

Herbert Csef
Würzburg

DIETER WYSS Y LA MEDICINA ANTROPOLOGICA

Significado de sus investigaciones para la fenomenología y la ontología existencial

A.D. Wyss, en sus 60 años

Resumen: *Este texto es una revisión diacrónica de la trayectoria intelectual de Dieter Wyss, psiquiatra, psicoanalista heterodoxo, filósofo y escritor alemán contemporáneo, desde el momento en que introduce la subjetividad en la antropología médica hasta la obra más reciente, de 1982, consagrada a la praxis del tratamiento antropológico del enfermo. Lectura crítica de Husserl y Heidegger.*

Summary: *This text is a diachronical revision of Dieter Wyss' intellectual path as a contemporary psychiatrist, heterodox psychoanalyst, philosopher and writer, beginning with his introduction of subjectivity in medical anthropology until his most recent work, 1982, devoted to the anthropological treatment of the patient. Critical reading of Husserl and Heidegger.*

Introducción

En los últimos decenios de la historia de la medicina alemana se han puesto de acuerdo corrientes muy heterogéneas en torno al concepto de antropología médica. Su objetivo común consistió en la introducción del "sujeto" humano en la medicina orientada según la ciencia natural positivista especialmente en la psiquiatría. Este "sujeto" fue comprendido, sin embargo, no a la manera egológica de Husserl, sino como sujeto de *pathos* que experimenta y como sujeto de pasiones cuya historia

condiciona sus enfermedades tanto como las causas externas, por ejemplo el cambio de clima o la infección. Este objetivo fue formulado ya en 1928 por el internista de Heidelberg, Ludolf von Krehe, el maestro de Víktor von Weizsäcker, en su *Fisiología patológica* (1):

"El hombre puede estructurar los procesos de sus enfermedades por medio del influjo corporal y anímico o, mejor aún, humano, sobre estos procesos. Y es no sólo objeto sino también sujeto al mismo tiempo y constantemente".

A las corrientes asociadas a los nombres de V. von Weizsäcker, P. Christian, H. Plügge, E. Straus, V. von Gebattel, J. Zutt les era fácil introducir el psicoanálisis de Freud en la medicina y en la psiquiatría. Con él se ofreció una teoría y un método en el tratamiento de enfermos para los que, no obstante la concepción mecanicista-causalista de Freud, la emocionalidad del hombre como factor de enfermedad aparece en primer plano. De este acercamiento entre la psicología y la medicina orientada según la ciencia natural, por un parte, y la psicoterapia y el psicoanálisis, por la otra, surgió la medicina psicosomática, cuyo representante alemán más importante en los orígenes se puede considerar a Viktor von Weizsäcker.

De "Las escuelas de psicología profunda" a "Estructuras de la moral".

Actualmente catedrático de psicología médica y psicoterapia en Würzburg, discípulo de V. von Weizsäcker y de von Gebattel, cuenta hoy con 14 monografías de más de 3.000 páginas en las cuales

se ha esforzado por aproximar consecuentemente y con método a la antropología médica, la fenomenología y la ontología existencial. Luego de su libro sobre el *Surrealismo* (1949/50), escrito durante los estudios universitarios, cuyo propósito es la interpretación psicoanalítica de la poética surrealista y de la pintura; y después de la obra en colaboración con Viktor von Weizäcker *Entre medicina y filosofía* (1955), escribe *Las escuelas de la psicología profunda* (1958/1977). Desde la perspectiva de la antropología médica esta obra repasa las diferentes corrientes psicoanalíticas y neoanalíticas y otras, y estudia la variedad existente de métodos practicados y doctrinarios y los puntos de vista vigentes en el interior de la psicología profunda y la psicoterapia. Esta obra se ha mantenido como manual por más de veinticinco años y lleva ya cinco ediciones. Sin embargo, no se va a profundizar sobre este libro en el marco de la presente investigación.

La ontología existencial de Heidegger fue introducida fructíferamente por L. Binswanger, M. Boss, H. Kahn, H. Kunz en la psicología y psicopatología. Siguiendo la obra de estos autores trabajan hoy H. Tellenbach, W. Blan-Kenburg, K. P. Kisker y Paulei-Khoff. Por otro lado, J. Zutt se inclinó a estudiar la obra de Sartre en el contexto de estos mismos esfuerzos con su libro *En el camino hacia una psiquiatría antropológica*. La fenomenología fue objeto más intenso de investigaciones metodológicas por parte de Binswanger en una etapa intermedia y posterior de su reflexión. Pero la siquiatria y la medicina antropológica no consideraron conocimientos esenciales de Husserl y observaciones que se referían a la *Lebenswelt* y al pensamiento pre-predicativo. Fue el acceso, en el contexto de la *Lebenswelt*, a los fenómenos del estar-con-salud y del estar-enfermo humanos lo que D. Wyss convirtió en fundamento metodológico de su investigación *Estructuras de la moral*.

Las estructuras de la moral

En *Estructuras de la moral* (1968), que puede verse como un compendio de investigaciones fenomenológico-antropológicas, parte D. Wyss del concepto de *Lebenswelt*, recurriendo repetidamente y en particular a *Experiencia y juicio* de Husserl. El objetivo de esta obra, en una época de disolución y de relativización de todas las medidas morales, es el redescubrimiento, dirigido fenomenológicamente, de líneas directrices de ética obligatoria, el es-

