. 179-180).

3.3. *La anormalidad psíquica y el vínculo del amor*

En un mundo normal, lo más “valioso” son los otros, las relaciones con los demás, las realidades personales con las que convivimos. En un mundo anormal, serán sobre todo estas relaciones las que se encontrarán trastocadas, descolocadas en cierto modo del su lugar en el orden axiológico al que objetivamente pertenecen. Como afirma claramente Allers:

todos los comportamientos anormales y sus correspondientes imágenes del mundo se distinguen por el hecho de que el “tú” pierde su significado. El mundo anormal es uno empobrecido personalmente. Este empobrecimiento toma diferentes formas, pero sigue siendo esencialmente una reducción del mundo a lo impersonal: el prójimo ya no es constitutivo del mundo como es el caso en las personas normales. (Allers, 2019, p. 225)

En *The Psychology of Character* (1943), Allers ya había destacado la “voluntad de comunidad” como una de las tendencias fundamentales que constituyen el mundo humano al hacer posible que la persona “entre en contacto con sus semejantes y tome conciencia de la presencia de un ‘tú’ y de su naturaleza” (p. 125). El psiquiatra vienés, siguiendo las intuiciones de Max Scheler y sus propias observaciones en el desarrollo del niño, llega incluso a afirmar que percibimos a nuestros semejantes antes que a nosotros mismos:

¿No es la primera manifestación de la vida espiritual la que vemos en el rostro de un bebé: el brillo en sus ojos en respuesta a la mirada amorosa de su madre, la sonrisa en respuesta al amor que se le prodiga? ¿Y no es cierto que un niño pequeño capta las emociones, estados de ánimo y afectos de los demás mucho antes de ser consciente de los suyos propios? (Allers, 1943, pp. 125-126)

Un despliegue normal del mundo en el que vive la persona lo introducirá, así, en una verdadera “comunidad”, donde el vínculo principal sea el *amor*, una realidad que se convierte en la “atmósfera” que la persona respira cotidianamente (Allers, 1943, p. 136). De este modo, lo que es una realidad natural —“no hay ningún *yo* al cual no corresponda un *tú*” (Titone, 1957, p. 43)— debe ser a su vez continuado en su desarrollo, de manera consciente y libre, por el ser humano. Esto se realiza a través del amor al prójimo, es decir, el amor al otro por quien es en sí mismo, de manera desinteresada: “no por alguna ganancia, ni aquí ni en el más allá, ni porque amarlo satisfaga alguna inclinación, ni por algún mérito que adquiramos, sino porque es un prójimo” (Allers, 2009, pp. 169-170). Un contexto —familiar o social— en el que este amor no se encuentre conduce a una despersonalización y deshumanización, que configuran medularmente un “mundo anormal”. En más de una ocasión Allers lamenta el hecho de que la sociedad contemporánea, al dejar de lado el reconocimiento (teórico o práctico) de la unicidad e intrínseca dignidad de la persona humana, favorece una especie de establecimiento cultural de esta anormalidad (Allers, 1950, p. 53; Allers, 2009, p. 174).

Ya mencionamos antes el esfuerzo de Binswanger —sobre todo en su importante obra *Formas fundamentales y conocimiento de la existencia humana* (2021)— de ir más allá del análisis existencial heideggeriano, justamente colocando al centro de sus planteamientos el amor y la amistad como modos fundamentales del *Dasein*. Al destacar el lugar del amor en el horizonte de la existencia humana, Binswanger de algún modo reconfigura el paradigma de la normalidad o “vida auténtica”, que se planteaba exclusivamente desde un “manejo” en el mundo (adaptación), para conducirla “más allá del mundo”, hacia un encuentro donde las categorías de lo cotidiano no desaparecen, pero son asumidas por un “nosotros”, una comunión que precede, como don y como gracia, la vida cotidiana y sus preocupaciones: “aquí [en el modo de ser del amor] el ser-ahí se *comprende* exactamente, no a partir del mundo (del ocuparse), sino a partir de su fundamento como regalo, don o gracia” (Binswanger, 2021, p. 166).

La propuesta de Binswanger no es solo antropológica, sino que busca también, a partir de la antropología, repensar la psiquiatría y la psicoterapia: “toda la psicopatología puede (y debe) ser comprendida y descrita a partir de estas dos constituciones, el Cuidado y el Amor” (Binswanger, 2021, p. 89). El *ser-uno-con-otro amante* se convierte, así, en un punto de referencia de la realización de la persona humana en cuanto persona, caracterizada por una “excedencia inagotable: más te doy, más tengo, sin límites” (Binswanger, 2021, p. 89).

