UNIVERSIDAD DE MADRID
FACULTAD DE MEDICINA

TESIS DOCTORAL

Origenes de la concepción fenomenológica de la enfermedad mental

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José María Gallart Capdevila

Madrid, 2015

Trabajo presentado para optar
al Grado de Doctor en Medicina
por José Mª. Gallart Capdevila.

ORIGENES DE LA CONCEPCION FENOMENOLOGICA DE LA ENFERMEDAD MENTAL.

A MI ESPOSA

TESTIMONIO DE GRATITUD.

—Al Profesor D. Pedro Laín Entralgo, a quien debo todo lo que de positivo haya en este trabajo, y de quien nunca olvidaré la paciencia y sabiduría con las que ha sabido, en todo momento, orientarme y animarme en mis numerosas dudas y vacilaciones. Sin él, este trabajo nunca habría podido realizarse.

—A todos aquellos, tan numerosos como eficaces y desinteresados, que, como José Luis Martínez, me han ayudado y permitido llevarlo a feliz término.

ADVERTENCIA PRELIMINAR.

No pretendemos en el siguiente trabajo dar una visión exhaustiva de lo que ha sido y es la fenomenología psiquiátrica. Ello sería imposible. Sólo hemos querido dar una idea, lo más clara posible, de los principales hitos en la evolución semántico-conceptual de la noción de fenomenología en psiquiatría: de ahí nuestro estudio más detallado de algunas grandes figuras:Jaspers, Minkowski, V. Gebsattel, etc., a expensas de aquellas otras, que aun siendo igualmente grandes, no han centrado su atención alrededor de la fenomenología misma; insistamos, en efecto, en que nuestro trabajo (a) no abarca todo el campo de la moderna antropología médica, sino que se ciñe al de la psiquiatría que hace de la fenomenología su epicentro explícito; y (b), no es de crítica conceptual sino histórica, y sólo usa de la primera en lo indispensable para la segunda.

Nuestro único deseo ha sido, pues, el de esclarecer los orígenes y avatares - en Occidente - de la noción que nos ocupa, desde principios de siglo hasta la actualidad, deseando con ello servir, indirectamente, a la fundamentación conceptual de la psiquiatría moderna. Esperamos, si no haberlo conseguido, por lo menos ayudar con ello a su consecución.

INTRODUCCION.

CAPITULO I

Pág.

CAPITULO I I

La Fenomenología de Jaspers.

CAPITULO III

La Fenomenología Genético-Estructural: Eugene Minkowski.

CAPITULO IV

La Fenomenología constructivo-genética: Freiherr Viktor Emil Von Gebsattel.

CAPITULO V

EVOLUCION DEL CONCEPTO DE FENOMENOLOGIA EN LA PSIQUIATRIA CONTEMPORANEA.

INTRODUCCION

Propósito del trabajo.

De un tiempo a esta parte vemos cómo toda la literatura médica, y no sólamente la psiquiátrica, aparece llena de los términos "fenomenología" y "fenomenológico". Sea en el campo de la endocrinología, sea en el de la gastroenterología o en cualquier otro, por todos lados se nos habla de "fenomenología de la diabetes", "Estudio fenomenológico del cáncer de estómago", etc. etc..... Luego, al abrir y hojear estos libros, nos damos cuenta de que se trata simplemente en ellos de una descripción de los sígnos y síntomas de esta o aquella enfermedad. ¿Qué tiene pues de mágico, o por lo menos de atrayente, la fenomenología, para haber pasado a demostrar, por lo menos nominalmente, la simple descripción? El responder a esta pregunta, estudiando la evolución semántica de dicho término, es el propósito de este trabajo.

Interés práctico del mismo.

Podría entenderse con todo lo dicho que nos guía un mero afán de erudición. !Nada de eso! Creemos, por el contrario, que el abuso -nominal- de lo fenomenológico transciende el campo del error semántico para llegar al de las orientaciones psiquiátricas empíricas. Citaremos un ejemplo práctico: niegan algunos, en efecto, toda validez al psicoanálisis por ser "subjetivo, interpretativo, elucubrativo".. mientras ellos pretenden hacer una psiquiatría objetiva, "fenomenológica". Los peligros que tal actitud encierra son lo suficientemente importantes como para que nos detengamos en ellos unos instantes, sin perjuicio de que, con posterioridad, mostremos en qué y por qué esta actitud no es fenomenológica.

a).- Posibles posturas ante el enfermo mental.

Ante el enfermo mental caben dos posturas, no tanto frente a él, como frente a uno mismo: o bién me considero a mí mismo como alguien fundamentalmente homogéneo, similar al enfermo, o bién me juzgo totalmente heterogéneo a él, sólo capaz de serle útil con una medicación determinada y, todo lo más, unas palmaditas en la espalda, en sentido real o figurado. El segundo caso ha sido el exclusivo, o casi, de la psiquiatría anterior a Freud, hasta el punto de que Charcot estudiaba la histeria, como quien dice, a continuación de la esclerosis en placas. Se llegó así a ver

en el psiquiatra un loquero con título de médico en el bolsillo - pero sólo en el bolsillo-, sin facultad alguna para comprender los problemas psicológicos humanos. Cuanto más "despegado" estaba el médico del enfermo, cuanta menos relación médico-enfermo hubiera, más se creía que se obraba "científicamente". Y la justa ambición de hacer una psiquiatría "científíca", a falta de poder hallar treponemas para todas las demencias, vino a desembocar en hacer del psiquiatra "el hombre menos apto para comprender problema humano alguno", según opinión de algunos. !Cuán lejos nos hallamos aquí de la actitud de un Alejandro San Martín! (1). Recordemos las palabras, citadas por Laín Entralgo, que pronunció en una de sus visitas a su sala de mujeres del Hospital de San Carlos, al ver llorar desconsoladamente a una niña allí ingresada: "¿Por qué lloras, niña, es que no tienes a nadie que llore por tí?" Dejemos de lado lo que su actitud pudiera tener de paternalista y por ende de censurable: San Martín había comprendido, por lo menos, contrariamente a los psiquiatras "científicos" de su tiempo, y quizás a algunos del nuestro, que el ver en el paciente, a parte de un "objeto cognoscible", un sujeto "sentible", con el cual podamos latir al unísono, sim-patizar (2), no es en modo alguno incompatible con la actitud científico-natural estricta de ver en el enfermo un objeto cognoscible (mas <u>no sólo</u> un objeto cognoscible).

b).- Valoración de las mismas. Peligro de una "fenomenología" mal entendida.

Esta postura pareció morir definitivamente, salvo, por motivos obvios, en la Alemania nazi, con la obra de Freud y sus discípulos, "ortodoxos" o "heterodoxos". Pero actualmente, con el descubrimiento, total o casi totalmente casual, de algunas drogas capaces de mejorar sintomáticamente al enfermo, drogas cuya acción farmacológica, por otra parte, se ignora igualmente, algunos, como solución da facilidad, se han visto tentados de volver a ellas y al coincidir esta circunstancia con la moda del existencialismo y de las "ontologías" fenomenológicas", utilizan el nombre de estas últimas como intento de justificación racionalizadora a posteriori de su pereza mental o de su amor al lucro. Evidentemente es más cómodo -y a veces indispensable,dentro de ciertas estructuras administrativas sociales- considerar al paciente como objeto reificado (es decir cosificado) que necesita comprimidos, que como portador de problemas al que hay que ayudar en una relación interhumana dinámica y fecunda. Mas esto no autoriza a los que así hacen a apelar a Husserl para defender su actitud; el negar problemas internos subconscientes a un neurótico, o incluso psicótico, so pretexto de que no se nos dan fenomenológicamente, o el negar la existencia de delírios no concienciados anteriores a la aparición de las alucinaciones en un esquizofrénico bajo el mismo

pretexto, es una tergiversación lingüística. Nada en efecto, en Husserl, nos autoriza, como se irá viendo a lo largo de este estudio, hacer sinónimos "fenomenología" y "empíria" (3), y esto, si bien es burdo de puro evidente, es un error a nuestro juicio lo bastante extendido como para que nos hayamos detenido unas líneas en él. Nunca, de hecho, se insistirá bastante en que, mucho más peligroso que el dejar que se establezcan una transferencia o una contratransferencia, en sentido lato, demasiado profundas, y más peligroso incluso que el "interpretar" al paciente egomórficamente, como otro yo en potencia, es el que no se establezca transferencia ni interpretación algunas.

Primera delimitación del tema.

Lejos de nosotros, sin embargo, el caer en el infantil simplismo que supondría el creer que toda "psiquiatría fenomenológica" es secuela o víctima de las inconfesables motivaciones antes citadas o de otras análogas. Cuando Binswanger, López Ibor, Boss, Sarró, Ey, por sólo citar algunos nombres, hacen uso de esta expresión, sus motivos, evidentemente, son otros; mas creemos, también, que son otros que los que se proponía Husserl al escribir sus "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica"; es más, creemos que en ningún autor tiene "la fenomenología" exactamente el mismo significado, si bien en todos, exceptuados aquellos a los que se hace referencia en los párrafos anteriores, late un eidos común que es precísamente el que

quisiéramos desbrozar aquí, deslindándolo de lo que le es accidental (si nos atenemos al campo de lo óntico) o incluso perjudicial (si pasamos al terreno de lo axiológico), pero al mismo tiempo relacionándolo con aquellas otras "intuiciones" que, provengan o no de autores médicos, puedan arrojar mayor luz sobre aquél y ayudarnos no sólo a captar su núcleo fundamental, sino a comprender por qué es realmente fundamental.

a).- Exposición introductoria del pensamiento de Binswanger.

Antes de pasar pues al estudio de lo que en Husserl y para Husserl significaba la fenomenología, expondremos brevemente algunas citas de autores actuales, para dar idea al lector de lo candente del tema y de lo necesitado que está de una completa refundición. No hace mucho escribía Binswanger un artículo sobre el "Dasein Análisis" en psiquiatría que por lo denso de su brevedad creemos oportuno reproducir parcialmente aquí (4); se trata de una conferencia pronunciada en París en 1.950 y resumida luego por el propio autor. Citamos inclusive sus palabras iniciales por creer interesante el hecho de que cite a Descartes, cuando este autor, en cambio, ha sido tantas veces vilipendiado en nombre de una mal entendida fenomenología.

"Recordaré para empezar que es aquí mismo, en este Anfiteatro Descartes, que nuestro gran Maestro Husserl enseñó sus Meditaciones Cartesianas. Me alegro de poder hablar

hoy en un anfiteatro que lleva el nombre de este ilustre filósofo. Si bien combate la idea cartesiana de la escisión del hombre en "Res Corpórea" y "Res Cogitans", dos substancias que, según él, sólo Dios puede poner en correspondencia, no debemos olvidar que ha enseñado a la humanidad moderna a pensar clara y distintamente.

Y para pensar clara y distintamente, hay ante todo que escoger los términos, saber lo que significan y evitar los equívocos. Precísamente por serlo en sumo grado el de "existencia", lo sustituiré por el alemán "Dasein": el análisis existencial se convierte así en "Dasein-análisis". Esta palabra es casi intraducible; podríamos en rigor proponer "Análisis antropológico-fenomenológico"; diré luego por qué un análisis antropológico sólo puede ser fenomenológico.

Tengo dos razones especiales para evitar este término "existencial". Primero porque evoca la idea de "existencialismo" y, especialmente, el de Sartre, quien, en "el Ser y la Nada", reprocha a Heidegger el tomar su punto de partida en el Dasein y nó en la Conciencia, cuando es precísamente la idea de Dasein lo que importa en Psiquiatría y no la de Conciencia. Heidegger es un filósofo ontológista y no un filósofo existencialista a la manera de Sartre". (Recordemos que es el pensamiento de Binswanger el que exponemos aquí, no el nuestro).

"La segunda razón es que el Dasein comprende el alma y el cuerpo, el consciente y el inconsciente,lo voluntario

y lo involuntario, el pensamiento y la acción, la emotividad, la afectividad y el instinto, y que una idea que engloba todo eso no puede ser sino el Ser mismo, con exclusión de cualquier otra calificación.

Sin embargo, no empleo "SER" como substantivo equivalente al de "Nombre" ó "Ser Humano", sino como verbo en el sentido del inglés "to be" ó del latín "esse".

En este orden de ideas, Heidegger emplea igualmente la expresión: "In der Welt sein", es decir, "Ser--en-el-mundo".

Esto no quiere decir, por ejemplo, que yo estoy aquí y que el Mundo está a mi alrededor, sino que la manera de ser del hombre que soy, contrariamente a la del animal y de la planta, es una manera de ser que se abre al mundo ella misma, que posee la libertad de abrirse al mundo, de abrirse el mundo a ella. No obstante, en Heidegger, esta libertad es más limitada que en Sartre. Para aquél, en efecto, el hombre ha nacido y no se hace nacer ("en hat seinen Ground nicht selbst gelegt"), depende de un pasado hereditario y del medio en el que ha nacido, es un ser finito y no infinito.

Para Heidegger, (sigue hablando Binswanger), la estructura del Ser en el Mundo "se organiza según

tres articulaciones (a):

(1º) La primera articulación es la de la dirección del sujeto. "El "YO" psiquiátrico es únicamente una manera para el sujeto de ser en el mundo. Al lado del "Yo" está el impersonal "se" ("Das Man"), y también está el "Nosotros"; este "Nosotros" comprende el "nosotros" de la dualidad (que incluye al "nosotros" del amor) y el de la pluralidad. He desarrollado esta idea en "Grundformen und Erkunstris menschlischer Dasein", en donde he puesto a la "Sorge"(5) de Heidegger el amor en el sentido de la dualidad.

(2º) La segunda articulación es la del Ser-en (Das Insein). Esta dimensión es más compleja que la precedente. Uno de mis enfermos, por ejemplo, describe de manera muy característica sus diferentes maneras de ser en el mundo: Volaba sobre las nubes, en el éter, o caminaba sobre la tierra o trepaba como un gusano, o incluso se hundía dentro de la tierra. Hemos de conocer el lenguaje figurado, en imágenes, de nuestros enfermos, y a este respecto es utilísimo el inventario establecido por Gaston Bachelard en "El Psicoanálisis del Fuego", "el Agua y los Sueños", "el Aire y las Fantasias", y en "la Tierra" en particular.

---

a). Si bién volveremos luego sobre este tema, anticipamos ya que un mejor "análisis" del Ser-en-el-Mundo puede hallarse en la "Ideas gnoseológicas de Heidegger", (Manuel Sacristán Luzón, S.C.I.C., 1.955).

(3º) La tercera articulación es la dirección del mundo: podemos abrirnos a él por la contemplación, la teoría, la acción, el humor, etc.....

El mundo es una temporalidad; ésta ha sido estudiada en la depresión por Gebsattel, E. Minkouwski, y Strauss. Mientras un síntoma o síndrome no es analizado desde este punto de vista, no es-ni puede ser- comprendido en su esencia.

Todo síntoma tiene una espacialidad, un movimiento, una luz, un"color".EM mis estudios sobre la fuga de ideas he estudiado, por mi parte, el mundo del maníaco según todos los aspectos precedentes (Ueber Ideenflücht, 1.933).

Hay que tomar, en efecto, en consideración lo que los enfermos nos dicen, y en este sentido la ciencia fenomenológica, el "Daseinanálisis", es una ciencia exacta, pero en otro sentido que en el que hablamos de la exactitud de las ciencias naturales por ejemplo. La Fenomenología es el único método aplicable a la Antropología".

A título de ejemplo, cita Binswanger un análisis fenomenológico de E. Minkowski aparecido en su obra "Hacia una Cosmología" (1.936). En el capítulo sobre "El espacio primitivo", el autor parte del "élan vital" de Bergson. Binswanger aprovecha la ocasión para emitir su opinión con respecto a Bergson, de cuya filosofía, como es sabido, se ha dicho que era "una extrapolación psicológica": "Señalemos de paso, escribe el citado autor,

que si bien Bergson nos ha dado, y ello es fundamental, el sentido de la duración no espacializada, su "élan vital" carece, en cambio de estructuras; no está estructurado como lo está el "Dasein" de Heidegger".

El texto de Minkowski describe las "sucesivas maneras de ser" del que despide, en una estación de ferrocarril, a una persona amada: primero se desplaza físicamente tras el vagón (etapa del "desplazamiento"), luego la sigue con la vista (etapa de la "percepción") y finalmente con la imaginación, o "representación".

"Se podría completar este análisis, añade el autor que estamos estudiando, según las tres articulaciones, o instancias del ser en el mundo, sin olvidar, sobre todo, que en este ejemplo de Minkowski la dualidad (el "nosotros dos") desempeña un papel muy importante, ya que se trata de la marcha de una persona amada.

En todo caso, este ejemplo nos muestra con una claridad digna de encomio la diferencia que existe entre un <u>fenómeno</u> ("seguir el tren") y la descripción <u>fenomenológica</u> por una parte, y los "cortes" conceptuales del pensamiento discursivo precientífico y científico por otra parte.

El Dasein análisis ha tomado gran importancia en nuestra manera de ver de psiquiatras. Ha, por ejemplo, transformado nuestra manera de comprender la esquizofrenia, como lo decia en una conferencia Manfred Bleuler :

"Desde hace 15 años hemos aprendido a ver la esquizofrenia con más naturalidad. En efecto, al principio analizábamos los síntomas, el delírio, las alucinaciones; después comprendimos la importancia de los trastornos afectivos, la inadecuación al mundo, la ambivalencia, el autismo; los análisis fenomenológicos, en fín, nos han mostrado las experiencias, las vivencias de extrañeza ante el mundo, de rigidez ante él, de una cierta despersonalización, del sentimiento de fín de mundo ("Vivencia catastrófica"), de la falta de contacto ante el otro. Más aún, comprendimos que estos síntomas no están sólo yuxtapuestos los unos con relación a los demás, sino que son dos modos de expresión de la personalidad alterada. Todo ello no proviene de la alteración de las funciones de la personalidad, es la alteración de ésta la que origina la de las funciones".

Lo que debemos intentar penetrar, por lo tanto, no es, por ejemplo, la estructura del delírio, sino la del hombre delirante, la estructura de su nuevo "ser en el mundo".

El Daseinanálisis no pretende inscribirse contra la clínica: no se trata de fundir la psiquiatría en el Daseinanálisis; en ningún caso podremos pasarnos de la Clínica. Tampoco se inscribe contra el psicoanálisis: Freud vive para nosotros, y vivirá siempre: mucho le debe el Daseinanálisis, pues el psicoanálisis ha sido el primero en tomar en serio los fenómenos psíquicos.

Por otra parte, el Daseinanálisis ni juzga ni condena ninguna orientación médico-psiquiátrica. Como decía Paul Valery: "Siempre que juzgamos o acusamos, es señal de que no llegamos al fondo del asunto. (Toutes les fois que nous accusons et que nous jugeons, le fond n-est pas atteint)".

"Pensamos, sigue diciendo Binswanger, que la psiquiatría no debe seguir siendo un simple agregado de métodos y técnicas, sino que debe llegar a comprender que tiene una idea que la guía y que a ella misma le compete el revelarla".

b).-Relación entre "Análisis Fenomenológico" y "Análisis Existencial".

Hemos citado largamente a Binswanger por parecernos que, al ser uno de los máximos exponentes de la psiquiatría "fenomenológico-existencial" era importante conocer, superficial pero no confusamente, su posición. Esta, además, nos brinda la oportunidad de abordar un problema interesante que hemos de dejar, si no resuelto sí por lo menos planteado, antes de entrar de lleno en el estudio del origen husserliano de la fenomenología . Es el de las imbricaciones entre el concepto de "Descripción y Análisis Fenomenológico" y el de "Análisis o Fenomenología Existencial" que como hemos visto en este texto de Binswanger se hallan estrechamente ligados. ¿Estamos autorizados, en una primera aproximación por lo menos, a estudiar ambos indistintamente? Recordemos que para Husserl (6) la Fenomenología no podía ofrecer

desde un principio definiciones totalmente elaboradas, "clausuradas", sino que tenía que ir elaborándolas progresivamente en un paciente trabajo de autogestación.

Afirma Martín Santos (7) en su libro " LIBERTAD, TEMPORALIDAD Y TRANSFERENCIA EN EL PSICOANALISIS EXISTENCIAL" que hay dos formas de entender este Análisis Existencial:

En su primer sentido, el Análisis Existencial no es sino una descripción fenomenológica de los hechos psíquicos propios del existente humano. Se trata de una descripción empírica y neutra. De una descripción ajena a todo dinamismo prixoterápico y a todo intento de modificación del hombre por el hombre. Lo que diferencia al Análisis Existencial concebido de este modo del Análisis Fenomenológico clásico es el objeto de su descripción.

La Fenomenología clásica se encamina ante todo a la descripción de las vivencias intencionales. Más precisamente a la descripción de las vivencias que se configuran significativamente en torno a un noema. Estas vivencias, al modo de rodajas de vida psíquica son descritas en su instantaneidad con la precisión y neutralidad debidas.

Por el contrario, el Análisis Existencial pretende describir los elementos estructurales prejudicativos de la vida psíquica, los que dan su forma y figura más general a todas y cada una de las vivencias intencionales que -en el seno del existir- coagulan en torno a esas significaciones

o noemas que tan decisivamente distinguen la vida psíquica humana de la vida psíquica animal. El Análisis Existencial será, pues, la fenomenología de los existenciarios (usando la terminología de Gaos) : esto es, del "encontrarse" del "comprender", del "habla" entre otros, de los que el más esencial sería la "cura" heideggeriana. En tales existenciarios se expresa la forma cómo la existencia humana se temporaliza y el modo cómo el ser-ahí del hombre se abre al espacio y al ser de las cosas intramundanas.

A este primer sentido del Análisis Existencial pertenecen las obras de Binswanger y Straus, así como las más antiguas de Minkowski por no citar sino los más importantes iniciadores. El enrequecimiento que tales descripciones han aportado a la clásica psiquiatría fenomenológica es evidente. Las enfermedades psíquicas han llegado a ser captadas como un todo unitáriamente dotado de sentido, en lugar de permanecer reducidas al estado de simple amasijo o mosaico, en el que se superponían los diversos síntomas que el ojo fenomenológico iba disecando aisladamente.

Un sencillo ejemplo nos permitirá comprender lo que supone este progreso. En un esquizofrénico con delírio de envenenamiento, la Psiquiatría clásica suponía que se daban por una parte, alucinaciones del sentido olfatorio o gustativo, por otra parte, idea delirante de tipo persecutorio,

en el plano efectivo un humor delirante, en el plano cognoscitivo un trastorno formal del pensamiento, etc. etc. Desde el punto de vista existencial, lo que se da es una ruptura de las estructuras del ser-ahí que le hacen posible, en cuanto que ser-con, la vivencia del ágape con su carácter de descanso confiado en la comunidad del alimento compartido. A partir de esta ruptura estructural, tanto las alucinaciones, como las ideas delirantes, como los trastornos afectivos o de otro tipo, se deducen en su calidad de fenómenos secundarios, íntimamente fundamentales en un origen común.

Este ejemplo, que deliberadamente hemos hipersimplificado, permite comprender en qué consiste el progreso clínico que el Análisis Existencial aporta".

Si bien esta distinción es necesaria y totalmente exacta, creemos que las íntimas interconexiones entre ambas concepciónes son tan abundantes que nos justifican plénamente el abordar su estudio conjuntamente, si bien mantenemos la distinción con afán didáctico y de investigación.

El gran drama del movimiento fenomenológico, en efecto, particularmente después de la segunda guerra mundial, ha sido el desarrollo y ampliación de las perspectivas originarias de la fenomenología trascendental husserliana hacia una fenomenología existencial. -

- André de Muralt (8) ha descrito aguda y negativamente esta evolución al decir que era "la forma extrema del negarse a platonizar" por parte de los herederos de Husserl. Para M. Edie (9), este "negarse a platonizar es, sin duda, característico del espíritu general de la filosofía contemporánea globalmente considerada y justificada a aquéllos que encuentran en la fenomenología un método y un espíritu de investigación capaces de renovar y profundizar la aproximación pragmática y realista a la filosofía característica del pensamiento americano".

Husserl, durante su período "medio", caracterizó la fenomenología como un "idealismo transcendental", y un gran número de sus seguidores ha permanecido consecuente y constantemente fiel a esta interpretación "idealista" de sus obras. Ello es verdad no sólo para la generación de fenomenólogos más próxima a Husserl sino para otros escritores modernos post-existencialistas como André de Muralt o Suzanne Bachelard.

Estos autores se han resistido a la interpretación "existencialista" de su pensamiento, la cual asocian más bién con los primeros escritores de Heidegger, o los de Sartre y Merleau-Ponty. No podemos intentar resolver hic et nunc la cuestión histórica de dilucidar cual de estas dos interpretaciones divergentes, la "idealista" o la "Existencial", tiene más derecho a apelar a la "legítima"

herencia de Husserl, pero sí creemos que la propia filosofía de Husserl, especialmente en sus últimos escritos, nos dá pie para afirmar que la fenomenología existencial es una genuina y auténtica fenomenología.

Evidentemente, no todo existencialismo es fenomenológico: "El óntico" de Kierkegaard, Nietzsche, Marcel y Camus se opone así al fenomenológico u "ontológico" de Heidegger, Sartre, o Merleau-Ponty. La característica de este último grupo es su interés por el "análisis trascendental". El terreno de la experiencia trascendental que nos revela la reflexión fenomenológica no es ni estrictamente trascendente al sujeto (como lo era en la filosofía griega), ni estrictamente inmanente a él (Cartesianismo y Kantismo); es a la vez inmanente y trascendente. En términos husserlianos diríamos que consiste en aquellas estructuras bipolares noético-noemáticas que vienen constituidas por la "experiencia (o vivencia) de ". El sujeto no coincide con el ser como en el "cógito ergo sum" de Descartes, sino que está dirigido intencionalmente hacia un mundo distinto de él pero del que él es la "experiencia vivida", la "vivencia".

Las estructuras trascendentales de la fenomenología, por tanto, están enraizadas en la experiencia perceptiva, y como esta experiencia es esencialmente temporal e histórica sólo pueden tener una validez

provisional. No son estructuras de una conciencia "pura", sino de una existencia intencional. Se las puede intentar definir diciendo que son como "sentidos" "significados" de la experiencia, en el sentido pleno y más fundamental de la palabra; son las estructuras que constituyen el mundo en cuanto mundo de la conciencia humana. Estas estructuraciones, evidentemente, no tienen la necesidad "formal" de la lógica formal o de la geometría, sino más bién la necesidad "objetiva" o "material" inherente a los objetos de la "Lógica trascendental" en el sentido de Husserl. Poseen la necesidad esencial o eidética de las estructuras vivenciadas de sentido que no pueden vivenciarse independientemente de su esencia.

Ejemplos de estas "estructuraciones" son el "Dasein-análisis" de Heidegger y Binswanger, las discusiones de Sartre sobre espacialidad, sexualidad y temporalidad en su base perceptiva, los análisis del Gurwitsch sobre la estructura del campo fenoménico, los de Schutz sobre las "tipificaciones" de la vivencia del mundo de la vida, etc. etc.

Todos ellos nos ofrecen análisis hermeneúticos bien desarrollados de lo que aquí llamamos estructuraciones trascendentales de la vivencia.

Vemos pues que estamos autorizados a relacionar los puntos de vista existencialistas (algunos de ellos) con las perspectivas originales de Husserl en cuanto se refieran

a su visión de la naturaleza y a lo que para él tenía que ser la meta de la fenomenología. Descubrimos así dos desarrollos filosóficos existenciales de importancia excepcional, ambos enteramente fieles a las intenciones más profundas de Husserl.

Por una parte, Heidegger mostró que la fenomenología no se podía limitar a la investigación de la conciencia "pura" sino que tenía necesariamente que ocuparse de "analizar" la existencia humana como un todo unitario. Con Heidegger, se rechaza definitivamente cualquier tendencia a considerar la subjetividad trascendental como un "pensador sin cuerpo". El hombre como presencia-en--el-mundo es el único punto de partida posible para el análisis fenomenológico. Este descubrimiento señala la continuidad entre el análisis trascendental de Husserl y la analítica existencialde los actuales fenomenólogos existenciales.

Por otra parte, tenemos la distinción fenomenológica extremadamente importante entre la "intencionalidad operacional" o conciencia perceptiva, y la intencionalidad de la conciencia intelectual o plenamente reflexiva, que ha sido detenidamente estudiada por Sartre y Merleau-Ponty (10).

Esta distinción, de hecho, estaba ya en Husserl mismo, pero fueron los fenomenólogos franceses quienes explicitaron plenamente las consecuencias fenomenológicas de esta distinción. No se trata de una distinción entre dos intencionalidades o conciencias distintas, sino de la distinción entre dos momentos de la misma conciencia intencional. La conciencia plenamente reflexiva, reino de la "idea" y de las construcciones del pensamiento, surge de una reflexión sobre el entendimiento prefreflexivo (verstehen) de las estructuras de significado de la vivencia en general. Es el reino de la experiencia prepredicativa el que constituye el campo primario de la fenomenología, y la fenomenología misma sólo es posible porque este campo original de la experiencia (Lebenswelt) está ya "pletórico" de sentido. Sus estructuras de significado pueden así ser elevadas a nivel de la conciencia temática por una reflexión fenomenológica radical, de la que son a la vez fuente y garantía.

c).-Alusión expositiva al pensamiento de Medard Boss y de otros autores.

De todo ello resulta pues que, tratando este trabajo de la "evolución del concepto de Fenomenología" no sólo es lícito sino también necesario incluir en él el estudio de la psiquiatría fenomenológico-existencial.

De ahí que, después de haber expuesto el pensamiento de Binswanger, todavia relativamente fiel, según hemos visto al citar a Martín Santos, al pristino sentido de la fenomenología "pura", (anterior a su desglose en "platónica" y "existencial"), echemos ahora una rápida ojeada sobre algunos autores médicos, más "existenciales" que propiamente fenomenológicos, que vienen a añadir nueva luz a lo que se entiende hoy por fenomenología médica.

Muchos son en la actualidad los médicos, principalmente psicoterapeutas, que han adoptado los puntos de vista de la fenomenología existencial. Para no alargar la lista con nombres ya clásicos y de sobras conocidos citaremos tan sólo a Straus, Rollo May, E. Angel, H. F. Ellemberger, E. Weigert, (11-14), y, naturalmente a Médard Boss (15-16).

Cada uno de ellos, siguiendo su propia línea conceptual, intenta aplicar a la psiquiatría conceptos existenciales o fenomenológicos, en su mayoría derivados de Heidegger. Como resultado de ello, la psicoterapia se ha convertido en un campo de enfrentamiento de tendencias más o menos antagónicas o complementarias, en el que luchan principalmente "psicoanálisis" y "fenomenología".

¿Cómo se presenta en este Campo la fenomenología existencial? De muy distintas maneras: se trata en unas ocasiones de Daseins-análisis, en otras de antropología

De ahí que, después de haber expuesto el pensamiento de Binswanger, todavia relativamente fiel, según hemos visto al citar a Martín Santos, al pristino sentido de la fenomenología "pura", (anterior a su desglose en "platónica" y "existencial"), echemos ahora una rápida ojeada sobre algunos autores médicos, más "existenciales" que propiamente fenomenológicos, que vienen a añadir nueva luz a lo que se entiende hoy por fenomenología médica.

Muchos son en la actualidad los médicos, principalmente psicoterapeutas, que han adoptado los puntos de vista dela fenomenología existencial.Para no alargar la lista con nombres ya clásicos y de sobras conocidos citaremos tan sólo a Straus, Rollo May, E. Angel, H. F. Ellemberger, E. Weigert, (11-14), y, naturalmente a Médard Boss (15-16).

Cada uno de ellos, siguiendo su propia línea conceptual, intenta aplicar a la psiquiatría conceptos existenciales o fenomenológicos, en su mayoría derivados de Heidegger. Como resultado de ello, la psicoterapia se ha convertido en un campo de enfrentamiento de tendencias más o menos antagónicas o complementarias, en el que luchan principalmente "psicoanálisis" y"fenomenología".

¿Cómo se presenta en este Campo la fenomenología existencial? De muy distintas maneras: se trata en unas ocasiones de Daseins-análisis, en otras de antropología médica, o

médica, o también de fenomenología médica, o de logoterápia, o de otros muchos términos todavia. Con cierta frecuencia los defensores de cada una de estas teorías son, harto sorprendentemente, feroces enemigos unos de otros. Y cabe preguntarse: ¿Son realmente variaciones o derivaciones de un pensamiento fenomenológico-existencial? La pregunta es tanto más pertinaz cuanto que los propios Heidegger y Jaspers, los autores que más se han destacado públicamente como existencialistas, no admiten ya tal calificativo. Heidegger concibe su filosofía como una ontología fundamental, Jaspers se refiere a ella simplemente como pensamiento filosófico.

"Aunque tanto Heidegger como Jaspers, escribe Helm Stierlin (17), puedan ser considerados originadores de la tendencia existencialista en psiquiatría, en la actualidad la influencia de Heidegger en el pensamiento psiquiátrico europeo parece más fuerte que la de Jaspers. Ello parece sorprendente y contradictorio, ya que Jaspers fué psiquiatra antes que filósofo. Pero Jaspers, paradójicamente, empleó sus conocimientos psiquiátricos para evitar que su visión existencial influyera en su psicoterapia.

Jaspers, en sus escritos psiquiátricos, (prosigue el autor citado), negó que los "desarrollos" psicóticos,

y especialmente los esquizofrénicos, pudieran ser comprendidos, que eran "cinfÜhlbar". Insistió en el abismo insuperable que separa las vivencias emocionales accesibles a la comprensión normal de las experiencias psicóticas, no accesibles".

Según el Heidegger de "Sein und Zeit, la existencia humana está enraizada en, y marcada por, los siguientes determinantes centrales: el descubrimiento de que estamos "echados" (Geworfenheit) en el mundo, las vivencias de nuestra"caída" (Verfallensein), de la muerte, del tiempo, y, por encima de y anterior a todas ellas, de la "cura" (Sorge), conceptos todos a los cuales Heidegger dá por supuesto un nuevo y original sentido.

En el teatro de la vida, según se desprende de estos determinantes o "existenciarios" en la terminología de Gaos (Existentialien), el hombre puede vivir auténtica o inauténticamente. Los psiquiatras han dado a estos términos un sentido moral, y han entendido que por "inauténtica" se refería a la manera de ser de la gran mayoría de los hombres, sólo preocupados en distraciones o "divertissements", como hubiera dicho Pascal, y por "auténtica" la manera de ser de aquellos pocos que osan darle cara a la muerte y a su soledad básica y esencial.

Análogamente a como lo hace su maestro, Boss (18) nos hace ver, por ejemplo, la visión del mundo de un coprofílico como su "negro, estrecho, y angosto modo de existir". Es, escribe Boss, "como el agujero que para un gusano constituye todo su mundo". También Von Gebsattel (19), siguiendo o queriendo seguir igualmente a Heidegger, ve a sus pacientes compulsivos existir en un mundo sin vida constituido por "sucios, fangosos y profundos agujeros".

En estos y otros análisis se insiste en distintos aspectos y en diferentes términos descriptivos, -enfocándose ora la muerte, ora "un mundo de fango", ora otras muchas posibilidades del existir-, pero se aborda siempre al paciente de manera similar; su sintomatología neurótica o psicótica es considerada como la manifestación y el resultado de una existencia que en cierto modo se ha visto truncada, o por lo menos no lo suficientemente desarrollada. No obstante, hay ahora en estos autores menos afán de insistir en la oposición entre existencia auténtica e inauténtica, como se podía prever tratándose de seguidores de Heidegger. En su lugar nos hablan de una existencia "no plenamente vivida, no realizada ni

llenada", de "Formen missglückten Daseins", de unos modos existir "equivocados, fracasados, o naufragados". Se complacen luego en describir estos modos de existencia frustrada y mutilada, con frecuencia de manera extensa y expresiva.

Recordaremos que para Heidegger la autenticidad o inautenticidad de unos modos dados de existencia se autorrevela en su análisis del Dasein como Ser en el Mundo. Los criterios para juzgar la autenticidad emergen en el proceso de este análisis. Los seguidores psiquiátricos de Heidegger, Boss en particular, también se refieren a este análisis como base -Grundlegung- para todas sus consideraciones clínicas. Pero lo que en el caso de Heidegger aparece como un tejido de conceptualizaciones voluntariamente abierto, inacabado, y ambíguo hasta la perplejidad, se estrecha en sus discípulos hasta convertirse en un número fijo y limitado de razonamientos y afirmaciones íntimamente relacionados entre sí, no rara vez mantenidos con excesivo dogmatismo.

Para Boss, como para Heidegger, la existencia o Dasein se revela a la manera de cómo un rayo de luz derrama luz sobre sí mismo. El rayo de luz, por su mera

existencia, se ilumina a sí mismo como algo a la vez distinto y relacionado con su medio. En otras palabras: la existencia humana y la actualización de ésta en un mundo dado no pueden separarse. En ella se refleja "la revelación del existir humano" (Erschlossenheit des Dasseins), tema tan central en toda la exposición que hace Heidegger del Dasein como Ser en el Mundo. Perdemos, y ello es la conclusión siguiente deducida por Boss, este carácter de indisolubilidad cuando tratamos de analizar la existencia a la manera de un sujeto confrontado con su objeto. Pues una vez aceptada esta dicotomía sujeto-objeto, hemos caido ya, dice Boss, en los fallos filosóficos-científicos de que padece el hombre occidental. Perdemos así el sentido de la inmediatez del Ser, en el cual los papeles de observador, participante, y existente son inseparables. Dado este estado de cosas, no es de extrañar que Hora (20), otro Dasein-analista establecido en los Estados Unidos, afirme, consecuentemente, que la terapeútica existencial no pretende ser ni causal, ni biográfica, ni teleológica, ni interpretativa, ni interpersonal. Pues sólo así puede hacer resaltar la falta de soluciones de continuidad en la Existencia revelada en y a través del Ser, tal como se nos aparece en la psicoterapia.

Otro tema relacionado estrechamente con los precedentes nos lo ofrece Erwin Straus (21), si bien el interés central de Straus -la fisiología sensorial- le dá un color especial y característico. Más que del propio Heidegger, Straus, según veremos, parece ser deudor de Husserl, profesor como es sabido de Heidegger y predecesor suyo en la cátedra de Filosofía de Friburgo.

Straus, para aclarar su propia posición, gusta de empezar con una crítica de Descartes. Según Straus, Descartes fué el máximo culpable de la creación de la dicotomía sujeto-objeto. El fué quien estableció la tradición dentro de la que el hombre científico moderno ha aprendido a pensar de sí mismo y del mundo. "La dicotomía cartesiana, escribe Straus, no sólo separa el espíritu del cuerpo, sino que corta del mundo al sujeto vivenciador, separa la sensación de la respuesta motora". Straus, por el contrario, trata de romper, por así decir, la "rutina teorizante" iniciada por Descartes. Para ello insiste en repetidas ocasiones, desde distintos puntos de vista, en la no interrupción de la continuidad de la vivencia. Esta vivencia ininterrumpida, o "todo vivencial", afirma Straus utilizando terminología de resonancia "gestaltista", es como la matriz en la que

acaece todo aquello que tradicionalmente llamamos experiencia sensorial. Esta palabra, tal como se usa en el pensamiento tradicionalmente analítico de Occidente, nos lleva pues a engaño, según Straus. "Al principio, escribe así-mismo Heidegger (22), nunca oimos ruidos ni sonidos complejos. Lo que realmente oimos es el ronquido de un coche, el motor de un camión, el desfile de unos soldados, el viento del norte, el martilleo del pájaro carpintero, el crujir del fuego". Nos engañamos pues a nosotros mismos, concluye Straus, cuando tratamos de romper la inmediatez del todo vivencial introduciendo las diferenciaciones del "sujeto percipiente", "percepciones", y "objeto percibido". Al hacerlo, partimos ya de una base equivocada que falseará toda investigación ulterior.

d) Carácter introductorio de los planteamientos anteriores. Necesidad de un estudio más riguroso.