fuerzo por "medidas absolutas". En principio el camino de su descubrimiento es triple: la señalación del desarrollo del niño en el sentido de la *Lebenswelt*; la inclusión de resultados etnológicos e investigaciones incluso en el interior de la mitología; y, finalmente, el origen histórico de las categorías morales en su devenir histórico en el Cercano Oriente y su obligatoriedad para occidente. El rico material empírico es descifrado metodológicamente considerando su inserción en el mundo de la vida y pre-predicativa. Con respecto al desarrollo del niño —apoyándose entre otros también en las investigaciones de Piaget—, D. Wyss estudia el significado de la atención primera del niño. No ocurre solamente que en esta atención el mundo originario se desarrolle de una atención indiferenciada a través de procesos cíclicos estructurados hacia una atención diferenciada —ya al quinto día del nacimiento—, sino que sobre todo se trata de la atención como acto del entendimiento que se dirige contra todo movimiento interno y externo, contra la emocionalidad y el ánimo, no menos que contra el movimiento de las cosas en el espacio circunstante del niño. En la atención se constituye el hombre contra sí mismo así y contra el mundo —contra sí mismo como sujeto de experiencia y *pathos*. D. Wyss ve aquí el primer acto originario en general de la "represión", que se sigue no sólo del principio de placer-displacer de Freud, sino del ser-hombre que está más allá de esta categoría mecanicista-edonista como un ser que se constituye contra sí mismo y contra el entorno. El lazo de la atención con la percepción está a la vista también en lo que respecta a la acción, cuyo vínculo con la voluntad discute D. Wyss en su debate crítico con las teorías de Pfänder y de Ricoeur. Así resulta una mediación de la atención primera hacia la percepción y hacia la categoría ética decisiva de la confianza: finalmente la percepción y la atención son sólo posibles sobre el terreno de una confianza que se dirige al mundo pro-predicativamente; la confianza es de significado decisivo y co-constitutivo de la experiencia del mundo. La acción y la realización de la voluntad, por el contrario, culmina durante la niñez temprana con la experiencia de la responsabilidad, que acuña ya la acción del niño pequeño, acción cuya relación con el tiempo y la temporalidad, con el yo temporalizador es descubierta por D. Wyss. Así resultan en el desarrollo del niño pequeño dos categorías éticas pre-predicativas irreductibles: confianza y responsabilidad.

En el análisis siguiente de la realización de la acción humana, sobre todo en la comparación etológica del hombre y del animal partiendo de la concepción de Nietzsche sobre el animal sin identidad ("*nicht festgestelltes Tier*") como fundamento de la antropología humana, D. Wyss muestra, por un lado, la falta de medida y de inhibición del comportamiento pulsional humano frente al comportamiento del animal, congruente con el entorno y con medida; por otro lado observa, sin embargo, en los impulsos del hombre, dos "fenómenos primitivos" irreductibles: la corporalización y la descorporalización, el atrapar y el liberar, el cautivar y el entregarse. Así se hace visible también en la vivencia pulsional un fenómeno ético fundamental, a saber: la entrega y la toma de posesión en sus relaciones polares. Estas constituyen los fundamentos del tomar y del dar que luego en el principio del trueque constituyen la sociedad humana como fenómeno básico fundante, según lo demuestra D. Wyss en investigaciones etnológicas detalladas. Luego del descubrimiento de estas conexiones, D. Wyss explica el significado de la posición erguida del hombre en relación con la experiencia humana de las categorías morales. Es la vivencia de la medida frente a la vivencia de lo sin medida, y esto último relacionado con lo anterior, lo que delimita al hombre frente al animal gracias a la posición erguida. Todos los sistemas axiológicos y las jerarquías de los valores se fundamentan finalmente en la experiencia pre-predicativa de la medida frente a la ausencia de medida de los impulsos. Resultan de la posición erguida y, sin embargo, no deben entenderse según un criterio banal-evolutiva, sino simbólicamente, como supuesto en general de la experiencia de la medida. D. Wyss valora lo "erguido" como un fenómeno primario, e irreductible de la acción ética propio de la *Lebenswelt*. Profundizando en la investigación etnológica y mitológica y considerando a numerosos autores, D. Wyss ilumina el significado universal del mito del héroe en las sociedades étnicas, pero también en la prehistoria de la humanidad, especialmente en Medio Oriente. El mito del héroe representa el carácter modelo de la ética pre-predicativa de las virtudes que se origina en el mito, carácter que Wyss contrapone luego a la moral de la ley (Cf. con Nietzsche, *Sobre la genealogía de la moral*) La ética de las virtudes se transmite oralmente de manera viva y plástica y se distingue de la ética de la ley por el hecho de que ésta comienza con la prohibición del incesto. Discutiendo detalladamente con

numerosos etnólogos contemporáneos —Durkheim, Levi-Strauss, Radcliffe-Brown, Gehlen, Hobhouse, Evans-Pritchard, Malinowski, entre otros—, particularmente lo que toca a las teorías sobre el incesto, D. Wyss desarrolla una interpretación nueva y fundamental sobre la prohibición del incesto. En conexión con los ritos de sacrificio, tan divulgados como la prohibición del incesto, D. Wyss señala que la prohibición del incesto se relacionó originariamente con la propagación de los hombres, la cual corresponde en el "pensamiento salvaje" a la vinculación cíclica de la vida y la muerte, y que luego se restringió al incesto entre hermanos, cuya existencia, ritualización y expiación en estrecho asocio con el rito de la víctima se encuentra casi en todas partes. No es, entonces, "el asesinato del padre de la borda primitiva" (Freud) lo que originó a la cultura humana sino más bien una conexión compleja de formas de experiencia pre-predicativas relacionadas con la vida y con la muerte. La moral de la ley del "No debes" que se origina en la prohibición del incesto conoce luego, más allá de los fenómenos étnicos, una formulación en la moral de la ley de los Diez mandamientos surgida en Asia Menor y que el Occidente asume como obligatoria. Por otro lado, el carácter de la moral legal, "represivo" e inhibidor de la vivencia pulsional social hacia la descorporalización contenida en los Diez Mandamientos, fundamenta la diferencia de la moral legal frente a la ética de las virtudes propias de la *Lebenswelt*. La oposición de estas dos estructuras de la moral es interpretada luego por D. Wyss considerando la diferencia entre el concepto del honor germánico y el derecho romano temprano. D. Wyss propone también un origen ontogenético filogenético e histórico de las categorías éticas y señala su raíz discrepante entre la ética de la virtud y la ética legal. En el debate sobre la conciencia moral explica el acto de conciencia espontáneo como síntesis posible de la moral legal y de la ética de las virtudes ejemplar. A esto siguió una elaboración del origen de la moral legal en las culturas urbanas del Oriente Medio Temprano.

En la antropología fenomenológica de D. Wyss es esencial la imagen "trágica" o "quebrantada" del hombre, y se nota la influencia de Weinstock en la Introducción a *Estructuras de la moral*. Esto se observa ya en una psicología fenomenológica de los dos primeros capítulos en los cuales D. Wyss muestra la fragilidad del hombre en relación con la oposición entre reflexión y ánimo, en uno, y sentimiento y pensamiento en el otro, así como

muestra también la heterogeneidad de la llamada vivencia pulsional. Esta heterogeneidad continúa en la discrepancia de la ética legal y la ética de las virtudes. El tema de la imagen trágica o quebrantada del hombre abre paso a las investigaciones subsiguientes.