Desde este nuevo punto de vista, la anormalidad psíquica o inautenticidad existencial se caracteriza por estar en el mundo “de modo unilateral”, sin la dimensión de la comunión, lo que lleva a la persona a perderse también a sí misma: “donde hay emancipación del Todo, el otro se ‘hace otro’, y el ser-ahí se vuelve *extraño* (*aliéné*) a sí mismo, por lo que hablamos de *aliénation*, de ser ahí en la forma del ‘extrañamiento’ (la enajenación) de la locura” (Binswanger, 2021, p. 89). En otras palabras, la anormalidad puede ser entendida como un modo “aislado” de estar en el mundo, sin referencia al otro en cuanto otro, que me constituye sin anularme, o, mejor todavía, sin consideración de un “nosotros” originario dentro del que ya me encuentro. La vida humana “normal” es, para Binswanger, la vida de una persona que ama y es amada.

Considerando diversos aportes de Binswanger, Michel Foucault destacó este elemento como el centro de su propuesta: “el movimiento por el cual de pleno derecho la existencia supera los límites de su existencia en el mundo para estrechar, más allá del mundo, los lazos de una existencia común” (Foucault, 2022, p. 160). Es a partir de este modo “dual” de existir (en el amor y en la amistad) que se puede comprender, según Foucault, el mundo anormal de la enfermedad:

la estructura existencial del amor vuelve posible las demás estructuras de existencia a las cuales la descripción rigurosa de las experiencias patológicas no puede dejar de remitir. Ahí residen el origen de todas las significaciones y el fundamento de todas las estructuras. (Foucault, 2022, p. 166)

Foucault ha visto claramente un punto que podemos considerar crucial tanto en el pensamiento de nuestros autores. Tanto la existencia en el amor y la amistad (Binswanger) como la voluntad de comunidad (Allers) constituyen



el punto “originario” del sentido de estructuración del mundo de la persona. Tanto las “significaciones” como las “estructuras” de este mundo remiten a una dimensión que trasciende la naturaleza y la individualidad del sujeto. Si la anomalía es, en su raíz, una especie de clausura del yo que empobrece el mundo común, la dinámica del encuentro y de la excedencia del amor puede ser el lugar donde la persona encuentre supere sus propios límites y recobre la plenitud de un mundo con los otros.

4. Conclusión

En el presente trabajo de investigación hemos recorrido algunas de las principales obras e ideas de Rudolf Allers y Ludwig Binswanger, dos psiquiatras que entraron en un diálogo serio y fecundo con la filosofía, y más específicamente con la fenomenología y el pensamiento existencial que brota de esta. A partir de allí, hemos visto cómo ambos autores redefinen la noción de anormalidad psíquica, al desplazar el enfoque de una mera disfunción interna del individuo a una anomalía en su relación con el mundo, en particular con el orden de los valores y la dimensión intersubjetiva del amor y la amistad. Destacando la centralidad de la noción de “mundo” en sus planteamientos, podemos concluir que la anormalidad no es para ellos una “falla” inherente a la persona, sino una “modificación” o “endurecimiento” de las posibilidades de la existencia humana, que se manifiesta en la incapacidad de establecer una relación auténtica con los demás y con el orden del ser.

Tanto Allers como Binswanger buscaron ser coherentes con estos descubrimientos y reflexiones, replanteando en términos nuevos la labor psicoterapéutica. Binswanger plantea que “toda psicoterapia correctamente entendida no es otra cosa que una obra de pacificación del hombre consigo mismo y por lo tanto con el mundo” (Binswanger, 2007, p. 148). Esta acción de una persona sobre otra puede ser eficaz, justamente, porque “no es sino el aspecto particular de las acciones que siempre y en cualquier lugar el hombre ha ejercido sobre el hombre” (Bingswanger, 2007, p. 127), es decir, es una modalidad de la relación humana, que tiene características peculiares, pero que no se fundamenta “sobre algo secreto o misterioso, nuevo o insólito”, sino sobre el aspecto más esencial del ser humano: “ser con y para los otros” (Binswanger, 2007, p. 127).

Allers, por su parte, señala que “se podría definir exactamente el propósito de todo el esfuerzo psicoterapéutico como la tarea de promover la reconciliación entre la persona y el mundo” (2019, p. 226). El autor podía definir el éxito de esta labor, a menudo comparada con la educación o con cierta forma de reeducación, más bien con una especie de cambio o “conversión”, en el sentido de dar a la propia vida una nueva dirección. En este actuar, fundamentado en su realismo axiológico, concluye, “el terapeuta no es más que un guía”, pero uno “que no indica en silencio hacia una dirección, sino que está obligado a dejar en claro el sentido del nuevo camino” (Allers, 2019, p. 229).

Esperamos que las distinciones y profundizaciones aquí presentadas puedan también hoy inspirar a nuevas generaciones de psicoterapeutas, psicólogos y psiquiatras, a acercarse de una manera distinta a la realidad del ser humano

que encuentran sufriendo en su psique. Es una tarea que requiere, como muestran nuestros autores, una pasión por comprender a la persona humana en su mundo, para desde ese lugar ayudarla, en la medida de lo posible, a recuperar su capacidad de participar al “mundo común” de la existencia humana.