El insistir en la "iluminación" de la inmediatez del todo vivencial y en su deber ser comprendido sin prejuicio de base, constituye, precísamente, lo que se conoce por enfoque fenomenológico. Este enfoque, según veremos, encuentra un fértil campo de aplicación en la experiencia clínica, al insistir repetidamente en el

enraizamiento de la Existencia en el Ser, y conduce a estudiar bajo una nueva luz no sólo las cuestiones sensoriales de la visión y el oido, sino la del "humor" y de los sentimientos. El "humor" nos añade en cierto modo una cuarta dimensión, constituyendo el centro del todo vivencial dado en su inmediatez. En la exposición heideggeriana del Dasein como Ser en el Mundo, el humor es considerado un fenómeno óntico : un humor dado - (Stimmung, Gestimmtheit) nos pone en armonía (o en aparente disarmonía) con el mundo, iluminándolo y "constituyéndolo" a la vez. Es, para seguir la metáfora utilizada anteriormente, un elemento esencial del rayo de luz que, por su simple existir, arroja luz sobre sí mismo y sobre el mundo.

Este enfoque, -y con ello llegamos a una nueva ramificación de los temas antes mencionados-, puede también ayudarnos a la comprensión de distintos terrenos de la experiencia clínica, así como de la fisiología sensorial. Así, entre otros, von Weizsaecker (23), Christian (24), y Buytendijk (25) han dirigido su interés hacia los movimientos y la postura del cuerpo. Gabriel Marcel (26) y Merleau-Ponty (27) - (28) han tratado por su parte de arrojar nueva luz -aunque bajo

puntos de vista algo distintos- sobre la naturaleza de la vivencia de nuestro propio cuerpo (29). En los capítulos finales de este trabajo trataré de estos temas, así como de los otros anteriormente citados, mas antes quiero insistir en el hecho de que, hasta el momento, no hemos pretendido en ningún instante profundizar las cuestiones presentadas, sino simplemente abordar una série de problemas y puntos de vista cuya profundización, precísamente, es la que nos proponemos llevar a cabo en los capítulos que siguen. La necesidad de un planteamiento más riguroso se desprende del hecho de que no podemos ni siquiera delimitar la extensión de nuestro estudio -configurada, por ejemplo, por el número y el nombre de los autores a tratar- si antes no precisamos seriamente el alcance del concepto de fenomenología. Exponer el sentido que tuvo éste originériamente, especialmente en el pensamiento de Husserl, será lo que nos ocupe en el próximo capítulo.

CAPITULO I

La Fenomenología Filosófica, con especial referencia - al pensamiento de Husserl.

Ambigüedad del término de Fenomenología en Filosofía.

Lantéri-Laura, en su libro "Psychiatrie Phénoménologique" (30), nos hace unas cuantas advertencias generales en cuanto a la ambigüedad del término de fenomenología, tanto en filosofía como en psiquiatría, advertencias de una importancia tal que me parece necesario reproducirlas parcialmente aquí:

"Para una mente que teme engañarse a sí misma con el falaz prestigio de germanismos intraducibles y filosofías quizás capciosas, los problemas que motivan las propias nociones de filosofía y psiquiatría fenomenológicas originan inmediatamente un inextricable apuro; se puede, no sin modestia, partir de algunos datos de facto, analizar sin prejuicio las filosofías fenomenológicas y los estudios psiquiátricos que se adornan con este adjetivo, pero pronto tropezamos con la pregunta:

¿Qué es lo que puede, con autenticidad, llamarse fenomenológico y qué es lo que no lo puede? Pretender que se trata de una pura querella bizantina de terminología y que basta saber lo que las palabras significan para liberarse de estas complicaciones, es ya tomar partida contra la actitud fenomenológica, pues es decir, previamente a todo examen, que el lenguaje no es más que un asunto de convención gratuita, sin ser portador en sí mismo de un sentido que se escapa en parte a nuestro control. Si, por tanto, queremos interrogarnos lúcidamente sobre este asunto, debemos" (para hacerlo con un mínimo por lo menos de actitud "fenomenológica") "interrogarnos primero lúcidamente sobre su investigación, y debemos emprender ésta sin saber exactamente por adelantado cómo llevarla a cabo, sin saber siquiera si es razonable pensar que podemos algún dia llevarla a feliz término.

Inventoriemos primero los datos fácticos de que acabamos de hablar. Si sabemos más o menos interrogarnos sobre la psiquiatría fenomenológica, es en primer lugar porque nuestra cultura contemporánea incluye diversas tendencias filosóficas y algunas médicas que se reclaman de este término. En Filosofía de lengua francesa, el término

en sí de fenomenología ha desbordado las publicaciones esotéricas pocos años antes de la última guerra, para desarrollarse en múltiples campos después de 1.945. ¿Qué descubrimos en él? Ante todo, el vocablo mismo de "fenomenología" cuyo uso data del siglo XVIII, pero cuyo empleo habitual es harto reciente; es cierto que designa una disciplina particular, pero una disciplina que no forma un elemento determinado de la filosofía, como la lógica o la estética, pues la fenomenología pretende fundar la filosofía misma. Por otra parte, más que a una rama de la filosofía, este nombre de fenomenología parece aplicarse a una escuela filosófica, a la manera del idealismo o materialismo dialéctico. Pero, si es una escuela, ¿quién puede llamarse su fundador, y quién, de entre sus miembros, no es heterodoxo con respecto a los demás? Quizás se trate menos de una doctrina que de un método, y podamos pensar, entonces, que se trata del conjunto de filosofías que, en común, conservan una cierta manera de abordar su tema, como se puede análogamente reconocer que con la filosofía de Descartes hay un cierto modo peculiar de utilizar la duda, modo que puede hallarse en autores que no aceptan la metafísica de las "Meditaciones" y de las

"Regulae". Esta apreciación resultaría razonable en caso de poder, sin abusar de las palabras, hablar de un método propio a todos aquellos que se reclaman de la fenomenología; mas nos encontramos con que ninguno de los autores "fenomenólogos" se entiende sobre el sentido a dar a la epokhé y a la reducción eidética, a la visión de las esencias y al sujeto transcendental, y, en primera aproximación, cada uno declara poseer el verdadero método, desconocido o mal conocido por sus colegas.

La cultura contemporánea nos suministra también el adjetivo "fenomenológico" y lo toma como epiteto de numerosas expresiones, de las que algunas plantean a su vez nuevas problemáticas. Husserl, en el título mismo de sus "Ideen" distingue la "fenomenología" de la "filosofía fenomenológica"; Heidegger, que rara vez emplea el sustantivo y se sirve más bién del adjetivo lo utiliza para designar procesos muy distintos de los de Husserl; Sartre, en fín, habla en sus primeros trabajos de "psicología fenomenológica", y asigna como objeto de su obra principal "la ontología fenomenológica". Esta palabra califica pues disciplinas, doctrinas y métodos de los que algunos excluyen a los otros, pues si se admite una

"psicología fenomenológica" en sentido estricto, distinta de la fenomenología propiamente dicha, se separa la fenomenología de la existencia, y ya no tiene mucho sentido el hablar entonces de una psicología fenomenológica, pues la psicología no puede ser fenomenológica sino muy imperfectamente.

Si "fenomenología" y "fenomenológico" pueden tomarse en múltiples sentidos, podemos llegar a la conclusión de que la extensión de este término es tan grande que su "intensidad" es despreciable. Quizás la mayoría de estos sentidos converjan hacia una concepción nuclear en la que encuentren una cierta unidad, pero, examinando las cosas tal como se presentan, nada es menos seguro, y ¿quién nos garantiza, además, que todos estos empleos de la palabra "fenomenología" no se contradicen iremisiblemente entre sí? ¿Por qué asumir a priori que no pueden serincompatibles?

Para resolver estasdificultades, parece que bastaría servirse de una investigación histórica minuciosa, que hiciese el balance exhaustivo de todas las doctrinas que se refieren a la fenomenología, y de todas las actividades que se califican de fenomenológicas; si establecemos un catálogo completo de estas actividades

y doctrinas, poseemos un inventario de los sentidos de la palabra "fenomenología", y todas las dificultades se convertirán en dificultades de erudición. Pero, para que así fuera, nos haría falta un criterio que delimitara el conjunto de las filosofías fenomenológicas que debemos estudiar; mas no lo tenemos ni tampoco somos beneficiarios de ningún privilegio que nos autorice a incluir ésta o excluir aquella. Por ejemplo, ¿Debemos incluir en esta investigación la teoría de la forma? Propiamente hablando no forma parte de la fenomenología, pero no deja de ser exacto que su inspiración es muy próxima a la de la fenomenología y que se nos hace muy cuesta arriba el disociarlas. Quisiéramos dejar de lado estos problemas y adoptar estrictamente la actitud del historiador de la filosofía, pero en cuanto tratamos de poner en práctica esta actitud, volvemos a toparnos con una irremediable ambigüedad, y no sabemos cómo seguir adelante: "¿Y Cómo lo harás, Sócrates, para buscar una cosa de la que no conoces nada en absoluto? Entre las cosas que ignoras ¿Cual te propones buscar? Suponiendo incluso que, por una extraordinaria casualidad, caigas en ella, ¿Cómo sabrás que es ella, si no la has conocido nunca?" (31)

Quedan pues muchas probabilidades para que ocurra realmente algo importante alrededor de esta filosofía

fenomenológica, pero estas primeras reflexiones nos muestran bién que la fenomenología presenta una amplia problemática y que no es fácil saber por adelantado de lo que se trata, pues nada, por el momento, decide de manera irrefutable lo que le pertenece de verdad."

El averiguar ésta va a ser nuestro propósito en este primer capítulo: Intentaremos delimitar el concepto filosófico en la medida de lo posible, haciendo especial hincapié en el pensamiento husserliano.

Orígenes del término de Fenomenología en filosofía.

Según ha investigado igualmente Latéri-Laura (32), el término mismo de "fenomenología" fué usado en filosofía con un sentido bien definido mucho antes de Hegel. "Es, escribe el autor, en una obra publicada en 1.764 en Leipzig, titulada "Neues Organum" en imitación a Bacon, cuando se empleó por primera vez este vocablo. Escritor de origen francés pero de lengua alemana, el autor de esta obra, H. H. Lambert (33) pertenecía a una familia protestante refugiada en Mulhouse después de la revocación del Edicto de Nantes, y, sin ser verdaderamente filósofo, publicó libros de vulgarización científica de calidad muy aceptable. Emplea la palabra de "fenomenología" para designar un campo de investigaciones que

define por la locución "Lehre von dem Schein". Es decir, ciencia o descripción de la apariencia. Es pues entonces un sinónimo de psicología empírica, tal como podian cultivarla los discípulos de Locke, Hume, o Condillac: una especie de ciencia natural de la experiencia humana, concebida como compuesta de elementos discretos, y decididamente extraña a toda metafísica. Siguiendo el ejemplo de los viajes oceánicos de Boulainvillier, y La Perouse, es una especie de narración descriptiva de la experiencia humana, explorada un poco como las islas del océano por los navegantes del siglo XVIII. Sin entretenernos aquí en J. H. Lambert, cuya obra científica y literaria no tiene sino un interés muy limitado, podemos sin embargo retener de ella dos puntos. Ha creado, prácticamente, la palabra misma de fenomenología, y la emplea para desginar la parte descriptiva de la psicología empírica. También es este sentido el que volveremos a encontrar más tarde en numerosos autores modernos, tanto filósofos, cual por ejemplo R. Polin, como psiquiatras, tales como Karl Jaspers, en su psicopatología general, o L. Kramer en su psiquiatría infantil.

. . . No hemos de perder de vista nunca que en el principio de su historia "fenomenología" ha significado "descripción de psicología empírica".

Después de J. H. Lambert, este término va entrando paulatinamente en el vocabulario filosófico usual y continua empleándose como sinónimo aproximado de la locución "psicología empírica", sin cobrar sin embargo importancia preponderamte. Sigue siendo una palabra técnica de segundo orden, empleada con discreción y sin que una obra importante le confiera autonomía alguna. Se trata pues de un nombre común, disponible para todas las especificaciones que puedan derivarse mas tarde de él. Se le encuentra así en varias filosofías de fines del siglo XVIII, y Kant lo empleará de vez en cuando; pero él, que ha dado de una vez para siempre a la filosofía tantas expresiones que ya no pueden tomarse en otra acepción que la que él les ha dado, como son la estética transcendental, la síntesis a priori o el imperativo categórico, no imprimirá su sello personal a la palabra de fenomenología y no intentará utilizarla en un sentido personal y singular.

Si examinamos pues el vocabulario de la filosofía antes del año 1.806, nos encontramos con que, si bien el término de fenomenología existe, no se le utiliza sino con mucha discreción y nadie lo emplea para resumir

una postura filosófica nueva. Esta palabra, que encontramos ahora en casi todas partes, hasta el punto de que a veces llegamos a desear que desapareciera, existía ya en 1.806 desde más de medio siglo, pero nadie sacaba provecho de ella".

La Fenomenología de Hegel.

El año 1.807 (34) es el de la publicación de "La Fenomenología del Espíritu", de Hegel, y con ello se acuña una terminología filosófica bien precisa, distinta en fondo y forma a todas las precedentes.

¿Qué pretendía Hegel con su obra? Tratemos ante todo de hacer abstración de las prevenciones en contra de ella que hayan podido inculcarnos lecturas como las de Kierkegaard (35 - 36 - 37). Si éste tuviera razón en sus afirmaciones, compartidas por otros autores, según las cuales el "sistema" de Hegel se limita a un panlogismo racionalista, este autor no nos interesaría aquí sino sólo para nombrarlo, citando únicamente como curiosidad erudita el que diera un sentido nuevo especial a la palabra de fenomenología. Mas no es ésta nuestra opinión, sino que creemos, por el contrario, que el interés que pueda suscitar Hegel rebasa con mucho

el campo de la filosofía sensu stricto.

En efecto, ¿Qué es lo que se propuso Hegel con "La Fenomenología del Espíritu"? Simplemente, una descripción del auto-desplegarse de la propia conciencia, en el camino que recorre de la simple conciencia del objeto, (lo que podríamos llamar "conciencia inconsciente"), hasta la conciencia del "absoluto", (entendiendo a éste como sinónimo de "ser" en general), pasando por la conciencia de sí. Es tergiversar los hechos afirmar que para ello Hegel usa de un determinado método, del método dialéctico. En "El Joven Hegel" (38) Lukacs muestra bien cómo esta dialéctica no está en el método sino en los propios hechos; Hyppolite (39), Royce (40), Clockner (41), y N. Hartmann (42), entre otros, también lo han señalado: La Fenomenología no es tanto una reducción de la experiencia de la vida de la conciencia a téfminos lógicos cuanto una descripción minuciosa de esta vida que, por ser ella misma así, adopta una cierta forma lógica.
En la "Introducción" misma de la Fenomenología Hegel Define a la dialéctica como experiencia de la conciencia. A nuestro parecer es asímismo erróneo atribuir el descubrimiento hecho por Hegel de esta naturaleza

dialéctica del progreso de la conciencia a una simple lectura y "superación" de obras filosóficas y culturales anteriores o contemporáneas a él; Es el estudio de la vida real, y en particular de sus vicisitudes económicas, (como señala Lukacs en la obra citada), lo que le ha permitido desprender de ella esta su naturaleza.

Convirtiendose así Hegel para nosotros en un autor "realista" -es decir, empirista en sentido estricto, no siguiendo los prejuicios y "ojeras" del sistema llamado "empirismo"-, es evidentemente necesario que nos detengamos unos segundos en su pensamiento, por lo menos en cuanto tiene relación con la psiquiatría y la medicina en general.

La importancia de Hegel en psicopatología puede apreciarse simplemente en el ejemplo siguiente: al tratar de delimitar lo que sea delírio, Jaspers (43) habla primero del concepto de realidad y de la conciencia de la realidad. "¿Qué es realidad?", pregunta Jaspers. "Realidad es lo que es en sí", viene a responder en definitiva, y la conciencia falseada de la realidad sería entonces aquella realidad subjetiva, (para el espectador), que no se ajustará a este en-sí ....(

.. a)

Pero esta toma de posición de Jaspers nos lleva, si desarrollamos sus presupuestos, a un callejón sin salida: ¿Quién le dá autoridad a Jspers para descubrir lo que es el en-sí? O mejor dicho: ¿Quién nos dice que exista él en-sí, que haya un en-sí, que haya una esencia en cada concreción objetiva objetiva? Hegel, en cambio, nos muestra cómo él en-sí no existe sino para nosotros, salvándonos del "cul-de-sac" al que nos había llevado Jaspers, o por lo menos una cierta manera de entenderlo, y orientándonos hacia la búsqueda de una nueva manera de definir lo que sea el fenómeno psicopatológico llamado comúnmente delírio. Nos hace afinar más en nuestro abordar el concepto del delírio, y llegamos así a una visión más "subjetiva" del delirante: El delírio no

---

(a). Al contestar Jaspers (pág. 117 de la trad. esp. de su Psicopatología General, ed. ya citada.) que "la realidad es, en parte, lo que se nos resiste", se olvida de recordarnos que fué Maine de Biran, quien, mucho antes que él mismo, definió a la realidad con estas mismas palabras, como nos recuerda Cuvillier en su "Précis de Philosophie Générale". (44)

se puede desprender del que delira, no existe "en sí", como no existe tampoco -desde un punto de vista mucho más general, más óntico y ontológico a la vez- el en-sí. No se trata ya tanto entonces de que la "idea" o "percepción" delirante" sea falsa e incontrovertible a la argumentación lógica, sino de lo que está sintiendo el enfermo (y en qué y por qué es "patológico" este sentir) cuando emite sus ideas llamadas delirantes. Está claro que la finura analítica con que Scheneider (45) y otros autores tratan de aislar las "percepciones" delirantes de otros tipos de interpretación delirante no es sino un intento de reificar, falseándola, una realidad psíquica mucho más dinámica. La pretendida profundidad del pensamiento de estos autores se convertiría así, por lo menos en algunos aspectos parciales, en una decidida e inequívoca voluntad de limitarse al estudio de una superficialidad indebidamente aislada.

Está claro que Hegel raras veces nos habla en su "Fenomenología del Espíritu" de problemas psicopatológicos concretos, -si bien no huye nunca de ilustrarnos su razonamiento con citas anatómicas, médicas,

o biológicas en general, ni de mostrarnos "fenomenológicamente" cómo ciertas escuelas médicas o psicológicas (como la Frenología de Gall) no representan sino una esterilización, una "congelación" del devenir del pensamiento-, pero es su filosofía misma globalmente considerada (mejor sería hablar de su "pensamiento", siempre concreto) la que nos lleva, como hemos visto, a una comprensión más"dinámica", más sim-pática, más dialéctica, de la psicopatología del delírio, y de la psiquiatría en general.

Observemos que no es de extrañar que converjan así la psicopatología "derivada" de Hegel y la psicohermeneútica "derivada" de Freud, pues tanto una como otra se fundan en observación directa e íntima de los fenómenos: En el caso de Hegel se trataría de fenómenos económicos o socio-políticos (cf. el exhaustivo estudio ya citado de Lukacs), en el de Freud de fenómenos clínicamente observables, a condición de no sufrir del "parti-pris" de no querer aceptar lo que se nos dá en la observación. Esta convergencia no se explica únicamente por la comunidad de orígines, sino que se descubre también en la superestructura

sistemática surgida de estos orígenes: En Hegel la "lucha", la oposición dialéctica, entre el ser y el no ser, en Freud entre Eros y Tánatos.

El amor, en Freud, análogamente a lo que representaba, por lo menos hasta cierto punto, para Hegel, podría ser interpretado así como una resultante dinámica de estos dos factores, eros y tánatos (o, quizás, eros y agresividad,) que no son, ninguno de ellos, amor. De estas dos premisas, o tesis y antítesis, surge otra realidad nueva, distinta a cada una de ellas, que es el amor, la cual (o mejor dicho: lo cual) viene a exigir a su vez otra polaridad estructurada, que sería el odio. Vemos aquí palpablemente, cómo la dinámica del pensamiento Hegeliano es irreductible a la filosofía shellingiana: para Hegel, como acabamos de ver que ocurre también en el mundo de los fenómenos psíquicos, las realidades polares son absolutamente irreificables, pues tanto la tesis como la antítesis o la síntesis, cualesquiera que éstas sean, no son premisas ónticas, eidos más o menos estáticos por más que impliquen el concepto quoddammodo dinámico de juicio, sino bipolaridades dialécticas en las que es imposible "palpar", aislar cualquier extremo, por estar ambos en contínua "fermentación báquica", por decirlo con términos gráficamente expresivos.

De ahí que la idea de Dios mismo no tenga que ser quizás intrinseca e irremisiblemente irracional y "mística", como quieren los marxistas, sino que pueda entenderse como esta suprema fermentación báquica, que en su contínua creatividad dialéctica llega a una "contradicción" holo-racional absoluta (es decir: sin rastro de coseidad, considerada ésta como germen de lo no racional), permaneciendo parcialmente incomprensible para nosotros no por ser irracional, sino por ser demasiado racional para nosotros (a), de manera análoga, por ejemplo, a cómo muchos de nosotros no entendemos tampoco completamente a Hegel, no por ser ni pretender ser obscuro él, -contrariamente a lo que ocurre en Heidegger-, sino por serlo

---

(a) Sería falso deducir de estas líneas que nuestra idea fuera la de que Dios es "contradicción" para nosotros por apreciar nosotros una contradicción donde no la hubiera, y de que fuera en esta falsa visión apreciativa donde radicara nuestra parcial irracionabilidad. Creemos por el contrario que ésta reside en considerar absurdo o irracional el hecho de la contradicción, cuando en realidad ésta sería la máxima expresión

nosotros. Se podría dar así nueva vida al "credo quia absurdum", entendiendolo no como profesión de fé irracional, sino racionalizándo el el (aparente) absurdo.

Este paralelismo conceptual entre Freud y Hegel puede en la actualidad verse aparentemente negado en la práctica por el hecho de que en aquellos paises en los que rige, por lo menos en teoría, una ideología de tipo dialéctico, está proscrita la terapeútica freudiana. A ello no hay que darle más importancia que la que pueda darse a las paradojas tantas veces observadas, y tan fecundas no obstante todo, entre la "teoría" y la "práctica" (47).

---

de la racionalidad. No es éste desgraciadamente el lugar para desarrollar este nuestro punto de vista, pero quizás ayude algo a comprender lo que apuntamos el recordar lo absurdo que era también para el hombre del siglo XV la idea de que la tierra pudiese ser redonda. Algo análogo es sin duda lo que nos ocurre con el fenómeno de la contradicción.

Sobre esta interesante cuestión, vease, entre otros, el libro de Kojeve sobre el pensamiento de Hegel (46).

Si bien podríamos seguir hablando largo tiempo sobre la fecundidad del pensamiento hegeliano, ello nos alejaría de la finalidad central de este trabajo, que es primordialmente de tipo histórico-médico, y por ello pasaremos ahora a exponer la fenomenología en Husserl, ya que la influencia ejercida por ésta sobre la psiquiatría contemporánea ha sido mucho más directa que la de Hegel. Podría compararse, mutatis mutandis, lo ocurrido con estos dos autores a lo acaecido con el escritor medieval inglés Malory: las obras suyas que durante siglos han ejercido incalculable influencia han sido las recopiladas por Caxton en 1.485 bajo el título de "The Death of King Arthur". Sólo en 1.935 se descubrieron los manuscritos originales de Malory, sensiblemente distintos de los publicados por Caxton. Ello no obsta que para estudiar el origen literario de la influencia de la leyenda del Santo Grial y del Rey Arturo hay que buscarlo en la edición de Caxton, no en el verdadero original, desconocido durante casi cinco siglos (48). Por ello nos detendremos más tiempo en el estudio de Husserl, por lo menos en la fracción y faceta de su pensamiento que nos ofrecen sus "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica". (49)

Intentaremos de paso desbrozar lo que de original hay en Husserl de lo que debe a otros autores, para evitar "mitificarlo" como se ha hecho, v. gr., con Dilthey (50).(Recordemos a este respecto que la distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales estaba ya, p. ej., en el "Novum Organum" de Francis Bacon, y que el hecho de que pensadores "dinámicos" al estilo de Martín Santos (51) no hayan logrado ver el parcialismo regresivo y reificado que hay en su concepción de las "Weltanshauung" solo puede explicarse por la atractiva aureola que produce la idea de "vitalismo" a quien sólo ha podido, por razones circunstanciales de todos conocidas desgraciadamente, conocer de la filosofía las elucubraciones de una escolástica decadente) Al mismo tiempo, haremos en lo posible resaltar las coincidencias que le unen a otros pensadores, anteriores, contemporáneos, o posteriores a él.

La Fenomenología de Husserl, tal como se nos aparece en las "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica".

a) Breve recuerdo bio-bibliográfico de Husserl. (52)

Edmund Husserl nació el 1.859 en Prosznitz (Moravia), en el seno de una familia israelita. Realizó estudios científicos en Viena. Obtuvo el doctorado en 1.883

con el trabajo titulado "Contribución a la teoría de cálculo de las variaciones", tesis de matemáticas. Sus primeras publicaciones versan sobre la lógica de las matemáticas y sobre logística: "Philosophie der Aritmetik" (Philosofia de la Aritmética"), primera parte, única que se publicó, (1.891); "Logische Untersuchungen" (trad. esp. "Investigaciones Lógicas"); I, 1900; II, 1.901. Husserl era profesor entonces en Halle. A partir de 1.906 enseña en Gotinga, en una atmósfera ferviente en la que se forman sus primeros discípulos ("Die Idee der Phänomenologie", "Idea de la fenomenología", 1.907). En esta época pública el célebre artículo aparecido en "Logos", "Philosophie als Strenge Wissemnschaft" (trad. esp. "La filosofia como ciencia estricta") 1.911; y el primer tomo, único publicado en vida de su autor, de"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" (trad. esp. "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica"), 1.913.

A partir de 1.916 obtiene la cátedra de Friburgo. Martín Heidegger, discípulo suyo, edita sus "Vorlesungen Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" ("Prolegómenos a la fenomenología de la conciencia interna del tiempo", publicados en castellano bajo el título "Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente") (53). (1.928)

Luego Husserl publica sucesivamente "Formale und Transcendentale Phänomenologie" ("La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental"), 1.936; "Erfahrung und Urteil" ("Experiencia y juicio"), ed. por sus discípulo Landgrebe, 1.939.

Bajo la presión del régimen nazi, Husserl debió abandonar su cátedra de Friburgo, en la que aceptó sucederle Heidegger. Muere en 1.938. El Revdo. P. Van Breda, discípulo suyo en Friburgo, temiendo el antisemitismo Hitleriano, transportó en forma clandestina a Lovaina, donde más tarde los estudiará Walter Biemel, la biblioteca y los escritos inéditos de Husserl. Los archivos Edmund Husserl, instalados en Lovaina, cuentan con treinta mil páginas de escritos, a menudo taquigrafiados, y prosiguen la publicación de las obras completas: Husserliana, publicadas en la Haya por Martinus Nijhoff: las ya aparecidas son: el tomo I, que contiene las "Meditaciones cartesianas" (el texto alemán inédito); II, "Die Idee der Phänomenologie"; III, IV, y V, que comprenden respectivamente "Ideen I, II, y III", las dos últimas de las cuales estaban inéditas; el tomo IV, que contiene "Die Krisis"; los tomos VII y VIII contienen las notas escritas para las lecciones de 1.923-24.

De todas estas obras, las que nos interesan más aquí, por las razones anteriormente expuestas, son las "Ideen". Más concretamente, estudiaremos el tomo I, no por ser el único editado en español, sino por ser el único en haberlo sido en alemán en vida del autor, y por consiguiente el único prácticamente en haber ejercido influencia y causado, con cierta exclusividad, la afluencia de literatura "fenomenológica" que precedió y siguió a la segunda guerra mundial.

b) Punto de partida de las "Ideen I".

Tal como lo indica el título mismo de esta obra ("Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofia fenomenológica"), Husserl distingue en principio, y cuasi "ab initio", entre una "fenomenología pura" y una "filosofía fenomenológica". Creemos que la segunda es la que expone con más amplitud en aquellas de sus obras distintas a las "Ideen", lo cual nos autoriza pues a centrarnos sobre ésta, por ser en cierto modo anterior al despliegue diferenciado de las corrientes fenomenológicas, a la vez que filosófica en su esencia, si por filosofía hemos de entender "la actitud del que no dá nada por supuesto" (Ferrater Mora) (54).

¿Cómo y de donde nació el pensamiento fenomenológico husserliano? Como él mismo dice, (55), y hace destacar Farber (56), Husserl crea oponiéndose al psicologismo auto-llamado- y mal llamado- "empirista" (57). El psicologismo contra el cual luchaba Husserl identificaba el sujeto del conocimiento y el sujeto psicológico. Afirmaba, v. gr. que el juicio "esta pared es amarilla" no es una proposición independiente de mí mismo, que soy yo quien la expresa y quien percibe esta pared, y de ahí no sólo llegaba a una postura escéptico-relativisto--sofista ("el hombres es la medida de todas las cosas", ect.) sino a una "psicologistización" de todas las ciencias, radicalidad postural que constituye, como hace ver Husserl, su propio fín intrínseco e inconsciente: Si los objetos de las matemáticas, por ejemplo, son entes ideados por nuestra psique, ¿por qué no hacemos de las matemáticas una rama de la psicología, so pretexto que sus objetos son entes ideados por nuestra psique? (58). El psicologismo no tiene en cuenta la distinción entre objeto psíquico vivencial o vivenciado y objeto psíquico formal (ideal, o material), distinción que es precisamente la que busca y descubre Husserl investigando fenomenológicamente.

Muestra Husserl en efecto (59) que el escepticismo a que llega el pseudoempirismo psicologista se elimina

porque se contradice. En efecto, el postulado de base para todo empirismo consiste en afirmar que la experiencia es la única fuente de verdad de cualquier conocimiento: pero esta afirmación debe ser sometida a su vez a la prueba de la experiencia. Y bien, como la experiencia sólo proporciona lo contingente y singular, no puede ofrecer a la ciencia el principio universal y necesario de una afirmación semejante. El empirismo no puede ser comprendido por el empirismo. Por otra parte, es imposible confundir, por ejemplo, la corriente de estados subjetivos que experimenta el matemático mientras razona y el razonamiento en sí: las operaciones del razonamiento son definibles con independencia de esa corriente; sólo se puede decir que el matemático razona de manera justa cuando gracias a esa corriente subjetiva ha accedido a la objetividad del razonamiento verdadero. Pero esta objetividad ideal se define por condiciones lógicas, y la verdad del razonamiento (su no-contradicción) se <u>impone</u> tanto al matemático como al lógico. El razonamiento verdadero es universalmente válido; el razonamiento falso está maculado de subjetividad y es pues "intransmisible". De igual manera un triángulo rectángulo posee una objetividad ideal en el sentido de que es el sujeto de un conjunto de predicados, inalienables so pena de que se <u>pierda</u> el mismo triangulo rectángulo. Para evitar

el equívoco de la palabra "idea" diremos que posee una esencia , constituida por todos los predicados cuya supresión imaginaria supondría la supresión del triángulo en sí. Por ejemplo, todo triángulo es por esencia convexo (60).

c) "Eidos" y "Epojé".

Para llegar a captar la esencia ó eidos de todo objeto, Husserl nos propone el método de la " "variación imaginaria". El objeto (Θbjekt) es una "cosa cualquiera", por ejemplo el número dos, la nota do, el círculo, una proporción determinada, un dato sensible (61). Se lo "varía" arbitrariamente, obedeciendo tan sólo a la evidencia actual y vivida del puedo°no puedo. La esencia ó eidos del objeto está constituido por lo invariable que se mantiene idéntico a través de las variaciones. Así, si se opera la variación sobre el objeto cosa sensible, se obtiene lo siguiente como ser mismo de la cosa: conjunto espacio-temporal, provisto de cualidades secundarias, afirmado como substancia y unidad causal. De manera que la esencia se experimenta en una intuición vivida; la "visión" de las esencias" (Wesenschau) no posee ningún carácter metafísico, la teoría de las esencias no se

encuadra en un realismo platónico donde se afirmaría la existencia de la esencia; la esencia es únicamente aquello en que se me revela la "cosa misma" en una "donación originaria".

Se trataba ciertamente, como quería el empirismo, de volver "a las cosas mismas" ("Zu den sachen selbst"), de suprimir toda opción metafísica. Pero el empirismo seguía siendo metafísico cuando confundía esta exigencia de retorno a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia, dando por sentado sin examen que la sola experiencia nos da las cosas mismas: obra aquí un prejuicio empirista, pragmatista. En realidad, la última fuente de derecho para toda afirmación racional reside en el "ver" ("Sehen") en general; es decir, en la conciencia donante originaria (62). "No hemos presupuesto nada, dice Husserl, ni siquiera el concepto de filosofía. El "eidos" es anterior a toda realidad o a toda construcción del concepto".

Siendo el eidos anterior a toda "cosa", llegamos, siguiendo a Husserl, a la conclusión de que esta última, tomada como modelo de lo mundano, es contingente, mientras que en cambio el "yo puro", lugar donde se "dan" las esencias, es necesario. Aparece así un punto de vista muy próximo al Kantiano, en el que,

al no excluir la cosa y el mundo en general que se dude de ellos, al no ser apodícticos, no excluyen la posibilidad de su no-existencia. En este sentido, la "reducción que se ha efectuado al aislar la conciencia del mundo, como algo fenomenológico, es ya así, en tanto que expresión de la libertad del yo puro, la revelación del caracter contingente del mundo. El "poner entre paréntesis", prescindir de este mundo contingente, constituye la "epojé", tal como nos la presenta Husserl en la etapa de las "Ideen I".

Pero esta epojé no tiene solamente esta significación "negativa" que acabamos de ver: tiene también un aspecto positivo, consecuencia del anterior, porque hace emerger la conciencia como radicalidad absoluta. Con la reducción fenomenológica, el programa husserliano de una fundamentación indubitable u originaria se realiza en una etapa nueva: de la radicalidad eidética nos hace descender a una radicalidad transcendental, es decir una radicalidad que funda toda transcendencia. (Entendemos aquí por transcendencia el modo de penetración del objeto en general). Con "la suspensión de juicio" que implica la epojé, el yo sigue siendo lo que es, es decir, se halla "entrelazado" con el mundo. y su contenido concreto no deja de ser

la corriente de "Abschattungen" a través de la cual se dibuja la cosa. "El contenido concreto de la vida subjetiva no desaparece en el pasaje a la dimensión filosófica, pero allí se revela en su autenticidad. La posición del mundo ha sido "puesta fuera de acción", pero no anonadada; aunque en una forma "modificada", permanece viva, permitiendo a la conciencia ser plenamente consciente de sí. La epojé no es una condición lógica exigida por las condiciones de un problema teórico; es el paso que da acceso a un nuevo modo de la existencia: La existencia transcendental como existencia absoluta. Tal significación sólo puede realizarse en un acto de libertad" (63).

d) "Noesis" y "Noema"

Si, como recalca Lyotard (64), el objeto puede tener el sentido de transcendencia en el mismo seno de la inmanencia del yo, es en suma porque propiamente hablando no existe inmanencia en la conciencia. La distinción entre datos inmanentes y datos transcendentes en la cual fundamenta Husserl la primera separación de la conciencia y del mundo sigue siendo una distinción mundana. En realidad la epojé fenomenológica revela un caracter esencial de la conciencia. En efecto, la intencionalidad no consiste únicamente en ese dato pisocológico que Husserl ha heredado de Brentano; es lo que hace

posible la misma epojé: percibir este objeto sobre la mesa no es tener una reproducción en miniatura de la pipa en el espíritu, como creía el asociacionismo, sino referirse al objeto en sí. La reducción al poner fuera de circulación la "doxa" natural (posición espontanea de la existencia del objeto), revela a tal objeto en tanto que referido a fenómeno; el objeto sólo es entonces algo que tenemos frente a nosotros (Gegenstand) y mi conciencia aquello por lo cual existen objetos que se nos enfrentan.

Mi conciencia no puede ser pensada si se le retira imaginariamente aquello de que es conciencia, ni siquiera cabe decir que sería entonces conciencia de nada, puesto que esta nada se convertiría así en el fenómeno de que sería conciencia; de este modo, la variación imaginaria operada sobre la conciencia nos revela perfectamente su <u>ser propio</u>, que consiste en ser conciencia de algo. Si es posible efectuar la reducción sin perder aquello que se reduce, es por que la conciencia es intencionalidad; reducir es en el fondo transformar todo lo dado en algo que nos enfrenta, en fenómeno, y revelar así los caracteres esenciales del Yo: Fundamento radical o absoluto, fuente de toda significación o poder constituyehte, lazo de intencionalidad con el objèto. Por cierto que la intencionalidad no tiene únicamente un caracter perceptivo; Husserl distingue diversos tipos de actos intencionales: Imaginación, representación, experiencias del otro, intuiciones sensibles y

categoriales, actos de la receptividad y de la espontaneidad, etc; en una palabra, todos los contenidos de la enumeración cartesiana: " Qué soy, pués? una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, que no quiere, y también imagina y siente."

Además, Husserl distingue el Yo actual, en el que se da una conciencia "explícita" del objeto, y el Yo inactual, en el que la conciencia del objeto está implícita, "potencial". La vivencia actual (por ejemplo, el acto de captación atenta) siempre se halla circundada por un área de vivencias inactuales, "la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades"(65); todas las vivencias actuales o inactuales son igualmente intencionales. De modo que no se debe confundir la intencionalidad con la atención. Existe, pues, una intencionalidad inatenta, implícita. Tendremos ocasión de volver a tocar este punto, esencial para la ciencia psicológica: Contiene en suma toda la tesis fenomenológica respecto al inconsciente.

Se advierte, pues que se puede hablar de Husserl de una inclusión del mundo en la conciencia, puesto que esta no es tan sólo el polo Yo (noesis) de la intencionalidad, sino también el polo eso (noema). pero siempre será necesario precisar que esta inclusión no es real (La pipa está en la habitación), sino intencional (el fenómeno pipa está en mi conciencia). Esta inclusión intencional, revelada en cada caso particular por el método de análisis intencional, significa que la relación de la conciencia con su objeto no es la de dos realidades exteriores e independientes, puesto que por una parte el objeto es Gegenstand,

fenómeno que remite la conciencia ante la cual aparece, y por otra parte la conciencia es conciencia de ese fenó - meno. Si es posible fundar lo transcendente en lo inmanente sin degradarlo es porque la inclusión es intencional. De este modo la intencionalidad constituye por sí misma una respuesta a la pregunta: ¿Cómo puede haber un objeto en sí para mí? percibir la pipa es justamente referirse a ella en tanto que existente real. Y así el sentir del mundo es descifrado con un sentido que yo doy al mundo, pero este sentido es vivido como objetivo, lo descubro, de lo contrario no sería el sentido que tiene el mundo para mí.

La reducción, al poner en nuestras manos el análisis intencional, nos permite describir rigurosamente la relacción sujeto-objeto. Esta descripción consiste en hacer actuar la "filosofía" inmanente a la conciencia natural, y no en acoger pasivamente lo dado. Pero esta "filosofía" es definida precisamente por la intencionalidad. El análisis intencional (de ahí proviene su nombre) debe desentrañar, pues, cómo se constituye el sentido de (Seinssinn) del objeto, ya que la intencionalidad es un referirse a, pero también confiere sentido. El análisis intencional toma el objeto constituido como sxntido, y revela esta constitución. Así, el "Ideen II" Husserl estudia sucesivamente las constituciones de la naturaleza material, de la naturaleza animada, y del Espíritu. Va de suyo que la objetividad no es "creadora", puesto que en sí mismo sólo es "Ichpol", pero a su vez la "objetividad" (Gegenstandlichkeit) existe únicamente como polo de una referencia intencional que le confiere su sentido de objetividad.

e) "Fenomenología Transcendental".

Henos, pues, restituidos, al parecer, en esta etapa,

a un cierto tipo de idealismo transcendental ("meditaciones cartesianas") este idealismo transcendental estaba ya contenido en la propia tarea de la reducción. Pero como el sujeto transcendental no se diferencia del sujeto concreto, parecia que el idealismo transcendental debia ser además solicista. Estoy solo en el mundo, ese mismo mundo no es sino la idea de la unidad de todos los objetos, la cosa sólo es la unidad de mi percepción de cosa, es decir, de las Abschattumgem, todo sentido se funda "en" mi conciencia en tanto que esta es intención o donante de sentido (Simmgtbumg). En realidad Husserl jamás se ha detenido en este idealismo monábico, ante todo porque la experiencia de la objetividad remite al acuerdo de una pluaridad de sujetos, luego por-que también me es dado otro simismo, en una experiencia absolutamente original. Los demas "egos" no son "simples representaciones y objetos representados en mí, unidades sintéticas de un proceso de verificación que se desarrola en mi Yo, sino justamente otros" (meditaciones cartesianas").). La alteridad del otro se distingue de la transcendencia simple de la cosa por el hecho de que el otro es un yo para si y de que su unidad no está en mi percepción, sino en sí mismo; en otros términos, que el otro es un yo puro que no necesita de nada para existir, es una existencia absoluta y un punto de partida radical para si mismo, tal como lo soy yo para mí. La pregunta se convierte entonces en la siguiente:

¿Cómo puede haber un sujeto constituyente (otro) para un sujeto constituyente (yo)? claro está que el otro es experimentado por mí como "extraño" (Medit. Cartes.), puesto que es puente de sentido y de intencionalidad. Pero más acá de nuestra experiencia de extrañeza (que dará a Sartre sus temas de separación de las conciencias), en el nivel transcendental la explicitación del otro no puede hacerse en iguales términos que la explicitación de la cosa, y sin embargo, en la medida en que el otro es para mí es también por mí, si se debe creer en los resultados esenciales de la reducción transcendental.