Relación y estructura. Esbozo de una psicología psicopatología antropológica

Después de *Marx y Freud. Su relación con la antropología moderna* (1969), obra en la que D. Wyss estudia los límites y las limitaciones de las teorías de Marx y Freud en relación con los resultados de la investigación antropológica moderna, y los de la investigación filosófica, apareció en 1973 la obra *Relación y estructura. Esbozo de una psicología y psicopatología antropológica*, la cual, dedicada a Heidegger, y con casi seiscientos páginas de espesor, fue recibido por psiquiatras como Janzarik, Kisker y otros como la continuación y la conclusión de la psicopatología de Jaspers. La concepción ha sido influida sobre todo por el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo que para Wyss en esta etapa de su pensamiento y de su investigación ha superado la discrepancia del idealismo y el realismo. Tan importante para la psicología no menos que para la teoría del conocimiento, el tema de la relación entre conciencia y realidad había sido resuelta por Husserl en el sentido de una constitución egológica del mundo; esto vale aún en su fase de las interpretaciones del mundo de la vida. A esta doctrina de la *Lebenswelt* se vinculó D. Wyss ya en la investigación anterior. No es posible referir detalladamente la obra de 1973, ni las siguientes ya que su contenido tan vasto lo impide. Sólo se puede reproducir un esquema. En *Relación y estructura* no son centrales ni el ego ni el *Dasein* sino el hombre, el mundo humano, el sujeto que es capaz de *pathos* y vivencias (*das pathisch - erlebende Subjekt*). El hombre sigue apareciendo como algo trágico tendido entre los terrenos de lo posible que dominan al *Dasein*, entre la realidad y su incapacidad para vincular estos polos entre sí —y esto señala el origen de la enfermedad. Lo posible como origen último e insoluble de la libertad —en correspondencia con la concepción de Husserl y Heidegger— constituye el tema inicial de la obra. Lo posible ha de ser la tierra paterna del hombre. Lo posible es ordenado de manera detallada fenomenológicamente en sus posibilidades. Estas posibilidades comprenden el mun-

do humano, la naturaleza y la historia. Ahí se representa sobre todo la irrupción de lo posible también como momento del indeterminismo. La realidad es opuesta a lo posible; ambos están ligados entre sí antinómicamente; pero la realidad según D. Wyss se muestra en primera línea como algo activo, la realidad se representa en redes numerosas constantemente y relacionadas con el conflicto. La realidad es constituida contemporáneamente sobre la confianza (cf. *Estructuras de la moral*). La realidad se establece en el estar despierto en contraste con el dormir. Ambas constituciones del ser en el mundo (estar despierto y dormir) experimentan igualmente un análisis fenomenológico: la realidad es un efectuar activo, un devenir estructural, un pasado no menos que iluminación presente, en relación mutua y contigua, polar y antinómica. El hombre vive su existencia en ambos dominios, estableciendo relaciones por medio de significaciones, y a la inversa. Sin embargo la intencionalidad de la relación y del significado es restringida desde el principio por el acto perspectivo y por el actuar (cf. el tema de la atención en *Estructuras de la moral*). Lo "claro" frente a lo "ambiguo" en la percepción es, por ejemplo, un termómetro de la captación de la relación entre el hombre y el mundo, y en esto la forma y la esencia son decisivas si se trata de que algo aparezca como lleno de sentido, ambiguo, sin sentido, o con múltiples sentidos, como el símbolo o el sueño. La reflexión —el pensamiento— experimenta una determinación renovada que se extiende gradualmente desde el acto de significación y de señalación de la atención hasta la precisión del concepto. La realidad visible tiene al frente lo invisible de lo "interior". Con el concepto de lo "interior" y su fundamentación en el ser-en-el-mundo sobrepasa D. Wyss el concepto de la "psyche" y los esfuerzos de la psicología escolar hasta hoy. Frente a estos esfuerzos de la psicología escolar y del psicoanálisis lo "interior" es algo pre-dado. ¿Cómo se experimenta lo que no es separable en partes? ¿Cómo se muestra? Como permanencia de movimiento, relación con el conflicto de tendencias heterogéneas de la imagen y del pensamiento, voluntad o ánimo: he aquí que las investigaciones continúan desarrollándose a partir de *Estructuras de la moral*. Lo interior determina el sentido en su relación con lo exterior (continuación de la temática de la relación y del significado de la intencionalidad). Lo externo y lo interno están en dependencia opuesta, tal como se muestra en la restricción de la percepción y de la acción.

Sin embargo, el "ser interior" es irreductible al "exterior". Lo exterior en cuanto sentido, por el contrario, solamente es un exterior porque está en relación con lo interior. Comprender las conexiones —comprender en general— es un acto del establecimiento de equilibrio entre lo interior y lo exterior. Lo exterior se constituye sobre lo interior como espacio perspectivístico. La perspectividad —en la misma línea de las investigaciones de Husserl (*Lógica formal y trascendental*, La Haya, 1974, p. 66ss)— también implica, sin embargo, el orden lógico. Frente a la perspectividad del hombre, frente a su proyecto perspectivístico en el mundo, está lo aperspectivo —lo interior—, que se representa por medio de su estructura de relación plurisignificativa-asignificativa y por su relación inmediata con lo posible. No es el inconsciente de Freud, o del psicoanálisis por ejemplo, en el sentido de un depósito de contenidos reprimidos o de una simbólica colectiva, sino un constituyente del hombre simplemente, que oscila entre la aperspectividad y la perspectividad. Desde aquí aparece el sujeto como "antilógico" o "alógico". Lo alógico da no solamente la permanencia de lo posible, sino que también representa, por un lado, el arraigamiento del sujeto en lo aperspectivo y condiciona, por el otro, la necesidad de la fundación de su perspectividad. La fenomenología subsiguiente del ser-en-el-mundo de lo interior, del sujeto, está completamente bajo el signo de los conceptos de lo alógico y de la simultaneidad. El carácter antilógico de esta última se muestra en la oposición entre el sujeto pático y el ego (Husserl), a quien se atribuye el acto del conocimiento y de la constitución del mundo que condiciona al conocimiento. El sujeto pático abarca más, e implica también la estructura de la vida, la memoria y el carácter. El ego y el sujeto pático son igualmente antinómicos y antilógicos y se limitan al mismo tiempo recíprocamente. La constitución del hombre en el mundo, su ser-en-el-mundo es finalmente un fenómeno antilógico, un fenómeno que se arranca a la lógica. Aquí D. Wyss diferencia esencialmente de Husserl y Heidegger. En el transfondo de esta concepción se muestra, por ejemplo, el concepto de la estructura de la vida antepuesta al hombre y que fundamenta su historicidad; igualmente se trabajan otras temáticas: la imagen ideal, la medida, la pérdida de la medida, la vivencia pulsional, superando con ello a la psicología escolar y a la psicología profunda, aunque no podamos reproducir detalladamente estas consideraciones. De ahí no se sigue simplemente,