REFERENCIAS

- Ales Bello, A. (2010). Alle origini dell psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger. *Comprendere. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques*, 21(2), 15-31.
- Allers, R. (1922). *Über Psychoanalyse: Vortrag mit daranschliessender Aussprache im Verein für angewandte Psychopathologie und Psychologie in Wien, 1920*. Berlin: Karger.
- Allers, R. (1928). Max Scheler. *Wiener Medizinische Wochenschrift*, (78), 755.
- Allers, R. (1933). *The New Psychologies*. New York: Sheed & Ward.
- Allers, R. (1935). *Temperament und Charakter. Fragen der Selbsterziehung*. München: Ars Sacra Josef Müller.
- Allers, R. (1941). Abnormality: A Chapter in Moral Psychology. *The Homiletic and Pastoral Review*, (42), 217-222; 348-354; 441-447; 527-532; 637-644; 727-733; 827-834; 923-930; 1024-1031.
- Allers, R. (1943). *The Psychology of Character*. New York: Sheed & Ward.
- Allers, R. (1950). *Some Aphorisms on Tension and Human Affairs in General*. En L. Bryson, L. Finkelstein & R.M. MacIver, Eds., *Perspectives on a trouble Decade: Science, Philosophy and Religion, 1939-1949. Tenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion in their relation to the Democratic Way of Life* (pp. 43-64). New York: Harper & Bros.
- Allers, R. (1961). *Psicologia e pedagogia del carattere*. Torino: SEI.
- Allers, R. (1963). *Existencialismo y psiquiatría*. Buenos Aires: Troquel.
- Allers, R. (2009). *Work and Play. Collected Papers on the Philosophy of Psychology (1938-1963)*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Allers, R. (2019). *Mundos anómalos. Un ensayo de fenomenología psiquiátrica*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- Basso, E. (2012). 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*, (3), 215-232.
- Binswanger, L. (1922). *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin: Julius Springer.
- Binswanger, L. (1964). *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo*. Milano: Il Saggiatore.
- Binswanger, L. (1973). *Essere nel mondo*. Roma: Astrolabio.
- Binswanger, L. (2006). *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Binswanger, L. (2007). *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*. Milano: Feltrinelli.
- Binswanger, L. (2021). *Forme fondamentali e conoscenza del esserci humano. Amore e amicizia come forme della vita autentica*. Roma: TAB.
- Borgna, E. (2006), *Introduzione*. En L. Binswanger, *Melanconia e mania. Studi fenomenologici* (pp. 7-13). Torino: Bollati Boringhieri.
- Figuroa, G. (2008). La psicología fenomenológica de Husserl y la psicopatología. *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, 46(3), 224-237. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272008000300008>
- Foucault, M. (1986). *Dream, Imagination, and Existence. An Introduction to Ludwig Binswanger's "Dream and Existence"*. En L. Binswanger & M. Foucault, *Dream and Existence* (pp. 29-78). Seattle: Review of Existential Psychology & Psychiatry.
- Foucault, M. (2022). *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Froxán Parga, M., & Santacreu Mas, J. (1999). *Qué es un tratamiento psicológico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Froxán Parga, M. (2025, marzo 13). *Las enfermedades mentales no son lo que crees y se tratan incorrectamente*. [Video]. YouTube. <https://youtu.be/X5EpA5oKFyg?si=gIdSJQs1ZxoIwlNY>
- García-Alandete, J. (2015). La crítica de Rudolf Allers a los fundamentos del psicoanálisis freudiano: axiomas, falacias y principios filosóficos. *Revista de Historia de la Psicología*, 36(3), 87-110.
- Jouhaud, M. (1981). Un psychiatre philosophe: Ludwig Binswanger. *Les Études philosophiques*, (2), 129-139.
- Lanzoni, S. (2003). An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other. *Critical Inquiry*, (30), 160-186.
- Needleman, J. (1973). *Introduzione*. En L. Binswanger, *Essere nel mondo* (pp. 7-12). Roma: Astrolabio.
- Olaechea Catter, J. (2013). El papel de la experiencia emotiva en el autoconocimiento de la persona según Rudolf Allers. *Revista de Psicología. Universidad Católica San Pablo*, 3(3), 69-76.
- Olaechea Catter, J. (2024). *Rudolf Allers: fundamentos para una psicoterapia integral*. Pamplona: Pequeño Monasterio.
- Pita, J., & Moreira, V. (2013). As fases do pensamento fenomenológico de Ludwig Binswanger. *Psicologia em Estudo*, 18(4), 679-687.
- Rovaletti, M. L. (2014). Melancolía y temporalidad. El planteamiento fenomenológico de L. Binswanger. *Psicopatología Fenomenológica Contemporánea*, 3(2), 38-56.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Schmidl, F. (1959). Sigmund Freud and Ludwig Binswanger. *The Psychoanalytic Quarterly*, 28(1), 40-58.

- Seligmann, Z. (2011). La psicología de Rudolf Allers y el tomismo. *Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás*, (XXXVI), [En línea]. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4131>
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Titone, R. (1957). *Rudolf Allers, psicologo del carattere*. Brescia: La Scuola.