Esta exigencia propia de la explicitación del otro no es verdaderamente satisfecha en las "meditaciones cartesianas", texto del que acabamos de tomar precisamente el planteo del problema del otro (66). En efecto, después de haber descrito "la apercepción asimiladora" por la cual el cuerpo del otro me es dado como cuerpo propio de un otro yo, sugeriendo lo psíquico como su propio índice, y después de haber hecho de su "accesibilidad indirecta" el fundamento para nosotros en la existencia del otro, Husserl declara que desde el punto de vista fenomenológico "el otro es una modificación de "mi" "yo" (67), lo que defrauda nuestra espectativa. En "Ideen II" parte III, Husserl subrayaba por el contrario la oposición entre "mundo natural" y "mundo del espíritu" (Geist), y la prioridad ontológica absoluta de éste sobre aquél: la unidad de la cosa es la

del despliegue de esas Absthattungen para una conciencia, la unidad de la persona es "unidad de manifestación absoluta". En el caso del sujeto, en consecuencia en caso del otro en tanto que sujeto (Alter ego) no es posible reducir la existencia real a un correlato intencional, puesto que lo que intencionalizo cuando me refiero a otro es precisamente una existencia absoluta: aquí, ser real y ser intencional se confunden. De manera, pues, que se podría poner por separado una "comunidad de personas", que Ricoeur (68) vincula con la conciencia colectiva de Durkheim o con el espíritu objetivo en el sentido de Hegel, y que se constituye a al vez sobre la captación mútua de las subjetividades y la comunidad del medio en que se halla. Esta comunidad de las personas es constituyente de su propio mundo (el mundo medieval, el mundo griego, etc.), pero ¿es originariamente constitutiva? Afirmarlo equivaldría a decir que el sujeto transcendental y solipsta no es radical, puesto que hundiría sus raices en un mundo del espíritu, en una cultura que es ella misma constituyente.

En otrostérminos, la filosofía transcendental, o incluso fenomenología transcendental, en tanto que filosofía del sujeto radical, no logra integrar una sociología cultural, aunque, hacia el final de su vida, el pensamiento de Husserl evolucionase en este sentido sociológico-cultural. Continúa habiendo entre fenomenología transcendental y sociología cultural una "tensión", en el sentido de Ricoeur, una

contradicción incluso, que no es algo superpuesto al pensamiento fenomenológico, por lo menos al parecer del autor últimamente citado, sino que le es inherente: pues es la misma fenomenología o filosofía transcendental la que conduce al problema de la intersubjetividad o de la comunidad de las personas, como lo revela la marcha paralela de las "meditaciones cartesianas" y de las "Ideen". Resulta claro así que el punto de vista de una sociología cultural, que es el de Ideen II, y que domina ampliamente los últimos escritos (69), introduce según confesión del própio Husserl, algo así como un relativismo histórico, que es precisamente aquello que la fenomenología transcendental debía combatir. Pero como ello nos aleja del pensamiento de las "Ideen I", y del tema central de nuestro trabajo, no seguiremos ahondando en este problema.

PARALELO entre la Fenomenología de Hegel y la de Husserl.

Como ya viemos al hablar de Hegel, la fenomenología es ciencia de la conciencia, en tanto que la conciencia es en general el saber de un objeto, sea exterior o interior, según terminología del propio Hegel en el prefacio a la Fenomenología: "La existencia inmediata del espíritu, la conciencia, tiene los dos momentos, el momento del saber y el momento de la objetividad negativa respecto del saber. Cuando el espíritu se desenvuelve en este elemento, en la conciencia, y despliega sus momentos, entonces le corresponde esta contraposición, y aquellos momentos brotan todos como configuraciones de la conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la experiencia

que la conciencia realiza". (70). De modo que no hay respuesta para la pregunta de si es necesario en filosofía partir del objeto (realismo) o partir del yo (idealismo). La misma noción de fenomenología elimina esta cuestión: la conciencia es siempre conciencia _de_, y no existe ningún objeto que sea objeto _para_. No hay inmanencia del objeto en la conciencia si no se asigna correlativamente al objeto un sentido racional, sin el cual el objeto no sería un objeto para. El concepto o sentido no es exterior al ser, el ser es inmediatamente concepto en sí, y el concepto es ser para sí. El pensamiento del ser, es el ser que se piensa a sí mismo, y por consiguiente el "método" que emplea este pensamiento, es decir, la filosofía, no está constituido por un concepto de categorías independientes de lo que piensa, de su contenido. La forma del pensamiento sólo formalmente se distingue de su contenido, es en concreto el contenido mismo que se aprehende a sí mismo, el en sí que se convierte en un para sí. "Las formas del pensamiento deben ser consideradas en sí y para sí, pues son el objeto y la actividad del objeto"(71). De este modo, el error kantiano -pero era un error positivo en tanto que momento en el devenir-verdad del espíritu- consistió en descubir las formas y las categorías como fundamento absoluto del pensamiento del objeto, y del objeto para el pensamiento: el error estaba en admitir lo transcendental como originario.

Según la identificación dialéctica del ser y del concepto, sigue opinando Lyotard, el problema de la originalidad implica, en efecto, un acabalgamiento: no hay un comienzo

inmediato y absoluto, es decir, un algo sin la conciencia o una conciencia sin algo, aunque solamente sea porque el concepto de comienzo o de inmediato contiene como su negación dialéctica la perspectiva de una progresión subsecuente, de una mediación. "La progresión no es superflua; lo sería si el comienzo fuera ya verdaderamente absoluto" ("Ciencia de la Lógica"). Nada es absolutamente inmediato, todo es derivado, en rigor la única realidad "no derivada" es el conjunto del sistema de derivaciones, es decir, la Idea absoluta de la "Lógica" y el Saber absoluto de la "Fenomenología": El resultado de la mediación dialéctica aparece ante sí mismo como único inmediato absoluto. El saber absoluto, escribe Hyppolite, "no parte de un origen, sino del movimiento mismo del partir, del mínimo racional que es la tríada Ser-Nada-Devenir, es decir, que parte de lo Absoluto como mediación, bajo su forma todavía inmediata, la del Devenir " ("Logique et Existence", pág. 85).

Esta doble proposición hegeliana: "el ser es ya sentido o concepto, no existe un originario que funde el conocimiento", permite delimitar con bastante claridad a Husserl de Hegel, a partir de su común crítica al Kantismo. En efecto, en lo que respecta a la primera parte de esta proposición, la fenomenología husserliana presta su acuerdo: el objeto está "constituido" por la sedimentación de significación, que no son las condiciones a priori de toda experiencia en el sentido kantiano, puesto que el entendimiento que establece esas condiciones como fundantes de la experiencia en general está

fundado a su vez en la experiencia. No existe una anterioridad a su vez en la experiencia. No existe una anterioridad lógica de las categorías, ni aún de las formas por las cuales un sujeto transcendental se daría objetos. Por el contrario, tal como se muestra en "Erfahrung umd Urteil", los juicios y las categorías que emplea suponen una certidumbre primera; la de que hay ser, o sea, la creencia en una realidad. Husserl la denomina Glaube, fé, creencia, para recalcar que se trata de un pre-saber. Antes de toda actividad predicativa, y aún antes de toda donación de sentido, existe el seno de la "presentación pasiva", aun cuando se trata de la percepción de la cosa sensible, "una fé ejercida e ineluctable en la existencia de algo real.... Fuente de todo saber, y ejercitada en él, (esta creencia) no es enteramente recuperable en un saber propiamente dicho y explícito" (72).

De modo que si la recuperación de la totalidad de lo real (en el sentido hegeliano) se reconoce imposible, es precisamente porque existe una realidad originaria, inmediata, absoluta, que funda toda recuperación posible. ¿ Habrá que decir entonces que es inefable, si es verdad que todo logos, todo discurso racional, toda dialéctica del pensamiento, presupone a su vez la fé originaria? ¿Existe, pues, lo anterracional? Se comprende que esta cuestión basta para diferenciar netamente de la posición de Hegel la fenomenología husserliana y post-husserliana. "No existe para Hegel -

-escribe Hyppolite- un inefable que se encuentre más acá o más allá del saber; no existe singularidad inmediata o de transcendencia; no existe un silencio ontológico, sino que el discurso dialéctico es una conquista progresiva del sentido. Esto no significa que ese sentido sea por derecho anterior al discurso que lo descubre y que lo crea, sino que ese sentido se desarrolla en el discurso mismo". (73). Hegel, en el artículo "Glaube und Wissen", se oponía a la transcendencia del en sí kantiano como producto de una filosofía del entendimiento, para la cual la presencia del objeto no es sino simple apariencia de una realidad escondida. Pero ¿no es otra y la misma transcendencia la que Husserl introduce en "Erfahrung und Urteil", bajo la forma de la Lebens Welt antepredicativa? puesto que ese mundo originario de la vida es antepredicativo, toda predicación, todo discurso, lo implica, por cierto, pero le cierra y propiamente hablando nada puede decir de él. También aquí, aunque en un sentido totalmente distinto, la Glauben sustituye al Wissen, y el silencio de la fé pone término al diálogo de los hombres sobre el ser. Por ello, según Waelhens, la verdad de Husserl se hallaría en Heidegger, para quién la dualidad del yo y del ser es insuperable, y para quien el pretendido saber absoluto no hace sino traducir el caracter metafísico, especulativo, inauténtico, del sistema que lo supone. Lo inmediato, lo originario de Husserl, es para Hegel un mediato que se ignora como momento en el devenir total del ser y del Logos; pero el absoluto

de Hegel, es decir, el devenir considerado como totalidad cerrada en sí misma y para sí misma en la persona del sabio, es para Husserl fundado y no originario, especulativo, y no "suelo o base" de toda verdad posible.

Por ende, cuando Kojéve muestra en su "Introduction à la Lecture de Hegel" (74) que el método de la "Fenomenología del Espíritu" es precisamente el mismo de Husserl, "puramente descriptivo y no dialéctico", no incurre en error, sin duda, pero es necesario agregar que la Fenomenología hegeliana cierra el sistema, es la recuperación total de la realidad total en el saber absoluto, en tanto que la descripción husserliana inaugura la aprehensión de la "cosa misma", más acá de toda predicación, y por ello jamás ha terminado de recuperarse, de anularse, puesto que es un combate del lenguaje contra sí mismo para alcanzar lo originario; (cabe advertir a este respecto las notables similitudes entre el "estilo" de Merleau -Ponty y el de Bergson). En este combate es segura la derrota del filósofo, del logos, pues lo originario, una vez descrito, deja de ser originario en tanto que descrito. Hegel, por el contrario, dice:"el ser inmediato, el pretendido "originario", es ya logos, sentido; de ninguna manera es el término del análisis regresivo, comienzo absoluto de la existencia"; no se puede "considerar el comienzo como algo inmediato, sino como mediato y derivado, puesto que el mismo está determinado según la determinación del resultado" ("Ciencia de la Lógica"). "Ningún objeto, en tanto que se presenta como

algo externo, como separado de la razón, independiente de ella, puede oponerle resistencia, puede ser frente a ella de una naturaleza particular, puede no ser penetrado por ella" (ibidem). Es de señalar, sin embargo, que este "prejuicio idealista" no se da en Marx.

Al parecer, pues, existe una divergencia total entre el racionalismo hegeliano y Husserl; empero, si se considera que la empresa fenomenológica es fundamentalmente contradictoria, en tanto que designación por el lenguaje de un significado pre-lógico en el ser, resultará por siempre inconclusa, por ser remitida dialécticamente del ser al sentido a través del análisis intencional; entonces la verdad es devenir, y no solamente "evidencia actual", es recuperación y corrección de las evidencias sucesivas, dialéctica de las evidencias. "La verdad, escribe Merleau-Ponty, es otro nombre para la sedimentación, que es a su vez la presencia de todos los presentes en el nuestro" (75). La verdad es pues Sinngenesis, génesis de sentido. Por lo tanto, si se admite, por otra parte, que "la Fenomenología del espíritu es la filosofía militante, no aún triunfante" (Merleau-Ponty), si se comprende el racionalismo hegeliano como abierto, en el sentido de Marx, y el sistema como etapa, acaso Husserl y Hegel converjan finalmente en el "queremos ver lo verdadero bajo la forma del resultado" de la "Filosofía del Derecho". . . ., pero con la

condición de que ese resultado sea también momento.

Naturaleza de la conciencia según Husserl, especialmente según sus "Investigaciones lógicas".

Husserl distingue tres conceptos de conciencia que entran en línea de cuenta en sus intereses: (I) La conciencia como existencia (Bestand) fenomenológica total e inmanente (Reelle) del ego empírico, como entretejido de experiencias psíquicas en la unidad de la corriente de la experiencia; (II) La conciencia como devenir interior consciente de las experiencias psíquicas del individuo; (III) La conciencia como designación comprehensiva para todo tipo de "actos psíquicos" o "experiencias intencionales". Esta enumeración, claro está, no pretende ser exhaustiva.

a) La Conciencia como Unidad Fenomenológica inmanente de las Experiencias del Yo.

Si la psicología se define como la ciencia de las experiencias conscientes de los individuos vivenciadores, o como ciencia de sus contenidos de conciencia, entonces un cierto concepto de la conciencia, y algunos conceptos de la vivencia (Erlebnis) y de su contenido, están determinados consecuentemente. Por "vivencia" y "contenido" el psicólogo moderno entiende los acontecimientos reales en el sentido de Wundt, los cuales, al cambiar de un instante a otro, construyen la unidad inmanente de la conciencia

del individuo psíquico (76). En este sentido, las percepciones, las fantasias, los actos del pensamiento conceptual, las alegrias y penas, esperanzasy temores, etc., en cuanto acaecen en nuestra conciencia, pueden llamarse experiencias, vivencias, o contenidos de conciencia. Las partes y los factores abstractos que componen estas vivencias también son vivenciados; contenidos inmanentes de la conciencia.

Husserl señala que este concepto de vivencia puede concebirse de manera puramente fenomenológica, es decir, de manera tal que toda relación a la existencia empírico-real (a los hombres o animales de la naturaleza) se elimine; Una vivencia en el sentido descriptivo-psicológico deviene entonces una vivencia en el sentido de la fenomenología pura. Esta eliminación "recibida" es en todo tiempo asunto de nuestra libertad, y los hallazgos "descriptivo-psicológicos" que se obtienen al principio han de ser tomados "puramente", y luego comprenderse como visiones esenciales puras, como si fueran "a priori".

Por ejemplo, en el caso de la percepción externa, el factor sensorial del color es únicamente un "contenido vivenciado o conocido", como carácter del percibir y como apariencia perceptual completa del objeto coloreado. Por otra parte, este objeto mismo, si bien se percibe, no es ni vivenciado ni conocido; y lo mismo se puede decir del color que se percibe en él. Si el objeto no existe,

y si la percepción por lo tanto debe ser típicamente enjuiciada como engaño, alucinación, ilusión, etc. entonces el color visto, percibido, del objeto, tampoco existe. Estas distinciones entre la percepción normal y la anormal, la correcta y la engañosa, no conciernen el carácter interno, puramente descriptivo o fenomenológico, de la percepción. Siempre y cuando el color visto, es decir, el color depositado en la percepción visual como existente en un objeto aparente, sea color percibido, hay algo correspondiente a él en esta realidad: es la sensación de color corresponde a esta idea, la cual lleva implícita una "aprehensión" objetivadora de esta percepción.

El color-sensación y el color objetivo del objeto se confunden con frecuencia. En tiempos ya de Husserl, se difundió el punto de vista según el cual los dos eran una misma cosa, sólo que vistos desde distintos puntos de vista e intereses: Psicológica o subjetivamente considerado, se llamaría sensación; física u objetivamente, sería una propiedad de la cosa externa. Basta referirse aquí a la distinción entre el rojo de una esfera vista como objetivamente uniforme, y el "escorzo" perceptualmente indudable e incluso necesario de las sensaciones coloreadas subjetivas - distinción que se repite en relación con todo tipo de propiedades objetivas y de complejos-sensación correspondientes a ellas.

Lo que hemos dicho de las determinaciones singulares puede aplicarse a los todos completos. De aquí que el punto de vista según el cual la misma apariencia acaece por una parte en un contexto subjetivo (en el contexto de las apariencias relacionadas con el ego) y también en un contexto objetivo (en el contexto de las cosas mismas), es fenomenológicamente falso. La equivocación que permite al término "vivencia" denotar no sólo aquello en lo que consiste lo que aparece del objeto (por ejemplo, la vivencia perceptual concreta, en la que el objeto mismo se supone presentado a nosotros), sino también el objeto que aparece como tal, no puede ser más peligrosa. La cosa-apariencia (la vivencia) no es la cosa que aparece (lo que "está ahí frente a nosotros", y que suponemos corporal). En cuanto que pertenece al contexto de la conciencia, vivenciamos lo que aparece, en el sentido de "la apariencia"; en cuanto pertenecen al mundo fenoménico, las cosas se aparecen a nosotros. Las apariencias mismas no aparecen; son vivenciadas.

Si a nosotros mismos nos aparecemos como miembros del mundo fenoménico, entonces las cosas físicas y psíquicas (cuerpos y personas) aparecen en sus relaciones físicas y psíquicas con nuestro yo fenoménico. Esta relación del objeto fenoménico (que también se llama, según muchos, "contenido de la conciencia") con el sujeto fenoménico ("yo", como una persona empírica, como una cosa) debe distinguirse

de la relación de un contenido de conciencia, en el sentido husserliano de vivencia, con la conciencia en el sentido de unidad de los contenidos de conciencia (la existencia fenomenológica del yo empírico). En lo primero lo que está en cuestión es la relación de las cosas que aparecen; en lo segundo, es la relación de una vivencia singular con el cuerpo vivencial. De manera análoga, la relación de la persona que aparece, "yo", con la cosa externamente aparente, debe distinguirse de la relación entre una cosa-apariencia, como vivencia, y la cosa que aparece. Si examinamos la relación última, veremos que los predicados de la apariencia no son al mismo tiempo los predicados de lo que aparece en ella. Otra relación que debe ser notada es la relación objetivadora que adscribimos a la sensación compleja que se vivencia en la apariencia, con el objeto que aparece. Esto ocurre cuando la sensación compleja es "aprehendida" o "apercibida" de una cierta manera: Debido a la aprehensión animadora de las sensaciones, lo así llamado aparente del objeto (o apariencia en el sentido fenomenológico de vivencia ya referida a alguien) se hace así posible.

Lo que compone inmanentemente una percepción debe distinguirse claramente de lo que está "en ella" en un sentido figurativo, "intencional". Estas distinciones esenciales deben hacerse igualmente en el caso de cualquier otro "acto".

El concepto husserliano de vivencia no concuerda con el popular, puesto que en él desempeña un papel importante la distinción que hace entre contenido inmanente y contenido intencional. La conciencia vivenciadora, en el sentido fenomenológico, no posee como contenido, por ejemplo, los acontecimientos de la última guerra mundial, ni siquiera en su aspecto de "vivencias psíquicas", sino que lo que se halla en ella como inmanentemente presente, son los actos del percibir, del juzgar, etc. que van ligados con las percepciones, con su material sensorial cambiante, su contenido aperceptivo, sus caracteres peculiares, etc. En el sentido fenomenológico, vivencias acontecimientos externos significa que algunos contenidos son partes constituyentes de una unidad de conciencia, en la corriente unificada fenomenológicamente de la conciencia de un yo empírico. Este mismo es un todo inmanente que está inmanentemente compuesto de diversas partes y todas estas partes, se dice "son vivenciadas". No hay diferencia entre el contenido vivenciado o conocido y la experiencia misma. Lo que es sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación. Pero si una vivencia "refiere" a un objeto y es distinto de ella, como, por ejemplo, una percepción externa refiere al objeto percibido, una presentación nominal al objeto nombrado, y así sucesivamente, entonces este objeto no es vivenciado o conocido en el sentido presente, sino sólo percibido, nombrado, etc.

Esta situación justifica el uso del término "contenido". Este término se refiere generalmente a un todo, a una unidad comprehensiva, que comprende una totalidad de partes. En la conversación habitual descriptivo-psicológica, el punto de referencia implícito cuando hablamos del "todo" es la unidad inmanente de la conciencia. Su contenido es la totalidad colectiva de vivencias presentes, y el término "contenido" se refiere entonces a estas vivencias mismas, es decir, a todas aquellas que inmanentemente constituyen la corriente verdadera fenomenológica de la conciencia.

Si bien Husserl afirmó que ya no estaba de acuerdo con su oposición a la doctrina del yo puro, sí nos interesa incluirlo aquí, ya que estamos hablando como dijimos al principio del capítulo, del"primer" Husserl, que fué quizás quien ejerció más influencia. Su punto de vista era el yo reducido fenomenológicamente, o el yo puramente psíquico restringido a su contenido fenomenológico, el cual no es nada peculiar que flotase por encima de las diversas experiencias, sino que es simplemente idéntico a su propia unidad de conexión. Las formas de conexión que se basan sobre la naturaleza de sus contenidos y de sus leyes constituyen finalmente una totalidad de contenido que no es otra cosa que el propio yo "reducido" fenomenológicamente. Los contenidos tienen sus propias y

determinadas leyes de ir juntos para constituir unidades más ámplias, y al irse progresivamente unificando, se constituye el yo fenomenológico como unidad de la conciencia, sin necesitar un "principio del yo" que soporte todos los contenidos y los una una vez más. Husserl concluyó que en este punto, como en cualquier otro, la contribución de un principio tal no podría ser inteligiblemente comprendida.

b) Conciencia "interna" como Percepción Interna.

La discusión precedente ha clarificado, creemos, el sentido en el que el término conciencia, el de vivencia, y el de contenido, deben comprenderse en el contexto husserliano. Se trata simplemente de una "purificación" fenomenológica del sentido descriptivo-empírico.

Otro concepto de conciencia que hay que notar dentro de la Fenomenología de Husserl es el que se indica por la expresión "conciencia interna". Se trata de la "percepción interna" que se supone acompañar a las vivencias que están realmente presentes y referirse a ellas como a sus objetos. Se dice que la percepción interna es "adecuada" si no atribuye nada a sus objetos que no esté presentado intuitivamente por la vivencia perceptual misma, y no se dé inmanentemente. Ahora bien, todas las percepciones se caracterizan por la intención de "agarrar" su objeto como algo "corporalmente" presente. Una percepción es adecuada

si el objeto está realmente presente en ella, y es aprehendido, agarrado totalmente, hasta que lo sea. De ahí se sigue, por lo tanto, que de todas las esencias de percepción sólo la percepción "interna" puede ser verdaderamente adecuada. No podemos decir, sin embargo, que toda percepción dirigida a nuestras propias vivencias deba ser adecuada. Husserl propone la "deseabilidad" de una distinción terminológica entre percepción interna (en cuanto percepción de nuestras propias experiencias) y percepción adecuada (evidente). La falsa oposición epistemológica entre percepción interna y externa, entonces, desaparecería, al establecerse la genuina oposición entre percepción adecuada y no adecuada, basada sobre la pura esencia fenomenológica de tales experiencias.

En el contexto de Husserl, el segundo y más "estrecho" concepto de conciencia es "más original" que el primero, y es "en sí mismo el primero".

El tercer concepto de conciencia, que engloba los actos o vivencias intencionales, será analizado en la próxima sección. Si no reconocemos -lo cual es para Husserl lo más cierto de todo- que ser-un-objeto, expresado fenomenológicamente, reposa en un cierto acto en el que algo aparece como objeto o es pensado como tal, entonces no seremos capaces de comprender como el ser-un-objeto puede en sí mismo devenir objetivo.

Para Husserl el asunto está claro: Los actos están "dirigidos" hacia la peculiaridad de los actos en los que algo aparece; o bién los actos están dirigidos hacia el yo empírico y su referencia a un objeto. El núcleo fenomenológico del yo (del yo empírico) está formado por los actos que "traen a la conciencia" objetos para ella; "en ellos" el yo va "dirigido" hacia el objeto en cuestión.

La auto-percepción del yo empífico es un concepto diario que no presenta dificultades de comprensión, puesto que el ego se concibe también como cualquier cosa externa. Que el objeto no se perciba completamente no importa en ningún caso, puesto que lo esencial es percibir globalmente el tal objeto, y no la intuición "adecuada" del mismo.

El análisis de este tercer concepto de conciencia, de capital importancia en cuanto a su relación con la psicología y la psicopatología, según veremos más ampliamente en la última parte de este trabajo, requiere una discusión más detallada, lo que vamos a hacer seguidamente, siguiendo a Marvin Farber (77).

La Conciencia como Vivencia Intencional

a) Los actos considerados como "vivencias intencionales".

Como es sabido, según Brentano todo fenómeno

psíquico se caracteriza por lo que los Escolásticos llamaron la "inexistencia" intencional (o también mental) de un objeto. Esto lo llama Brentano referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (no importa aquí que sea o no real) u objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico, se supone, contiene algo en sí mismo como objeto, si bien no de la misma manera en todos los casos. De aquí que el "modo de relación de la conciencia con un contenido" sea distinto en la "presentación" y en el juicio; de ahí también la clasificación de Brentano de los fenómenos psíquicos en presentaciones, juicios, y sentimientos ("fenómenos de amor y odio", la cual está basada en este modo de designación.

De lo que aquí se trata no es de lo correcto o no de la clasificación de Brentano. Solo un punto ha sido considerado importante por Husserl, y es el de que hay diferencias esenciales y específicas en la relación intencional, diferencias que hacen que sea posible el caracter genérico descriptivo del "acto". La manera en la que una "mera presentación" de un hecho significa que este hecho sea su "objeto", es distinta de la manera en la que el hecho es tenido por verdadero o falso en el juicio. También son distintas, en cuanto tipos de vivencia, la suposición o la duda, ~~como~~ la esperanza o el miedo, el gusto o el disgusto. La mayoría, sino todos, de los actos, son vivencias complejas, y con gran frecuencia también son complejas las intenciones mismas.

Las "intenciones" afectivas se construyen sobre las intenciones de "presentación" o de "juicio", y así sucesivamente. Pero en el análisis de estos"complejos" siempre volvemos a los caracteres intencionales primitivos, los cuales, respecto a su esencia descriptiva, no pueden reducirse a otros tipos de vivencias psíquicas. También es cierto, en el punto de vista husserliano, que la unidad de la genuina "intención" descriptiva ("caracter-acto") permite diferencias específicas basadas en la pura esencia de este tronco común, y que consecuentemente procede a la materia empírica y psicológica de un "hecho" como algo a priori. Hay especies y subespecies esencialmente distintas de "intención". De aquí que la aprobación o desaprobación estética sea un modo de relación intencional que es irreductiblemente y esencialmente distinto de una mera"presentación" o de un juicio geométrico sobre el objeto estético. Pueden ser afirmados tanto el predicado estético como la aprobación estética, y en ambos casos la afirmación es un juicio que como tal incluye distintas"presentaciones". Pero la intención estética, así como su objeto, es el objeto de presentaciones y juicios, mientras que en sí misma permanece esencialmente distinta de estos actos geométricos. Para valorar si un juicio es válido, se presuponen una vivencia análoga y relacionada anterior, pero no intenciones

específicamente idénticas. La situación es análoga en la comparación entre decisiones de juicio y decisiones de voluntad, etc.

La relación intencional, entendida de manera puramente descriptiva como peculiaridad interna de ciertas vivencias, es considerada por Husserl como una determinación esencial de los"fenómenos" psíquicos" o "actos". Expresados fenomenológicamente: La ideación realizada sobre casos singulares de tales vivencias -y realizada de tal manera que toda concepción empírico-psicológica y posición de la existencia sean evitadas, y que únicamente el contenido inmanente fenomenológico de estas vivencias entre en consideración- no da la idea genérica puramente fenomenológica de experiencia intencional o acto, y también sus especies puras. Que no todas las vivencias son intencionales se puede fácilmente ver con las sensaciones y los "complejos sensacionales". Las líneas siguientes harán más claras la diferencia esencial entre los dos empleos del término "contenidos". Todo hallazgo fenomenológico aquí investigado debe comprenderse como determinación de esencia.

b) Distinciones terminológicas.

b1). El objeto "mental" o "inmanente"

Husserl rechaza la terminología de Brentano, si bien retiene su análisis esencial. Para Brentano toda experiencia intencional es un fenómeno; y para él,

el término "fenómeno" denota un objeto que aparece, como tal. Pero Husserl prefiere no hablar de fenómenos psíquicos, ni siquiera de fenómenos sin más en este contexto.

Bajo el punto de vista de Husserl, es muy dudoso, y con frecuencia engañoso, decir que los objetos percibidos, imaginados, deseados, etc.. "entran dentro de la conciencia", o que esta"conciencia" ("o el ego") "entra en relación" con ellos de tal o cual manera, y también es muy cuestionable decir que las experiencias o vivencias intencionales "contengan algo en sí mismas como objeto", tales expresiones pueden llevar a dos equivocaciones : (1) Que haya una relación real entre la conciencia o el ego y la cosa "conocida"; (2) Que haya una relación entre dos cosas halladas inmanentes en la conciencia -el acto y el objeto intencional- o que un contenido psíquico esté incluido en otro.

Consideremos esta segunda equivocación. La expresión "objetividad inmanente" se usa para describir la peculiaridad esencial de las vivencias intencionales, e igualmente ocurre con las expresiones escolásticas sinónimas de "inexistencia intencional o mental" de un objeto. Un objeto es "significado" en una vivencia intencional; es la "finalidad de algo", es una vivencia de presentación o juicio, etc. Es esencial para estas vivencias que haya una "referencia

a un objeto", que un objeto esté "intencionalmente presente". Una tal experiencia o vivencia intencional, puede que ocurra sin que el objeto exista: "de hecho, puede ser posible que existan objetos". En este caso, el significar el objeto es una vivencia; pero el objeto es simplemente "significado en la palabra, nominalmente", y en realidad no es nada.

Si hablo del dios Júpiter, entonces este Dios es un objeto presentado, está "inmanentemente presente", en mi acto. Es evidente que el análisis descriptivo de esta vivencia intencional no negará que el dios Júpiter esté en ella. De aquí que el objeto "inmanente, mental", no pertenezca a la naturaleza descriptiva, inmanente, de la experiencia, y que no sea de ninguna manera inmanente, o mental. Pero tampoco está fuera de la mente, ya que, realmente, no es de ninguna manera. Esto, sin embargo, no evita que sea real la afirmación de presentar, en el habla, al dios Júpiter. Si, por otra parte, el objeto "significado" existe, entonces nada necesita cambiar fenomenológicamente. Para la conciencia, lo dado es esencialmente lo mismo, tanto si existe el objeto afirmado, tanto si es imaginario o incluso absurdo. "Júpiter" y "Bismark" son presentados de la misma manera, y lo mismo se puede aplicar a la "Totre de Babilonia", o a la "Catedral de Colonia".

b2) El acto y la relación de la conciencia o del ego con el objeto.

Según la equivocación mencionada en primer lugar, en la sección anterior, la conciencia (o "el ego") por una parte, y la cosa conocida por otra, entran en relación uno con otro en un sentido real. Bajo el punto de vista de Husserl, la proposición "el ego presenta un objeto, o el ego tiene un objeto como objeto intencional de su presentación", quiere decir lo mismo que la proposición: "en el ego, o yo fenomenológico, en este complejo concreto de vivencias, una cierta vivencia nombrada según su peculiaridad específica de "presentación del objeto referido a", es inmanentemente presente". Análogamente, la proposición: "el yo juzga el objeto", significa: "una experiencia de juicio, determinada de una cierta manera, está presente en él", etc. En la descripción , la relación con el yo que vivencia no tiene por qué ser evitada; pero la vivencia actual en sí misma no consiste en un "complejo" que contenga la presentación "yoica" como vivencia parcial.

b3) Otros escollos terminológicos.

Husserl escoge su terminología propia de tal manera que se excluyen en toda la medida de lo posible las presuposiciones discutibles y las ambiguedades.

La expresión "fenómeno psíquico" es por lo tanto evitada, y siempre que se requiera una mayor exactitud, habla de "vivencias intencionales". La "vivencia" debe ser tomada en el sentido fenomenológico antes indicado. El término"intencional" indica la peculiaridad de la "intención, la referencia a algo objetivo. Como expresión más breve usa la palabra "acto".

Estas expresiones, sin duda, no carecen de objeciones, por ejemplo, por los muchos y distintos significados prevalentes del término "intención".

En el sentido en que se entiende este término aquí, se hace uso de la imagen del "tender a", que es aplicable a los actos de la finalidad, del "tender", teorética y práctica. Esta imagen, sin embargo, no se aplica igualmente bién a todos los actos, de tal forma que Husserl es llevado a distinguir un concepto de intención más estrecho y otro más amplio. Según la actividad de este tender "Abzielen", como correlato, está la actividad del obtener "Erzielen". Análogamente, correspondiendo a ciertos actos llamados "intenciones" (por ejemplo, intenciones de juicio, o de deseo), están otros actos llamados "logros" o "éxitos". Estos también son actos, y de ahí que sean también "intenciones", si bien, en general, no son intenciones en el sentido más estrecho de referencia a un éxito correspondiente. Una vez conocida, esta posible equivocación ya no es peligrosa.

Donde se trate del concepto en sentido estrecho, entonces debe ser especificado claramente. En el resto, la expresión paralela "caracter-acto" ayuda a evitar posibles malentendidos.

El término "acto" no debe ser comprendido en el sentido original de "actus"; la idea de actividad debe ser excluida totalmente. Como Natorp (78, 79, 80), Husserl también rechaza la "mitología de la actividades"; define a los "actos" no como actividades psíquicas, sino como vivencias intencionales. Como Bertrand Russerll (81), Husserl rechaza los "actos" en el sentido tradicional escolástico, si bien retiene el término, en el sentido presente de experiencia intencional, para hacer justicia a la naturaleza descriptiva de la vivencia.

c) El Problema de los Sentimientos Intencionales.

En opinión de Husserl, muchas experiencias o vivencias, generalmente designadas con el nombre de "sentimientos"; tienen en realidad una relación intencional, con algo objetivo. Tal es el caso, por ejemplo, con el placer que se encuentra con una melodía, o el displacer que se siente ante el silbato de un pito, etc. Los oponentes a la idea de la intencionalidad de los sentimientos consideran a éstos como meras condiciones; y donde se relacionan o se refieren a objetos, afirman

quellos que deben esta relación a un elemento afirmativo añadido.

Brentano (82, 83, 84, 85, 86, 87), que defendió la intencionalidad de los sentimientos, sostuvo que éstos, como todos los actos que no son meras afirmaciones, o "presentaciones", tienen éstas por bases. El punto de vista fenomenológico de la situación parece apoyar la posición de Brentano. No es pensable el caso de sentir "gusto" sin que sea por algo. La esencia específica del "sentir gusto" requiere una relación con algo que gusta. Análogamente, no hay deseo sin aquello que sea deseado, etc. Todo esto con "intenciones", actos genuinos en el sentido de Husserl. Todos ellos "deben" su relación intencional, a "ciertas presentaciones" que permanecen implícitas bajo ellos.

La relación intencional no debe ser construida como relación causal, es decir, como contexto empírico, causal-sustancial, de necesidad. El objeto intencional entra en la cuestión únicamente com ontencional, y no como algo realmente existente fuera de mí y que determinase mi vida mental psicofísicamente. El combate de centauros que me presento a mí mismo en fantasía "estimula" mi satisfacción, o puede hacerlo, igualmente a como lo haga un paisaje bello, real.

La cuestión, tan importante por sus implicaciones psicopatológicas que son centro de este trabajo, de saber si hay sentimientos no intencionales, viene contestada por Husserl, al principio, en sentido afirmativo. Los sentimientos sensoriales, del tipo del dolor sensorial que se produce cuando nos quemamos a nosotros mismos, no pueden situarse en el mismo nivel que una convicción o un acto de voluntad, etc.., sino que se clasifican junto a los conceptos de "rojo, "rugosidad", etc. Las sensaciones no son actos, pero entran en la constitución de los actos. Una quemadura, un pinchazo, parecen tener la misma función que las otras sensaciones, es decir, ser un soporte para la aprehensión empírica, objetiva. En su discusión de la intencionalidad de los sentimientos, Brentano había distinguido entre sensaciones de dolor y placer ("sensaciones de sentimiento"), y el dolor y el placer en el sentido de "sentimientos". Esta clasificación también sirve de base a la que utiliza Max Scheler (88), o López Ibor (89). Los contenidos del primer tipo de sensaciones (o, según propone Husserl, el tipo mismo, ya que identifica las sensaciones del dolor con el "contenido" de la sensación dolorosa) son para Brentano "físicos", y los sentimientos de sensación son "fenómenos psíquicos", por el hecho de pertenecer a géneros esencialmente distintos.

Al expresar su acuerdo con este punto de vista, Husserl también sostiene que no hay comunidad de origen entre los impulsos o deseos intencionales y los no intencionales.

También introduce Husserl la importante distinción fenomenológica entre contenido "inmanente" de un acto, sea o no sentimiento, y su contenido "intencional". Como apuntamos en la sección "Noesis y Noema", por contenido fenomenológico inmanente en un acto se acude a la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas; en otras palabras, a la totalidad de las vivencias parciales que lo construyen inmanentemente.

Como ya creemos que está claro, al pasar de la actitud psicológico-experimental-científica a la actitud fenomenológica-ideal-científica, todas las apercepciones experienciales-científicas y las posiciones de existencia son eliminadas. Las esencias generales "ideativas" y las conexiones esenciales son suprimidas de las experiencias -sean del tipo que sean. Así pues, se obtienen por su forma las visiones interiorizantes de la fenomenología pura.

Por contenido en el sentido inmanente, se entiende la simple aplicación del concepto más general de contenido, que es válido para todos los campos, y se alude asímismo a las experiencias intencionales. La expresión "contenido intencional" (90) se refiere a la peculiaridad de

las experiencias o actos intencionales, como tales. Deben distinguirse tres conceptos de contenido intencional: El objeto intencional del acto, su materia intencional (distinguiéndola de la cualidad intencional), y finalmente su esencia intencional. No entraremos aquí en el análisis de estas distinciones, pero sí hemos querido señalarlas por ser esenciales en toda noción básica de fenomenología, en la dirección que hemos dado a este capítulo.

No profundizaremos tampoco, en este capítulo, sobre las distintas acepciones y posibilidades de la psicología fenomenológica, pues esto será tema de otro capítulo de este trabajo. Pero sí queremos, antes de concluir éste, indicar algunos malentendidos frecuentes en el empleo del concepto de Fenomenología, mal-entendidos que debemos evitar, y que es nuestro deseo permitir que evite el lector de estas líneas.

Algunos de los principales malentendidos a evitar, en el término Fenomenología

En vista de los numerosos malentendidos que abundan en Fenomenología, será útil resumir algunos de los principales errores que son, incluso ahora, corrientes

en los libros de Filosofía y de Psicología, cuando hablan de este tema.

(a) Ha de ser apuntado que la oposición de Husserl al psicologismo lógico no era una oposición a la psicología. Negó que su crítica del psicologismo fuera una oposición al fundamento psicológico de la metodología lógica, o a la explicación descriptivo-psicológica del origen de los conceptos lógicos. Era, eso sí, una oposición a la postura epistemológica que había influido desfavorablemente sobre el modo de tratar la lógica, pero no una oposición al tipo metodológico de lógica de los escritores del rango de Mill, Sigwart, y Wundt: No discutía que la base de un tipo tal de lógica fuera la psicología empírica. El punto a recalcar era, sin embargo, que la psicología no era su única base, sino que también lo era la "pura lógica", una disciplina a priori cuyas leyes se aplican provechosamente a las condiciones empíricas del pensamiento científico. Es de deplorar que este malentendido tuviera en parte su origen en los propios esfuerzos repetidos de Husserl de distinguir la fenomenología de la psicología, y en su uso de los términos "ingenuo" o "simple" para describir los puntos de vista no fenomenológicos. Pero siempre pensó que la Fenomenología estaba destinada a servir a la Psicología, así

como a las otras ciencias. En parte, puede también ser considerada como un departamento o una extensión de la psicología, como ilustró con sus análisis descriptivos del significado y de la conciencia del tiempo (91).