por ejemplo, una delimitación decisiva frente a Freud, sino que más bien D. Wyss expone un punto de arranque fundamentalmente distinto.

La segunda parte de la obra *Relación y estructura* está dedicada propiamente a la psicopatología bajo el título de "Desproporciones del ser-en-el-mundo". Conceptos fundamentales como lo posible, lo real, la relación, lo interior, la perspectividad y la aperspectividad, desarrollados en la primera parte, constituyen los fundamentos de la psicopatología especial del autor que así sólo puede resumirse brevemente. Los trastornos en la relación con el cuerpo, la relación antinómica del hombre con su cuerpo, interrumpida muchas veces, constituye una línea básica de los fenómenos psicopatológicos: crisis de la pubertad, la menopausia, la senectud, problemas de la debilidad de la inteligencia, imbecilidad se estudian en este contexto. Una línea conductora siguiente lleva a la relación del hombre con las estructuras temporales y espaciales, mientras que los trastornos en ellas se estudian en el capítulo siguiente. La pérdida de perspectividad, la confusión de lo interno y lo externo, las alucinaciones, son presupuestos fundamentales de la psicosis esquizofrénica. Por el contrario, los supuestos fundamentales del mal humor depresivo son la contraposición insoluble de cuerpo y espíritu, la "culpa originaria" del espíritu, fijada a esta contraposición, frente a su encarnación corporal. La culpa originaria se manifiesta en la melancolía (Tellenbach). Las enfermedades psicósomáticas experimentan una nueva y original interpretación: la totalidad del sujeto se inclina a descomponerse corporalmente en una enfermedad determinada, pero manteniendo psíquicamente el equilibrio de su comportamiento; o tiende psíquicamente (en el "interior") a descompensarse, pero estabilizándose corporalmente; o bien, sucumbe en ambas esferas. Desarrollado por V. von Weizsäcker, el concepto de representación ampliado y aplicado a la comprensión de las enfermedades psicósomáticas, se extiende decisivamente y va más allá de una pura concepción de correlación y paralelismo, la compulsión, la angustia y la llamada histeria, al contrario, son objeto de nuevas interpretaciones por la relación del hombre con lo posible en general, por un lado, y por el otro, con las estructuras temporales y espaciales. El enfermo compulsivo no puede conservar la constitución temporal frente a la espacial; el enfermo de angustia, por el contrario, se destemporaliza y ya no se adecúa a las estructuras espaciales. En la histeria, en cambio, todo es po-

sible. Este resumen, a pesar de su brevedad, seguramente puede transmitir una imagen de la orientación y transformación de la concepción psicodinámica tan importante realizada por D. Wyss en el interior de la psiquiatría y de la psicoterapia contemporánea.

Comunicación y respuesta: investigaciones sobre la biología, la psicología y la psicopatología de la comunicación y Amar como proceso de aprendizaje.

En la obra *Comunicación y respuesta* (1976) se enfatiza otra vez la fenomenología de la *Lebenswelt*. La significación de esta obra, que se consagra casi exclusivamente al problema de la intersubjetividad y al origen de la descompensación y del desequilibrio, reside para la fenomenología y la ontología de la existencia en la introducción a la dialéctica, que D. Wyss deduce inmediatamente del antagonismo mismo de la comunicación. Cualquier conocedor de la fenomenología conoce las dificultades de mover dialécticamente a la fenomenología—recuérdense por ejemplo los correspondientes esfuerzos de Landgrebe—, y aquí deberá estar presente un hecho apenas percibido por la filosofía fenomenológica contemporánea: cómo de la insuperable relación del hombre con el conflicto, dada previamente, puede evidenciarse su antagonismo como algo que surge de la comunicación representada según el mundo de la vida. A partir de ahí abandona D. Wyss la referencia previa de conceptos psicoanalíticos y psicológicos como los impulsos, la voluntad, el ánimo, para mostrar lo que está detrás de estas representaciones, es decir las estructuras y modos visibles apriorísticamente; en otras palabras, para llevar a la psicología actual y al psicoanálisis hacia “formas de comportamiento” apriorístico, más allá de sus métodos que reducen la conducta a funciones elementales. Esto puede expresarse así de manera resumida (2):

“La comunicación se define específicamente como continuidad del transmitirse, del recibir y del preguntar. También ella, además de la confirmación posible por medio del otro en la respuesta contiene siempre, en numerosos perfiles, el cuestionamiento latente o manifiesto, la ‘aniquilación’ recíproca de los que se comunican. Esta aparece como algo predado ya en la ‘diferencia originaria’ entre la comunicación y la forma modificada de su recepción. La comunicación es por ello conflicto latente o manifiesto en el sentido del en-

contrarse consecutivamente la posición temática y la contraposición. La posición temática y la contraposición (prescindiendo de la recepción condicionada siempre por la diferencia) se evade finalmente del ser-para-sí del uno y del ser-para-sí del otro. También en el afirmar aparente de la comunicación tiene lugar la aniquilación. La madre que se dirige al niño cariñosamente lo vincula a sí por medio del amor, pero posiblemente también pone trabas a su desarrollo autónomo. Mientras tanto la psicología se ha distanciado de la opinión de que solamente es dañina la llamada educación represiva autoritaria. La educación represiva y la educación tolerante que deja hacer se basan de todas formas en procesos que ponen en cuestión al otro. Otro ejemplo cotidiano podría ser también el siguiente: yo voy por la calle y encuentro a un conocido que me dice: ‘¡Buen tiempo! ¿Verdad?’, y yo le respondo: ‘¡Sí!’ . Aparentemente se ha producido un acuerdo puesto que yo le digo sí a la comunicación del otro. Pero al mismo tiempo el otro se ha designado a sí mismo en su comunicación como otro y con ello como alguien que potencialmente puede ponerme en cuestión. Con su pregunta puede ponerme en duda a mí y a mi respuesta y espera de mí probablemente que yo experimente el tiempo no como ‘bueno’ sino como ‘malo’ . También se puede experimentar frente al otro en la comunicación concordante el retiro de la propia opinión, de la propia persona y de la posibilidad de representación propia. Con ello en la afirmación de la comunicación del otro por una respuesta que confirma, surge también un poner-en-cuestión el ser-para-sí de aquel que, por ejemplo, se ha comunicado dudando o preguntando.