(b) Se deben definir las condiciones que han de cumplirse para que se realice la "evidencia", sin plantear la cuestión de que pueda realmente realizarse. Por muy importante que esto segundo sea, es una cuestión independiente de la anterior. Un análisis esencial puede ser válido incluso si sus estructuras nunca se cumplen realmente en la experiencia, igual a como las proposiciones arítméticas son válidas independientemente de nuestro conocimiento de ellas, o de nuestrosprocesos de pensamiento. Es obvio que si las estructuras no fueran ejemplificadas en la experiencia, habría poco interés por ellas. Lo que tenemos son siempre "aproximaciones", y éstas pueden variar de un caso a otro. Lo general, el "eidos", por otra parte, es un objeto de pensamiento, una contribución de la inteligencia comprensiva. No depende del caso concreto.

(c) Hay ciertas cosas que la Fenomenología, evidentemente, no dice ni significa: (1) No separa

radicalmente el "significado" del "acto" (92). (2) No niega ni rechaza el mundo externo (93). (3) No intenta contestar a todas las preguntas, y no tiene intención de ser un método infalible para todo. (4) Tampoco intenta ser un sustituto de otros métodos, y sobre todo de aquéllos que encierran elementos fácticos e hipotéticos. (5) No niega la verdad inductiva, ni tampoco deja de distinguir entre distintos tipos de "verdad". (6) No es una "trampa" para propósitos metafísicos. Al ser una disciplina descriptiva, preliminar, sus hallazgos pueden usarse para propósitos metafísicos (¡o dialécticos!), exactamente igual a lo que ocurre con los resultados del análisis lógico. Pero no es de ninguna manera una vuelta al espiritualismo metafísico.

(d) En contraste con estos malentendidos, hay un cierto número de aserciones que la Fenomenología sí reivindica: (1) Es el primer método de conocimiento porque empieza con "las cosas mismas", que son la meta final de todo conocimiento, y también, en un sentido lógico explicativo, porque intenta rechazar toda presuposición de estructuras esenciales, y no se interesa por lo fáctico como tal. (3) No sólo trata con esencias "reales", sino también con esencias "posibles". (4) Su meta última es la visión

directa, la evidencia en el sentido de lo que se da así mismo en la objetividad. (5) No obstante la "reducción", el fenomenólogo sigue teniendo un cerebro (y un cerebro "que evoluciona"), en el mismo sentido en que tiene pulmones. (94).

Como método filosófico peculiar, el método del análisis fenomenológico tiene importancia para cualquier tipo de conocimiento. Hace a escala universal, y de manera en cierto modo exhaustiva, lo que sólo hacen parcialmente otros métodos. Su completa "epoché" y su técnica de análisis filosófico representa un ideal de rigor metodológico que no pueden sino ser de gran ayuda para todas las ramas de la ciencia. Pero debe limitarse estrictamente a la discripción. Vale aquí la advertencia de Perry sobre el predicamento egocéntrico: No se puede ni se debe intentar sacar una doctrina metafísica de un método cuyo fín es la comprensión del conocimiento y de la experiencia en sus formas y realizaciones esenciales (95). Ha de ser posible preservar el método de todos los dogmas, sea que impliquen especiales aserciones, sea que sigan a una inferencia falaz, de tal manera que podamos siempre aprovechar la Fenomenología para cualquier investigación filosófica o científica. Quien--quiera que discuta o emplee este método debe ser

plenamente consciente de la responsabilidad en que incurre, pues existe el peligro de que la invalidación o los abusos del método que emplee lleven a otros a suponer que el conjunto del método ha de ser invalidado. Una conclusión tal sería muy desafortunada, pues impediría el reconocimiento de uno de los más importantes avances de la filosofía contemporánea, avance que nos ofrece una premisa para una base unificada de la actividad filosófica, porque aspira a ser verdaderamente auto-crítica, y auto-justificante, ya que no hace uso de ideas ni construcciones preconcebidas (96).

Conclusión.

Resumiendo todo lo antedicho, vemos cómo de las distintas interpretaciones de la Fenomenología, se desprenden corrientes psiquiátricas diferentes, lo cual podríamos sintetizar, siguiendo a André Villeneuve, de la siguiente manera (97):

(1) Fenomenología descriptiva : Hay aquí una "confianza" completa en las descripciones que dan los pacientes de sus experiencias subjetivas. Jaspers (1.883-) es el más importante representante de este método.

(2) Fenomenología genético-estructural : De los datos obtenidos y de los fenómenos observados, surgen conexiones e interrelaciones, que concurren espontáneamente para formar una estructura general. El observador, pues, intenta descubrir, describir, definir, el trastorno básico (Trouble Générateur). El mayor representante de este procedimiento es Eugène Minkowski.

(3) Fenomenología categórica : De la descripción y del análisis de cómo los pacientes vivencian ciertas categorías, el fenomenólogo intenta reconstruir su mundo interno sobre algunas de las categorías básicas (dimensiones) que son: tiempo (temporalidad), espacio (espacialidad), causa (causalidad), y sustancia (materialidad).

Para el melancólico, por ejemplo, la causalidad es vivenciada en términos de determinismo, mientras que para el maníaco lo es en términos de suerte, y para el sano, se vivencia como voluntad libre.

En muchas afecciones, el sentimiento de la velocidad del tiempo está modificado; en los pacientes deprimidos, es muy lento; en algunos

esquizofrénicos, está fijado (inmotalidad); en algunas psicosis seniles y en los maníacos, la velocidad está aumentada.

Finalmente, en lo que concierne al espacio, puede haber alteraciones del espacio orientado, como es por ejemplo el caso en los trastornos orgánicos del cerebro; en la psicosis maníacodepresivas y en la esquizofrenia, la alteración es más bien por falta de correlación entre el espacio y el vivenciado, mientras que en las psicosis experimentales hay una modificación de ambas formas de espacialidad .

El representante genuino de esta tercera escuela fenomenológica, emperentada ya con las escuelas "existencialistas", es Ludwig Binswanger.

En el cuadro de la página siguiente esquematizamos la influencia de las filosofías fenomenológicas y existenciales sobre la psiquiatría contemporánea.

En el próximo capítulo, estudiaremos pues al primero de los pensadores y psiquiatras aquí citados, es decir a Jaspers.

INFLUENCIA DE LAS FILOSOFIAS FENOMENOLOGICAS EXISTENCIALES EN LA PSIQUIATRIA CONTEMPORANEA (97).

VERSION ESQUEMATICA.

(Hegel, 1770 - 1831)

Base Filosófica.

1. Kierkegaard (1813-55) (Existencialismo)
2. Nietzsche (1844-1900) (Irracionalismo)
3. Husserl (1859-1938) (Fenomenología)

FENOMENOLOGICO

- Existencialismo ateo.
- Existencialismo intermedio.
- Existencialismo cristiano.

Heidegger (1889) (discípulo de Husserl
Sartre (1905)

Jaspers (1883)

Marcel (1889). Cat.
Tillich : Prot.
Berdiaef: Rus. Ort.
Buber : Israelita

Psiquiatría Existencial.

- Suiza: Binswanger, Boss, Storch, Bally, Kuhn
- Holanda: Van den Berg, Buytendijk
- EE.UU.: Rollo May
- Canada: Ellenberger

METODO

- Fenomenología en Psiquiatría

- Koffka (discípulo de Husserl) — Teoría de la "Gestalt"

- Francia: Merleau-Ponty, Minkowski, Ey
- Alemania y Austria: Zutt y colaboradores, Straus (ahora en EE.UU.), Von Gobsattel, Schneider (discípulo de Jaspers), Conrad
- EE.UU.: Straus, Ellenberger

CAPITULO II

LA FENOMENOLOGIA DE JASPERS.

PALABRAS PREVIAS.

Decíamos en el capítulo anterior que Jaspers era el representante más genuino de la "Fenomenología descriptiva", en el sentido en el que Villeneuve usaba estos términos. Ya en la Introducción, apuntábamos también nuestra opinión de que la concepción del delírio según Jaspers carecía, en parte, de solidez ontológica, y Soria, en su prólogo a la "ANTROPOLOGIA MEDICA" de V.E. Freiherr von Gebsattel traducida por él (98), nos dice que este último autor ha superado la Fenomenología de Jaspers, "Esta, --nos dice-, aparece ante la nueva dirección fenomenológica, (las actuales escuelas de Heidelberg y Frankfurt), como una inventorización de fenómenos subjetivos, que no permite ningún nuevo progreso en la psiquiatría. Porque para la nueva dirección el método fenomenológico debe abordar incluso esas figuras originarias, primarias o radicales (los Urthänomenen de Goethe), que, -de modo semejante a los arquetipos junguianos, pero con otro nivel de eficacia-, dan el significado para la realización

personal, y permiten comprender desde su origen más arcaico los fallos que en la clínica nos aparecen bajo la forma de enfermedad".

¿Podemos realmente relegar la Psicopatología de Jaspers a un papel de mero "inventario de fenómenos"? Evidentemente, es un inventario de fenómenos, pero, como opina el mismo Soria, no es sólo eso, y la misma estructura de la Psicopatología así nos lo demuestra. Nadie, como Jaspers, ha sabido estructurar de manera más perfecta los distintos fenómenos de la vida mental, y si sólo le debiéramos su labor clasificatoria, ya sería suficiente para que todos los psiquiatras le estuviésemos agradecidos. En ningún momento quisiera que las críticas y reservas que sin duda formularé contra Jaspers apartase a uno sólo de mis compañeros psiquiatras de la lectura -indispensable- de su Psicopatología, tanto más cuanto que estoy convencido de que incluso las corrientes más dinámicas de la psiquiatría y la psicoterapia -o, quizás, ellas sobre todo- necesitan de una base nosológica psicopatológica de la que partir. Y Jaspers es, nada menos, eso: El creador de la Psicopatología como ciencia, pues antes que él no había sino enumeración desordenada o arbitrariamente ordenada, que es peor, de signos y síntomas.

Es pues evidente que no podemos tachar de mero inventorista al creador de una ciencia. Una ciencia, como nos recordaba Poincarré, es un "langage bien fait", y esto es el famoso libro de Jaspers (99).

Basta con echar una ojeada a su índice para darse cuenta del rigor intelectual y clínico con que emprende y realiza su tarea. Primero, la Introducción, en la que nos describe de manera magistral los límites y fines de una psicopatología general, a la vez que previene contra los más frecuentes errores en que se acostumbra incurrir. Luego, en la Primera Parte, nos habla de los fenómenos psíquicos individuales (Phenomenologie, Leistungspsychologie, Somatopsychologie), para pasar, en las Partes Segunda y Tercera, a exponernos lo que él llama Psicología comprensiva (Verstehondo Psychologie) y Psicología explicativa (Exklarende Psychologie). Finalmente, pasa a considerar la totalidad, primero de la vida psíquica, considerada tanto en su individualidad como en su relación con la sociedad (Partes IV y V), luego del Ente Humano global (Sexta Parte), para así completar su visión armónica y constructiva de la vida mental. Una labor tal, exhaustiva en su género, que ocupa novecientas veintidos páginas en su versión inglesa (100) - única que aconseja manejar

a los que no dominan el alemán, pues la"española" es en la práctica ilegible, y la francesa está agotada- merece ser conocida y, aún en el caso de divergir de ella, admirada.

NOCION DE FENOMENOLOGIA EN JASPERS.

¿Qué entiende Jaspers por Fenomenología? Démosle la palabra a él mismo (101) : "El término fenomenología -nos dice- fué usado por Hegel para todo el campo de los fenómenos mentales, según se revelanen la conciencia, en la historia, y en el pensamiento conceptual. Nosotros sólo lo usamos en el campo mucho más estrecho de la experiencia psíquica individual. Husserl empleó inicialmente el término en el sentido de una "psicología descriptiva" en conexión con el fenómeno de la conciencia; en este sentido sirve también para nuestras investigaciones, pero luego lo empleó en el sentido de "apariencia de las cosas" - (Wesensschau), que es un término que no usamos en este libro. Para nosotros, la fenomenología es meramente un método empírico de investigación mantenido únicamente por el hecho de las comunicaciones de los pacientes. Es obvio que en estas investigaciones psicológicas los esfuerzos descriptivos son muy diferentes de los de las ciencias naturales.

El objeto de estudio no existe para los sentidos, y sólo podemos vivenciar una de sus representaciones. Sin embargo, están operando los mismos principios lógicos. La descripción exige la creación de categorías sistemáticas, así como la demostración, por un lado, de las relaciones y secuencias ordenadas, y, por otro, de las apariencias esporádicas, ni anunciadas ni previstas".

Como vemos, Jaspers no nos habla para nada de "épokhé", ni de "reducción eidética", ni de todos aquellos otros términos sin los que la filosofía husserliana no se podría explicar. En cierto modo, Jaspers representa una vuelta a la "psicologia empírica" de Lambert, del que hablamos en la segunda sección del capítulo I ("Orígenes de la Fenomenología en Filosofía"). Pero no por ello ha de dejar de interesarnos sus posturas.

En efecto: Si se trata de una "psicología empírico-descriptiva", ¿en qué se distingue fundamentalmente de la de Wundt? ¿o en qué se parece no obstante todo -si es que se parece- a la postura husserliana? ¿Cual es la genuina aportación jaspersiana al campo de la psiquiatría, que hace de este autor un "clásico" de la materia? Todo ello son preguntas-problemas que

trataremos de ir "desmadejando" aquí.

FINES DE LA FENOMENOLOGIA JASPERSIANA.

Ante todo, reproduzcamos la introducción que hace Jaspers al capítulo que dedica a la descripción de los "fenómenos" psíquicos anormales (102):

"La Fenomenología se plantea un cierto número de tareas, que vamos a enumerar : dá una descripción concreta de los estados psíquicos que los pacientes vivencian fácticamente, y los presenta a los ojos del clínico para su observación. Pasa revista a sus interrelaciones, los delimita con la máxima precisión posible, los distingue unos de otros y crea una terminología adecuada. Como no podemos nunca percibir las vivencias ajenas de manera directa, como ocurre con los fenómenos físicos, sólo podemos elaborar como una representación de las mismas. Tiene que haber un acto de empatía, de comprensión, al cual debe añadirse según el caso requiera una enumeración de las características externas del estado psíquico o de las condiciones bajo las que ocurren los fenómenos, o bien podemos establecer comparaciones groseras, o apelar al uso de símbolos, o a una interpretación subjetiva de los datos que se nos ofrecen. La mayor ayuda que tenemos para todo

ello procede de las propias auto-descripciones de los pacientes, que pueden provocarse y cotejarse en el curso de la conversación personal. De esto provienen los datos más claros y mejor definidos. Las descripciones escritas por los pacientes pueden tener un contenido más rico, pero en esta forma no podemos hacer nada más que aceptarlas tal cual. Como mejor descrita es una vivencia es por la persona que la ha sufrido -o gozado-. La observación psiquiátrica "objetiva", con sus propias formulaciones de lo que está padeciendo el enfermo, no constituye ningún sustituto para ello.

Por lo tanto, tenemos siempre que volver al "juicio psicológico" del paciente mismo. Sólo de esta manera lograremos conocer los fenómenos más vitales y de patología más gráfica. Los pacientes son los mejores observadores, y nosotros únicamente podemos medir su credibilidad y capacidad de juicio. A veces, hemos aceptado las comunicaciones de los pacientes demasiado a la ligera, y otras veces, por el contrario, hemos dudado de ellas con excesiva radicalidad. Las auto-

-descripciones de los psicóticos no son sólo la fuente más fiable de la que proceden la mayoría de nuestros conceptos psicopatológicos básicos, sino también, e incluso, la única a nuestro alcance. Si comparamos lo que dicen los pacientes, nos encontramos con muchas similitudes. Algunos individuos son muy fiables, y muy dotados. Por otra parte, en los pacientes histéricos y psicópatas (o sea los que sufren de un "trastorno de la personalidad o del caracter"), muy poco hay a lo que podamos dar crédito. La mayor parte de sus extensas auto-descripciones debe ser tomada "cum grano salis". Los pacientes de este tipo gustan de referir vivencias que ellos saben que despiertan atención e interés. Dirán lo que suponen se espera que digan, y una vez que hayan conseguido su propósito de llamar la atención, continúan haciéndolo a menudo.

La meta primera que nos proponemos, pues, es elaborar alguna representación de lo que está realmente ocurriendo a nuestros pacientes, lo que les mueve o les trastorna, lo que sienten. En esta fase no nos importan las conexiones ni el conjunto vivencial de los pacientes, ni, desde luego, las especulaciones subsidiarias,

las teorías fundamentales, o los postulados básicos, cualesquiera que éstos sean. Limitamos la descripción únicamente a lo que está presente en la conciencia de nuestros pacientes. Cualquier cosa que no sea un dato consciente es por el momento considerado como no existente. Las teorías convencionales, las construcciones psicológicas, las interpretaciones y las evaluaciones deben ser dejadas de lado. Atendemos simplemente a lo que existe ante nosotros, en la medida en que lo podemos aprehender, discriminar, y describir. La experiencia nos muestra que ésto no es de ninguna manera fácil. Nos negamos a prejuzgar nada cuando estudiamos nuestros fenómenos, y esta apertura de espíritu, tan característica de la fenomenología, no es algo que uno tiene dado a priori, sino que debe ser adquirido con dolor a través de un gran esfuerzo de crítica y de muchos fracasos. Cuando éramos niños, dibujábamos las cosas no como las veíamos sino como las imaginábamos, y así, como psicopatólogos, atravesamos una fase en la que nuestras propias nociones acerca de la psique son demasiado personales y sólo gradualmente llegamos a una aprehensión directa, sin prejuicios, de la fenómenos psíquicos

tal como son. La orientación fenomenológica es algo a lo que tenemos que llegar tras muchos esfuerzos, e implica una lucha contínua contra nuestros prejuicios.

La contemplación cuidadosa de un caso individual nos enseña con frecuencia más acerca de los fenómenos corrientes que muchos casos vistos despreocupadamente. Lo que hemos captado una vez de esta manera, se vuelve en general a encontrar una y otra vez. No es tanto el número de casos vistos lo que importa en fenomenología, sino la intensidad de la exploración interna del caso individual, la cual necesita llevarse a cabo hasta el límite más lejano posible.

En histología, cuando examinamos la corteza cerebral, deseamos estudiar todas las fibras y células. Así, en fenomenología, tenemos que dar cuenta de todo fenómeno psíquico, de toda experiencia con la que nos encontremos en el curso de nuestra investigación del paciente y de su propia auto-descripción. Bajo ninguna circunstancia debemos considerarnos satisfechos con una impresión general o una colección de detalles acumulados ad hoc, sino que debemos saber apreciar todo fenómeno particular o singular.

Si perseveramos de esta manera, dejaremos de maravillarnos ante los fenómenos que vemos con harta frecuencia; en cambio, aquéllos a los que bastan impresiones generales, o bien dejan sin ver fenómenos importantes, o encuentran extraordinarios aquéllos que no lo son, según como se sienten en el momento de la observación, y según su grado de impresionabilidad. Por otra parte, este método hace atraer la atención hacia aquello que se sale realmente de lo ordinario, y que por lo tanto justifica nuestra admiración. En psicopatología no hay peligro de que nuestra capacidad de maravillarse se agote nunca.

En fenomenología, por lo tanto, lo principal es educarnos a nosotros mismos de manera que podamos escudriñar con provecho en las experiencias o vivencias inmediatas del paciente, para así reconocer lo que es idéntico no obstante sus diferentes manifestaciones. Necesitamos colectar un rico "almacén" de fenómenos observados, bajo forma de ejemplos concretos, para así proveernos de cierto material de referencia, a guisa de unidad de medida, que nos sirva en el momento de examinar un caso nuevo.

En la descripción de fenómenos poco usuales e

inesperados, también tiene valor la capacidad de reconocerlos por lo que son, es decir, por fenómenos fundamentales de la existencia consciente. Los fenómenos normales se comprenden también mejor siguiendo algún estudio de los anormales, pero hay poco interés en una diferenciación puramente lógica, sin ejemplos concretos.

En nuestro libro, trataremos primero de fenómenos individuales, aislados con propósito de estudio, como por ejemplo las alucinaciones, los estados emocionales, las pulsaciones instintivas, etc.; y en segundo lugar expondremos una clarificación de las propiedades del estado consciente, que tiene su propia manera de influir sobre los fenómenos estudiados y de darles distintos significados según sean los diferentes contextos psíquicos en los que aparecen (103)".

Como vemos por este texto, hay suficientes puntos de contacto entre Jaspers y Husserl ("hacer abstracción de todo presupuesto", "ir a los fenómenos mismos", "prescindir de su objetividad o subjetividad, de su transcendencia o su inmanencia", etc...) para que podamos enlazar directamente a Jaspers con Husserl, sin necesidad de pasar

por Heidegger ni de apelar a Dilthey. Evidentemente, la influencia de la Filosofía de la Vida, de Dilthey, ha sido grande sobre la de Jaspers (104), como indica, aparte de Martín Santos, G. Lukacs (105), pero aquí nos centraremos en el pensamiento fenomenológico, y, en especial, claro está, en sus cultivadores médicos.

LOGROS DE LA FENOMENOLOGIA DE JASPERS.

No obstante todas las reservas mentales que podamos hacer al pensamiento subyacente de Jaspers, y cuya exposición dejaremos para el final del capítulo, preciso nos es, "de prime abord", exponer una de aquellas facetas en las que su investigación fenomenológica ha tenido más resonancia en psiquiatría : nos referimos a la distinción que estableció entre "proceso" y "desarrollo".

(a) "Proceso" y "Desarrollo".

Al examinar a los pacientes de nuestra práctica diaria, a menos de sentirnos inclinados a ello por motivos personales, rara vez pensamos de manera explícita en la obra y en las tesis de Karl Jaspers, y sin embargo

debemos en algunos casos decir que se trata netamente de una "manifestación procesual", y este mismo epíteto de "procesual", más que el vocablo de "proceso",nos resulta indispensable para calificar de vez en cuando el estado clínico de un enfermo; ya no podríamos prescindir de él para señalar claramente que un episodio de excitación, por ejemplo, no es consecuencia de una reacción ante el medio ambiente, sino que procede del mismo devenir de la enfermedad, cualquiera que sea la manera cómo nos imaginemos a ésta. No pensamos abandonar entonces el terreno de la semiología y, con razón o sin ella, creemos expresar simplemente uno de los caracteres clínicos esenciales de lo que comprobamos (106).

Sin embargo, nada es nunca tan sencillo, y ninguna de nuestras impresiones clínicas, ni siquiera la más comúnmente admitida y la más sólidamente evidente, existe sin múltiples implicaciones teoréticas que, necesariamente, deben de existir para darle sentido a aquélla. Resultaría muy instructivo saber qué fines buscamos cuando creemos de esta

manera en nociones independientes de toda teoría; pero no puede ser nuestro propósito en el presente trabajo. Querríamos, más modestamente, dilucidar el contenido de esta idea de proceso psicopatológico, a fín de comprender qué sentido poseo. No trataremos de esclarecer lo que desea la psiquiatría, sin saberlo, cuando considera este término como una noción básica, pues una investigación tal exigiría desarrollos que no pueden tener lugar aquí; aplazaremos pues el análisis ideológico, y nos conformaremos provisionalmente con investigar el sentido teórico del vocablo mismo de proceso. Vamos a seguir primero el pensamiento de Karl Jaspers, para ver cómo se elabora en él esta noción de proceso (107) a partir del estudio del delírio de celos y en su extensión a todo el campo de la reflexión psicopatológica, pues esta noción radicaliza el conjunto de la psiquiatría. Trataremos luego de comprender cómo esta noción lleva a varias y graves dificultades, debidas unas a sus orígenes, otras a su sentido y a sus diversas acepciones.

Una primera lectura de los textos en cuestión y una reflexión inicial sobre nuestra experiencia

clínica pueden hacernos creer que esta noción de procesos se elabora con una gran facilidad y es resultado de algunas observaciones obvias, que todos pueden reproducir con ocasión de múltiples ejemplos que la ilustran fácilmente. Nos basta, en efecto, relacionar un cierto número de observaciones de delos patológicos, para efectuar sin dificultad algunas distinciones decisivas, y no tendremos más que darles una fórmula más teórica para ver renacer la noción de proceso.

En unos casos, sólo forzándonos un poco para mayor afán de sistematización, podremos decir que comprendemos, casi o totalmente, el tipo de celos que tenemos ante los ojos; que un hombre, ya celoso por naturaleza, se deje llevar por una convicción apasionada cuando ciertos indicios parece darle razón, y que luego recuse los argumentos de sentido común, no hay en eso nada que nos sorprenda, y podemos decir que comprendemos intuitívamente estos casos, en la medida en la que todo su desarrollo nos parece tan claro como el desarrollo de los sentimientos humanos habituales. En la medida también en que los comprendemos, tendremos alguna dificultad para decir con precisión lo que tienen de patológico, pero, de todas maneras, permanecen fuertemente caracterizados por la comprensión que sabemos

adoptar con respecto a ellos. Pero nos es muy difícil asignarles una causa precisa, y si bien sabemos comprender su desarrollo, muy poco es lo que tenemos que decir de su etiología; a veces, aun reconociendo su aspecto francamente anormal, carecemos de elementos positivos para afirmar que se trata de una enfermedad real, y de vez en cuando vemos muy mal la relación de estos estados con la patología médica.

En otro grupo de pacientes, encontramos rasgos sistemáticamente opuestos. Nos quedamos con gran frecuencia incapaces de comprender por qué en estos sujetos aparecen temas de celos, y ni el desarrollo de la personalidad anterior, ni las circunstancias concretas de la situación actual, explican la aparición de estas preocupaciones. Nos topamos ahí con una discontinuidad en la biografía, y nos resignamos a constatar la aparición de un hecho enteramente nuevo, cuya génesis comprensible nos falta completamente. Mientras que en el primer conjunto de casos nuestra comprensión cotidiana de la vida humana nos permitía sin modificación radical representarnos el desarrollo y el sentido de estas ideas de celos,

en el segundo esta comprensión no nos lleva muy lejos, y fracasa en hacernos comprender las razones por las cuales aparece una temática de celos. Se trata pues, con relación a la comprensión espontánea que tenemos de nuestra propia existencia y de la de los demás, de una incomprensibilidad radical de estos celos, los cuales se nos muestran absolutamente contingentes y sin relación alguna con lo que conocemos de las disposiciones anteriores del sujeto.

Pero esta incomprensibilidad se acompaña de un conocimiento, en general sólido, de las lesiones cerebrales causantes, sea por referencia a la anatomía patológica de los casos estudiados, sea por analogía con otros casos cuya anatomía patológica está bien establecida. Y ocurre con frecuencia que un agente patógeno conocido permite precisar la etiología, infecciosa, tumoral, o degenerativa. Comprobamos pues, en esta segunda serie de casos morbosos, la coexistencia de dos órdenes de rasgos típicos que la oponen a la serie precedente. Nos reservamos sin embargo una pregunta : la lesión cerebral, por ejemplo sifilítica, tiene relaciones extrínsecas y

totalmente ajenas al tema delirante en sí, por ejemplo los celos; en cambio ¿No tiene esta lesión cerebral una relación explicable, de manera más o menos mecánica, con otros signos, por ejemplo la abolición de los reflejos pupilares a la luz, con conservación de los reflejos pupilares a la distancia? ¿No se trata, en la primera elaboración aparente de causa-efecto, de una heterogeneidad de campos mentales, que un lógico no dejaría sin duda de censurarnos acremente? Sea lo que sea, esta relación de causa (hipotética) a efecto (invivenciable por un sujeto normal) es lo que se acepta ocurre en la noción de "proceso", y a ella nos atendremos.

Tratemos de comprender lo que significan estas reflexiones. Cuando comparamos los delírios de celos que más íntimamente pertenecen a la psiquiatría, por una parte con los celos morebosos que no son más que la reacción a ciertas situaciones o el desarrollo de ciertas personalidades, por otra parte con aquellos celos que acompañan a ciertas lesiones cerebrales bien definidas, vemos evidentemente que no se pueden clasificar con naturalidad en ninguno de estos dos grupos,

y que merecen por lo tanto, con respecto a ellos, una caracterización original, lo cual es precísamente lo que lleva a cabo Jaspers en su estudio de la noción de "proceso".

En los delírios de celos que ocupan el centro mismo de la psiquiatría, es decir en los casos de celos que aparecen en las afecciones más auténticamente psiquiátricas, no podemos elaborar su interpretación comprensiva, a la manera cómo sabemos comprender espontáneamente los sentimientos humanos. El conocimiento del carácter anterior de-l enfermo con frecuencia no nos dá nada, y cuando nos suministra algunos rasgos también presentes en el delírio, nada nos permite comprender su transformación delirante ni tampoco cómo se han transformado de tal manera ciertos aspectos del temperamento. El conocimiento de las circunstancias del principio del delírio, incluso si nos aclara parcialmente dicho origen, no basta tampoco para darnos la clave del mismo. Si bien es verdad que habitualmente no vemos un debilitamiento de tipo demencial, comprobamos sin embargo que toda la vida psíquica se halla alterada

en su conjunto, de tal manera que múltiples acontecimientos, que son considerados fortuitos por la gente normal, se vuelven indudablemente significativos para el enfermo, ocurriendo también que toda su existencia le parece poder explicarse como si dependiera de un destino que dominan los temas de su delírio, pues su vida ya no encuentra para él más que una significación unívoca, la que le suministra el delírio celotípico. Confirmamos también el valor central tomado por este tema al ver, como ocurre de ordinario, que estos delírios de celos se constituyen y elaboran en muy poco tiempo, casi siempre en menos de un año, y no es sino después cuando se enriquecen con una elaboración a posteriori de ciertas ideas antíguas, sin verdadera creación de temas nuevos.

Vemos pues caracterizarse el delírio celotípico a la vez por el fracaso más o menos extenso de los esfuerzos de comprensión, y por la ausencia del conocimiento etiológico o anatomo-patológico. Como el delírio de celos "explicable" por una afección cerebral, no puede éste tampoco comprenderse ni como reacción de un sujeto frágil a un acontecimiento que le hunde,

ni como desarrollo de una personalidad ya de por sí muy singular, y aunque no sepamos a qué es debido, ni qué causa lo determina, metodológicamente es al delírio por alteración cerebral al que más se parece. Constatamos en efecto una solución de continuidad en la comprensión espontánea de los fenómenos, y esta solución de continuidad corresponde a lo que hay de más patológico en el delírio de celos.

Una vez llegados a este punto, podemos tratar de buscar varias soluciones. Podemos afinar nuestra comprensión y penetrar cada vez más en algunos aspectos de estos delírios, pero siempre nos encontramos con un límite. Por una parte, nuestra comprensión no nos permitirá dar cuenta de los aspectos verdaderamente delirantes de estos trastornos, pues sólo nos ayudará hasta un cierto punto; por otra parte, se irá transformando sin darnos nosotros cuenta de ello, y, en un cierto instante, ya no se tratará de la comprensión espontánea de los sentimientos humanos, sino de otra clase de investigación, y el delírio no se habrá vuelto comprensible, sino que estará siendo analizado según las categorías de un sistema de

referencias muy distinto. Abandonando la comprensión, podemos también decirnos que si los delírios celotípicos, hasta el presente, no conocen, en general, ni etiología ni anatomía patológica, nada nos prohibe esperar que investigaciones ulteriores nos aporten algo fructuoso; no tenemos nada en contra de esta esperanza, salvo que permanece perfectamente gratuita y que no vemos de ninguna manera cuál de nuestros presentes medios de estudio puede ayudarnos a hallar esta hipotética causa.

Karl Jaspers nos propone una actitud espiritual muy distinta. Comprobamos con él que los delírios de celos más típicamente psiquiátricos se caracterizan por el hecho de que nuestra comprensión espontánea de los sentimientos humanos sufre en ellos, en un cierto grado o momento de su esfuerzo, un indudable fracaso, y que encuentra un obstáculo contra el que se agota, sin lograr reducirlo. El delírio celotípico tiene un tema eminentemente comprensible, pues los celos son un sentimiento bien humano, y sin embargo el conjunto de este delírio no se deja comprender así, y aunque sepamos penetrar algunas de sus partes,

su conjunto se nos escapa, mientras que habitualmente sí sabemos comprender un sentimiento humano en su globalidad, Jaspers nos propone entonces llamar "proceso psicopatológico" a aquello que dá razón de este fracaso de la comprensión humana del delírio de celos, y, sin hacer ninguna hipótesis sobre su naturaleza, vé en él ante todo la necesidad de dar cuenta sin reserva de los límites que la comprensión encuentra en cuanto intenta hacerse comprensión del delírio.

Vemos pues claramente el origen jaspersiano de esta noción de proceso. Jaspers constata que la comprensión halla un obstáculo irreductible en los delírios de celos, tanto como en la lesiones cerebrales con temas de celos; no nos propone imaginarnos gratuitamente lesiones cerebrales ahí donde, de hecho, no sabemos ni podemos encontrarlas, pero estima que este fracaso de la comprensión no puede explicarse sino por la puesta en juego de un factor heterogéneo a la comprensión misma, sin que este factor sea forzosamente una lesión cerebral. El proceso psicopatológico es pues ante todo lo que dá razón de este hecho, o sea de que en el delírio, no obstante sus parciales éxitos, nuestra comprensión

habitual se detiene y no capta el conjunto. La noción de proceso psíquico nace pues por una analogía con la noción de lesión cerebral, ya que, si no nos extraña el comprender mal las ideas de celos de una parálisis cerebral, es porque las lesiones de la meningoencefalitis concuerdan bien con el hecho de que el delírio en cuestión se presenta como un contrasentido. A este respecto, la lesión cerebral está en armonía con la falta de sentido del delírio y la poca comprensibilidad de las ideas de celos que pueden existir en él, de tal manera que no nos sorprende no comprender, sino muy defectuosamente, el delírio celotípico de la parálisis cerebral. Pero la lesión cerebral no explica la incomprensibilidad del delírio en cuanto lesión cerebral, solo dá cuenta de él por ser un fenómeno radicalmente heterogéneo al campo de los sentimientos, de tal manera que no puede traducirse en él mas que por una falta de sentido; relacionamos razonable y verosimilmente la falta de sentido con la lesión cerebral porque ésta es tan extranjera al campo de los sentimientos que no puede con él hacer otra cosa que introducir un contrasentido opuesto a toda esperanza de

comprensión. Pero, insistimos, está claro que el único problema que satisface una explicación racional, es el de la heterogeneidad que separa la lesión cerebral de la "vida" de los sentimientos, de tal manera que no nos parece extraordinario que si una se expresa en la otra, lo haga con una absoluta falta de sentido. Pero esta heterogeneidad tiene ya en sí misma valor de conocimiento, y si la lesión cerebral nos parece tener que guardar su posición de noción causal, es precisamente en razón de esta heterogeneidad, no en razón de sí misma, pues tomada en sí misma no nos hace conocer nada de todas esta motivaciones.

El proceso psíquico no es pues "el pariente pobre" del proceso físico, no es una lesión cerebral fantasma, encargada de sustituir la lesión real que falta en los delírios crónicos; por el contrario el proceso psíquico nos dá la ocasión de ver lo que significa el proceso físico. Debemos en efecto comprender bien, sin lugar a dudas, que la génesis de esta noción de proceso psíquico se efectúa en dos tiempos bien distintos. Comparamos primero los delírios crónicos de celos con los casos en los que se encuentran ideas de

celos en sujetos portadores de lesiones cerebrales, y constatamos que en los dos grupos nuestra comprensión espontánea se halla limitada dentro de unos márgenes bien definidos, y nos preguntamos entonces algo ingénuamente si no habría por ello en los delírios crónicos alguna lesión desconocida que explicaría este fracaso. Pero en cuanto reflexionamos sobre este problema, vemos que en los casos en los que conocemos lesiones cerebrales determinadas, si bien este conocimiento nos permite dar cuenta del fracaso de la comprensión, no es porque se trate de una pieza anatómica, sino porque se trata de una determinación extraña al campo de la comprensión y que sólo puede traducrise en él por una falta de sentido. La noción de proceso corresponde pues no a una lesión que se descubrirá o no en la histopatología futura, sino a todas las determinaciones heterogéneas a la comprensión espontánea, y que no pueden sino motivar en el campo de esta última una falta de sentido, y por lo tanto el fracaso de esta susodicha comprensión.

Jaspers no nos dice que cada vez que fracase la comprensión espontánea debamos incriminar a una

lesión cerebral, pues si elevase una pretensión tal, nada le protegería de la acusación de gratuidad e indeterminación. Lo que nos dice, por el contrario, es que si, en un gran número de delírios crónicos con temas de celos, nuestra comprensión espontánea de los sentimientos humanos no logra esclarecerlos en su conjunto, es porque estos delírios corresponden a algo radicalmente ajeno al sentido comprensible, y este algo es lo que propone llamar "proceso". Vemos pues que no se trata de suponer lesiones inverificables, sino de preguntarse si el fracaso de la comprensión no traduce la acción de algo enteramente ajeno a esta comprensión.

Para mejor situar esta vía de investigación, esencial al pensamiento de K. Jaspers, debemos acordarnos del origen filosófico de las nociones que le sirven de base, y no podemos estudiar esta idea directriz de proceso si no volvemos a leer algunos textos fundamentales de Dilthey que sigue permaneciendo el filósofo que más directamente ha inspirado la obra psiquiátrica de Jaspers (108). Dilthey, en efecto, divide el conjunto de todo el saber en dos campos opuestos de extensión desigual: las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas. Las primeras, cuyo tipo más perfecto es la física, utilizan el conocimiento de la causalidad y tratan de llegar a una formulación

rigurosa de las relaciones que unen los fenómenos a sus consecuencias causales : es esta suerte de explicación que Dilthey, y después de él, Jaspers, llaman conocimiento, y en su terminología, esta palabra sirve exclusivamente para designar el saber de las relaciones de causalidad. Para Dilthey, las ciencias humanas, cuyo mejor ejemplo es la historia, proceden de otra manera, y utilizan la comprensión, es decir la representación intuitiva de las relaciones de motivaciones entre actos humanos; no se trata pues ahí de ninguna facultad misteriosa, sino simplemente del hecho según el cual las conductas humanas tienen espontáneamente para nosotros una cierta inteligibilidad, que él llama específicamente la comprensión. Dilthey asigna, por ejemplo, a la filosofía, la tarea de "comprender" los grandes sistemas de ideas, es decir, no de argumentar para sólo retener de ellos lo mejor, sino de captar de manera completa cómo cada uno de ellos representa a través de sus aserciones teóricas, una cierta visión original del mundo, y el término mismo de "Weltanschauung" es empleado por Dilthey para nombrar sintéticamente cada una de estas maneras generales de ver globalmente el mundo.

La Psiquiatría es por tanto una ciencia singular,

ya que si bien forma parte de las ciencias de la naturaleza, como el resto de la medicina, y busca determinar relaciones constantes entre ciertas causas y ciertos fenómenos, también es verdad que no puede privarse de la comprensión, y no respetaríamos su originalidad si desconociésemos el papel que juega en ella una cierta comprensión espontánea de las actividades humanas. La psiquiatría utiliza pues a la vez el conocimiento de las causas y la comprensión de las motivaciones; pero Jaspers observa que estos dos procedimientos son muy desiguales, pues la comprensión humana choca siempre, en psiquiatría, con límites irremediables, mientras que, en teoría, el campo del conocimiento no tiene en ella límites, en la medida en la que una psiquiatría "lograda", hecha conocimiento de la totalidad de los fenómenos de causalidad implicados en las enfermedades mentales, excluiría triunfalmente cualquier uso de la comprensión (109).

Este recuerdo de las posiciones teóricas de Dilthey nos permite pues captar con más precisión lo que intenta efectuar Jaspers al estudiar los delírios de celos. Intenta comprenderlos como una "Weltanschauung", análogamente a como su maestro quería comprender desde el interior los grandes sistemas filosóficos en las diversas unidades originales que daban a

las interpretaciones sintéticas del mundo. En este esfuerzo, se dá cuenta de que la comprensión humana choca con unos límites en los casos más puramente psiquiátricos, pues cuando nos esforzamos en comprender intuitivamente la existencia global de un celoso que delira, igual a cómo sabemos más o menos comprender nuestros propios sentimientos o los de los que nos rodean, nuestro intento se frustra y no llegamos a comprender más que fragmentos del mismo, sin lograr captar el conjunto por medio, únicamente, de motivaciones humanas. El delírio de celos sigue siendo entonces expresable en términos de sentimientos comprensibles, pero el encadenamiento de sus diversas partes, lo que las une en un todo sintético, permanece fuera de nuestra comprensión de los simples sentimientos humanos. Karl Jaspers llama proceso psíquico a lo que debe dar cuenta racionalmente de esta incomprensibilidad.

Vemos ahora pues que esta noción de proceso psíquico es una noción esencialmente dialéctica. Queremos decir con ello que surge del darle la vuelta a una situación aparentemente perdida, y que al ir hasta el final de su negación, logra revelar su verdad. Queremos decir también que no cobra sentido más que en un tipo de reflexión que sabe que tiene las apariencias en contra

suya. Debemos así captar ahora la dialéctica de la noción de proceso psíquico, a fín de determinar claramente en qué y por qué radicaliza la psiquiatría entera.

K. Jaspers quería, como sabemos, estudiar exhaustivamente los delírios de celos. Este nombre dejaba ya de por sí entender que debía tratarse de unos celos exagerados, o incluso de unos celos sin motivos serios, pero, en el fondo, de celos no obstante todo, es decir, de un sentimiento humano que podemos sentir en nosotros mismos y comprender en los demás. Debía pues tratarse del terreno de elección de la comprensión en psiquiatría, y Jaspers nos parecía por tanto comprometido en la realización de una monografía que mostrase de manera evidente el papel fecundo que la comprensión espontánea de los sentimientos humanos puede desempeñar en la psicopatología en general. Pero ¿lo consiguió? De hecho, lo que se demostró fué que, en los casos más específicamente psiquiátricos, no se trataba ni de unos celos hipertrofiados, ni de unos celos gratuitos, sino de una perturbación global de la existencia, la cual podría quizás en efecto expresarse en términos tomados del sentimiento ordinario de celos, pero que de facto no se dejaba comprender como celos de un tipo particular, pues era toda su originalidad misma la que se oponía a este intento.

Jaspers llega pues a la conclusión negativa de que la comprensión humana no logra representarse adecuadamente los delírios celotípicos; pero esta conclusión no es realmente negativa, o más bién, su negatividad, si sabemos hacerla llegar hasta su final lógico, se transforma. Jaspers no constata que ningún saber sea posible si se refiere a los delírios celotípicos, sino, lo que es muy distinto, que lo que llamamos clásicamente delírio de celos posee una naturaleza tal que nuestra comprensión espontánea de los sentimientos humanos sigue siendo un medio defectuoso de dar cuenta de él. Constata así la originalidad radical de los delírios celotípicos y el hecho de que pertenecen a un campo autónomo del saber, campo en el que la comprensión banal no nos sirve de nada.

Este fracaso se transforma por tanto en un dato positivo, y el término mismo de proceso psíquico resume esta dialéctica. Hay formas globales de la existencia humana perturbadas de manera tal que no podemos llegar a ellas con nuestra comprensión espontánea, pero podemos dar cuenta de ellas sin apelar claramente a un sentido opuesto al sentido habitual de nuestra comprensión. No tenemos pues que lamentar las insuficiencias de nuestra comprensión cotidiana, sino solamente comprobar que el delírio pertenece a un orden tal que los encadenamientos ordinarios de motivaciones pasan fuera de su ámbito original. El proceso psíquico es lo que, aun perteneciendo

a esta vida psíquica de que hablamos, debe dar cuenta racional de la falta de sentido específico del delírio. (No se trata de decir que el delírio no tenga sentido, sino simplemente de reconocer que el sentido que pueda tener no es accesible a la comprensión común). No tiene pues nada que ver con el fantasma de una lesión, no porque no pueda corresponder a una lesión anatómica o a una perturbación metabólica, sino poque, en su positividad, es independiente de estas nociones y no las sustituye.

La noción de proceso epsíquico radicaliza toda la psiquiatría, y es sin duda cierto que el delírio de celos sólo sirve de ejemplo,y que los conceptos descubiertos al analizarlo no se limitan a él, sino que cobran una significación general. Es por lo tanto claro que permanecen en la periferie de la psiquiatría los trastornos considerados como desarrollos o como reacciones de la personalidad, en la medida en que su aspecto anecdóticamente comprensible hace muy incierta la patología de su naturaleza; y tenemos ahí una distinción muy importante, pues vuelve a poner lo realmente serio en su lugar, y evita esta predominancia de la anéctoda etiológica que encontramos tantas veces en muchas psicogénesis mal comprendidas. Si lo esencial de la psiquiatría es todo lo que depende del proceso, estamos por una parte liberados de la tiranía de la anécdota, y por otra parte del desorden de la colección nosotáscica de las enfermedades mentales. Precisemos estos dos puntos.

Ante todo comprendamos que si lo spiquiátrico por excelencia es lo procesual, no podemos seguir acordando preeminencia alguna a la idea de una génesis de las enfermedades mentales a partir de tales o cuales acontecimientos sobrevenidos en la historia del individuo: si bien hay trastornos por desarrollo de la personalidad o por reacciones ante ciertas situaciones, es la noción de proceso la que está en el centro de la psiquiatría, y aquellos trastornos vuelven modestamente a ocupar el lugar que les corresponde, sin pretender ya constituir el prototipo de todas las afecciones mentales. Al hacer de esta noción de proceso la idea directriz de la psiquiatría, se transforma la situación de la investigación con relación a la enfermedad mental, pues los problemas etiológicos de la clínica, del diagnóstico y del tratamiento, vuelven a cobrar una cierta unidad conceptual.

Ya no se trata así de preguntarse si las enfermedades mentales son debidas a virus todavía desconocidos o a escenas inmorales vistas demasiado pronto, pues en la medida en que lo esencial de las enfermedades mentales dependa de un proceso psicopatológico, y en la medida en que este proceso pueda ser todo lo que carece de sentido en relación a la comprensión banal, tendremos tantas etiologías como medios propios determinemos para la instauración objetiva de estas carencias de sentido, y lo anecdótico perderá su importancia, ya que pertenece al campo de la

comprensión banal. Pero al modificar así el problema de las etiología, transformamos el problema de la investigación clínica: si aceptamos que cada tipo de enfermedad mental se caracteriza específicamente por un cierto proceso, el problema fundamental de la investigación clínica será el de determinar exactamente cuáles son los signos de este proceso, pues en esta perspectiva de lo que se trata es de encontrar estos signos para poder afirmar susiguientemente la presencia del proceso y la especificidad del trastorno. También Bleuler (110) pone en práctica una concepción parecida cuando propone distinguir en la esquizofrenia los signos secundarios que, como las alucinaciones, las ideas delirantes, o los síntomas catatónicos, pueden muy bien no ser sino los signos más manifiestos y más "ruidosos", de los signos primarios que, como ciertos trastornos del curso del pensamiento, pueden ser muy discretos, pero sin cuya comprobación no se puede afirmar la existencia del proceso.

a1) Los escollos y dificultades de la noción de "Proceso"

Hemos intentado, en los párrafos precedentes, valorar la noción de proceso psicopatológico; pero este esfuerzo, que nos parece consubstancialcon una crítica seria, no nos ha de cegar, y me parece que no adelantaríamos nada en nuestra prospección si no elaborásemos ahora la red de dificultades debidas a la génesis misma de la susodicha noción. Resumamos una última vez esta idea directriz, antes

de desarrollar la crítica. K. Jaspers nos enseña que la comprensión banal fracasa ante los delírios porque estos se caracterizan por un proceso psíquico que es de un orden totalmente distinto a la comprensión, y que se traduce en la clínica por los signos primarios; hay pues conocimientos del proceso, pero no hay comprensión del delirio, pues la naturaleza procesual del delirio excluye la comprensión. De ahí que el conjunto de la psiquiatría deba seguir al estudio de los distintos procesos y no cobra sentido sino con relación a ellos.

Pero esta idea misma de proceso lleva consigo numerosos problemas, unos ligados a los orígenes, muy singulares, de esta noción, otros a su contenido efectivo. Se nos ocurre una crítica general en cuanto reflexionamos en la manera cómo K. Jaspers ha elaborado esta idea directriz, manera que ha estado en la base de todas las elaboraciones que preceden. La idea de proceso nace de la comprobación de un fracaso que está encargado de paliar, pero ¿Qué hacemos al postular el proceso, y cómo podemos saber si el fracaso se halla con ello realmente vencido y subsanado? Hemos dicho que había que ver en él un momento dialéctico, y hemos a este respecto recordado la potencia de lo negativo según Hegel; pero ¿Qué nos asegura de que, al proceder así, no empleemos una palabra que nos sirve sólo de "refugium ignorantiae"?

El reproche según el cual el proceso no sería más que una tautología, por no poder dar de él más que una

definición nominal analítica, no es del todo exacto, ni bien fundado, pues de hecho sí sabemos reconocer, con Bleuler por ejemplo, signos primarios que son directa e irreductiblemente signos patognomónicos del "proceso". ¿Cómo sabemos que son realmente signos primarios y que se refieren al "proceso"? Lo podemos afirmar gracias a dos conjuntos correlativos de constataciones. Vemos primero, entre todo lo que puede recoger nuestro examen clínico, que ciertos signos se dan como no susceptibles de derivar de ningún otro más primitivo que ellos, y que adquieren así una acepción particular, pues si puede haber alguna constitución semiológica es precísamente porque se forma a partir de ellos, y si ha de tener valor una jerarquía en los signos, es por aquéllos por los que debe empezar. Comprobamos luego que estos signos primarios se muestran con un cierto aspecto de absolutos, pues no los podemos interpretar ni como reacciones, ni como defensas, ni como desarrollos, ni como nada que sea relativo. Jaspers y también Bleuler los denominan signos primarios para indicar que son el término más allá del cual no podemos remontarnos. Bleuler dá como ejemplo los trastornos del curso del pensamiento, y Jaspers la alteración global de la personalidad, sin debilidad o defecto demencial, con la convicción subjetiva de que el delírio suministra la clave del destino.

El proceso psíquico no es pues una noción vácua, pues podemos afirmar de él algo positivo, ya que podemos

describir estos signos primarios que son la expresión misma del proceso. Es verdad que no podemos ver el proceso o tenerlo ante nosotros como un corte de anatomía patológica, pero sería falso pretender que no sabemos nada de él, ya que los signos primarios son precisamente la garantía misma de la existencia real y positiva del proceso.

Veamos ahora cómo se resuelve esta polémica. Si bien es verdad que la idea directriz de proceso es una hipótesis, en el sentido particular que se dá a este término en la investigación experimental, no es sólo eso; a título de hipótesis, esta noción no puede dar lugar a ninguna verificación directa; ahí radica, si se quiere, su debilidad; pero esta idea de proceso psíquico no se reduce a una simple imaginación, pues por una parte sirve a introducir un cierto orden en el conjunto de la psiquiatría, y por otra parte se expresa por los signos primarios. como los signos primarios pueden perfectamente caracterizarse por un conjunto de rasgos semiológicos precisos que no deben nada a esta noción de proceso, pueden por lo tanto fundarla concretamente, sin miedo a cometer con ello ninguna petición de principio.

¿Se puede identificar el proceso psíquico con un dinamismo inconsciente? No nos parece posible esta identificación, pero sí nos parece útil hacer ciertas observaciones pertinentes a este respecto. Observemos en efecto

que el campo del proceso, en general, es el campo de lo que no tiene sentido con relación a la comprensión común, campo en el que esta comprensión no encuentra lugar. Lo mismo ocurre con las relaciones del dinamismo inconsciente con la comprensión común, pues hay menos distancia entre estos dos polos que entre el segundo y el trastorno metabólico. Se tiende con frecuencia a crear que el estudio del inconsciente es una especie de extensión de la comprensión ordinaria, por un perfeccionamiento especial de esta última, pero no creemos que esto sea cierto, y basta estudiar las modernas tendencias psicoanalíticas para convencernos de ello.

Mientras se concibió el psicoanálisis como esfuerzo para hacer volver a la conciencia los recuerdos reprimidos y la psicogénesis en su conjunto como determinada por tal o cual acontecimiento traumatizante olvidado, se pudo pensar, en efecto, que el inconsciente podría leerse en términos tomados de la comprensión cotidiana, y que entre ambos no existiría ninguna diferencia absoluta; pero toda la historia del psicoanálisis, primero a lo largo de las obras de Freud, y luego en las de sus grandes sucesores, muestra la autonomía del dinamismo inconsciente y su heterogeneidad radical con respecto a la comprensión común. El psicoanálisis ya no nos demuestra la determinación de la histeria de angustia,

por ejemplo, como secuela de tal o cual acontecimiento de la infancia, como si las neurosis llamadas traumáticas dibujasen por adelantado el patrón de las enfermedades mentales, pues las investigaciones llevadas a cabo bajo esta perspectiva han mostrado a los que sabían llevarlas hasta el final que lo que descubrían era, no una manera de comprender lo incomprensible traduciendolo, sino la necesidad de reconocer la autonomía del dinamismo inconsciente. Es evidente que este dinamismo inconsciente está repleto de sentido, y de sentido humano en particular, pero este sentido no tiene nada que ver con la comprensión banal de la vida cotidiana; por el contrario, representa con relación a ella una "falta de sentido". De ahí que pueda haber homogeneidad entre proceso psíquico y dinamismo inconsciente, en la medida en que el uno y el otro resultan heterogéneos con respecto a la comprensión común.

a2) Elucidación y transcendencia de la noción de proceso.

Se trata aquí, después de haber mostrado la solidez de la noción de proceso tal como nos la presenta Jaspers, no de intentar "mejorarla" para ponerla al gusto del dia, sino de intentar ver con claridad y evidencia lo que hemos sacado en limpio al releer los textos fundamentales jaspersianos, es decir, de dilucidar lo que nos

aporta de positivo esta noción de proceso psíquico.

Ante todo: ¿Podemos prescindir de ella? Si queremos evitar la idea de proceso psíquico, es decir, si queremos dejar organizarse los fenómenos característicos de la psiquiatría sin hacer intervenir este principio normativo, no podremos sin embargo dejar de disponer el conjunto de los hechos de orden psiquiátrico en dos grupos. Pondremos en el primero todas las manifestaciones en las que conseguimos descubrir un cierto sentido comprensible, del tipo de la comprensión psicológica banal reforzada con las nociones ya comunes de instintos y de tendencias. Es verdad que al observar hechos tan distintos entre sí como lo son muchos tipos de desiquilibrio mental, por ejemplo, ciertas neurosis obsesivas o hipocondríacas, o ciertos temas delirantes de persecución o de grandeza, llegaremos a aislar en ellos algunos elementos que se prestarán muy bien a esta comprensión banal. Las ideas de grandeza, como ha sido dicho por muchos autores, tienen en efecto algo que ver con el resentimiento o la reivindicación, y pueden así "comprenderse" como respuestas que intentan negar la situación que las ha hecho nacer; las ideas de persecución pueden interpretarse también como el paso al límite de un estado de hecho en el que el sujeto se siente

justamente ofendido y criticado, hasta el punto de que llega al delirio al franquear los límites reales de la situación en que se encuentra. La hipocondria puede traer al enfermo unos beneficios tales que parece no ser más que un medio privilegiado de obtenerlos, y ciertos rituales obsesivos se reducen tan fácilmente que uno se pregunta a veces cómo el obsesivo puede seguir siendo tan ciego en cuanto a su significación. (Pero ¿no radica ahí precisamente lo "procesual" de la neurosis obsesiva?). Vemos pues, aparentemente, que al escoger ciertos aspectos aislados de los fenómenos morbosos, todo un grupo de trastornos mentales pueden parecer más o menos reactivos a ciertas situaciones llamadas patógenas; podemos así también comprender algo del delirio si nos lo representamos como una intención del sujeto, mal conocida por él mismo, y que persigue ciertos fines, llamados a triunfar irrealmente de la situación. Al negarnos a aceptar la idea directriz de proceso psicopatológico, sin embargo, deberíamos entonces, para una parte por lo menos de los trastornos mentales, apelar a consideraciones y generalizaciones, pues no resistiríamos sin duda a la tentación de absorber en esta falsa comprensibilidad una parte excesivamente extensa de la psiquiatría.

Además, si negamos la noción de proceso, deberemos afirmar que existe verdaderamente un tipo por lo menos de psicosis que es reactivo, es decir una psicosis que encuentra en la situación del paciente en el momento de su manifestación inicial, no sólo elementos desencadenantes o favorecedores, sino elementos auténticamente etiológicos. Con lo cual la psiquiatría se transformaría, en rigor, en una microsociología, o una sociopatología, o, como ya han apuntado algunos autores norteamericanos, en una "sociatría."

Los síndromes psiquiátricos que no lograríamos hacer entrar en este grupo afín al del desarrollo, tendríamos entonces que incluirlos en la categoría de aquellas lesiones del sistema nervioso central de las que se admite que pueden ser causas de trastornos mentales. Pero cuando examinamos los hechos de más cerca, vemos que la neurología, si bien tiene mucho que enseñarnos en múltiples campos, tiene poco que decirnos directamente sobre los trastornos mentales; nos ayuda mucho sin duda para localizar las lesiones cerebrales, pero, en sí misma, no nos sirve de casi nada cuando intentamos captar los lazos que puede haber entre lesión cerebral y trastorno mental. Rechazar la noción de proceso psicopatológico implica pues, en conclusión, para una mente rigurosa, reducir la psiquiatría a un anexo de la neurología, con lo que nos enseña y a una rama particular de la microsociología. Una reducción

tal es incompatible con lo que nos enseña el estudio diario de los enfermos mentales.

Bien es verdad que de vez en cuando, en el curso de nuestra práctica diaria de la psiquiatría, nos preguntamos si algunos de los signos que observamos no nos sugieren la eventualidad de una lesión neurológica, y hay estados confusionales, por ejemplo, que nos imponen el buscar cuidadosamente un tumor cerebral.Pero estos casos exigen varias observaciones. Hay que reconocer primero que no son frecuentes en la clínica psiquiátrica, y que sería cometer un grave abuso quere resumir con ellos una gran parte de la psiquiatría; hay en efecto un exceso manifiesto en querer hacer de la mitad de la psiquiatría un anejo de la neurología. Pero el error nos parece deberse sobre todo a dos factores causales. Por una parte, la clínica psiquiátrica está hecha de toda una semiología que le es propia, y que no sabemos trasponer a la neurología, de tal manera que no hay, como algunos se lo imaginan, apariencias psiquiátricas que velan y revelan a la vez una realidad neurológica, sino una semiología mental autónoma con ciertos signos que, de presentarse, nos invitan a practicar una investigación neurológica completa. Por otra parte, nada de lo que conocemos en neurología nos permite determinar por qué razones unas lesiones anatómicas determinadas llevan consigo unos no menos determinados trastornos mentales,

mientras que otras, aun siendo muy próximas o parecidas, no los ocasionan. La psiquiatría debe pues tener en cuenta la patología cerebral, pero no se puede reducir a una pequeña porción de la neurología, y los problemas del tipo de los que plantean los comportamientos demenciales son de un orden muy distinto a los problemas que plantea la neurología.

Pero si no podemos reducir la psiquiatría a la neurología, tampoco lo podemos hacer a una rama especial de la microsociología, como se ha apuntado, a menos de confundir gravemente tres órdenes de hechos. Es cierto que el ambiente concreto del paciente no es indiferente a la expresión de sus trastornos, y que la evolución global de su conducta no puede estudiarse sin tener en cuenta su situación familiar, interhumana, profesional y económica; es probable que ciertas concepciones generales de la psiquiatría desconecten estos hechos, cuando, por el contrario, es evidente que han de guardar toda su importancia incluso en los casos más groseramente orgánicos, y el gran mérito de muchas investigaciones contemporáneas es el haber vuelto a poner en el primer plano de su interés este aspecto de la realidad psiauiátrica. No es menos cierto que el aspecto global de cada enfermedad mental y los episodios que ritman su evolución dependen estrechamente de las condiciones de existencia del paciente,

de sus relaciones humanas, y de las diversas actitudes de su ambiente próximo o lejano. Nos hallamos indudablemente ahí ante dos conjuntos de certidumbres que no se pueden menospreciar, e incluso si se pretende que estas dos evidencias valen para el conjunto de la medicina, debe aceptarse que no cobran toda su fuerza más que en la psiquiatría.

Si bien es relativamente fácil convenir de todo ello, se nos imponen sin embargo, dos observaciones. En cuanto intentamos estudiar con seriedad la influencia de los acontecimientos interhumanos sobre el desarrollo de la enfermedad mental, es decir, en cuanto aplicamos con cuidado las dos reflexiones que acabamos de hacer, nos damos cuenta de que estas influencias no se convierten en objeto de un saber racional más que trás una larga meditación, y de que la metáfora de "la reacción ante el estímulo" no es sino un pobre engaño. Es imposible captar nada de la evolución de una enfermedad mental, en sus relaciones con el ambiente, si nos conformamos con el estudio de cada situación en sí misma, sin situarla en la historia del paciente enfermo; y es más, esta referencia a la historia no debe, como ocurre con demasiada frecuencia, ser solo una colección cronológica de anécdotas, sino que debe por el contrario replantear todas las situaciones pasadas, incluso, por supuesto, las situaciones

decisivas de la infancia. De ahí que el estudio riguroso del comportamiento humano del enfermo no tiene nada que ver con la simple determinación de lo que, en una situación dada, ha sido causa de tal o cual conducta, pues el lazo que une la situación con la conducta no se puede conocer más que con la elucidación de todas las situaciones anteriores fundamentales.

Esta primera observación nos hace pasar a la segunda. En cuanto estudiamos con seriedad la hipótesis según la cual el comportamiento del enfermo es una reacción ante una situación concreta, llegamos a conclusiones muy ambiguas; si se toma la hipótesis en su acepción más simple, se ve sin dificultad, por una parte, que permanece muda en cuanto a los orígenes de la posibilidad misma de que haya reacciones patológicas, y, por otra parte, que se mantiene en una generalidad tan vacua que no nos enseña absolutamente nada: si aceptamos que la melancolía sea la reacción ante un duelo, no sabemos por qué hay tan pocos duelos seguidos de melancolía, y no sabemos tampoco qué es lo que diferencia la melancolía de una tristeza muy profunda. Si se quiere tomar la hipótesis en un sentido más fecundo y concreto, es decir, si se quiere dar cuenta de las raras, poco frecuentes, pero indiscutibles"melancolías de duelo", se debe apelar a algo muy distinto a la situación del duelo en sí, y renunciar en fín de cuentas a la simple

noción de reacción. De ahí que la psiquiatría, como tampoco el psicoanálisis, no sea una rama especial de la microsociología.

Vemos en definitiva que si rechazásemos deliberadamente la idea directriz de proceso psicopatológico en el sentido de Jaspers, desconoceríamos la autonomía clínica de la psiquiatría, al reducirla por la fuerza a dos campos -neurología y microsociología- que no pueden absorberla; de ahí también que por inciertos que nos parezcan ciertos puntos de la noción de proceso, no podamos abandonarla irreflexivamente.

Como se recordará, hemos introducido esta noción de proceso, siguiendo a Jaspers, por ver que en la mayor parte de los delirios nos tropezamos con fenómenos que se resisten a la comprensión corriente de las relaciones humanas, y apareció entonces claramente que lo que había de más específico en la psiquiatría se caracterizaba precisamente por este fracaso de la comprensión. La idea jaspersiana de proceso psíquico llegaba como corolario de este fracaso. Volvemos a encontrar así el origen de todas nuestras constataciones anteriores, y también de todas nuestras dificultades para captar su encadenamiento, debemos pues volver a la comprensión banal, y preguntarnos seriamente qué papel puede desempeñar en la elaboración de la psiquiatría.

Es en efecto muy posible que una parte de las dificultades con las que nos encontramos actualmente tenga como punto de partida una elucidación insuficiente de esta noción de comprensión banal, por haberla recibido pasivamente sin precisar más su acepción, y por ser sólo con relación a ella cómo hemos elaborado la noción de proceso psíquico. Es indudable que vivimos, espontáneamente, en una cierta comprensión interhumana, aun antes de elaborar la más mínima reflexión sobre ella, pues tenemos contínuamente la vivencia de "vivir en un cierto mundo", en un cierto ambiente humano, y, al mismo tiempo, de anudar con él relaciones recíprocas de resultados y proyectos. Toda nuestra vida transcurre, hagamos lo que hagamos, partiendo de una cierta situación singular, sin que dejemos en un solo momento de anudar relaciones unas con otras, ni de calibrar el sentido de las actitudes de los demás hacia nosotros, ni de perseguir con ellos múltiples empresas. Esta existencia interhumana se dá, al mismo tiempo, como provista de una cierta significación de la que tomamos conciencia los demás y nosotros, y que es la materia de nuestras conversaciones. Hablamos así de nuestros proyectos, de nuestro pasado, de nuestras esperas, de nuestras esperanzas, de nuestros sentimientos y de nuestra muerte,y, globalmente, sabemos más o menos lo que queremos decir, y comprendemos

a nuestros interlocutores así como somos comprendidos por ellos. Esta es la comprensión banal de nuestra vida diaria sobre la cual preguntamos ahora: ¿Puede esta comprensión desempeñar un papel en la psiquiatría? Esta pregunta se plantea pocas veces con esta crudeza, pero es decisivo, pues todo lo que se pueda lograr con la idea de proceso psíquico depende del papel que se haya implícitamente acordado a esta comprensión común; precisemos más nuestra pregunta. No intentaremos saber, por lo menos en un principio, si esta comprensión interviene en la conciencia global de su estado, sino que nos conformaremos con preguntarnos si esta comprensión común puede o no ser legítimamente empleada con éxito por el psiquiatra cuando examina a sus pacientes (111).

Para tratar de responder seriamente a esta interrogación, no podemos por menos de hacer una observación preliminar. Vivimos espontaneamente, según hemos dicho, en medio de la comprensión banal de nuestra vida cotidiana, y es a partir de esta experiencia vivida cómo podemos entresacar una cierta idea de lo que es esta comprensión. Pero, en cuanto volvemos el foco de nuestra reflexión sobre ella, y, al cesar de vivirla espontaneamente, tratamos de revelar sus estructuras y de elucidar su esencia(112), nos damos cuenta de que no es en absoluto lo que habíamos visto;

pensábamos al principio que se conformaba con capetar, con más o menos detalles, los elementos de la situación en cuestión, y cuando, por ejemplo, "comprendíamos" gracias a ella un fenómeno del tipo del de la muerte humana -(113), pensábamos que nos ayudaba a representarnos lo que era esta muerte. Sigamos sin embargo sobre este punto a la comprensión banal, aunque no podamos dejarla ahí desarrollarse como convendría; la muerte, nos dice, es un hecho incómodo y desagradable que ocurre corrientemente, ya que vemos morir los parientes y amigos más íntimos y que cada día ocurren muchos fallecimientos a nuestro alrededor; es un accidente lamentable, que hasta ahora no ha afectado más que a los demás, y en el cual, además, sería de mal gusto, y de personas débiles, el pensar demasiado, desviándonos de nuestras tareas cotidianas. Pero, como lo ha demostrado admirablemente Heidegger, todo este "discurso" que la comprensión banal pronuncia sobre la muerte le permite, no desvelar la muerte misma, sino por el contrario, al hablar de ella, parecer tomar conciencia de la misma, y, al mismo tiempo, decir todo esto sólo para velarnos su realidad y fatalidad óntica. La comprensión banal no es pues una descripción de las situaciones humanas, sino una interpretación apaciguadora, y con frecuencia cobarde, que sirve para proporcionarnos contínuamente, en el caso del ejemplo citado, una fisionomía familiar y poco

temible de la muerte. Este es su papel en la vida cotidiana, donde no nos sirve para desvelar la verdad de las situaciones, sino para acomodarnos a una cierta apariencia de estabilidad. Tan es así, que muchas veces preferimos no creer a los portadores de malas noticias, aun sabiendo que son ciertas; en la antigua Roma, se les condenaba a muerte, y, en los ghettos de judíos de la Alemania Nazi se les condenaba al ostracismo, de tal manera que estando ya a las puertas de los campos de esterminio, muchos judíos se resistian a creer que iban a morir. (Aconsejamos vivamente sobre este particular consultar la obra de Juan Francisco Steiner, "Trelinka", admirable y estremecedor testimonio psicológico de la realidad óntica de lo que acabamos de describir) (113).

Vemos pues con ello que cuando en nuestra observación psiquiátrica seguimos el camino de la comprensión banal, no nos conformamos con intentar sólo el empleo, el manejo, de esta comprensión, sino que decimos, según la forma general que cobra entonces la psiquiatría, seguir un estilo determinado de investigación, el estilo que cuadre con los términos accesibles a la comprensión común. "Creamos" entonces, por así decirlo, el problema que nos ha ocupado hasta ahora, ya que introducir la dicotomía de lo comprensible y de lo incomprensible, no es reflexionar sobre la descripción clínica, sino que dar por segura, sin darse uno cuenta de ello,

la importancia del papel de la comprensión banal en psiquiatría, intentado forzar la realidad a adaptarse a ella; a partir de ahí, también es conceder una cierta primacía a la sucesión de anécdotas biográficas, y, por fín, es llegar al problema insoluble de la parte que se deba dar a los acontecimientos exteriores y a los accidentes interiores cerebrales en la determinación de la"locura".

La noción de comprensión implica una ambigüedad profunda y básica, pues asocia y mezcla, por lo menos en el contexto de la noción de "desarrollo" de Jaspers, dos temas muy distintos: por una parte, nos indica que los trastornos mentales no son un puro absurdo y que por lo tanto es razonable verlos bajo el ángulo de sus eventuales significaciones, sin que sepamos muy bién por adelantado lo que puedan ser estas significaciones, y sin que tengamos derecho de decidir con demasiada facilidad lo que realmente son; por otra parte, decreta sin reservas que la única significación que pueden tener los trastornos mentales es su identidad con la comprensión banal. La idea de proceso psíquico sintetiza de algún modo estas dos acepciones, y de ahí que nos sea indispensable, en la medida en que el problema de la significación pertenece a la esencia misma de la psiquiatría, si bien, al mismo tiempo, nos decepciona en la medida en que, sin nosotros

saberlo, nos impone la óptica de la comprensión banal. Estas contradicciones consubstanciales con la idea de proceso psíquico denuncian su ambigüedad, pues no hacen sino poner de relieve la antinomia que opone la significación tomada en el sentido de "comprensión banal", y la significación tomada en el sentido de "elucidación prudente y abierta" de lo que puede resultar ser algo distinto a su mero aparecer. Jaspers, por lo menos, nos ha mostrado pues de manera evidente que no podemos satisfacernos con el uso espontaneo de la comprensión banal en psiquiatría. (Esto no niega, ni mucho menos, la conveniencia y necesidad de una psicoterapia profunda en cualquier enfermedad mental, pero precisa sus límites y justas aspiraciones).

b) Esfuerzo clasificador y descriptivo.

En la sección anterior, al hablar de la comprensión banal versus incomprensibilidad procesual, hubiéramos podido detenernos más sobre el concepto de "Werstehen", siguiendo a Lain Entralgo en su ensayo "Teoría de la comprensión", o en su libro "Medicina e historia", págs. 150-163, o a G. Störring, (según hace, a tal respecto, el mismo Lain en la página 251 del segundo tomo de su obra "Teoría y realidad del otro") (114), pero nos parece que ello habría sido alejarnos demasiado del tema central de nuestro

trabajo. Pasaremos ahora revista brévemente a otra série de razones por las que tenemos que estar agradecidos a Jaspers de haber escrito su "psicopatología general".

Ya hablamos al iniciar este capítulo del "valor épico" que suponía el sólo concebir la configuración de una obra como la de la que estamos tratando. Ningún fenómeno psicopatológico está excluido de ella, y toda vivencia del mismo género se halla substancialmente descrita, acorde con la visión que tenía Jaspers de la fenomenología según él entendía debía aplicarse a la psiquiatría : descripción cuidadosa, precisa, exacta, y a ser posible exhaustiva de las vivencias subjetivas de los enfermos mentales, esforzándose en empatizar (einfühlen) tan íntimamente como posible con esta vivencia.

Jaspers y sus seguidores dedicaron gran parte de su tiempo a hablar con los pacientes sobre su mundo interno, y compararon sus hallazgos con las memorias dadas por los mismos y otros pacientes después de su curación o mejoramiento; gran parte de todo este material es el que se halla recopilado en su célebre texto de psicopatología, y, como es obvio, debidamente clasificado.

Ilustremos esta afirmación con un ejemplo clínico. Pocos estados de conciencia hay más misteriosos que

la vivencia subjetiva de los esquizofrénicos catatónicos. Sin embargo, Jaspers incluye en su obra una descripción, sencillamente magnífica, de su discípulo Kronfeld (115) :

> Mi estado de ánimo durante la excitación no era de furor, no había en mí ningún estado de ánimo especial fuera del placer puramente animal del movimiento; no era la excitación maligna, como, por ejemplo, cuando se quiere asesinar a alguien; ¡Lejos de ello! Una cosa en absoluto inocente. Sin embargo, era el impulso como una obsesión, tan fuerte que no había podido menos de saltar. Sólo puedo compararla con un potro salvaje . . . . . Por lo que se refiere al recuerdo durante los estados de excitación, en general es bueno; pero no llega en la mayor parte de los casos hasta el punto inicial. Se es despertado por factores externos, como el suelo frío, y vuelto a la situación. Luego se es orientado y se vé todo, pero no se dá cuenta uno, sino que se sigue danto curso a la excitación. En especial, no se presta absolutamente ninguna atención a las personas, aunque se les vé y se les oye. Pero

se presta atención a no caer. Si se es detenido o llevado a la cama, se queda uno asombrado sobre lo repentino, e irritado, y se defiende. El equivalente motor entonces no se descarga en saltos sucesivos, sino en un golpear alrededor; pero no es un signo de excitación. . . . . No hay ninguna concentración de ideas. A veces, en algunos elementos corrientes, llega eso directamente a la conciencia. ¿No siempre! Pero entonces de advierte que no se puede construir ninguna frase . . . . . .Me parece como si aquel tiempo hubiese sido de una total descomposición. . . . . En todo eso no tuve el sentimiento de la perplejidad o de la insuficiencia; no me ví en desorden, sino que el caos estaba fuera, allí estaba.. . . . Sentimiento de angustia no lo tuve nunca. En el baño me acuerdo todavía de los muchos movimientos deportivos, los ejercicios de escala. . . . . Me acuerdo además haber hecho a menudo, por la noche, largos discursos, pero sobre qué, no lo sé ya; los pormenores se me han escapado de la memoria. . . .

> .... pensamientos extraviados; ideas tan pálidas y obscuras, de ningún modo precisas. . . . . Los músculos no se pusieron rígidos por sí mismos, sino que era yo quien los distendía con todas mis fuerzas.

¿Cuan lejos estamos de la descripción puramente perceptual -por no decir sensacionalista- que hiciera Galeno de la historia clínica de un hombre afectado de "frenitis"! Démosle la palabra (116) :

> Un hombre afligido de "frenitis" vivía en su propia casa, en Roma, con un esclavo que era a la vez su sastre. Se levanto de la cama y fué a la ventana, desde la cual podía ver a los transeuntes y ser visto por ellos. Les mostró los tiestos de tierra que tenía, y les preguntó si querían que se los tirase. Riéndose y aplaudiendo, le instaron a que lo hiciera, y nuestro hombre fué tirando un tiesto trás otro, bajo el ruido de las risas y de los aplausos, Luego, les preguntó si querían que también tirase al esclavo, y como asintieron, así lo hizo. Cuando los espectadores vieron al esclavo caer, cesaron de reir, y se precipitaron, llegando ya sólo a tiempo de recoger al infortunado hecho pedazos.

Lo que más nos choca de esta descripción, bajo nuestra perspectiva fenomenológica, es el sabor superficial y no científico de esta anamnesis. Parece como si, incluso para el genio que fué Galeno, la psiquiatría hubiese seguido siendo un campo extraño y desconocido, de valor puramente anecdótico. La narración que hace Galeno de la conducta de su enfermo mental es del tipo de la que hoy podríamos leer en un periódico; desgraciadamente,aún hoy, no sólo en los periódicos encontramos historias de esta índole.

En el caso de Jaspers, por lo menos en el ejemplo antes citado, estamos ya no sólo muy lejos de Galeno,sino del mero análisis de las condiciones psicopatológicas en términos de síntomas, síndromes, y entidades morbosas. El foco del interés y preocupación del psiquiatra es ahora la experiencia subjetiva del paciente. El primero se esfuerza por todos los medios en comprender el estado de conciencia de su paciente para establecer a ser posible contacto afectivo con él.

En otras palabras (117): "Mientras que Galeno se conformaba con un punto de vista "comportamental", "behaviorístico", Zacchias con un punto de vista bidimensional, comportamental y psicológico, y la psiquiatría del siglo XIX con uno tridimensional que incluía el estudio de los síntomas, síndromes, y entidades nosológicas, ahora, con Jaspers, se añade una cuarta dimensión y la investigación

psiquiátrica incluye cuatro pasos: (1) El estudio fenomenológico de los estados de conciencia; (2) El estudio Clínico de los síntomas afectivos; (3) Los síndromes; y (4) Las entidades nosológicas".

Incluso si la influencia de la fenomenología se hubiese limitado a estimular el esfuerzo de los psiquiatras en obtener una comprensión íntima de sus pacientes, ya hubiera sido un progreso considerable. Gracias, en gran parte, a Jaspers, la atención de los psiquiatras fué llevada a ocuparse de toda una serie de autodescripciones vivenciales escritas por los propios pacientes mentales después de la fase aguda de su enfermedad; se analizó así la obra "Aurelia" del poeta francés Gerard De Nerval (descripción de la vivencia interna subjetiva de un esquizofrénico agudo, y trabajo de gran interés psicológico y de no menos importante belleza literaria), así como, por ejemplo, el famoso libro de Clifford Beer, "Un espíritu que se ha encontrado a sí mismo". Hasta entonces, estos testimonios literarios no habian sido tomados en serio por los psiquiatras; ahora, en cambio, se les busca y analiza sistemáticamente por parte de los investigadores.

Una de las más importantes obras en el terreno de la fenomenología descriptiva del tipo de la de Jaspers

ha sido el estudio realizado por Mayer-Gross sobre la confusión mental y el onirismo (118), un estudio de las distintas modalidades de alteraciones de conciencia basado en las autodescripciones de los pacientes. Tenemos también que mencionar, a parte de los de Kronfeld, ya citado, los estudios del suizo Jakob Wyrsch, en los que estudia la forma cómo los pacientes esquizofrénicos vivencias su enfermedad y lo que significa para ellos ésta, en sus distintos subtipos de aguda y crónica (119).

ACOTACIONES CRITICAS A LA "PSICOPATOLOGIA GENERAL".

a) Su insuficiencia conceptual.

Después de una conferencia que pronunció el Dr. Duquesne en el círculo de la "Evolución Psychiatrique" de París en 1.955 (120), M. Minkowski afirmó lo siguiente, en relación con el pensamiento psiquiátrico de Jaspers:

"En cuanto psiquiatras, no tenemos por qué servir a Husserl hasta su posición metafísica, o hasta el plano transcendental, pero creo que las descripciones (y clasificaciones) que nos ofrece Jaspers, por muy detalladas, precisas, y reales que sean (son los propios enfermos los que las proporcionan, como si de un diário íntimo se tratase), aun siendo documentos humanos insustituibles,

no son todavía fenomenología en el sentido estricto de la palabra".