“Recuérdese que la carencia o vacío (*Mangel*) entre la posibilidad de la comunicación y la que tiene lugar realmente sirve de base como constituyente o *primum movens* de la comunicación. Esta carencia que se hace visible ontológicamente en la raíz de la existencia humana, es equilibrada o compensada por diferentes así llamadas ‘estructuras’ que ya el hombre desarrolla durante la niñez. Ya que en la raíz de la existencia humana la carencia reina como un momento del desasociado, se incluye *a priori* el desequilibrio en el proyectar y en el abrir el mundo. Estas estructuras fundamentales son la espacialidad, la temporalidad, la producción y el cuerpo.

La ‘espacialidad’ no se entiende en el sentido del espacio enclídeo, sino en el sentido del ‘espacio interior’ como lo representaron Heidegger,

Bollnow y Binswanger. Es el espacio 'interior' de mi relación con el mundo, con el otro, que incluye a las normas morales asimiladas, o simplemente al hecho de vivir una pasión. Es 'lo que da el espacio' o lo que 'quita el espacio' de mi personalidad que aparece como algo que se espacializa antes de toda experiencia euclídea del espacio.

"A partir de allí el concepto se refiere al espacio vital respectivo del hombre o, por ejemplo, de su niñez, cuyas orientaciones fijan o superan límites como el autoprojectarse espacial, o también, por ejemplo, el autoprojectarse moral adecuado a la norma, el exigir o el prohibir. El espacio vital incluye además modelos y relaciones de orden.

"La *temporalidad* es visible en la relación del hombre con su pasado, con su historia, con su futuro y también consigo mismo como esencia reflexiva histórica.

"La *producción (Leistung)* se entiende no solamente en el sentido del representarse mediante el trabajo y las actividades de la más distinta naturaleza sino también en el sentido de la responsabilidad frente al trabajo, que debe verse, por ello, en estrecha relación con la temporalidad. El niño, por ejemplo, experimenta su propia responsabilidad no sólo por la amonestación o los reclamos de los adultos, sino también en el contacto diario con las cosas. En la producción así como en la destrucción de juguetes y objetos se experimenta a sí mismo como causa de su surgimiento y de su pérdida y, a la vez, como responsable de fenómenos estrechamente unidos al desarrollo de la conciencia temporal.

"El *cuerpo y la corporalidad* fueron iluminados cuidadosamente gracias a la investigación antropológico-fenomenológica, cuando J. Zutt, Merleau-Ponty, y también Sartre vieron el cuerpo como un *a priori* perteneciente a la *Lebenswelt*. Aquí el cuerpo se interpreta como *a priori* comunicativo, el cual desde el principio, en tanto que es algo viviente, se relaciona con la comunicación, ya que representa la mediación entre el objeto de la comunicación y su realización por palabras, gestos, expresión o indicación, acción o percepción. El cuerpo deja, finalmente, que el hombre more en el mundo con su situación, sus sentimientos, sus así llamadas pulsiones o impulsos de la voluntad.

"El hombre adulto se diferencia sobre, en y por estas cuatro 'estructuras fundamentales'. 'Está expuesto' a ellas disposicionalmente, hereditariamente, así como también, por su lado, cada medio produce una selección en el interior de las estruc-

turas, de modo que se delimitan numerosas posibilidades de conflicto en la comunicación: el niño muy condicionado intelectualmente por la herencia estará expuesto en un mundo caracterizado por el trabajo manual y por la producción manual no menos que un joven dotado en el trabajo manual corre peligro cuando se encuentra en un medio religioso-contemplativo y queda rezagado a causa de conflictos que están más allá de las posibilidades de su habilidad técnica. Dos cosas quedan en claro: el proyecto del hombre sobre su cuerpo, y sobre una orientación en su mundo circunstancial, en relación con él y consigo mismo en el tiempo así como en la producción, es, a lo más, una posibilidad (ideal) en tanto representación suya. En la comunicación fáctica, desde la entrada del hombre en el mundo por su nacimiento, tiene lugar una selección hereditaria condicionada por el mundo, selección del proyecto en beneficio de una estructura o en perjuicio de otra. Eso refuerza la tesis fundamental de la carencia y la significación de la comunicación: las posibilidades de proyectarse 'armónicamente' en todas las estructuras fundamentales se ven restringidas desde el principio. La comunicación queda rezagada, por un lado, tras sus posibilidades; por otro lado, se mueve por estas estructuras, que también repercuten antinómicamente (*vid. infra*) en un espacio de conflicto —que finalmente surge de su carácter antinómico.

"Las estructuras fundamentales son mediadas a su vez por formas o modos de comunicación pre-dadas en la *Lebenswelt*; así estas 'estructuras' oscilan en gran medida, se entremezclan, surgen o fenecen por medio de los modos. Los así llamados 'modos' van desde el explorar, el descubrir, el abrir, el distinguirse, el desligar y asociar, hasta el dominar: se 'precipitan' respectivamente en las estructuras fundamentales, se materializan en estas tal como éstas, sin embargo, la superan o las solucionan. Esto puede observarse, por ejemplo, en el desarrollo del niño, cuando éste, explorando, percibe al mundo, percibe su cuerpo, y su propio ser ('Selbst') periféricamente, oscura e indiferenciadamente, pero que en la exploración verifica el acto productivo (*Leistung*), gana en orientación y se constituye progresivamente. En el descubrimiento (igualmente en relación con el cuerpo, la producción, y la espacio-temporalidad que se estructura ahí) empieza a representarse la oposición del mundo como, por ejemplo, la contraposición de lo conocido y de lo nuevo. En el abrirse-a-sí-mismo el niño dirige su mirada a las propiedades del mundo,