Estamos totalmente de acuerdo con él. En efecto, nos hallamos aquí ante un claro ejemplo, a nuestro parecer, de lo que hacíamos destacar en la introducción de nuestro trabajo: Si la "fenomenología" médica se reduce a una mera descripción clínica rigurosa, ¿para qué llamarla "fenomenología", introduciendo así inutilmente un confusionismo donde no tiene por qué haberlo? Ello, si bien no invalida, claro está, ninguno de los méritos y logros de Jaspers, ha de hacerse constar aquí, antes de dar por acabado el estudio de este autor en su faceta de psiquiatra fenomenológico. Y es tanto más importante hacerlo cuanto que esta tendencia a llamar fenomenología a la simple descripción se hace todavia más patente, evidente, y cuasi exclusivo, en Kurt Schneider, autor a través de quien ha llegado a España preponderantemente el pensamiento jaspersiano. De ahí quizás que en nuestro país, en la gran mayoría de los casos, el término de fenomenología haya perdido entre los psiquiatras todo su pristino sentido (que hemos intentado "resucitar" aquí a lo largo del primer capítulo), y se haya convertido demasiadas veces en un simple vocablo de moda, útil en unas oposiciones, aun a riesgo de ser tratado de pedante quien lo emplea.

b) Sus contradicciones internas.

No creemos sin embargo que sea solamente este simplismo conceptual (mejor dicho : no conceptual) lo más importante que tengamos que reprochar a Jaspers. Sin duda alguna habrá muchos fallos, más o menos de detalle, más o menos debidos a errores nosológicos, en la obra de la que estamos tratando, pero aquí queremos sólo, deliberadamente, ceñirnos a aquéllos que a nuestro juicio sean de "concepto" o de "lógica", (no de"descripción"), estableciendo automáticamente así, por cierto, una aproximación ideológica entre "concepto" ("fondo") y "lógica" ("forma") muy conforme con los datos proporcionados por el pensamiento hegeliano.

En la subsección c) de nuestra Introducción, titulada "Alusión expositiva al pensamiento de Médard Boss y otros autores", págs. 21 yss., especialmente págs. 23-24, citábamos la opinión de Helm Stierlim, según el cual Jaspers había puesto su formación filosófica al servicio no de su orientación psiquiátrica en sí, sino al servicio de su afán de mantener a ésta independiente e incólume de toda "corrupción" filosófica o seudofilosófica. Esto, evidentemente, es un ideal fenomenológico que, de cumplirse, sería muy de alabar, pero que, de no cumplirse, aboca en una postura parabehaviorista en la que, lejos de huir de los juicios filosóficos u ontológicos, se presuponen éstos en gran parte.

Tal es lo que ocurre, por ejemplo, por citar un botón de muestra, con la concepción de "realidad" con la que "opera" Jaspers, y en la que no volveremos a entrar aquí pues ya quedó reseñada al hablar de la "Fenomenología de Hegel", particularmente en las págs. 43 y ss. Esta concepción, de inspiración "empirista", nos remite a la crítica que del empirismo hicimos, glosando a Husserl, en los párrafos "punto de partida las "Ideen I" ", págs. 54-56, y "Eidos y Epokhé", págs. 53-59 (121).

Pero si en éste y otros puntos no queremos entrar con más detalle, sí hay uno que deseamos desarrollar con más amplitud. Es el de la filosofía básica que presupone la disyunción entre "proceso" y "desarrollo", y que funda toda la doctrina de la "comprensibilidad" de Jaspers. En principio, la noción de "proceso" es uno de los grandes logros de Jaspers, y así lo hemos analizado anteriormente. Mas, ¿Por qué la asocia casi siempre a una crítica, la mayor parte de las veces tan despiadada como injusta, de las concepciones freudianas? A primera vista, parece incomprensible que el valor positivo de una idea tenga que apoyarse sobre la crítica -parcial- de otras, y ello nos pone sobre la pista de que quizás haya o pueda haber algún otro problema, ajeno a la "positividad procesual", subyacente a ésta. Permítasenos tratar de profundizar " eurísticamente" el problema.

Es bien conocido por todos que siempre que habla Jaspers de Freud, lo hace para criticarle. Las críticas que le dirige son de muchos órdenes, pero se pueden sintetizar en dos: en unas ocasiones, le reprocha su "positivismo mecanicista, falsamente racional, mutilador de la polifacética y rica actividad humana" (cito de memoria); otras, por el contrario, le reprocha su ciega creencia en la creatividad del inconsciente, idea, por otra parte, que, Según Jaspers, Nietzsche (autor que cita una y otra vez) había ya descubierto y desarrollado mucho más y mejor que el propio Freud.

Este doble reproche -que sin duda debe de obedecer en Jaspers a una motivación única- nos parece contradictorio, intrínseca y malévolamente contradictorio, incluso omitiendo detalles como sería el de hacer notar que, así como no se puede atribuir a Campoamor el haber descubierto la ley de la Relatividad por el hecho de haber dicho que "todo es según el color del cristal con que se mira", así tampoco se puede hacer de Nietzsche el inventor del Psicoanálisis, por motivos análogos y obvios. Y decimos que nos parece contradictorio porque no se puede acusar a un autor de ser, en los mismos puntos, a la vez demasiado "racional" y demasiado "irracional", a menos de precisar lo que se entiende por estos términos, cosa que no hace Jaspers, por lo menos con la debida claridad. Ante la

imposibilidad de explicarnos ésta y otras contradicciones -la misma dicotomía entre "proceso" y "desarrollo" es ya misteriosa en un autor que, calificándose de fenomenólogo, critica la dicotomía cartesiana que sin embargo vuelve a introducir con la suya- ateniéndonos al texto estricto de la Psicopatología General, echaremos una ojeada oteadora al conjunto de su obra filosófica.

La primera obra filosófica de Jaspers, "Psicología de las visiones del mundo" (1.919- (122), es una tentativa para realizar el programa diltheyano de una tipología de las visiones del mundo. Sin embargo, en esta obra, Jaspers renuncia ya completamente al sueño de Dilthey según el cual la tipología indicaría el camino a seguir para llegar a una concepción objetiva del mundo. Por el contrario, bajo la influencia de Kierkegaard y de Nietzsche, en quienes vé Jaspers a los filósofos de la época actual, bajo la influencia también del relativismo sociológico de Max Weber, esta tipología cobra precísamente por misión el proclamar que se niega absolutamente la posibilidad y el valor de un conocimiento filosófico objetivo.

Tocante a esto, Jaspers va más allá que todos sus predecesores en la vía del relativismo radical de la Filosofía de la Vida. Todo lo que hay de objetivo en el conocimiento es designado por él con la expresión

irónica y peyorativa de "envoltura rígida", la cual, también aquí, expresa la vieja oposición filosófica entre lo que está vivo y lo que está muerto, con la diferencia de que ahora, toda objetividad se considera expresamente como algo muerto y estático. Jaspers declara a este respecto: "Todo sistema formulado se convierte en una envoltura rígida, nos impide vivir de manera original las situaciones límites, y detiene el nacimiento de las fuerzas que nos impulsan a buscar el sentido de la existencia en el futuro, sustituyéndolas por el reposo de un mundo transparente y perfecto que apacigua el alma y cuyo sentido está eternamente presente" (123).

Jaspers considera que toda "envoltura rígida" no es sólo una amenaza para la vida en general, para el desarrollo del individuo (lo único que le importa), sino que es también un peligro social : "La falta de veracidad empieza. . . . . con la afirmación de que hay una verdad universalmente válida para todos los hombres" (124). Esta idea, que recuerda a Kierkegaard, se apoya sobre la afirmación de que toda verdad objetiva universalmente válida y obligatoria para todos se opone absolutamente a la sinceridad y a la honradez subjetivas de la conciencia individual, y va dirigida contra ésta con una hostilidad que las hace incompatibles. (También en Nietzsche se encuentran razonamientos de este tipo).Esto

equivale a dar a la hostilidad hacia la ciencia un matiz moral y metafísico. Y esta postura tiene en Jaspers el mismo caracter antidemocrático que en sus precursores. Para Jaspers, las fuerzas de la objetividad peligrosas para la sinceridad subjetiva están casi únicamente en donde se constituya un poder democrático de masas. De ahí que el fanatismo, la violencia brutal, sean para él las principales consecuencias necesarias de esta "falta de veracidad", que lleva consigo la creencia del mundo en las verdades de las "envolturas rígidas". También en Heidegger, constatamos una tendencia netamente antidemocrática: la figura "fenomenológica" y mítica del "se" (das man) es un concentrado caricaturesco de este "anonimato", de esta "ausencia de responsabilidad" que los publicistas reaccionarios han considerado siempre como características esenciales de toda democracia. Jaspers lleva esta tendencia hasta una forma extrema del espíritu "refinado": según él, no se puede hallar nada de verdad, de autenticidad, de humanidad, en un individuo que no esté convertido a la "vida interior" y que no rehuya cualquier género de vida pública.

Según Georg Lukacs, este subjetivismo radical que se manifiesta en la teoría de la "envoltura rígida" constituye el carácter específico de la filosofía de Jaspers.

Según esta teoría, todo conocimiento objetivo sólo tiene una utilidad técnica; únicamente la "iluminación de la existencia" tiene una importancia real, que llega al Ser mismo. Jaspers se expresa en los siguientes términos sobre este punto central de su filosofía:

"La filosofía fenomenológica-existencial se perdería inmediatamente si creyese saber lo que es el hombre. Proporcionaría de nuevo elementos de base para explorar los tipos de vida humana y animal, se volvería otra vez antropología, psicología, sociología.

Su sentido sólo es posible si sigue no apoyándose en nada objetivo. Despierta lo que no sabe; ilumina y pone en movimiento, pero no fija. . . . . .

Como está sin objeto, la iluminación de la existencia no lleva a ningún resultado. La claridad de la conciencia encierra esta exigencia, pero no proporciona su realización. En cuanto sujetos conocedores, tenemos que conformarnos con este hecho. Pues yo no soy lo que conozco, no conozco lo que soy. Lejos de conocer mi existencia, no puedo sino empezar el proceso de clarificación" (114).

Para Jaspers, la "razón" es, a priori, no histórica (Jaspers califica a Marx de relativista porque reconoce la racionalidad de la historia); está en el polo opuesto de cualquier conocimiento causal -"no conozco causalidad más que en lo irracional", escribe-, es pues

absolutamente impotente ante la realidad. "Lo que Jaspers entiende por filosofía de la razón, escribe Lukacs, es el viejo irracionalismo adaptado a las necesidades actuales: la misma filosofía del desconcierto que antes, adaptada como antes al confort intelectual y moral de una inteligencia occidental angustiada por su mala conciencia" (125).

Esta orientación general del pensamiento jaspersiano, una vez conocida, nos permite comprender, creemos, su afán de separar radicalmente "explicación" de "comprensión". Como "sólo reconoce causalidad en lo irracional" (premisa necesaria para el sostenimiento de su filosofía irracionalista), no puede aceptar los esfuerzos de comprensión que despliega Freud, pues equivaldrían a "reconocer causalidad en lo racional", cosa que no puede tolerar Jaspers, ya que significaría a su vez la ruina de todos sus esfuerzos encaminados a negar la "razón" de la evolución y de la historia. Su repudio a Freud se confunde con el que muestra por Hegel: ello no ha de extrañarnos, pues se debe a esa "motivación única" de que hablamos antes en esta misma sección, producida a su vez por el paralelismo Freud-Hegel que apuntamos en el primer Capítulo, al hablar de la "Fenomenología de Hegel". Ello no invalida los finos matices psicopatológicos que ha sabido Jaspers descubrir y describir sin duda mejor que nadie, pero nos obliga a

considerar siempre "cum grano salis" cualquiera de sus afirmaciones con tendencia generalizante (126).

c) Su valor precursor.

Por muy excelente que fuera la labor realizada por Jaspers y sus seguidores, es dudoso, incluso ateniéndonos exclusivamente a su valor psicopatológico, que la fenomenología descriptiva pudiese habernos proporcionado un conocimiento pleno y total de las vivencias subjetivas de los pacientes. Sólo unos pocos enfermos son capaces de recordar lo que han vivenciado subjetivamente, y no es seguro que puedan encontrar palabras para expresar lo que vivencian o han vivenciado. Por estas -y otras- razones, era necesario elaborar un desarrollo ulterior de la investigación fenomenológica que llenase este vacio: eso es lo que hizo Minkowski al investigar la estructura de los estados de conciencia empleando los métodos del "análisis estructural" y del "análisis categórico". Hay que considerar pues la fenomenología descriptiva de Jaspers como el primer paso -precursor indispensable cuya misión positiva es precisamente el de ser negado y superado- hacia una investigación mucho más precisa y exacta todavia. En el próximo capítulo estudiaremos pues la aportación de Minkowski.

CAPITULO III

LA FENOMENOLOGIA GENETICO-ESTRUCTURAL : EUGENE MINKOWSKI.

Origen y fundamento del pensamiento de Minkowski.-

¿Cómo ha llegado Minkowski a su postura fenomenológica en psiquiatría? Como es sabido (127), Minkowski nació en Polonia en 1885, cursó el bachillerato en Varsovia y luego ingresó en la Facultad de Medicina de la Universidad de esta ciudad. Cuando se clausura la Facultad por las actividades revolucionarias de los estudiantes, emigra a Alemania para continuar sus estudios y se licencia en Medicina en la Universidad de Munich en 1909.

La historia de la vida de Minkowski parece un reflejo -y en realidad lo es- de las violentas corrientes políficas e intelectuales de la Europa de sus tiempos. En 1910 obtuvo un diploma de médico en Farzón, Rusia, y luego volvió a Alemania a estudiar filosofía. Al estallar la primera guerra mundial marchó a Suiza y entró de residente en Burghölzli, el hospital psiquiátrico universitario dirigido por Eugen Bleuler, de 1914 a 1915. Enrolóse entonces de voluntario en el Ejército francés, y recibió la "Croix de Guerra" y la "Légión d'Honneur".

Se nacionalizó francés, obtuvo el título francés de medicina, y practicó de psiquiatra en París durante muchos años, a la vez que actuaba de "consultor" en el "Hôpital Henri-Rousselle" y en la "Fondation Rotschild", y que era Médico Director del "Foyer de Soulins", institución para niños con trastornos de conducta.

Fué durante estos años cuando Minkowski sufrió la influencia decisiva de Bergson y Husserl, y de sus escuelas respectivas. En su tesis de doctorado en Medicina había analizado un tema de Biología Médica, pero hacia el final de sus estudios de medicina ya había sentido especial interés por los problemas de la filosofía y la psicología humana. Sus primeras publicaciones, que aparecieron antes de la primera guerra mundial, fueron sobre la teoría de la percepción del color y del paralelismo psicofísico, adelantándose a los ulteriores estudios que dedicará luego al campo de la fenomenología psiquiétrica.

El mismo, en su artículo "Phénomenologia et Analyse existentielle en Psychiatrie", nos cuenta cómo llegó a interesarse por la fenomenología (128): "Este acontecimiento remonta a hace mucho tiempo. Era yo entonces estudiante, saturado de una psicología fisiológica que, sin preocuparse ni lo más mínimo de la naturaleza propia

a los fenómenos psíquicos, los subordinaba arbitrariamente a su localización en determinados centros nerviosos así como a hipotéticos mecánismos de asociación, realizados por las fibras nerviosas que unen dichos centros entre sí, y llegaba así a una caricatura de la vida mental; saturado también de psicología atomista que, bajo el modelo de la química, intentaba reducir la vida a sus elementos sedicentemente más simples, para hacer surgir de ellos, como por arte de magia, combinando sus elementos, los llamados fenómenos más elevados, pero en realidad los más básicos y fundamentales, y, en este sentido, los más irreductibles e incluso, nos parece, los más "simples"de la vida humana; educado en el respeto absoluto, que llegaba hasta la subordinación tiránica, a los métodos de las ciencias naturales, con el principio de la causalidad, o, en rigor, en Biología, los de la ontogénesis y la filogénesis implícitos en esta ciencia, me sentía en aquella época como un viajero perdido en el desierto que, rodeado de corrientes de agua imaginarias, se muere literalmente de sed.

Fué entonces cuando, casi simultáneamente, dos libros me cayeron en las manos; estaban destinados a penetrar profundamente en mi vida. El uno era "Contribución a la fenomenología y a la teoría de los senti-

-mientos de simpatía, de amor y de odio" de Max Scheler; el otro, el "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", de Henri Bergson. Descubrí así la vía que tenía que seguir. Penetré pues, con el estudio de Scheler, en el campo de la investigación fenomenológica por el canal de la psicología, aunque, en realidad, su estudio estuviera orientado hacia la ética. Se hacía evidente con él que antes de retrotraer los sentimientos de simpatía a unos pretendidos elementos primigenios, antes de estudiar las condiciones bajo las que podían manifestarse en algunos individuos en un momento dado de su existencia, antes de buscar su causa, antes de examinar su evolución en la serie animal hasta el hombre incluido, o en el curso del desarrollo de éste último, en una palabra, antes de desviar la mirada para buscar fuera de ellos, en el exterior, lo que pudiera condicionarlos y explicar su entrada en juego, era no sólo posible sino incluso indispensable permanecer, por así decirlo, en su interior, observarlos atentamente, penetrar en ellos, o, lo que viene a ser lo mismo, penetrar hasta lo que constituye su fondo más íntimo, haciendo así resaltar, al desprenderlos de las condiciones particulares en los que puedan de facto producirse, sus caracteres esenciales, determinado el lugar que les corresponde en

la textura general de la vida, lugar que les hace irreductibles a cualquier otro fenómeno de ésta, lo que equivale a expresar en una sola palabra lo que "simpatía" puede y debe querer decir.

Luego, cuando me fué familiarizando con el pensamiento de Husserl, y más especialmente con sus "Investigaciones Lógicas", lo bien fundado de la necesidad de liberarse de todos los prejuicios, de todas las concepciones científicas, de todas las construcciones que venían a interponerse entre nuestra mirada y los fenómenos mismos, ocultando su esencia, se me fué imponiendo de manera cada vez más imperativa. También ahí aparecía claramente hasta qué punto habúa que desconfiar de los excesos del psicologismo, en cuanto trataba de los hechos referentes a sujetos aislados, así como del sociologismo, cuando de lo que se trataba era de fundar los principios de la lógica que, por su esencia, sobrepasaban "d'emblée" el conjunto de los hechos de este orden.

En cuanto al "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", de Bergson, fué para mí una revelación. En mi espíritu, por otra parte, el pensamiento de Bergson y la fenomenología se sitúan, no obstante lo mucho que los separa, muy cerca el uno de la otra. En efecto, los "Datos Inmediatos" no pretendían otra cosa que volver, después de haber pasado por todo el conocimiento mediatizado, al

fundamento, al origen mismo de la vida, y al mismo tiempo a la visión primaria de las cosas que de ella surgen. Sin duda, Bergson ha centrado su "Fenomenología" en la "duración vivida" y, seducidos por la visión de esta duración, sin por ello seguir hasta el final los ulteriores pasos del pensamiento bergsoniano, hemos hecho, también nosotros, del tiempo vivido la base de nuestras investigaciones, este "tiempo" que, por otra parte, en cualquier análisis fenomenológico o existencial estaba igualmente llamado a ocupar un lugar de primera categoria. Sea lo que sea, Bergson y Husserl, en cuanto fuentes de inspiración, en -y para- nosotros abocaban a lo mismo.

Hay que recordar que, posteriormente, el pensamiento de Bergson se inclinó hacia lo biológico ("Evolución Creadora" y "Materia y Memoria"), mientras que el de Husserl se orientaba en sentido inverso, como quien dice, tendiendo a una fenomenología pura ("Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie"). Pero no hemos de olvidar que ulteriormente Bergson ponía de relieve dos nociones sobre cuya importancia no se insistirá nunca demasiado desde el punto de vista fenomenológico, las de lo "cerrado" y

de lo"abierto"(129). Sin profundizar en el uso que hace Bergson en su obra de estas nociones, (y a este respecto podríamos recordar lo que en otro lugar decimos de la ortodoxia como ejemplo de lo que hay de inmóvil y muerto en lo "cerrado"), digamos únicamente aquí que todo análisis fenomenológico en el campo psicopatológico lleva casi fatalmente a inspirarse en ellas: a lo "cerrado" de la locura, que por esencia excluye al individuo de la comunidad de los vivos (130), se opone el florecimiento, el autodespliegue, lo "abierto", no sólo de los individuos aislados sino de la vida misma".

Desarrollo de sus concepciones psicopatológicas.-

a) Su Método.-

A partir de estos puntos de partida bergsoniano y husserliano, Minkowski va desarrollando lo que llama "actitud o acto fenomenológico". Para él, esta actitud no consiste en una observación más atenta, más sutil que las otras, sino que va más allá de-l campo de la observación, penetra más profundo, y tiende así hacia la visión de los caracteres esenciales de los fenómenos que componen la vida, es decir hacia la visión de las esencias (Wesenschau) (131).

Las descripciones, narraciones y manifestaciones externas de los pacientes vienen a modificar esta actitud

fenomenológica, y esta inflexión es lo que da luz a la visión, a la penetración, al conocimiento fenomenológico. Este conocimiento no procede, por lo tanto, por lo menos en cuanto se refiere a hechos psicopatológicos, ni del enfermo mismo, ni de nosotros, sino que se sitúa, por decirlo de alguna manera, entre los dos. Se supera así, según Minkowski y Van Der Berg (132), el subjetivismo que permanece ligado a cualquier descripción de nuestros propios estados de ánimo. Registrar una anécdota, o recoger confidencias, como lo hace Jaspers, no sería pues todavia hacer tarea de fenomenólogos, según apuntamos ya asimismo en el capítulo precedente de este mismo trabajo. Por el contrario, sin embargo, "la confidencia" y las peculiares relaciones que postula entre el yo y el tú sí pueden ser objeto de una investigación fenomenológica, y en el mismo sentido se expresa Laín Entralgo en "Teoría y Realidad del Otro" (133), o en "La Relación Médico-Enfermo" (134).

Recuerda Minkowski las palabras de Gaston Berger -(135): "Nada hay más alejado de la fenomenología como una filosofía de la experiencia íntima", y las hace suyas. El fenomenólogo no ha de tratar sólo de describir, sino de penetrar en los fenómenos, como ya recomendaba

Flaubert: "A fuerza de mirar un pedrusco, un animal, un cuadro, me siento entrar en ello". Lo que conseguimos intuir con este tipo de investigación, en el campo de lo psicológico, se distingue de lo subjetivo, ya que el sujeto no se nos aparece así más que como portador de caracteres esenciales que lo trascienden.

Hay que diferenciar -siempre según Minkowski- los hechos psicológicos de los psicopatológicos. Cuando queremos abordar desde el punto de vista fenomenológico el estudio del sentimiento de simpatía, no tenemos porqué sentirnos en absoluto ligados a un sentimiento de simpatía que compartamos nosotros o uno de nuestros semejantes en un momento preciso y determinado. Pero sí podemos, por el contrario, dedicarnos a una especie de reflexión fenomenológica sobre la simpatía, teniendo siempre virtualmente presentes en nuestra mente la esencia misma de sus fenómenos fundamentales.

En cambio, cuando de un hecho psicopatológico se trata, la investigación se presenta desde muy distinto ángulo. En este caso el contacto con el enfermo es indispensable, ya que se trata de una realidad nueva, por lo menos en potencia, y no podemos de ningún modo inferirla sin este contacto directo previo. Por otra parte, el simple hecho de la "alienación mental" conlleva una barrera que

separa al individuo del resto del mundo, lo excluye "quodammodo" de la comunidad de los vivos, y es precisamente tarea de nuestro esfuerzo de penetración el tratar de superar esta barrera. En todo caso, en el campo de lo psicopatológico es donde mejor se ve la diferencia fundamental entre los lugares, observados desde el ángulo fenomenológico, que ocupan, en la vida, los hechos psicológicos y los psicopatológicos.

La psicopatología fenomenológica de Minkowski no emprende sus investigaciones ni bajo el ángulo de la causalidad, ni del condicionamiento, ni de la génesis. No busca conocer ni lo anterior, ni lo posterior, ni el antecedente ni el consecuente, ni, en general, la yuxtaposición de los hechos en el tiempo. No tiene por qué conocer estos factores, pues constata que ciertos fenómenos de la vida, por el simple hecho de ser considerados como estando en el tiempo, "se empobrecen", al no guardar de su esencia más que el revestimiento superficial, único que puede sin desvirtuarse subordinarse al principio del "ser en el tiempo" concreto, a menos que este revestimiento nazca, justamente, por el contacto que establece con dicho principio, como por una especie de adaptación o incluso de deformación con respecto a la significación pristina del fenómeno original.

Fijándose por lo tanto en el fenómeno estudiado "hic et nunc", la fenomenología del autor del que estamos aquí tratando vierte todo su interés en el estudio del presente vivido y vivenciado, tratando, por medio del diálogo cara a cara con el paciente, de discernir sus caracteres esenciales. Pero no se limita a eso. Lo que hacemos, cuando aplicamos este enfoque, es ante todo "liberar nuestra mirada" de la "tiranía" ejercida por el ser en el tiempo, tal como nos lo impone el método de las ciencias, para así dejarla moverse libremente en un mundo extra-temporal. El presente, en la medida en que es uno de los factores constitutivos del tiempo vivido, la limita demasiado: el pasado y el futuro, en cuanto vivenciados en el presente como datos inmediatos de nuestra conciencia, también han de caer dentro del ámbito del campo que recorre nuestra mirada.

Para comprender a Minkowski, hemos de apelar asimismo al concepto de "expresión". Más de una vez ha insistido este investigador en los caracteres de esta última (136-137) y, al confrontarla con la causalidad, ha mostrado que, por su naturaleza, la transcendía y se independizaba de ella, ocupando un lugar a su lado, pero

con plena autonomía e irreductibilidad en sus relaciones para con ella. Podríamos insistir más sobre este punto, pero sólo queremos recordar que la "expresión" conlleva "dos términos", pero que éstos no son en absoluto un antecedente y un consecuente, análogamente a cómo conlleva también los factores de significación, de penetración y de profundidad. Detrás del que se expresa postula lo expresado y la persona a quien se expresa, y, en ciertas situaciones, nos obliga a buscar a ambos con un penoso esfuerzo -fructífero o vano- de penetración, que intenta labrarse un camino hasta el fondo -"la esencia"- de las cosas.

En cuanto médicos, no podemos chocarnos por esta manera de enfocar y ver los problemas. Todos nuestros conocimientos médicos, en efecto, así como toda nuestra actividad práctica, se sitúan o se desarrollan en el tiempo. Esto es evidente. De ahí que admitamos fácilmente que haya una psicopatología clínica adaptada por entero a los fines que persigue y, bajo este punto de vista, suficiente. Sin embargo, no agota el problema psicopatológico, y puede llevar, si no reflexiona sobre sus orígenes y fines particulares, a pseudo-problemas; el punto de vista médico no agota nunca la alienación mental, pues en ésta siempre hay "un algo" que no es de la incumbencia de la

medicina. Este algo, que procede del fenómeno de alienación o "locura", es lo que se ofrece directamente a una exploración fenomenológica.

Sería aventurado decir que una exploración tal no tiene ninguna transcendencia práctica. Minkowski es de la opinión que todo conocimiento, toda búsqueda de la verdad no puede sino hallar tarde o temprano su aplicación en el campo de la "praxis". Es un hecho indiscutible, sin embargo, que, por el momento, hay que aceptar como una debilidad de la fenomenología el que, por estar como encerrada en el presente, parece ignorarlo todo de la génesis y, más aún, de la causa de los distintos trastornos mentales, aun cuando éstos, no obstante, aparecen en un momento dado de la historia del sujeto.

A primera vista, hay aquí un hiato, una solución de continuidad; es verdad que la fenomenología introduce siempre en el campo de su estudio las categorias de temporalidad y de espacialidad, pero son una temporalidad y espacialidad suyas, sui generis, que no resuelven para nada el problema del origen e inicio de la enfermedad.

b) Su objeto.-

Al nacer la fenomenología, como hemos visto en la Introducción y en los dos primeros capítulos, su campo

de exploración se consideraba poco menos que infinito. Sólo unos pocos espíritus prudentes, sin negar la trascendencia de los nuevos horizontes, se plantearon a veces la cuestión siguiente: "Si no tiene fín, ¿no será que tampoco tiene comienzo"?, queriendo indicar con ello, en otros términos, la dificultad de establecer un criterio de exploración. Pues si ésta puede, en principio, aplicarse a todo, ¿cuál es el criterio que decide por qué parte de ese todo habrá que empezar, y por qué habrá que dar preferencia al fenómeno A y no al fenómeno B?. Es obvio que este criterio podría situarse fuera de la fenomenología, pero no es éste, obviamente, el parecer de Minkowski, pues una solución de este tipo disminuiría mucho el rigor del método, y pondría incluso en peligro, o por lo menos en entredicho, su viabilidad (138).

En psicopatología, Jaspers, después de haber dado la definición de fenomenología que ya conocemos, escribe aun más adelante: "Por ahora, es totalmente imposible ordenar y clasificar los datos fenomenológicos... Estamos provisionalmente obligados, sin embargo, a clasificarlos de alguna manera..... De ahí que estudiemos: 1º) los elementos considerados aisladamente, como por ejemplo, los trastornos de la percepción, los estados afectivos, los instintos.....".

Ante esta afirmación, Minkowski hace resaltar cómo basta una simple mirada para ver que de los ejemplos antes citados, no todos tienen idéntico valor fenomenológico (139): las alucinaciones son manifestaciones complejas que consideramos demasiado superficialmente como trastornos de la percepción, pero que en el fondo, no sabemos dónde clasificar; el instinto es una noción biológica, mientras que, en cambio, la afectividad es un fenómeno de importancia vital primordial que penetra profundamente en la vida humana. De ahí que haya que dar, sin dudarlo, preferencia a la afectividad, pero entendiéndola no simplemente a la manera de Jaspers, sino después de haber asimilado las enseñanzas de Max Scheler.

Minkowski tuvo ocasión, poco después de la primera guerra mundial, de convivir, en plan de médico particular, con un depresivo delirante (140-141), poseido de ideas de ruina, de culpabilidad, de castigo inminente. Como todas las ideas realmente delirantes, las suyas eran irreductibles a la argumentación lógica. Sin embargo, Minkowski no podía evitar el tratar de razonar con él; un día, al afirmarle el enfermo como de costumbre que el castigo le iba a llegar sin duda aquel mismo dia, le dijo: "Pero vamos, ya sabe Vd. que desde que estoy con Vd., siempre me dice lo mismo y que he tenido yo razón al contestarle

que no le ocurriría nada, que estaba equivocado". A lo cual replicó: "De acuerdo, pero ¿quién me dice que un dia no se va a equivocar Vd?". En efecto, ¿Cómo demostrárselo?

Fenomenológicamente, se puede ver en este enfermo un fallo profundo y particular, previo y anterior a los síntomas habituales del delírio, fallo que califica Minkowski de "trastorno generador o fundamental" ("trouble générateur ou fondamental"), trastorno cuyo descubrimiento y esclarecimiento constituye el verdadero e íntimo objetivo de toda psicopatología fenomenológica. En este caso, el fallo revelaba una modificación prafunda de la estructura temporal, una particular malformación del tiempo vivido que se traducía por la incapacidad de ver —de pre-ver— el porvenir más allá del día presente, y de relacionar las distintas experiencias y vivencias entre sí de tal manera que fuera posible inducir de una relación tal una conclusión válida para el futuro. La actitud del observador ingenuo es la opuesta, si bien afectivamente tiene algo en común con la del enfermo, puesto que, no obstante "saber" la inutilidad de todos los intentos de influir sobre el delírio, sigue persistiendo en sus intentos de hacerlo.

c) Sus particularidades.-

Es también evidente que el esfuerzo fenomenológico, centrado en los caracteres esenciales, no depende para nada del número de los casos examinados. Se diferencia de cualquier método estadístico o empírico, en el sentido corriente del término, ya que éstos, para hacer resaltar lo general y eliminar lo contingente, deben pasar revista al mayor número posible de casos. Para el método fenomenológico, en cambio, uno solo basta. Se puede incluso afirmar que "el caso", en lo que tenga de individual, no sirve en el fondo más que de pretexto, puesto que los conocimientos adquiridos gracias a él lo trascienden y lo abarcan. No puede haber fenomenología de lo individual, si bien ésta no excluye que, fenomenológicamente, se puede uno preguntar lo que quieren decir las nociones de "individuo" o de "individualismo" versus "particularismo" (142).

El pensamiento de Minkowski, por lo tanto, si bien presenta muchos puntos en común con el de Jaspers, también diverge de él por más de un aspecto. Esta divergencia proviene en parte del que, como hemos visto, en tiempos de Jaspers, la fenomenología estaba todavía en sus balbuceos, pero proviene también del que Jaspers, al escribir su Psicopatología, quería sobre todo escribir con ella una introducción a la clínica psiquiátrica.

De ahí que creyera deber reservar un lugar en su obra a cada síntoma clínico, haciendo así a la fenomenología tributaria de esta sintomatología así como de las concepciones más o menos fundadas que lleva consigo. De ahí también que describiera las alucinaciones bajo la rúbrica de trastornos de la percepción, cuando una observación "realmente" fenomenológica nos muestra que esta manifestación psicopatológica no aparece nunca aislada sino asociada a una multitud de otras características con las que forma un todo, y no podemos separarlas de este todo incluyéndolas en el epígrafe de trastornos de la percepción, como si todo lo demás fuera normal o no fuera más que una simple suma de trastornos aislados de las distintas funciones psicológicas (143).

En otras palabras, si el enfermo presenta alucinaciones auditivas e ideas delirantes, no se nos ocurrirá decir que el enfermo sufre de un trastorno de su facultad perceptiva y de otro de su capacidad de juicio, sino que lo que hay que hacer es intentar no romper el lazo que en realidad une estos dos síntomas, y unificarlos bajo el mismo epígrafe, independientemente de sus apariencias, sensorial una e ideiforme la otra. (En este

caso, el trastorno generador común podría ser "la inversión de la flecha intencional" (144)).

d) Su autonomía con respecto a la clínica. Noción de "trouble générateur".

De todo lo dicho se desprende que hay que reservar a la fenomenología del hecho psicopatológico una plena autonomía con respecto a la clínica y a la psicología en el sentido habitual del término. No es que a lo individual en cuanto caso singular haya que oponer lo común y lo general, sino que a lo individual en cuanto contingente, variable e inconstante, hay que oponer lo "esencial" que lo trasciende y, al mismo tiempo, lo abarca.

La clínica psiquiátrica, por otra parte, a veces sin darse cuenta de ello, se adelanta a esta manera de ver cuando habla de casos "puros" que no son , en general, los más frecuentes, sino al contrario; en cada caso particular vemos cómo se asocian entre sí los diferentes mecanismos psicopatológicos, en proporciones variables, sin que nunca pueda abarcarlos todos un diagnóstico lapidario y unívoco. Sin embargo, intuitivamente, llegamos a discernir los casos "puros", queriendo decir

con ello que en estos casos todos los síntomas están como estructurados gestálticamente formando no una amalgama informe sino un todo holístico que realiza en sí mismo una "forma" particular de vida psíquica.

Todos estos síntomas "estructurados" pueden reducirse "al mismo común denominador", y este mismo común denominador es a lo que llama Minkowski "trouble générateur" único, inducible y adivinable, pero imposible de precisar clínicamente. En cierto modo, su "modus putandi" es análogo al de Tellembach (145), "mutatis mutandis", cuando éste infiere de su observación de los depresivos la existencia del "endón", según señalan López Ibor (146), Sarró Burbano (147), y Castilla del Pino (148), bajo puntos de vista distintos pero no necesariamente inconciliables.

Llamamos "caso clínico" a esta colección de síntomas estructurados que constituyen un síndrome "puro", y es esta pureza la que encierra una transcendencia fenomenológica. Lo mismo ocurre en la tipología constitucional minkowskiana, en la que el "tipo" no es, necesariamente, el más frecuente ni el que corresponde a una especie de media de las observaciones efectuadas, sino que es, precisamente, el que realiza en su forma

más pura algo "muy típico" y único en su género. En pa-palabras de Minkowski (149), "la fenomenología ... (es la doctrina que ...) se inspira de esta pureza".

El mismo autor sigue diciendo: "Esta circunstancia es de primera importancia. Explica el hecho a primera vista paradójico y misterioso de que la fenomenología y el análisis existencial, tan ajenos al parecer a las preocupaciones habituales y a la orientación de la clínica psiquiátrica, se apliquen sin embargo, con toda naturalidad, a las nociones por ella elaboradas (150), (como son la fuga de ideas o la esquizofrenia, que le van como un guante, valga la expresión), y nos llevan partiendo de un punto de vista muy distinto del que emplea la clínica clásica, a la elaboración de una nosografía o de una clínica diferentes, que se podrían calificar de "fenomenológicas". La clasificación nosotáxica sigue - o puede seguir - siendo la misma, pero el enfoque y el resultado son muy distintos".

Campo de acción y resultados de sus investigaciones fenomenológicas.-

En la fenomenología minkowskiana no se trata pues, en primer lugar, de describir con todo detalle a un enfermo - si bien reconoce que estas descripciones pueden ser de gran utilidad -, y no se intenta tampoco precisar el aspecto

subjetivo de la vida psíquica morbosa. Por el contrario, son los hechos más clásicos, pero también más representativos de la alienación mental, de la "locura", los que atraen más su atención.

Entre éstos, están en primer lugar - como en el caso de Jaspers - la convicción delirante y las ideas que acompañan más comunmente a esta convicción. Este no estudiar el delírio, sino "el delirante", que hoy nos parece tan normal, es en gran parte a Minkowski a quien se lo debemos.

Pero no sólo es al campo de lo delirante donde se dirigen las pesquisas fenomenológicas de este autor, sino también a "todo conjunto de síntomas mentales, a todo síndrome que se imponga a nuestra consideración por su "pureza", por su clara delimitación y estructura"(151).

Hemos hablado de "estructura", y es en efecto la palabra que mejor caracteriza la fenomenología de Minkowski con respecto a la de otros psicopatólogos. Sus análisis estructurales, empero, van siempre acompañados de una fina indagación genética en el sentido de una mayor comprensibilidad de la sintomatología del paciente. Ni hueras elucubraciones geneticistas, en el sentido psicoanalítico, ni mero limitarse a la superficialidad descriptiva, aun exhaustivamente analizada y desmenuzada, a la manera de los análisis schneiderianos de la percepción delirante.

Veamos ahora en detalle cuál es la marcha del pensamiento de Minkowski, tomando como ejemplo el de la vivencia delirante.

Ante toda idea delirante, dice este autor ( ), hay que estudiar antes que nada de dónde procede. Pero no sólo en el sentido psicoanalítico -parapsicoanalítico- sino en el patológico. No se trata sólo de desenmascarar, v. gr., la envidia subyacente al rechazo de una persona por otra, sino de ver, pongamos por caso, que esta envidia es señal de una falta de auto-realización de la persona que la sufre, y que sólo re-orientando su vida- en el sentido de Binswanger por ejemplo - podrá esta persona llegar a"curarse"; o dicho de otra manera: una vez descubierta la motivación homosexual de un delírio paranoico hemos de comprender el por qué de aquélla, y no contentarnos con decir que es "un instinto" - de ahí el sumo cuidado con que empleaba Freud esta palabra- que se desvía de lo normal, lo cual no es sino una simple "fin de non recevoir", como tan magistralmente señala el profesor Sarró en sus estudios sobre las interrelaciones entre ontología y psicoterapia, especialmente en "La interpretación del Mito de Edipo en Freud y Heidegger (152).

En el célebre caso estudiado por Minkowski del depresivo con ideas de ruina (153), éstas, consideradas

fenomenológicamente, le llevan al estudio del "fenómeno del tener". En los delírios de persecución descubre el fallo del "fenómeno de la causalidad y de la contingencia", fallo que tiene por corolario la disminución de la "libertad de movimientos", de la facilidad con que nos movemos normalmente en nuestro medio ambiente, lo cual conduce a que el mundo se convierta en fuerza hostil dirigida contra el sujeto. De ahí que los delírios de persecución no pueden ser confundidos, por el clínico fenomenólogo -y de ahí la trans-cendencia clínica de la fenomenología-, con las persecuciones reales: en el primer caso, los perseguidores no son seres "vivos", sino entes rígidos, esquemáticos, autómatas, abstractos, si bien para el delirante constituyen, por supuesto, su "mundo concreto".

a) Eje y etapas del análisis fenomenológico.-

El análisis fenomenológico se sitúa según Minkowski en el eje de la expresión; intenta penetrar en la profundidad psíquica del paciente. Al hacerlo, se aleja, por lo menos en sus principios, de todo lo que es encadenamiento de los hechos en el tiempo, y más particularmente de lo que es interpretación causal de estos hechos. Se inspira así del fenómeno global de "la locura" y deja de lado su aspecto médico. Tal es quizás, pero sólo provisionalmente,

su debilidad con respecto a la clínica, ya que para ésta el inicio de los trastornos mentales es de capital importancia.

Al ir profundizando, el análisis fenomenológico recorre dos etapas que, por otra parte, están estrechamente imbricadas una con otra. La primera es la de los fenómenos ónticos generales de los que proceden -lógica más aún que psicológicamente- los trastornos psíquicos: fenómenos del "tener", del azar, de la contingencia, de la libertad, etc.

Pero cada fenómeno fundamental y constitutivo de la vida -tal es la opinión de Minkowski- conlleva un índice temporal o espacial o, con mayor frecuencia todavía, témporo-espacial, entendiendo evidentemente "temporal" y "espacial" en su sentido de vivencia interna. Gracias precisamente a este índice podemos descubrir la esencia vital de un fenómeno dado, restándonos por descubrir el modo de "calcular" con rigurosidad dicho índice, problema que ya apuntaba en 1.959 el autor de estas líneas en su trabajo sobre "Arte Psíquico" (154).

Cada forma de vida patológica conlleva pues una estructura espacio-temporal particular, especie de reducción eidético-vectorial (véase lo apuntado en el trabajo reseñado en la nota 154) de la estructura homóloga de la vida general. Esta es precisamente la segunda etapa

a la que llegó el análisis fenomenológico minkowskiano de los síndromes mentales.

Al hablar de la "fobia a los residuos" de que padecía el obsesivo nihilista estudiado por Minkowski en "Le Temps Vécu", este autor nos señala las modificaciones de la espacialidad que conllevaban sus interpretaciones delirantes. También alude a ellas cuando trata("passim") de los delirios de persecución. Pero donde más claramente las analiza, pues es donde mejor se transparentan, es en el delirio melancólico, ya que en él se complementan además con una transformación particularmente profunda de la estructura temporal de la vida, al estar (a) obstruido el porvenir por la idea de contagio inminente,(b) inmovilizado el pasado por las ideas de culpabilidad, y (c) desagregado el presente por las ideas de ruina, a las que se unen con frecuencia ideas de indignidad, que no analizaremos aquí por no alargar nuestra exposición. Se manifiesta así una forma especial de la temporalidad, en la que falta ante todo "la propulsión hacia el futuro". Esta forma constituye el verdadero armazón del delírio melancólico; es como "un anillo que rodea y une todas las ideas particulares que componen el delirio nihilista" y que no son sino distintos aspectos de un mismo fenómeno.

b) Principio del doble aspecto de los síndromes mentales.-

Binswanger, en su "Ideenflucht" (155), le reprocha a Minkowski haber puesto de manera excesiva el tiempo en el primer plano de sus investigaciones y ello a expensas de la significación, entendida como fundamento de las distintas vivencias del sujeto.

Y es que, para Minkowski, toda significación está íntima y primitivamente ligada al tiempo vivido, y es en él donde encuentra su fundamento verdadero. Una verdadera significación no le parece ser posible, ni pensable, independientemente del tiempo, ya que parte de la observación de que la "hormé" de la vida asi como la "hormé" personal de cada uno de nosotros y todas nuestras más íntimas y profundas aspiraciones están vueltas hacia el futuro, y constituyen su "troquelado", en el sentido de Rof Carballo (156).

Estos análisis le llevan a Minkowski a enunciar el "principio del doble aspecto" de los síndromes mentales: el aspecto ideo-afectivo, por un lado, y el aspecto espacio-temporal o estructural por el otro. El primero está constituido, en el síndrome melancólico por ejemplo, por los conocidos síntomas que nos da la clínica. Constituye la materia del primer peldaño del análisis fenomenológico, peldaño que, por lo demás, es pronto superado

por el aspecto estructural, constituido éste por la reducción particular del tiempo vivido descrita anteriormente.

Esta modificación de la estructura espacio-temporal constituye probablemente un paso de importancia cierta hacia el conocimiento de la transformación de la personalidad que Jaspers relacionaba con la experiencia delirante fundamental considerada en cuanto elemento psicopatológico por excelencia, y de la que decía que no se puede ni describir ni, menos aún, formular conceptualmente.

Entre estos dos aspectos de los trastornos mentales, existe una relación de sujeto--que--expresa a objeto--expresado. El aspecto ideo-afectivo, en efecto, expresa, en el lenguaje corriente de las ideas, de las emociones, de los factores afectivos, etc., tal como acaecen en la vida normal, la estructura modificada subyacente.

Esto nos explica el por qué las ideas delirantes no deben tomarse al pié de la letra ni relacionarse ingénuamente con aquellos acontecimientos reales a los que parece aludir su contenido. Nos permite también captar el dato, tan misterioso e impenetrable, de la convicción delirante. Esta, al ser expresión idéica de una estructura profundamente modificada, no puede sino permanecer

insensible a los argumentos, a la evidencia, que proceden de un mundo totalmente distinto al suyo y que no tiene por qué conocer, ya que carece de puntos comunes de contacto. Parece irrebatible e "independiente de todo conocimiento de la verdad" tal como puede existir en la vida normal, según célebre definición de Jaspers.

El principio del doble aspecto se aplica igualmente, bajo una forma sólo un poco diferente, a los fenómenos psíquicos de la vida normal, como puede verse en "Vers une Cosmologie". Los propios análisis psicopatológicos le indican con frecuencia a este autor el camino a seguir. Así, también la fenomenología de la afectividad parece tener que recorrer dos escalones: primero nos lleva al fenómeno del "eco", de la "resonancia", en el plano fenomenológico, y de ahí llega a su forma temporal, o sea al"sincronismo vivido" (128, 130).

c) Esbozo de patología psicosomática.-

Bajo este nuevo angulo, replantea Minkowski numerosas otras cuestiones relativas al hombre considerado en sus distintos aspectos. Así, las interacciones del ser vivo con el ambiente ya no son únicamente simplificadas y reducidas a los factores psicofisiológicos corrientes, como los estímulos, las excitaciones sensoriales, o las manifestaciones motoras elementales, sino que se situan, por ejemplo, bajo el signo de la vulnerabilidad, o, lo

que viene a ser lo mismo, de la herida ("herida" en la carne en el amor propio, en los sentimientos), del choque o del golpe (choque emotivo), de la sorpresa (en el sentido de sorprender y de ser sorprendido), del contacto (contacto afectivo "bueno" o "malo", y toda la esfera vital del "tocar" y "afectar"), etc. . (157). Pero, evidentemente, no se trata en todo esto más que de un esbozo, no de una aserción psicosomática doctrinal bien elaborada, al estilo de Rof Carballo (158).

d) Bases para una "psicología pura".-

Sin embargo, debemos hacer aquí otra observación al respecto, quizás de más enjundia, y que merece toda nuestra atención. Vimos cómo Minkowski intentaba en primer lugar reducir las manifestaciones morbosas a fenómenos constitutivos de la vida, y fué así cómo, a propósito de su estudio de un delírio melancólico nihilista, des-pués de haber comprobado el fallo de la propulsión hacia el futuro, se había visto obligado, para hacer plausible el encadenamiento de los hechos psicopatológicos que de él eran consecuencia, a apelar a una relación esencial, por lo demás bien conocida, entre dos fenómenos de la vida: el deseo y la obsesión. Pero, si lo meditamos con más detenimiento, -y el propio Minkowski nos invita a ello-, este principio no cede en nada, en cuanto a existencia y rigor, a los principios de la lógica. Es hasta tal punto "natural" que no necesitamos de ninguna manera, en la vida

corriente, invocarlo antes de seguirlo, como no lo hacemos con el principio de contradicción. Este principio enunciado no es único en su género: podemos establecer un principio del mismo tipo relacional entre la actividad imaginativa y representativa por una parte y la presencia (o ausencia) por otra parte. Pero además, si vemos cómo, en "Le Temps vécu" (cap. "Avenir", por sólo citar esta parte de la obra), Minkowski clasificó, estableciendo sus interconexiones, los fenómenos de propulsión hacia el futuro como son la actividad y la esperanza (159), la oración y la búsqueda de la acción ética, mostrando de qué manera se sobreponían unos a otros, al ir abarcando un porvenir cada vez más amplio y al ir abriéndolo al mismo tiempo cada vez más ante nosotros, comprobaremos sin dificultad que también en este punto ha logrado Minkowski establecer relaciones esenciales y estructurales entre los fenómenos estudiados.

Así, a la luz de la investigaciones fenomenológicas, nace la idea de una psicología pura e ideal que no nos viene dada por la observación empírica de individuos aislados sino que, precediendo en el fondo, en el plano fenoménico, a cualquier observación de este orden, se revela a nuestro examen fenomenológico. Los individuos aislados vendrían luego a integrarse en el marco general así formado y se conformarían con toda naturalidad a los principios y a las relaciones que los rigen, análogamente a cómo lo hacen en relación a los principios de la lógica.

e) Meta específica de una fenomenología psicopatológica.-

La "revelación" de la psicología pura o /e ideal constituye en su esencia la meta de una fenomenología que estudie el hecho psíquico, siempre según Minkowski. No puede en efecto tener otra finalidad, si exceptuamos, sin embargo, la posibilidad de afrontar el estudio del psiquismo en su conjunto, ahí por ejemplo donde se destaque de lo material al impregnarse dn este instante de atributos negativos con respecto a este ultimo, atributos que, no obstante, "in statu nascendi" por así decirlo, parecen susceptibles de caracterizar su esencia psíquica, por su propia inmaterialidad. Esta, situandose por su misma naturaleza dentro de lo particular y /o de lo individual en lo que éstos tienen de restrictivo en cuanto se refiere a lo esencial, no puede dirigirse directamente al ente humano global. Y es que éste, por culpa justamente de esta peculiar globalidad, no realiza nunca plenamente los fenómenos que componen, en el plano puro e ideal la vida psíquica en su esencia; el hombre-individuo, como "forma", se destaca del "fondo" constituido por la vida al concretizarse, renunciando así a la pureza de los fenómenos constitutivos, idealmente, de la vida en sí.

En este sentido, Minkowski ha hablado del "principio de degradación", insistiendo más particularmente en la manera cómo, en la vida diaria, se hallan envueltos en la

conciencia los fenómenos psíquicos por multitud de factores"parásitos", que vienen a "corromper" su original pureza. Pero, por otra parte, observa que el lazo que nos mantiene unidos al "todo" nos permite dar cuenta de lo que todo ente humano, por particular que sea, lleva en sí de "imagen", acompañada a su vez de la tendencia nostalgica hacia la pureza, en el plano fenoménico, de los fenómenos "psíquicos", o sea, dicho en otros términos hacia lo que son en su significación pristina y lo que deberían ser ahí donde, por la ineludible necesidad de los hechos de la vida diaria, se apartan de ella.

Dicho lazo nos permitiría también comprender por qué todo hombre posee la facultad de captar en cierta medida, por "intuición", las particularidades del otro, y de hacerse una "imagen viva" de este "otro", incluso, como es inevitable que suceda, si las particularidades de éste difieren de las suyas y no se hallan, a no ser en estado virtual, en el "registro" de su propia personalidad.

Cone el hecho psíquico no ya normal sino patológico ocurre algo muy distinto. Aquí encontramos,en efecto, según Minkowski,plenamente realizada la estructura reducida que expresa. Es por ello por lo que este tipo de hechos se desprende, como en relieve, del flujo de la vida, y se presta a un análisis fenomenológico mucho más directamente de lo que lo hace el hecho psíquico particular normal, el cual,

por el contrario, se hunde en la vida y se confunde parcialmente con ella. De ahí que si el hecho psicopatológico trae consigo, de manera inmediata, por el "pathos", por el sufrimiento, por el mal, por la reducción de la forma de la vida que lo caracteriza, la idea de una norma, de un logos, de una normalidad, esta norma o normalidad concierne la vida en general, y no los individuos particulares que se perfilan en ella y para los cuales intentamos en vano determinar el sentido de lo normal. Esta norma no sería en efecto el resultado de una comparación ni de una estadística destinada a establecer una media, sino que se impondría a nosotros de manera inmediata bajo la forma que acabamos de indicar. Meta de la fenomenología sería pues hacer concienciar esta inmediatez.

Análogamente, con esta reducción de la estructura fundamental de la vida va emparejado el estrechamiento, o incluso la pérdida total, del ver a los demás como son, cada uno con, y dentro de, su viva particularidad.

f) Formación y dignidad del ser humano en la fenomenología de Minkowski.-

De todo lo que acabamos de decir sobre el lugar del psiquismo en la esfera de lo fenomenológico, se desprende otra consecuencia que no haremos aquí más que indicar. Se refiere a la formación del ser humano. Acostumbramos a hablar de la evolución del hombre, a estudiar las diversas fases que va recorriendo, progresando desde la

infancia hasta la adolescencia y la edad adulta, y declinando luego hacia la senectud. Se entremezclan en todo ello factores fisiológicos y psicológicos. Pero en el fondo se trata únicamente del desarrollo progresivo de las diversas facultades o de las dotes personales que operan en estrecha conexión con las influencias de orden social procedentes del medio ambiente: imitación, conocimientos enseñados y adquiridos, ejemplos, influencias particulares, usos y costumbres, etc. . . . Pero todo esto constituye la evolución, no la formación. Para ésta ha de entrar en juego otro factor: aparte lo que lleva germinalmente en su seno, aparte lo que le ofrece el medio social, el hombre, en el curso de su evolución, va tomando (no en el sentido de "tomar con la mano" sino de"tomar un alimento") la significación primera y esencial de los fenómenos psíquicos, moviendose en su esfera ideal y pura, esfera de la cual "bebe" la fuerza que le permite construirse su mundo fenoménico-transcendental. En primer lugar, estan los psicofenómenos más "elevados", como el sentimiento religioso, el amor a la verdad o la aspiración a un mundo mejor. El ser humano los integra en su vida de tal manera que sólo gracias a estos fenómenos, que no vienen ni de dentro ni de fuera, y que no son ni facultades evolucionadas ni cosas aprendidas, adquiere la vida humana todo su pleno sentido. El hombre llega así a la " dignidad del ser humano", dignidad que, según vemos, no proviene ni de la psicología

ni, evidentemente, (menos aún), de la fisiología, biología, o sociología.

La Psicopatología fenomenológica: visión global.-

a) Preeminencia de la psicopatología frente a la psicología de lo normal.

Ya hemos hablado en los capítulo y apartado precedentes del "shock" particular que sentimos, cuando, tanto en los servicios hospitalarios como en la vida corriente, nos topamos brúsca-e inesperadamente, casi de una manera brutal, con la presencia "escandalosa" de un alienado preso, por ejemplo, de una "magna deliratio". También Minkowski insiste a este respecto de que se trata de una vivencia muy particular y probablemente única en su género (160). En estos casos, la "alienación mental", se impone como tal, con toda su dramática resonancia, "d'emblée", y no tras una serie de comparaciones con individuos que se presumen normales, sin referirse tampoco para nada a una "media" cualquiera.

Esto ha hecho decir a algunos de manera algo paradójica a primera vista, que, si todos los hombres hubieran sido "alienados", no por ello constituirían la norma, como lo querría un mero criterio de media, sino que seguirían siendo todos "locos", salidos por entero del marco de la vida, la cual, por su parte, en su marcha y en su flujo y reflujo, más que en los individuos particulares

que lleva, nos da la imagen válida de la norma. Es con referencia a ella cómo se afirma la alienación en cuanto fenómeno específico y la estadística para nada tiene que intervenir. Se abre así una vía de aproximación al estudio de los mundos delirantes, como apuntamos en el apartado "Desarrollo de sus concepciones psicopatológicas", y como también veremos más adelante bajo otros puntos de vista.

La tesis que sostiene Minkowski, a saber, que la psicopatología, en muchos casos, es mucho más una psicología de lo patológico que una patología de los psicológico, cobra así todo su pleno sentido (160). El matiz es de fácil comprensión: no se trata de tomar por punto de partida funciones psicológicas, marco fijo y rígido en el cual vendrían a ordenarse, bajo forma de "separaciones" o "trastornos", los hechos patológicos, sino al revés. Al imponerse de buenas a primeras la psicopatología como tal, circunscribiendo así al "objeto" de las investigaciones en este campo, buscando vías de penetración en estos mundos perturbados, la psicopatología sigue su propio camino; llega así a forjarse sus propias nociones, nociones de las que luego podrá beneficiarse a su vez la psicología de lo normal; lejos de conformarse con el papel de "hermana pequeña" o "pariente pobre" de esta última, afirma por el contrario, gracias a sus métodos psicofenomenológicos propios, su plena autonomía (161). La evolución de las ideas que ha tenido lugar en estos últimos años en el campo de la psicopatología

es testimonio del valor precursor de este punto de vista.

Esta manera de enfocar la psicopatología, manera que debemos a la fenomenología, nos podría llevar a peligrosos escollos si la misma fenomenología no nos pusiese en guardia contra ellos, permitiendonos además evitarlos y ponerles adecuado remedio. En el fondo, es un "vicio de forma", por así decirlo, el que viene a dificultar nuestras investigaciones ya en su misma raiz. Es la semiología corriente, tal como nos la presentan habitualmente los manuales de psiquiatría, la responsable, en gran parte de estas dificultades y estos escollos: en efecto, como hace notar Minkowski, describe un síntoma que en principio debe referirse a un fenómeno original, y luego lo estudia a través de los distintos cuadros clínicos, sin preocuparse de saber si, en función del fondo mental del que procede en cada uno de estos cuadros, ha cambiado o no por completo tanto en su "tonalidad" como en su "significación". El término sigue siendo el mismo, pero no apunta ya sino a similitudes muy superficiales y que no dicen gran cosa de la viva riqueza semántica que el síntoma había tenido en un principio.

"Cierto es, escribe Minkowski (162), que los síntomas se hallan así clasificados y ordenados por capítulos, pero contentarse con esta clasificación, seductora quizás a primera vista en razón precisamente de este "orden", es, sin ninguna duda, pasar al lado de lo esencial, y la clínica pronto se dá cuenta de ello: conoce en efecto muy bién

la diferencia que hay, v. gr., entre alucinaciones visuales y alucinaciones auditivas, (no en el plano "sensorial" sino en el de la significación psicopatológica); y, en razón de esta misma diferencia no podemos dejar de preguntarnos si sigue siendo legítimo considerarlas, al colocarlas en el orden semiológico unas al lado de otras en el mismo capítulo dedicado a alucinaciones, como simples modalidades de un trastorno perceptivo de naturaleza idéntica en ambos casos; o si por el contrario, no hay que buscar una explicación a las diferencias cualitativas que acusan, en lo que se refiere a su alcance y gravedad en función de los diversos cuadros clínicos a que pertenecen".

Sabido es en efecto que Minkowski da una importante transcendencia "vital" a las esferas de lo"auditivo"y de lo"visual", y cómo insiste en la diferencia proyectiva que existe entre ellas: esta diferencia, para él, no se puede reducir en modo alguno, como lo pretende la neurofisiología corriente, a una simple diferencia de estímulos. Entre la euforia de un agitado maníaco y la euforia optimista y "beatífica" de un idiota (ejemplos de Minkowski), hay, incontestablemente, una diferencia de naturaleza. "¿Qué hay de común (163) entre las ideas de grandeza de un paralítico en general, de un esquizofrénico disociado, y de un paranoico a parte la palabra que las designa, equivocadamente, de manera unívoca? Sentimos enseguida que son estructuras y mecanismos muy distintos los que subyacen a estas "ideas de grandeza" que no son más que la expresión

superficial de estas modificaciones más profundas que las condicionan. Y son éstas las que deben interesar en primer lugar al psicopatólogo -y "a fortiori" al psicopatólogo fenomenológico-, es a partir de ellos cómo surge y se desarrolla la idea de grandeza". Para Minkowski el querer incluir la elaboración de los mundos delirantes, cuando ya están bien constiuidos y establecidos, en el capítulo de los trastornos del juicio -¡ y más aún en el de los trastornos"sensoriales"!- es una seudosolución de facilidad que no soluciona nada.

b) Valor gnoseológico de la psicopatología fenomenológica.

Siguiendo con el ejemplo del juicio, vemos también cómo en la vida corriente es frecuente decir de tal o cual persona que tiene más o menos sentido común, más o menos "juicio", -el "seny" catalán-, pero el sentido que damos ahí a la palabra "juicio" es totalmente distinto del que rige en la expresión psiquiátrica "trastornos del juicio". Una vez más nos encontramos con diferencias cualitativas, de naturaleza, dentro del mismo vocablo, diferencias que, como en el plano socio-económico hacen observar Engels, Marx (164-165), Lukacs (166), o Lenin (167), entre otros, no se pueden reducir a simples diferencias cuantitativas de grado. La fenomenología nos abre así el camino, asímismo, de la moderna investigación linguistica en psiquiatría, investigación que muchas veces quiere ser totalmente ajena a la fenomenología, pero que, como vemos, le debe

a ésta, en gran parte el hecho mismo de haberse planteado: sin ella, quizás no se habría sentido la necesidad de ahondar en la significación de cada vocablo y en la correlación sintáctico-psicopatológica (168-169).

Las palabras envejecen con el uso y su sentido se van volviendo cada vez más romo. Este hecho no ocurre sólo con las palabras sino que es particularmente visible, siempre según Minkowski, en el campo de los "fenómenos vitales", y de aquellos conceptos que a ellos se refieren. Pero precisamente porque este envejecimiento es inevitable es por lo que debemos sentir la necesidad de volver de vez en cuando a los orígenes, a la fuente de estos conceptos. También en este sentido es la fenomenología la que nos incita a hacerlo.

En efecto, el envejecimiento y la "pérdida de filo" de los que acabamos de hablar son particularmente visibles en psicología y en psicopatología, en la medida por lo menos, en que, al dirigirse a la realidad viva que constituyen los seres humanos estas ciencias intentan conservar y salvaguardar el caracter de verdaderas ciencias del hombre. Y son más patentes todavía en aquellos términos que, por estar de moda, se convierten en simples tópicos cuasi radiofónicos. (En este sentido, la fenomenología es ambigua : por una parte, es, considerada en sí misma, un claro ejemplo de término que ha perdido "acuidad"; por otra, es el método y la orientación conceptuales que nos permiten "desempolvar" estos términos

envejecidos y nos dan normas para desenmascarar y descubrir su genuino sentido).

Un caso típico de palabra que se ha convertido en nuestros dias en lugar común radiofónico es el de la "angustia". Pero, desgraciadamente, no sólo se ha convertido en tópico para el hombre de la calle sino también para el psiquiatra: todo o casi todo es "angustia", y se la pretende encontrar en la base de los más diversos y numerosos cuadros clínicos. Con ello, ni la angustia ni estos cuadros salen beneficiados; antes al contrario, su especificidad se pierde en un mero esquematismo verbal. Creemos haber dicho algo cuando, en el fondo, si lo miramos con más detenimiento, no hemos dicho nada. Y es que hay angustia y angustia.

La "angustia existencial", la neurosis de angustia, la angustia de los esquizofrénicos, o incluso la de los agitados maníacos, la angustia especialmente intensa en los estados crepusculares de origen comicial, que se acompaña de visiones terroríficas en las que el mundo parece estar a punto de desaparecer en el caos, destruido por fuerzas incontrolables,(vd. F. MINKOWSKA), ¿Es la misma angustia en todos los casos? "¿Podemos con validez, se pregunta Minkowski, hablar de angustia en los esquizofrénicos, incluso si llegado el caso, ellos mismos nos hablan de ella? La angustia está hecha para angustiar,y, si no lo hace, ya no es angustia. Y aun cuando el propio enfermo pronuncie esta palabra, es a nosotros a quienes

corresponde ver, en un esfuerzo psico-gnoseológico de penetración y analisis, si realmente la palabra expresa una realidad viva o es un simple "flatus vocis". Debemos evitar caer en este fallo" (163).

No hay duda de que el término "angustia" tiene un algo que seduce. Minkowski (170) nos habla de la "topografía" de la angustia, tomando esta topografía, por supuesto, no en el sentido espacial sino con miras a ver cómo se situa dicho fenómeno con respecto a la persona viva y se vivifica asimismo al hacerlo, y nos señala la nota dramática que introduce o parece introducir la angustia en la existencia humana. T

También POLITZER insistió en el caracter dramático de nuestra vida, hasta el punto de hacer de él un criterio de la exactitud de nuestras concepciones psicopatológicas (171). Pero, aun aceptando esto, no parece que por ello debamos admitir sin mas, bajo el signo de la angustia, un drama vivido donde nuestro esfuerzo de penetración no nos lo revela. Tal es por lo menos el punto de vista minkowskiano, en oposición al del psicoanálisis. "En algunos esquizofrénicos, escribe (160), -no en todos: también aquí debemos evitar el generalizar demasiado pronto-, el drama para nosotros observadores, consiste precisamente en que no hay drama, ahí donde según nuestra óptica de "persona normal" exterior a la persona enferma, tendría que haberlo". Sigamos pues el concepto de Minkowski y no generalicemos. Mas ¿no es lícito afirmar que algunos esquizofrénicos, conscientes de su deterioro progresivo, viven en un verdadero estado

de desesperación y ansiedad? Pero hay que saber distinguir entre estos términos y la angustia propiamente dicha, como nos enseña Minkowski (172): no podemos, sin más, identificar dos conductas análogas con dos vivencias de las cuales una, por lo menos, nos es desconocida.

En resumen: lo esencial es ver lo que significa -en este caso concreto, (en otro sería otro fenómeno)- la vivencia de angustia, con su cosmovisión subsiguiente, para estudiar luego la manera cómo puede deteriorarse al apartarse de su primer contenido, en función de los distintos fondos mentales perturbados de los que procede, según sea uno u otro el cuado clínico; no se trata pues de emplear rigurosamente este término de un modo unívoco que excluya cualquier variación y "apartamiento" de su significación original, pero sí de saber en cada caso lo que con él se pretende significar -o, por lo menos, no significar-. En este sentido, un trabajo de diferenciación e-idético-fenomenológico es mucho más necesario que un trabajo de desmenuzador analisis, o que, por el otro extremo, un trabajo de simple generalización que incurra en el peligro de borrar todos los matices esenciales.

Posición de Minkowski frente a las corrientes antropológica, psicodinámica, pavloviana, y existencial.

a) Minkowski y la antropología de Martín Buber.

En "Encuentro y Diálogo" (173), escribe Minkowski: "El encuentro y el diálogo tienen de común el referirse los dos al "yo-tú". Sin embargo, no se pueden yuxtaponer

totalmente, están muy lejos de ser sinónimos, y por lo tanto, parece muy apropiado el proceder a la confrontación de ambos".

Prosigue Minkowski, en este contexto, desarrollando el tema de una "antropología dualista" precursora en cierto modo, conceptualmente, de la moderna antropología dialéctica, partiendo siempre del pensamiento de Martin Buber (174). Sabido es que éste establece el principio "dialógico" -la presencia substancial del prójimo- como única posibilidad humana de acceso al ser. Según él, tanto el individualismo como el colectivismo modernos, por muy diferentes que sus otras causas puedan ser, son, en lo esencial, el resultado o la manifestación de una situación humana pareja, sólo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complexión solitaria de la existencia en un grado que posiblemente jamás se ha dado antes. La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo humano. La primera reacción del espíritu al conocer la nueva situación inhóspita sería el individualismo moderno, y el colectivismo la segunda.

En el individualismo la persona humana se empeña en afirmar esta situación, en revestirla de una meditación positiva,

de un amor fati universal; se esfuerza por levantar la ciudadela de un sistema de vida en el que la idea declara que desea acoger la realidad tal como es. Por lo mismo que es expuesto por la naturaleza, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo, y acepta su ser expósito por lo mismo que significa su individualidad. Y También acepta su soledad como persona, porque unicamente la mónada -en medio de otras mónadas- puede sentirse como individuo en forma extremada, y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo moderno posee, esencialmente, un fundamento imaginario. Este carácter imaginario representa un talón de Aquiles, porque la imaginación no alcanza a dominar de hecho la situación dada.

La segunda reacción, el colectivismo, se produce en lo esencial como consecuencia del fracaso de la primera. La persona humana pretende evitar y sustraer su destino a la soledad, tratando de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos. Cuanto más compactos, más cerrado y más potente sea este grupo, en tanto mayor grado se sentirá libre de ambas formas de intemperie, la social y la cósmica. Ya no hay motivo alguno para la angustia vital puesto que basta con acomodarse en la "voluntad general" y abandonar la responsabilidad propia ante la existencia, que se ha hecho

demasiado complicada en manos de la responsabilidad colectiva, que se muestra a la altura de todas las complicaciones. Y tampoco hay motivo ya para ninguna angustia cósmica, porque en lugar del universo, que se ha hecho tan inhóspito que ya no permite, por decirlo así, celebrar ningún contrato con él, tenemos a la naturaleza tecnificada, que ésa si que la sociedad ha dominado o parece que podrá dominar.

Según Buber, en el colectivismo moderno se ha establecido el contacto fundente de la persona con el "todo", que abarca la masa de los hombres y funciona con tanta seguridad, pero ningún contacto ha tenido lugar de hombre a hombre. El hombre en colectividad no es el hombre con el hombre. No se libra a la persona de su aislamiento unciéndola a otras vidas; el "todo", que reclama la totalidad de cada uno, se encamina concretamente, y con éxito, a reducir, neutralizar, desvalorizar, y despojar de todo viso de santidad, a cualquier unión entre seres vivos. "Se tritura o se insensibiliza cuando menos toda faceta sensible del ser personal que anhele el contacto con otros seres. No se supera el aislamiento de los seres, lo único que se hace es sofocarlo. Es reprimido el afán de conocerse a sí mismo pero la situación afectiva opera incoercible en el fondo y cobra secretamente una enorme potencialidad que se pondrá de manifiesto el día en que se disipe la ilusión. El colectivismo moderno es la última barrera que ha levantado el hombre antes de encontrarse consigo mismo".

Es evidente que este modo de pensar tenía que ser bien acogido por Minkowski, pero éste, no obstante, aún hace ciertas observaciones psicopatológico-fenomenológicas ahondando más que el propio Buber, a nuestro juicio, en la diferencia entre el simple "encuentro" -presente en toda relación médico-enfermo- y el verdadero "diálogo" -sólo presente en la relación psicoterápica.

"En el encuentro (173), la intimidad y la proximidad alcanzan un grado supremo, o dicho más exactamente, ya que en el fondo no se puede hablar de diferencias de grado, el encuentro nos revela el sentido exacto de la intimidad y de la proximidad, dando de una vez su exacta dimensión. El diálogo, al contrario, marca una "distancia" entre los dos interlocutores, sin que esta distancia rompa el vínculo interhumano que los une, pues este vínculo es la base del diálogo. El diálogo empieza y se desarrolla entre dos personas; el encuentro es el resultado de un movimiento que va de una hacia otra persona (más justamente podemos decir "hacia" que "a" otra persona) al mismo tiempo que, en sentido inverso, de ésta a aquella persona. Y la diferencia que, en el plano fenomenológico, separa "hacia" de "entre" (sin que estas proposiciones tengan un significado espacial en este contexto) señala claramente la diferencia entre el encuentro y el diálogo. Añadamos, aún, que el diálogo pide tiempo, se desarrolla en el tiempo, mientras que el encuentro, aun cuando haya sido precedido en el plan empírico de fases preparatorias, es la consecuencia, no

del momento exacto, sino de la instantaneidad, realizándose plenamente con este matiz. Habremos hecho resaltar, de este modo, algunos rasgos esenciales para la diferenciación que tratamos de establecer. Podemos añadir en el mismo sentido que el diálogo, aunque esté destinado a proseguir y a tener efectos mas o menos lejanos, puede llegar a un fín, mientras que el encuentro, donde se desarrolla en su plenitud, no conoce ni principio ni fín, ya que su fín existe en sí mismo, con su fuerza máxima".

No insistiremos más en esta faceta dialógica, predialéctica, de Minkowski, que puede estudiarse con más detalle en el artículo del propio autor, reseñado en la nota 173. Aquí sólo nos interesa señalar cómo Minkowski, aún a su edad, está siempre alerta a los fenómenos filosófico-conceptuales de su tiempo, y, si bien no es "creador", quizás, de ninguno de ellos, nunca se cierra, en nombre de una mal entendida originalidad, a lo que cada uno le pueda aportar de ayuda en su pasión de comprender - y así ayudar- a los pacientes que a él acuden.

b) Minkowski y el psicoanálisis.-

Del hecho de que Minkowski haya luchado a todo lo largo de su vida en contra de la psiquiatría deshumanizada y "farmacologizada", se podría pensar que es un entusiasta de las corrientes psicoanalíticas. Sin embargo, no ocurre en modo alguno así y más bien se podría decir que su "psicodinamia" se halla en cierto modo estancada

en Bleuler y en su visión "fraternal" -aludimos al hecho de su hermana esquizofrénica- de la esquizofrenia.

En efecto, si bien ha ayudado en muchas ocasiones, directam o indirectamente, al establecimiento del psicoanálisis en Francia, sus críticas al mismo han sido tan numerosas como diferentes, y se han ido haciendo cada vez más acerbas. Recuerda su caso al de Napoleón III, que tras haber fomentado en todo lo que pudo la unidad de Italia, se opuso después a ella, en el último momento, - por razones que no es del caso exponer aquí-, convirtiéndose en su mayor oponente (175).

Veamos, por ejemplo, cuál es su postura frente a la noción de "regresión afectiva", tan cara a toda tendencia sico-dinámica. Minkowski es de la opinión que se la invoca con demasiada frecuencia. Aún afirmando que no pretende invalidarla, se lamenta de su empleo abusivo (176): "No podemos dejar de preguntarnos si este uso excesivo de la noción de regresión afectiva, tomada casi como mecanismo universal, y este aplicarla a cuadros clínicos totalmente divergentes, no borra, por una parte, la especificidad de estos cuadros, y no pierde de vista, por otra, lo que es el retraso afectivo en cuanto dato directo. Se convierte así en un "sésamo,ábrete", y se aparta completamente de su sentido primitivo".

Minkowski ha considerado siempre como un error el querer reducir a un común denominador el conjunto de los

cuadros clínicos, desconociendo el carácter particular de cada uno de ellos. Este "mínimo común denominador", a juicio de este autor, no es siempre el de "regresión afectiva": también hay que tener en cuenta su inversa, y a la vez su complemento: la "madurez afectiva". En efecto, es ésta otra de las nociones que con harta demasiada frecuencia usan los psicoanalistas sin tomarse la molestia de definirla. Procedente del dinamismo de la vida, la madurez no se reduce a una sucesión de fases recorridas unas trás otras hasta llegar a lo que llamamos "madurez" o "edad adulta". Esta concepción es a la vez demasiado racional y demasiado estática y simplista. Minkowski ha repetido en más de una ocasión, de manera a primera vista paradójica, que se puede "pecar" por exceso de "adultismo" (como también por exceso de "adaptación" o de "realismo"), en especial cuando el individuo se esfuerza ante todo en ser "adulto", y sólo en esto. Y cuando se trata en particular de afectividad, este problema de maduración se vuelve todavía más complejo, por la naturaleza misma de la afectividad y por el papel que desempeña en nuestra existencia.

Todos aceptamos que el "ideal" del hombre sea el de ser "maduro" afectivamente y en todos los aspectos. Pero no se ha de tender a una madurez concebida en forma abstracta sino conteniendo efectivamente los estadios anteriores no en cuanto simples recuerdos o huellas del pasado,

sino en cuanto supervivencia real que colabora así a nuestra armónica integración con nosotros mismos y con el mundo. Lo cual implica por tanto que todo signo de "retraso afectivo" que nos haga aparentemente regresar al pasado no es siempre un mal, como quiere la mayoría de los psicoanalistas, sino que, por el contrario, es una fuente de riquezas para el individuo.

Para Minkowski, conservar dentro de sí, no una serie de simples recuerdos, sino una parte real y viva del alma infantil y tenerla siempre presente con todos los factores positivos que conlleva, es todo lo contrario de una inmadurez. También Edouard Pichon (177)decía: "hay que evitar creer que el ideal consista en hacer perder al sujeto, a medida que crece, todas las cualidades y virtudes infantiles de su espíritu". Tal es asimismo la opinión de E. Minkowski.

Distingue este autor, en la obra de Freud, tres etapas (178), distinción que nos recuerda la que hace Paul Ricoeur (179), si bien este autor diferencia además la aportación "hermeneútica" de Sigmund Freud de la "simbólica" de tipo jungiano. Dichas tres etapas serían las siguientes:

1º.- Los primeros trabajos siguientes a su regreso a Viena procedente de París, donde acababa de pasar un año (1893) en el servicio de Charcot, trabajos publicados en parte en colaboración con Breuer.

2º.- La puesta a punto de la técnica psico--analítica propiamente dicha y la elaboración de la noción de líbido, noción que conlleva, por una parte, una concepción enérgética, en un sentido unilateral, de la vida mental, y lleva, por otra parte, a lo que ha sido llamado el pansexualismo.

3º.- La introducción de las nociones de "yo", de "super-yo", y de "ello", fundadas en el punto de vista adoptado en el curso de la etapa precedente y tocando de cerca, bajo este ángulo, las manifestaciones más "elevadas" de la vida humana, como el sentimiento religioso o las aspiraciones morales, manifestaciones que parecen deber escapar por su misma naturaleza a toda concepción energética así como probablemente a toda interpretación puramente genética, pues este tipo de interpretaciones no haría según nuestro autor sino desvalorizarlas. Estas manifestaciones no pueden, dice Minkowski, reducirse a factores únicamente individuales, como lo quiere un psicologismo excesivo de orientación además materialista. Estas nociones son pues las que no puede aceptar una fenomenología genético-estructural.

Vemos por lo tanto desprenderse de todo lo antedicho cuán matizada -íbamos incluso a decir "ambivalente"- es la postura de Minkowski frente al psicoanálisis. Un psicoanalista zanjaría la cuestión rápidamente diciendo que Minkowski ha tenido una buena intuición fundamental del quid de los trastornos mentales pero que, por la razón que fuera, al no psicoanalizarse didácticamente, no ha podido vencer las "resistencias" que le impedían una aceptación total del psicoanálisis. ¿Qué responder a esta objeción?.

Ante todo, apresurémonos a afirmar que dicha objeción no nos parece absurda ni ridícula. Demasiadas veces, Minkowski parece detenerse en una simple psicología del "sentido común", que no llega siquiera a lo que los psicoanalistas denominan, con deje despectivo, "psicología académica, o de la conciencia". Cuando, por ejemplo, nos relata en su recién publicado "Tratado de Psicopatología" (180) cómo le sorprendió un "amigo de toda la vida" con un delirio paranoico, viejo ya de años, pero del que él, psiquiatra y psicoterapeuta, no se había dado nunca cuenta, admiramos su sinceridad pero nos preguntamos seriamente si de verdad podemos creer en la agudeza de su intuición psicopatológica. Pero esta duda, aun siendo seria, no es -ni puede ser- sino temporal, pues enseguida nos damos cuenta de que todos cometemos "incomprensibles" e "injustificables"

fallos, que parecen acaecernos providencialmente para darnos una lección de humildad. Estos fallos, sin embargo, no pueden destruir lo que haya de positivo en una intuición psicopatológica fundamental.

En efecto, aun aceptando lo certero de la crítica psicoanalítica a Minkowski, creo que también debemos aceptar, por lo menos en su forma depurada, la crítica minkowskiana al psicoanálisis. No decimos que no tenga, globalmente considerada, más razón una que otra, pero sí hay que admitir lo bien fundado de la postura general, de la visión humanista y tolerante, a la vez que valiente y aguda, que nos ofrece Minkowski ante el"fenómeno de la locura". Nunca acepta un "parti-pris", ni una visión unilateral -como excesivas veces lo hacen los psicoanalistas- de un determinado enfermo. En este aspecto debemos pues respetar y aceptar como innovador y valedero "universalmente" su punto de vista sobre el psicoanálisis -tanto más cuanto que no debemos olvidar que el suyo es también "dinámico" y "estructural"-.

c) La reflexología ante Minkowski.-

Sabido es que para la doctrina reflexológica de Pavlov la actividad psíquica superior se presenta bajo forma de un mosaico de funciones corticales que, ligadas entre sí para constituir un amplio sistema de asociación ("de señalización" de primer o segundo grado), constituyen

un nexo de unión "condicional" de las demandas y respuestas del organismo en las diversas situaciones que constituyen a su vez el verdadero armazón de su "vida de relación" (181).