a su *quididad*, a las cualidades de las cosas y de las personas que lo rodean. En el distinguir, al contrario, penetra activamente en el mundo, empieza a establecer puntos de vista, penetra así propiamente en la inauguración del mundo, y responde —dentro de lo posible— con rechazo o con inclinación reforzada. En el distinguirse se hace visible la relación con el conflicto de la comunicación frente al cuerpo, en el proyectar y en el desechar la producción o los modelos y las normas, con el reto de tomar conciencia de sí, por ejemplo, en la reflexión. La inclinación o el rechazo como consecuencia de la separación implican unir y separar, y sobre ellas el niño comienza a activar las primeras decisiones 'por' (unir) o 'contra' (separar). Así se decide el niño en la inclinación por una persona; se une en la decisión ya sea por un maestro o por una tarea —igualmente se separa de otras posibilidades. También en los procesos poéticos y en los actos de pensamiento lógico son de esencial significación el unir y el separar. Estos modos fundamentales de la comunicación se ensamblan en un todo relacionado respectivamente con el acto de la comunicación no sólo en el dominio de una tarea que se lleva a término, de una relación humana, de un acto emancipatorio, sino también en el dominio de la propia existencia en sentido amplio" (2).

D. Wyss señalaba detalladamente el significado y el papel de estos modos en los procesos biológicos, "psicológicos" y sobre todo psicopatológicos, para explicitar a la enfermedad como delimitación de la comunicación en los modos y estructuras, en un proyecto antinómico de interobjetividad. Con esto se esboza una "dinámica" orientada en la *Lebenswelt*, de la cual no disponía aún la fenomenología orientada antropológicamente.

La investigación *Amar como proceso de aprendizaje* (1981) fue comparada con la de Scheler *Esencia y formas de la simpatía*, y no en desventaja de la primera. Al contrario, D. Wyss ofrece una descripción detallada del amor orientada desde el punto de vista de la *Lebenswelt* fenomenológica —también en el sentido de la condición de "enamoramiento", para elaborar simultáneamente el rasgo esencial antagonístico que se fundamenta en el amor mismo, por el cual se implica también la aniquilación latente del otro. Cuán fatalmente se representa este antagonismo particularmente en las distintas formas del compañerismo institucionalizado, aparece en D. Wyss como una "Psicopatología del amor". Es esencial, sin embargo, que D. Wyss elabora el concepto de "sexualidad" en su

relevancia histórica y llega a comprobar que es un artefacto al que precede el concepto originario de "sensibilidad" como fenómeno de percepción indeterminado.

De "Entre logos y antilogos. Investigaciones sobre la mediación de hermenéutica y ciencia natural" hasta "El enfermo como compañero. Manual de psicoterapia antropológico-integrativa (1980).

Igual que con la descripción de la obra precedente, y por razones semejantes, tampoco es posible reproducir detalladamente la vasta obra *Entre logos y antilogos* (711 páginas) y hay que contentarse con un esquema y pensamientos fundamentales. D. Wyss se esfuerza en este libro desde el principio por referirse a los diferentes movimientos de pensamiento; toma posición abundantemente con respecto a la filosofía fenomenológica actual y sus principales representantes, y en esto el libro es comparable a *Las escuelas de la psicología profunda*. Se trata, para Wyss, de un movimiento central para llegar a la síntesis de la heterogeneidad de la concepción de Husserl y Heidegger. A partir de ahí quiere —en el interior de esta síntesis— fundar ontológicamente a la psicología en general y supera fundamentalmente al positivismo y al materialismo. Más adelante se propone remitir la filosofía subjetivista de los tiempos modernos —desde Descartes y Kant— hasta el *prius* de toda existencia sobre el *a priori* del mismo, con referencia incluso a la filosofía antigua y escolástica, para tomar así una observación de L. Eluy en su obra *La crisis del a priori*. Wyss llama *fenomenología amplificadora* al método que desarrolla. Este método es preciso cuando en el acto de conocimiento filosófico no se trata sólo de la reducción de lo conocido en el sentido de la egología de Husserl, sino de que todo conocimiento es experimentado pasionalmente, se vuelve existencia en la realización personal del conocimiento, es decir que la trascendencia se encarna. Para ello, sin embargo, es necesario el paso vivido y experimentado pasionalmente a través de lo experimentado empíricamente. Esta temática implica también el problema de la unidad y la diferencia del ser, la relación del sujeto cognoscente con el ser mismo.

Después de la introducción (I Parte), que delinea a la obra completa, Wyss analiza en la II parte el problema del origen de la conciencia del tiempo.

Wyss remite la génesis de ambos filogenéticamente a la experiencia de la mente y ontogenéticamente al trato del niño, trato perceptivo y activo con los objetos, con sus personas de referencia, pero la remite en especial también a la experiencia de la separación, aunque no en el sentido evolutivo-banal o psicológico. El *ego cogito* se constituye más bien al experimentarse la nada radical de la muerte como irrupción de la primera trascendencia contra esta nada como contrainclinación a partir de la cual, en un segundo acto, (segunda trascendencia) se fundamenta luego el mundo, y este proceso es iluminado detalladamente en las transposiciones numerosas de lo externo y lo interno de la conciencia temporal y espacial (recepción de la temática de lo interno y externo a partir de *Relación y estructura*). El origen de la unidad de la conciencia del *ego cogito* es captable sólo contra la unidad de la “nada” del absoluto del horizonte trascendental (“Dios”). Con ello se aclara un paralelo entre las concepciones de Wyss con Anselmo de Canterbury. La unidad de la conciencia del *ego cogito* es finalmente comprensible sólo en relación con la unidad de un otro radical, el absoluto. Así domina a la II Parte el tema de la experiencia del tiempo y de los procesos del yo y de la constitución del mundo entrelazados con ella. Esto sucede en el trasfondo y en contra de la “experiencia extraña al tiempo de la transformación”, que señala la experiencia *a-cogital* atemporalizadora, por ejemplo de ciertos seres vivientes y de la naturaleza. La experiencia (*Erleben*) que corresponde al mundo de la vida husserliano se considera, sin embargo, a diferencia de Husserl, no como las categorías lógicas que pre-condicionan y posibilitan, sino que son calificadas como alógicas. En todo caso la pregunta por la temporalización y la constitución del yo en el horizonte trascendental no puede separarse ya de la pregunta por la unidad del absoluto (la “nada”) consigo mismo y en su diferencia consigo misma. D. Wyss explica cómo sobre la experiencia de la muerte del hombre, del origen del *ego cogito*, el horizonte trascendental se diferencia en el *ego cogito* del hombre. Esta relación *ego cogito*/horizonte trascendental (“hombre/Dios”) se muestra detalladamente en una “historia de las ideas del tiempo”. La interpretación filosófica del tiempo se interpreta como diálogo o movimiento dialéctico, superando, sin embargo, radical y conscientemente la concepción heideggeriana de la “historia del ser” como historia de la decadencia del ser, tal como lo

expuso en el “nihilismo europeo”. D. Wyss recurre en su concepción más bien a las experiencias de la mística cristiana, al maestro Eckhart y a Angelo Silecio, a la dependencia mutua de hombre y Dios elaborada por estos autores, y recoge así la pregunta de Anselmo: “cur deus homo?”. La dependencia mutua, el antagonismo dialéctico, pero también el peligro de la decadencia del horizonte trascendental en la exteriorización de la diferencia en el proceso del mundo, todo ello hace necesario que el “horizonte trascendental” mismo del hombre se “temporalice”, es decir se encarne. La encarnación experimentada pasionalmente experimenta su realización en el hombre cuando este se mueve en un contra movimiento que va de la diferencia a la unidad sobre el conocer y el actuar. Este contra movimiento del *ego cogito* hacia el horizonte trascendental —en la II Parte vimos que se movía del horizonte trascendental como “nada radical” hacia el *ego cogito*— se revela ahora en la relación del pensamiento conceptual y del conocimiento con el espacio. D. Wyss representa las mediaciones entre ambos, entre espacio y “sentido interno”; representa las transposiciones hasta el logro del absoluto con el espacio homogéneo e idéntico consigo mismo que corresponde al ser. Tanto la II parte (La experiencia del tiempo) como la III parte (la experiencia del espacio) se esfuerzan en este amplio arco y por dos vías diferentes para conducir respectivamente de lo posterior a lo *a priori* y al *prius* de todos los seres, a la unidad consigo misma.

En la III parte son de especial interés las elaboraciones epistemológicas, ya que Wyss interpreta el acto de conocimiento como mezcla del proyecto interno de posibilidades plásticas con la diferencia empírica, mezcla que constituye al mundo en cada caso. La pregunta por la esencia de la llamada objetividad y por la ciencia natural también se pone a prueba críticamente en esta III parte. La objetividad de la ciencia natural, sus llamadas “necesidades” corresponden a la objetividad del horizonte trascendental exteriorizado, “muerto” en la diferencia. La IV parte se dedica luego al problema de la intersubjetividad con especial referencia y análisis crítico de sus interpretaciones erradas por parte de Husserl y de Heidegger (como Löwith y Theunissen lo mostraron, entre otros). En conexión con las investigaciones anteriores, se describen nuevamente la experiencia de la experiencia de la pasión y del conflicto, la experiencia del otro como otro, también en el sentido de la experiencia de la muerte. La dialéctica y el antagonis-

mo del Eros, su relación con la pasión no menos que sus posibilidades de gozo se discutan detalladamente así como la heterogeneidad de la existencia monádica del hombre, de la intersubjetividad y la objetivación del otro en cuanto otro y la superación de la monadicidad que hay en el acontecimiento de lo intersubjetivo.

Retornando a las cuatro estructuras fundamentales de la existencia y de sus modalidades, recorriendo la temática de la intersubjetividad, sigue luego una fundamentación ontológica de estas estructuras y de sus modos, de su significación para la psicopatología y la psicología —para colocar así una prueba fundamental: la fundamentación ontológica de la psicología y de la psicopatología. La V parte trae finalmente una contraposición de las consideraciones de Husserl y Heidegger sobre el tiempo, como interpretación detallada de los investigaciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo. Esta contraposición es utilizada por Wyss para formular en la VI parte su punto de vista en el interior de la filosofía fenomenológica y de la ontología existencial. Esto puede ilustrarse brevemente en tres conceptos.

Con respecto al concepto de ser frente a Husserl y Heidegger y escribe D. Wyss:

“El concepto de ser en Husserl no se puede separar de la conciencia... del ego cogito (egología) ni de la efectuación (*Leistung*) del ego cogito en la doctrina de la constitución. También la concepción (tardía) de la *Lebenswelt* pre-dada permanece como efectuación progresiva, llena de sentido y reveladora del ego cogito. El concepto de ser expuesto aquí recorre, en cambio, varias etapas: está pre-dado antes de la unidad de la diferencia y la unidad, el mundo y el ego cogito, es independiente de éste (*prius* absoluto). El ser se exterioriza hacia la diferencia —la transformación, el devenir— para volver a la unidad por sobre la temporalización en el ego cogito que se forma de la confrontación del ser como negación —muerte—. Esto sólo es posible por la encarnación —corporalización— y el llegar a la existencia.

“A diferencia de Husserl y Heidegger, la presente investigación se interroga por el origen del ego cogito. Comparte con Husserl la concepción de su primigenia ausencia de mundo (‘sin ventanas’) —que surge aquí, sin embargo, tras la confrontación con la muerte en contraposición con la experiencia. El ser ‘sin ventanas’ del ego cogito —uno de los problemas fundamentales de la egología husserliana sin resolver— es superado, sin embargo,

por la introducción de la trascendencia ‘secundaria’ en la desconstitución recíproca (destrucción) en el actuar, y por la constitución (construcción), en la percepción del yo y el mundo, en el ‘giro inverso’ (posición) del yo después del encuentro con la muerte. El ego cogito surge en la trascendencia objetiva de la confrontación con la muerte, porque es el supuesto de la trascendencia secundaria ‘subjetiva’ en la que permanentemente el mundo y el yo se constituyen y se desconstituyen el uno al otro. Dicho de otra manera, a diferencia de Husserl, y yendo más allá del *primus* de la trascendencia absoluta, en la trascendencia secundaria, se ve la constitución del mundo dinámicamente como relación antitética-recíproca entre el ego cogito y el mundo. Esto fue precisado en las investigaciones epistemológicas de la III parte. La trascendencia del ego cogito en relación con el mundo es primariamente destructiva —de manera análoga a la experiencia de la muerte—, el mundo es desconstituido; luego ensamblada con éste, es constituida y recolocada en la perspectiva” (3).

En la crítica del concepto husserliano del tiempo, sobre todo en la especialización de la corriente temporal por la puntualización de la pretensión y la retención, ante la imposibilidad de constituir un tiempo del mundo —igual que en Heidegger—, escribe D. Wyss:

“Frente a ello tienen en común la concepción del tiempo del autor con la de Husserl en primera línea la conciencia del tiempo como ‘temporalizar’ —y esto es el vínculo fundamental de ambas concepciones. Por otro lado se expuso la problemática del tiempo con la pregunta por el origen de la conciencia del tiempo en la muerte y en todas las consecuencias que resultan de ahí: piénsese, por ejemplo en la diferencia fundamental entre la transformación (cambio) del horizonte trascendental en general, la transformación en la experiencia ajena al tiempo, la transformación con experiencia consciente de la serie temporal, en relación con la duración. Tratado de manera completamente distinta a Husserl y Heidegger, lo último se estudió como transposición de la duración de la muerte en la reciprocidad de la conciencia de la duración —y se ofreció con ello una medida para registrar el movimiento y la secuencia. La ‘temporalización’ (*Zeitigen*) del ego cogito y el tiempo objetivo fueron revelados en su conexión indisoluble pero también antitética. El tiempo objetivo es ‘objetivo’ porque se temporaliza en el ego cogito del horizonte trascendental, porque sólo para el ego co-

gito hay tiempo como conciencia de secuencia, y porque esta objetividad, sin embargo, no sería posible si el tiempo no entrara ya en escena como transformación ajena al tiempo del devenir del horizonte trascendental y de lo alógico. El tiempo objetivo es posibilitado por el fenómeno de la simultaneidad temporal de la imbricación ego cogito/horizonte trascendental. Esta simultaneidad, a su vez, condiciona la estructura antilógica del tiempo objetivo. Esta concepción del tiempo se propone, por un lado, tender un puente entre las numerosas antinomias del tiempo ya estudiadas (*vid. supra*), elaborar una síntesis de la imbricación antitética ego cogito/horizonte trascendental y, por otro lado, hacer justicia al tiempo de la vivencia, al tiempo de la transformación cósmica, al tiempo objetivo y al subjetivo.

“Ligado metodológicamente a la fenomenología de Husserl (y muy influido por la filosofía de la vida de Dilthey), Heidegger —aún cuando su concepción sin duda trasciende a Husserl—, se hace acreedor de las objeciones expresadas aquí contra la concepción subjetivista-nominalista de Husserl, y que no vamos a repetir. Recuérdese, sin embargo, que en la concepción del ser de Heidegger tampoco hay ser pre-dado ontológicamente en el sentido de *universalia ante rem*. Se distancia expresamente del desarrollo occidental del concepto de ser; consecuentemente se suprimen también las

mediaciones entre un posible *prius* absoluto de todo ser y el ente y la existencia. En principio —aunque también esto es reñido—, no hay ‘ser’ sin ‘existencia’. La problemática fenomenológica se hace visible en la reducción fenomenológica de Heidegger; un supuesto es, por ejemplo, que el tiempo presume reductivamente a todos los conceptos desde la cura hasta la culpa, aun cuando estos sólo son explicitados individualmente como existenciaros. Sin embargo, la ‘violencia’ del método se hizo visible así como las nada insignificantes simplificaciones a las que lleva como, por ejemplo, cuando se resuelven (‘reducen’) la conciencia moral y su ‘llamado’ en un “callar” completamente inespecífico” (4).

Con esta exposición el lector se habrá formado al menos una idea aproximada sobre el significado de las investigaciones de D. Wyss para la antropología médica, la psiquiatría y en especial sobre el estímulo de la filosofía fenomenológica y ontológica existencial. El marco de la presente exposición no permite entrar a considerar al vasto trabajo titulado *El enfermo como compañero* (dos tomos 908 págs., 1982), en el que D. Wyss, luego de *Entre logos y antilogos*, se consagra nuevamente a la praxis del tratamiento antropológico del enfermo y sigue aplicando la “fenomenología amplificatoria” en la *empirie* y en la *praxis*.

Bibliografía de Dieter Wyss (Sólo publicaciones monográficas)

Der Surrealismus, eine Pathographie moderner Kunst, Stiehm verlag, Heidelberg 1950.

En colaboración con Viktor von Weizsäcker: *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.

Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 1966, 1971, 1972, 1977.

Ed. inglesa: Allen & Unwin, London.

Ed. norteamericana: W. W. Norton, New York.

Ed. española: Gredos, Madrid.

Ed. italiana: La Nuova Italia, Firenze.

Ed. francesa: Desclé de Brouwer, Paris.

Marx und Freud, Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 1970.

Lehrbuch der medizinischen Psychologie und Psychotherapie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971.

Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologis-

chen Psychologie und Psychopathologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

Lieben als Lernprozess, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

Mitteilung und Antwort, Untersuchungen zur Biologie, Psychologie und Psychopathologie der Kommunikation, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

Die anthropologisch-existenzialontologische Psychologie und ihre Auswirkungen insbesondere auf die Psychiatrie und Psychotherapie, Kindler, Zürich 1976.

Zwischen Logos und Antilogos, Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

Der Kranke als Partner. Lehrbuch der anthropologisch-integrativen Psychotherapie, 2 Bände, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

Obra literaria

Tanz durchs Infrarot, Heidelberg 1953.

Schlafende Sonnen, Frankfurt/Main 1953.

Nadir, Heidelberg 1968.

Die Irrfahrt im Zyklon, Heidelberg 1983.

NOTAS

(1) Citado por Wyss en: *Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologischen Psychologie und Psychopathologie.* Göttingen 1973, S. 265.

(2) Wyss, D.: *Die Antinomien der Kommunikation und der "Friede"*, de: Eisenbart, C. (Hrsg.): *Humanökologie und Frieden*, Klett-Cotta 1980, S. 344-347.

(3) Wyss, D.: *Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft.* Göttingen 1980, S. 663.

(4) Wyss, D.: *Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft.* Göttingen 1980, S. 671.

(Trad. Rafael Angel Herra)