La repartición del influjo nervioso en este sistema supone "mecanismos" de inhibición recíproca, de irradiación, de concentración, etc., susceptibles de sufrir "accidentes" funcionales, trastornos del condicionamiento (igualización, fases ultraparadójicas, fijación, etc.). Los síntomas basales (trastornos de la memoria, angustia, estereotipia, alucinaciones, ideas delirantes, ideas fijas, etc.) son, por tanto, explicados por estas "lesiones" o perturbaciones funcionales corticales. Sin duda, podemos decir que se trata de trastornos "funcionales" reversibles, debidos a la situación patógena (modificación traumatizante de los factores y agentes condicionantes), pero entonces, si el efecto cesa con la causa (la situación), si no se trata más que de reacciones a las dificultades al problema vital ¿dónde está en todo ello (dice Ey, discípulo de Minkowski) la patología del comportamiento?.

El punto de vista del propio Minkowski es análogo al de Ey (188): en su opinión, el trastorno psicopatológico visto por Pavlov se define, en última instancia, como una "lesión de la dinámica cortical". Y bajo este aspecto fundamental es cómo se le encuentra una y otra vez como un "leitmotiv" en todos los estudios reflexiológicos

de Pavlov y su escuela. De ahí que la considere como una teoría mecanicista de las "neurosis experimentales" que extrapola indebidamente a las "clínicas". En efecto, las explicaciones de Marinesco y del propio Pavlov sobre la histeria, los trabajos de Gautt, de Birman de Richter, etc., sobre el condicionamiento patógeno, etc., confirman dicho mecanicismo (181).

Muy interesante y original es la aproximación que hace Minkowski entre el pavlovismo y el psicoanálisis -(183), aproximación que nos recuerda las tesis de José Bleger (184). A propósito de la ponencia titulada "La despersonalización" que M. Follin y M. Krapf presentaron al primer Congreso Mundial de Psiquiatría, nos dice: "Las consideraciones de Follin se fundan necesariamente sobre el segundo sistema de señalización de Pavlov, las de Krapf abocan, de forma igualmente ineluctable, a la retracción narcisística de la líbido. Las interpretaciones, e incluso los hechos tomados en consideración, son muy distintos. No voy a aquí a analizar estas diferencias en detalle; tampoco intentaré dar la razón a ninguno de los dos, pues quiero sobre todo decir por qué, bajo mi punto de vista, los dos pecan análogamente por exceso. En efecto, ambos se alejan de, y pierden de vista a fin de cuentas, la "despersonalización" original, y, por ello, al extender indebidamente sus medidas, cada uno a su manera, borran ambos, tanto en el plano clínico como en

el psicológico, los trazos característicos de este fenómeno bien circunscrito que es, en estos dos planos, el sentimiento de despersonalización".

En efecto, como ya señalábamos anteriormente en este mismo capítulo, el lenguaje, por su parte, presta a confusión. Poner la despersonalización psicopatológica en relación con los factores despersonalizantes de la vida moderna, dándole la culpa a la tecnicidad y al maquinismo a ultranza de esta vida, es algo muy discutible y quizás demasiado simplista, como señala también Mayer-Gross (185). Permítasenos, a este respecto, señalar por qué, no obstante su perenne valor clínico y semiológico, no nos extenderemos en este trabajo en las investigaciones de este autor, así como tampoco en las de Kurt Schneider, Grühle, Rumke, etc.: no obstante ser fenomenólogos, su "fenomenología" es fundamentalmente "descriptiva y clínica", y en este aspecto se pueden pues asimilar sus hallazgos a los de Karl Jaspers, ya estudiados en el segundo capítulo).

Si pavlovismos y freudismo tienen, al decir de Minkowski, ciertos mismos defectos en común, ¿los resolverá, en opinión del mismo, el "análisis existencial" de Binswanger? Veámoslo en el apartado siguiente.

d) El análisis existencial de Binswanger visto por Minkowski.-

Así como Minkowski ha estudiado con sumo detalle

y en numerosas ocasiones la vivencia depresiva, quizás una de las obras centrales de Binswanger sea la que versa sobre la fuga de ideas en el maníaco (186), si bien no tenemos que olvidar, por supuesto, ninguno de sus otros fundamentales estudios (187-188-189-190) tantas veces aludidos en trabajos de todo el mundo. Ante la analogía polar de los puntos de vista estudiados -depresión versus manía-, era de esperar que hubiera también analogías en la estructuración teórica de los datos clínicos y así en efecto ha ocurrido.

Ludwig Binswanger, en su estudio sobre la fuga de ideas, manifestación característica de la excitación maníaca, para hacer resaltar lo esencial de la manera de ser de estos enfermos, habla del modo "a saltos" de su existencia; y pone al lado del verbo "saltar", los de "bucear", "nadar", "patinar", etc.. Indudablemente, no se trata de que nos representemos a un gimnasta que ejecuta saltos más o menos difíciles, ni siquiera a un hombre cualquiera que salta por encima de una cuneta o de un riachuelo. La "manera de ser" del hombre que salta, en contraste con la del que anda, baila, o trepa, (suponiendo que en lugar de permanecer limitado a un acto aislado, como es su destino, el "salto" se extienda a todo un período de la vida, con todo lo que ésta implica en cuanto pensamientos, deseos, reacciones, gestos y "gestas",etc.),

constituia al parecer el fundamento mismo de la vida del excitado maníaco. Llegados a este punto, tenemos que recordar una vez más que no se trata del "salto" en cuanto simple acto motor: también "saltamos" de un tema a otro, así como "saltamos de alegría", expresando así la "alegría de vivir", e "introduciendo en el mundo puntos de ligereza, de claridad, de optimismo, de colorido, de volatilidad, de ausencias de resistencias" (Binswanger). Todos estos factores se encuentran en el análisis que nos da este autor de la "manera de ser a saltos", junto con otros muchos que ilustran la espacialidad y la temporalidad propias a este modo de existencia.

En cuanto a esta manera de ver de L. Binswanger se nos ocurren algunas observaciones. ¿Es el fenómeno del"salto" tan constitutivo de la vida como, por ejemplo, el del"tener", y, si no lo es, no corremos el riesgo de emprender un camino que ofrece excesivas posibilidades, en lo que respecta a la elección de los fenómenos a los que podemos apelar para dar cuenta de los relativamente escasos síndromes característicos y puros de la "enajenación mental"? Y, en este caso, la elección llevada a cabo por Binswanger puede ser discutida. Y lo ha sido,en efecto, por Minkowski, para quien existe una importante "solución de continuidad" entre "saltar" y"deslizarse". (Nótese que, en castellano, el mismo idioma señala esta diferencia

introduciendo la forma reflexiva pronominal en el segundo verbo). Para caracterizar el modo de ser del maníaco, Minkowski opina que "deslizarse" parece más adecuado que "saltar", ya que el salto implica algo abrupto, y se aplica por tanto mejor al ser del esquizofrénico que al del maníaco.

Minkowski se pregunta en consecuencia, sin querer, desde luego, renunciar a toda la riqueza que aportan los análisis de Binswanger, si no será más indicado volver a las estructuras espacio-temporales y a las modificaciones que éstas pueden sufrir (191).

Así, por ejemplo, en el excitado maníaco, lo que le parece esencial a Minkowski es que no consiga formarse un "presente vivido", con toda la profundidad, extensión, tonalidad, y gravedad que implica, y que viva por consiguiente en un presente "estrechado", más o menos instantáneo, el cual determina sus pensamientos y sus interacciones con el mundo ambiente. Por esta reducción de la estructura temporal, la excitación maníaca afirma también en este plano su afinidad con la depresión melancólica, análogamente a cómo lo hace en el terreno de la clínica y de la psicopatología habitual.

L. Binswanger afirma que el análisis existencial no es en el fondo nada nuevo: se halla en la prolongación natural de la fenomenología, es fenomenología; (vd. el texto de Binswanger reseñado en la Introducción).

Unicamente hace la salvedad de que hay que darle un marco más restringido, pero también, por eso mismo, más preciso.

Para Minkowski (191), "el análisis existencial se aparta muchas veces sensiblemente de la fenomenología". Esto, evidentemente, no lo dice Minkowski con espíritu de crítica, sino con "ánimo de precisión metodológica". En efecto, el análisis existencial parece abordar el fenómeno de la alienación mental bajo otro ángulo por el hecho de que lo asocia, por su postura básica fundamental, más a la vida particular y concreta de tal o cual individuo, en su manera de "ser en el mundo", que a la vida general del ser enfermo. "En lugar de examinar la locura o el hecho psicopatológico en el plano fenoménico, en su generalidad y en su esencia, lo considera como un "acontecimiento" de una vida particular, o, si se quiere, de un ser-en-el-mundo particular".

Además, en el plano metafísico, el ser-en-el-mundo (siempre según Minkowski) ofrece más juego a las interpretaciones personales que la postura fenomenológica "pura" (Minkowskiana): "de ahí probablemente la confusión que reina a propósito del término de existencialismo. Hemos visto que Binswanger pone el amor en el lugar que ocupa la "Sorge" en Heidegger; se trata de una modificación radical que se trasparenta en los análisis existenciales de los enfermos" (191).

Para ilustrar el análisis existencial, Binswanger cita el siguiente ejemplo: una niña de 5 años sufre un accidente: en el momento de quitarse los patines se le suelta el talón de uno de sus zapatos. Este incidente, insignificante de por sí, determina una intensa angustia y un desvanecimiento. Desde entonces -tiene 21 años cuando la ve Binswanger- se angustia cada vez que ve que un talón no está solidamente fijado al calzado o que alguien toca su talón o habla simplemente de él. Si, en este instante, no puede huir, pierde el conocimiento. Sus propios talones deben estar siempre fijados a los zapatos por sólidos clavos.

El psicoanálisis --y Minkowski acepta en este punto sus conclusiones-- ha podido mostrar que, tras este temor de ver el talón desprenderse del zapato, había "fantasmas" relativos al nacimiento, en cuanto separación brutal del cuerpo de la madre. Es este trauma el que ejercería (¡Vd. Rank!) una acción patógena. Sin embargo, tanto antes como después de Freud, se sigue teniendo en cuenta otro factor para explicar la aparición de la fobia en un sujeto dado con preferencia a otros: es la <u>constitución</u>, o predisposición, a la que tan pocas veces se alude en la literatura organicista y tan tenida en cuenta, paradójicamente, en la psicoanalítica. Es este último factor el que puede ser precisado y profundizado desde el punto de vista antropológico.

Los "fantasmas del nacimiento" no constituyen en modo alguno los "datos últimos". Tras ellos, es posible descubrir la categoría que preside, en cada caso, a la manera de ver y de vivir el mundo. Esta categoría, para Minkowski, es la de la continuidad, el ver a las personas y a las cosas contínuamente "fijadas" unas con otras. Todo lo que puede haber de importante en el mundo se encuentra ahora en el análisis existencial, según Minkowski, dominado por esta "categoría", lo cual representa un estrechamiento excesivo del mundo, que se vacía así de su contenido vivo. De ahí el temor a todo lo que sea ruptura de la continuidad: separaciones, cambio de ambiente o del trabajo, etc.. Esto explica también por qué el nacimiento, que en la vida del hombre representa la primera separación importante, llega a tomar, en las fantasmagorías hipnagógicas, el lugar preponderante que ocupa. Esta particularidad, que caracteriza aquí al mundo de lo vivido, no tiene por qué ser necesariamente consciente, pero tampoco hay por que suponer que sea inconsciente; en realidad, es independiente de esta oposición, pues no tine nada de psicológico, ya que es ella la que sostiene al hecho psicológico.

Se descubre así la verdadera anomalía "existencial" del caso descrito por Binswanger: "Siempre que el mundo se estrecha, el yo se estrecha conjuntamente en la misma

medida. Si, en estas condiciones, se produce algo nuevo, una solución de continuidad. está claro que ello no puede sino significar una catástrofe, como si todo el mundo se hundiera, determinando así un acceso de pánico o una crisis de angustia. En lugar de la madurez interna o existencial, en lugar de la marcha hacia el futuro, se instala la tiranía del pasado. El mundo debe permanecer inmóvil, no debe ocurrir nada, nada debe cambiar. El factor de "brusquedad" adquiere por tanto su mayor importancia; ni el incidente del talón, ni los fantasmas cuyo objeto sea el nacimiento, explican el tema de la ruptura de continuidad. Al contrario, es esta ruptura la que confiere a estos fantasmas la importancia que adquieren, y es también ella la que hace del incidente del talón un acontecimiento traumatizante". Ante todo ello, ¿cuál es exactamente la postura de Minkowski?.

En parte, ya la hemos apuntado, al decir que Minkowski opina que el análisis existencial es demasiado "particularista". Veamos cuales son los puntos precisos que le hacen emitir dicha opinión.

Por una parte, la manera de proceder de Binswanger hace que su análisis existencial sea al mismo tiempo una historia existencial: el factor de historicidad le obliga a ello. Es la historia de una vida humana en marcha la que se desarrolla ante nosotros, vida que, si bien "viciada

por ir destinada a la muerte" (Heidegger), no deja por ello de recorrer las etapas sucesivas que le llevan a su trágico final; las esencias fenomenológicas, en cambio, no conocen la historia, aun cuando lleven implícita en sí mismas su propia y característica temporalidad.

Por otra parte, en la aplicación misma de ambos "sistemas" a la psicopatología cotidiana, la diferencia entre la fenomenología y el análisis existencial le parece a Minkowski ser muy importante: "la fenomenología busca en primer lugar a dilucidar el hecho psicopatológico por excelencia, el más psicopatológico entre todos, y después, tras haber fijado sus esfuerzos centrados en profundizar en él, intenta precisar sus caracteres esenciales, así como los caracteres de otras manifestaciones que vienen a situarse, por este hecho, más cerca de él" -- (191). Precisa así la estructura de los síndromes clásicos, ya que esta estructura se confunde con las particularidades del tiempo y del espacio vivido. El análisis existencial, en cambio, en la medida en que es historia, persigue (por lo menos según Minkowski) las raíces del mal en el pasado, las hace hundirse con frecuencia en su penumbra. "No es un simple juego del azar el que los dos análisis principales que nos han sido propuestos por Binswanger se refieran a dos casos de esquizofrenia más bien atípica, y que Storch se dedique a estudiar un

esquizofrénico curado por la insulina y la psicoterapia. La fenomenología hace resaltar en el mismo acto la esencia del hecho psicopatológico, así como el factor esencial de la vida (normal) al que se refiere; el análisis existencial pone de relieve la no armonización del curso de la evolución - aun a expensas de reducir esta no-armonización a una deficencia innata- de los mundos en cuyo libre y armonioso juego descansa en el fondo toda vida humana". (Vd. a este respecto, asimismo, el artículo de Binswanger "Sobre la fenomenología", presentado por este autor en 1.922 a la Sociedad Suiza de Psiquiatría (192).

Valoración crítica de la aportación de Minkowski.

Precisemos que no vamos a valorar aquí todo lo que ha aportado Minkowski a la psiquiatría sino simplemente aquel aspecto de su obra que pueda relacionarse directamente con su método fenomenológico estructural. Sin embargo, es difícil deslindar los dos aspectos, pues la "inspiración" teórica brota siempre por debajo de sus descripciones clínicas o de sus ensayos críticos generales, por lo que forzosamente nos veremos obligados en ocasiones a mezclar ambas facetas.

a) Puntos negativos.-

Al hacer la crítica de Jaspers, deciamos que "había aportado todo su saber filosófico a apartar la psicopatología de su filosofía". En el caso de Minkowski, podríamos decir lo contrario: confunde muchas veces "descripción

clínica" con "elucubración metafísica" y, dentro de estas últimas, se contenta demasiado frecuentemente con aseveraciones de tipo vulgarizador que recuerdan desagradablemente textos de manual de bachillerato. Por ejemplo, su aproximación de Bergson con Husserl es totalmente injustificada: el "neopsicologismo" del primero es, precisamente, todo lo contrario del pensamiento del segundo, sobre el cual ya nos hemos extendido lo bastante en el primer capítulo como para tener ahora que volver sobre ello. No queremos con lo dicho infravalorar a Bergson: solo se trata de que no se confunda su intuicionismo con la intuición "eidética", lo cual sería una lamentable confusión semántica, que, por momentos, parece cometer Minkowski.

Por otra parte, la insistencia con que nos habla de Bergson, Janet, Sérieux, Capgras, y en general de autores franceses, nos hace pensar en que la "motivación" que puede impulsarle a hacerlo quizás sea de otra índole que la puramente científica. Además, es de notar que, no obstante su apertura humana, su sintonía no parece haber librado mucho bajo la influencia de ciertas corrientes contemporáneas que sólo raras veces son citadas en sus artículos: si hace frecuentes referencias a Rogues de Fursac, Merel, Minkowski, o también a Kraepelin,Bleuder, Kretschmer, o incluso Freud, no habla nunca, en cambio, de Merleau-Ponty, Sartre, Fenichel, Karen Hormey,Fromm,

o Sullivan (por sólo citar algunos de los autores modernos más ilustres), quienen, sin embargo, han marcado profundamente la psicopatología contemporánea.

Esta omisión nos señala también otra de índole análoga: nunca, en sus escritos, nos habla de la influencia que puedan tener los trastornos socio-económicos sobre la génesis y el desarrollo de los disturbios mentales. En este aspecto, como en el de su confusión filosófica, nos aparece en toda su superficialidad de "psiquiatra de salón": nos lo imaginamos fácilmente "charlando" con menopaúsicas ávidas de auditorio, no nos lo podemos imaginar en cambio, a primera vista por lo menos, tratando de penetrar al estilo de Rosen (193) en el delírio de sus enfermos.

Precisamente este hecho nos lleva a otra de las críticas que con más frecuencia se le han hecho a Minkowski, sobre todo por parte de Follin, Sivadon, Bonnafé, o de otros autores "dialécticos". ¿Cual es la aportación terapeútica de Minkowski a la psiquiatría? Aun preguntándonos, acerca de la analogía establecida en el párrafo anterior, cuál de las dos posturas es en realidad más terapeútica, forzosamente tenemos que reconocer que los descubrimientos terapeúticos de Minkowski son muy escasos por no decir nulos. Sin duda, utilizará a fin de cuentas los mismos neurolépticos que todos nosotros, independientemente de las "elucubraciones" que le inspire,por ejemplo,

un delírio de fin de mundo. Este "nihilismo terapeútico" (no en el plano de su ejercicio práctico de la psiquiatría, pero sí en el de sus preocupaciones creadoras) halla su "pendant" en el platonismo que subyace a su intento de crear una "psicología pura e ideal". No puede haber platonismo sin una cierta discordancia noético-ética (recuerdese el "soma, sema", y todo lo que de ello se desprende), y ello introduce pues "a tergo" un dualismo en su manera de enfocar la psiquiatría: por una parte el análisis "fenomenológico" de la expresión patológica, por otra la falta de perspectiva propiamente yátrica ante el enfermo mental.

Su crítica de la "regresión" psicoanalítica desconoce además los modernos estudios de Nacht, Lebovici, Ricoeur, Nodet (194-195) y otros, sobre el valor positivo, más aún, "prospectivo y prometeico", de la regresión. Añádase a este que sus estudios "genéticos" carecen en general de verdadera visión crono-hermeneútica, como puede verse con sólo hojear su ya clásico tratado sobre la "esquizofrenia".

b) Puntos positivos.-

Pero, ¿basta "hojear" un libro para descubrir en él todo su valor? Evidentemente, no. Precisamente ha sido en la esquizofrenia en donde, en particular, ha mostrado Minkowski que el delirio y las alucinaciones, el racionalismo morboso o los ensueños, no eran más que expresiones más o menos vistosas, compensadoras con relación al autismo, el cual constituye la verdadera y profunda modificación

del psiquismo que se traduce en la personalidad entera por los trastornos de la ideación, de la voluntad, y de la afectividad.

No podemos tampoco dejar de apreciar los estudios de Minkowski frente a la pre-citada afectividad. Pues si el esquizofrénico del que nos habla en 1.924 "ha suprimido la afectividad", él, en su obra, ha intentado sin cesar analizarla, desmitificarla, acordándole a la vez una gran importancia, por ejemplo en el análisis de la calidad del contacto vital con la realidad, o en el campo del tratamiento de los enfermos mentales (en cuanto el esquizofrénico está "en contacto amistoso con alguien, se siente capaz de desplegar una mayor actividad") (196). Ha utilizado para su estudio su postura fenomenológica y antropológica, y ha situado la afectividad en sus relaciones con el dolor físico, con el sufrimiento humano (nostalgia, ansiedad, agustia, decepciones, fracasos, penas, duelos, etc.) y la compasión que conlleva, asi como con el sentido moral, el "humor", y la emotividad.

Ha "disecado" igualmente en el lenguaje, con objetividad y sano racionalismo, cada una de estas nociones, y finalmente, en 1.957, oponía "la afectividad-contacto" (que desemboca en el contacto con la realidad y que procedía del estilo de vida) a "la afectividad-conflicto", que

procedía del contenido afectivo de los trastornos pero no obligatoriamente de su causa. Podemos, por sus análisis lingüísticos y estructurales, ver en él un precursor del moderno enfoque psico-lingüístico de la patología psíquica.

Su crítica al psicoanálisis, como ya hemos apuntado, ha sido siempre matizada y positiva. En 1.923 escribía: "la noción de compensación afectiva admitida actualmente en psiquiatría, gracias a los descubrimientos de Freud, viene a modificar de manera radical nuestras ideas sobre la patogenia de los trastornos mentales. La psicopatología afectiva (de Freud) es particularmente seductora; hace a la psiquiatría más humana; nos da con frecuencia la clave de los jeroglíficos que constituían para nosotros, hasta ahora, los propósitos, los gestos y las palabras de los pacientes; nos permite comprenderles; abre ante nosotros nuevas perspectivas terapeúticas. De ahí que no debamos extrañarnos de verle ejercer una influencia cada vez mayor, y de ver que intenta interpretar, desde su punto de vista, no sólo el contenido psicológico sino también la génesis de la mayoría de los trastornos mentales". Esta última frase contiene para él una extrapolación que nunca ha aceptado realizar.

Minkowski ha sido uno de los primeros en poner en evidencia, en los trastornos mentales, los síntomas

secundarios de compensación, sea afectiva, sea fenomenológica. Además, no ha pretendido nunca sustituirse al "psicoanálisis": el análisis fenomenológico es nada más -¡y nada menos!- que el paso previo a cualquier intento de exégesis genética, hermeneútica, o simbólica. Gracias a él, el psicoanálisis moderno ha ganado en claridad y rigor tanto metodológico como conceptual. La doctrina freudiana, en efecto, permite comprender el contenido ideo-afectivo de ciertos trastornos frecuentemente compensadores; el enfoque fenomenológico-estructural ha permitido, además, precisar la naturaleza del trastorno fundamental (pérdida del contacto vital con la realidad en el caso de la esquizofrenia), y aproximarla (sin caer en el determinismo) a un tipo constitucional normal (esquizoidismo por ejemplo) del que el trastorno no sería mas que la polarización excesiva.

También es de destacar la humildad y la autoexigencia -criterios ambos bien científicos- de Minkowski, quien no se deja fácilmente seducir por ninguna "teoría", antes de que ésta quede bien demostrada. Citemos, para ilustrar este aserto, lo que escribía en 1.953 sobre el proceso psicótico: "la puesta en el primer plano de los complejos y de los conflictos internos (en la esquizofrenia) llevaba, fatalmente o casi fatalmente, a la noción de psicogénesis. Confieso francamente que esta noción suscita en mí más dificultades que la de organogénesis. Aun

siendo psicopatólogo en primer lugar, no consigo hacerme una idea clara y exacta de lo que quiere decir. No opto en absoluto, no ciertamente por exceso de prudencia, sino porque antes de optar, quiero esforzarme en hacerme una idea, en tener una idea más clara de lo que los dos términos así opuestos (psicogénesis y organogénesis) significan exactamente (sin conseguirlo, hay que decirlo). ¿Debe el contenido afectivo ser necesariamente considerado como causa? En el fondo, todo está en esta pregunta. Puede ocurrir que en el futuro un factor de orden totalmente distinto venga a determinar la desestructuración de la vida mental, y que, gracias a esta desestructuración, los síntomas por los que se traduce se llenen de contenido afectivo y efectivo. Pero, por ahora, no hemos de engañarnos con palabras, sino reconocer nuestra imposibilidad de opción".

Sabemos que, posteriormente, la escuela alemana, principalmente, disociará totalmente "contenido" de "causa, creando "definitivamente" la ruptura lamentable entre fenomenología y psicoanálisis que todavía no se ha logrado cicatrizar. Pero en Minkowski esta ruptura no es tan visible, sino que, prudentemente, deja el camino abierto a la coexistencia. ¿Y no es la prudencia una de las mayores virtudes que ha de tener todo psiquiatra? los neurolépticos y demás fármacos están al alcance de la

mano de todos nosotros: de lo que se trata es de saberlos usar con prudencia y discernimiento, y eso es lo, a fín de cuentas, nos enseña Minkowski con su ejemplo, estructuralista de estudio fenomenológico.

Antes de dar, en la nota (197), una lista sistemática de las obras y publicaciones de Minkowski, lista que debemos en gran parte a los estudios de Mell. M. Rebienne y de Mme. S. Guicard-Meili, queremos concluir este capítulo con unas serenas palabras del ya viejo Minkowski, palabras bien ilustrativas de su humor y de las cualidades que acabamos de mencionar. Como se le reprochaba el no haber dado igual cabida, en su obra, a todas las grandes escuelas psicopatológicas de este siglo, ignorando, casi por completo, a algunasde ellas, reproche del que ya nos hemos hecho eco en el apartado titulado "puntos negativos", Minkowski, con toda la sana sabiduría de los que han sabido hacerse viejos sin envejecer, respondió: "así va la vida. Decanta, separa el buen grano del malo, pero lo hace con igual afecto por ambos, pues su misión es integrar y no yuxtaponer, conciliando así las contradiciones aparentes. Así va también la psiquiatría, y es lo que nos la hace tanto querer". (197).

CAPITULO IV

LA FENOMENOLOGIA CONSTRUCTIVO-GENETICA: FREIHERR VIKTOR EMIL VON GEBSATTEL.

Notas biográficas (198)

Von Gebsattel nació en Munich en 1.883. Estudió primero filosofía e historia del arte en Berlín, París y Munich, donde se doctoró por primera vez. Al empezar su carrera de escritor publicó, entre otros escritos, el de "Moral in Gegensützen", hasta que, en los inicios de la primera guerra mundial, decidió estudiar medicina, graduándose de médico en 1.920.

Su formación como psiquiatra y neurólogo fué bajo la dirección de los profesores Kraepelin y Malaise. En 1.924 fué nombrado director del "Kuranstalt Westend", el mayor sanatorio privado de Berlín, y en 1.926 fundó también en Berlín el "Schloss Furstemberg", clínica para trastornos nerviosos y mentales. Durante todo este tiempo escribió y publicó numerosos artículos, los más importantes de los cuales mencionamos en la bibliografía, sea con el título original con que aparecieron por vez primera, sea con el que se les dió al incluirlos en alguna de las obras recopiladoras que posteriormente publicó el propio Gebsattel. En 1.939 aceptó una invitación para enseñar en el "Zentral-Institut für Psychologie

und Psychotherapie", en Berlín, y en 1.944 ascendió a la dirección de una clínica psicoterapéutica en Viena.

En los últimos años la carrera de Gebsattel se ha ido desarrollando cada vez más en los ambientes universitarios. Fué invitado a enseñar psicología médica y psicoterapia en Freiburg, en 1.946, luego se le confió la dirección de la "Nervenklinik" en la Universidad de WÜrzburg en 1.951 y finalmente se le concedió la cátedra de Antropología y Genética Humanas en esta última Universidad.

Según palabras de José Soria (199), el 6 de junio de 1.958 se celebró en la Universidad que acabamos de citar, en un acto académico, el 75 aniversario del Prof. Viktor V. Gebsattel. Fueron ponentes Martín Heidegger y Ludwig Binswanger. E. Minkowski envió con este motivo una notable carta a su gran amigo. Esta excepcional reunión de personalidades relevantes de nuestro tiempo nos pone sobre la pista de la importancia que tiene este autor para el estudio histórico de la fenomenología.

Generalidades sobre el pensamiento y método de Viktor von Gebsattel.

Al estudiar a Minkowski, vimos como éste arrancaba siempre, en sus construcciones teóricas, de una cuidadosa observación clínica del hecho patológico individual, y de él sacaba sus consecuencias, que para él

eran inmanentes al mismo. Por otra parte, todos sus artículos giran alrededor de la preocupación por hallar el "trouble générateur", o la esencia fenoménica, o cualquier otro núcleo básico que pudiese explicar, o por lo menos hacer comprender -sin establecer la drástica dicotomía entre uno y otro concepto como había propuesto Jaspers-, la unidad fundamental subyacente a cada grupo de síndromes individualizados. En Gebsattel esta preocupación "unitarista" irá más lejos: veremos que, para él, en todo trastorno mental se puede hallar un desequilibrio proveniente de una zona misteriosa y como rodeada de un halo de mágico misticismo: es el "fondo vital", culpable tanto de la aparición de una neurosis obsesiva como de una depresión endógena (o pseudoengógena).

En el aspecto psicoterapéutico, nos tenemos ante todo que plantear la cuestión de saber si la fenomenología de Gebsattel le lleva a una mera descripción eidética -lo cual sería fenomenología, sí, pero no psicoterapia- o si, por medio de ella, le empuja a un manejo racionalizador y desmitificante de la relación transferencial, lo cual se opondría así por lo tanto a una simple exégesis simbólica y más o menos dogmática del contenido onírico o paraonírico, cual ocurre en Jung.

a) Gebsattel y Freud.-

Gebsattel utiliza, como lo hacen los psicoanalistas, el recurso del sueño y de su interpretación (200) para penetrar "constructivo-genéticamente" en el núcleo de las neurosis y, a partir de él, actuar terapeuticamente sobre el enfermo. ¿En qué se diferencia pues su acción de la "Traumdeutung freudiana?.

Analicemos primero las implicaciones que encierra esta última. En esta palabra compuesta, como señala Paul Ricoeur (201), se habla por una parte del "sueño", por otra de su "interpretación". Sigamos sistemáticamente cada uno de los lados de este título de doble vertiente. Si la interpretación puede tener al sueño por objeto, es que éste no es una palabra "que cierra" sino un concepto "que abre". No se cierra, en efecto, sobre un fenómeno algo marginal de la vida psicológica, sobre el fantasma de nuestras noches, sobre lo onírico. Se abre, por el contrario, sobre todas las producciones psíquicas en cuanto análogas al sueño -locura y cultura, por tanto- cualesquiera que sean el grado y el principio de este parentesco; con el sueño se plantea "la semántica del deseo". De ahí que el lenguaje quiera con frecuencia expresar algo distinto a lo que dice, que tenga un doble sentido, que sea equívoco. El sueño y sus análogos se inscriben por tanto en una

región del lenguaje que se anuncia como lugar de las significaciones complejas en las que hay otro sentido que se da, a la vez que se oculta; Ricoeur llama "símbolo" a esta región del doble sentido, en la que la significación se esconde y se revela a la vez.

Evidentemente, este problema del "doble sentido" no es propio del psicoanálisis; también es característico de todo estudio fenomenológico, especialmente de toda fenomenología de la religión. Los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas, de la vida, de los árboles, de las piedras, y todos los mitos sobre los orígenes y el fín del mundo no son sino su pan de cada día. Pero, en la medida en que es fenomenología y no psicoanálisis, los mitos, los ritos, las creencias que estudia, no son fábulas sino una manera, para el hombre, de ponerse en relación con la realidad fundamental, cualquiera que sea. El problema de la fenomenología de la religión no es el de la disimulación del deseo en el doble sentido; no conoce el símbolo como distorsión del lenguaje: para ella es la manifestación de "otra cosa" que "aflora a la superficie" en lo sensible (en la imaginación, en el gesto, en el sentimiento), la expresión de un fondo del que se puede decir también que se revela y se oculta. Lo que el psicoanálisis enfoca primero como distorsión de un sentido elemental que adhiere al deseo,

la fenomenología de la religión lo enfoca ante todo como manifestación de un fondo, como revelación de algo "sagrado".

Volvamos al título de la "Traumdeutung" y sigamos la otra vertiente del mismo. No habla de"ciencia", de una manera general; dice "interpretación", de manera precisa. La palabra ha sido elegida ex profeso y su vecindad con el tema del sueño es significativa. Si el sueño designa -pars pro toto- toda la región de las expresiones con doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligencia que comprenda el sentido verdadero -si es que lo hay- de las expresiones equívocas o ambiguas; "la interpretación es la inteligencia (o sea, la comprensión) del doble sentido" (202). Si entendemos por hermeneútica la teoría de las reglas que presiden toda exégesis, estará claro que el psicoanálisis -a-parte de ser o no una "energética"- es una hermeneútica.

También en Gebsattel este aspecto hermeneútico es muy visible. Citaremos, para ilustrar esta afirmación, la siguiente historia clínica narrada por dicho autor en "Aspectos de la Muerte" (203):

> Digamos primero lo decisivo, el accidente fué un encuentro con la muerte pero que como tal no llegó de ningun modo al conocimiento del enfermo. Sólo en la hipnosis salió esto a relucir. Las hipnosis iban acompañadas de un gran aparato - -

angustioso, lo que es tanto más sorprendente cuanto que el paciente mismo ni siquiera se había asustado en el accidente. En el trascurso de las siete sesiones, no solo llegó a obtenerse gradualmente y fragmentariamente el sentido del accidente, sino también su completamiento. En las primeras sesiones se le avivó la angustia; después, en el oscuro campo visual del adormecimiento, aparecieron círculos estratificados unos sobre otros que iban acompañados de una angustia penosísima. El chofer, al ser preguntado, informó que a la derecha del coche, en el lugar del accidente, se encontraba un montón de tuberías para conducción de aguas, estratificadas unas sobre otras, en una ordenación que correspondía a los círculos en el campo visual del paciente. De estas tuberías el paciente no sabía nada; pero, sin embargo, tuvo que haberlas percibido en el instante en que se desconectó su conciencia del conocimiento. Estos círculos concluyeron en las hipnosis siguientes. A partir de ellos se formó un semicírculo negro que se le mostraba al paciente. Finalmente tuvo la impresión no sólo de mirar en el interior de la boca negra de un túnel, sino justamente de ser empujado dentro de él. La vivencia iba acompañada

de grandísima angustía. El paciente dío una vuelta en el diván y despertó bañado en sudor.

Resumiendo: Lo que se le enfrentaba en la imagen de esas aberturas de tubos concluyentes en una boca negra de tunel era manifiestamente (el subrayado es nuestro) el oscuro portal de la muerte. En el accidente él vivenció únicamente el que todo se volvió negro a sus ojos; pero en este "todo se me volvió negro ante los ojos" había mucho mas de lo que él sabía. Sencillamente, se ocultaba un encuentro con la muerte. El significado de la vivencia quedó oculto, pero algo había entrado en él que a partir de entonces ya no le dejó tranquilo. De alguna manera tenía que enfrentarse con eso. Lo que allí había sucedido estaba sin completar y exigía un cumplimiento. Y así pudo suceder que la noche, ateniéndonos a sus estructuras fisiognómicas, al ser también un símbolo de la muerte, le angustiase. La angustia nocturna era una larvada angustia de la muerte. Solamente en la hipnosis y en las conversaciones concomitantes se consiguió la comunicación con la dirección mortal de la propia existencia, que en el accidente se presentaba sólo solapadamente, sólo en

> una figura indeterminada pero que, sin embargo, había alcanzado especial actualidad, y entonces se alcanzó la certeza de la vivencia consciente. Sencillamente, esto es lo que trajo la curación.

Este ejemplo y en particular la última frase nos muestra una sorprendente concordancia entre los fines perseguidos por Gebsattel y los de Freud. Pero se observan también ciertas diferencias: en primer lugar, la fuerza que para Gebsattel tiene lo meramente "simbólico"; en segundo lugar, la vertiente, la faceta de "dirección espiritual" ("se consiguió la comunicación con la dirección mortal de la propia existencia") que tiene en propio la psicoterapia gebsatteliana, a diferencia de la de Freud. Analizaremos las características de la "interpretación simbólica", haciendo hincapié en sus deficiencias y en lo que la distingue de una hermenéutica psicosemántica racional.

b) Interpretación simbólica versus "Chiffriermethode"

Como es sabido, Freud opone su interpretación a una interpretación simbólica. Sin embargo, y precisamente dentro del marco de la figuración onírica, concede un importante lugar a la simbólica sexual del sueño, con la que, por cierto, se identificó al principio todo el contenido del libro (204). Pero si el símbolo fuese, como en Gebsattel, la significación misma del sentido, entonces

toda la hermenéutica freudiana debería ser una hermenéutica del símbolo en cuanto lenguaje del deseo. Freud, en cambio, da al símbolo una extensión mucho más reducida.

En efecto, cuando pasa revista a las teorías de los sueños anteriores a la suya, se encuentra Freud, entre las "interpretaciones populares", con la interpretación simbólica, a la cual opone, como esencialmente distinto, el método del "desciframiento". "El primero de estos dos procedimientos considera el contenido del sueño como un todo e intenta sustituirle otro contenido que sea comprensible y análogo en ciertos aspectos. En ésta la interpretación simbólica de los sueños que, naturalmente, fracasa en todos aquellos que a más de incomprensibles se muestran embrollados y confusos" (205). Es así como José explica los sueños del Faraón y como el poeta Jensen, el autor de la "Gradiva" que Freud iba a comentar algunos años mas tarde, atribuyen al héroe de su novela sueños artificiales pero fáciles de penetrar.

El segundo método, en cambio, la "Chiffriermethode", trata el sueño como una especie de documento secreto en el que cada signo puede ser traducido, mediante una clave prefijada, por otro de significación conocida (205). Esta traducción mecánica y biunívoca término a término lo ignora absolutamente todo del "desplazamiento" y de la

"condensación"; pero, por lo menos, este desciframi ento está más próximo que el método simbólico del análisis metódico, ya que es un análisis "del detalle", y no "global"; como este último, el método descifrador trata el sueño como un todo, pero como un todo compuesto de un "conglomerado de formaciones psíquicas". Es pues el método de las asociaciones libres el que acerca el psicoanálisis del Chiffrierwerfahren y lo aleja del método simbólico.

Sin embargo, la idea del símbolo no queda excluida del campo del psicoanálisis. Al valorar la aportación de Scherner (206), afirma Freud que tuvo el mérito de ver que el trabajo del sueño es un "libre ejercicio de la imaginación (Phantasie) liberada de las trabas del estado de vigilia", en el que la naturaleza del órgano y el modo del excitante son "representados simbólicamente" ("symbolisch darzustellen", ibid.). Estamos pues ya en la figuración: no obstante su punto de partida estrecho "excitante y órgano corporal), Scherner ha recorrido bajo el nombre de símbolo el trabajo de figuración que tiende a irrealizar el cuerpo, a hacerlo, en el sentido etimológico, "fantástico". El defecto de esta interpretación es ante todo el de la interpretación de los antiguos, con sus correspondencias globales; pero, sobre todo, esta manera de "fantasear" ("phantasieren") al cuerpo hace del sueño en sí una actividad inutil, y es lo que ocurre en parte en Gebsattel. Para lograr una "Traumdeutung" verdadera hay

que articular lo simbólico del cuerpo con la actividad de "liberación de la excitación" y, por tanto, con el complejo juego de las fuerzas profundas que son las fuentes verdaderas del sueño.

Lo que hay de verdaderamente nuevo y fecundo en este "método descifrador", es que, como en el caso del criterio de "credibilidad" en Carneades (según Sextus Empíricus) -(207), no reside exclusivamente, ni incluso principalmente, en la relación de la representación (Phantasia) con el objeto (to phantaston), sino en la relación de la representación con el sujeto (ó phantasioumenos). Si nos situamos en el primer punto de vista, como lo hacen los dogmáticos en sus diversas formas, nos condenamos por adelantado a no saber nada, ya que uno de los términos de la relación, el objeto, nos falta, y, por consiguiente, nos vemos obligados, ya que de todos modos queremos "afirmar algo", a "afirmar sin saber". Por el contrario si nos colocamos en el segundo punto de vista, y buscamos por qué ciertas representaciones se nos aparecen como verdaderas, mientras que otras se nos aparecen como no verdaderas, no dejaremos de descubrir las razones que les confieren a la vez su credibilidad y su fuerza persuasiva. Podremos así tener un punto de referencia relativa que nos permitirá en general aprehender el objeto mismo cuando lo intentemos con atención ("énfasis"), o por lo menos comparar entre sí las representaciones según sus caracteres internos, los cuales podemos conocer gracias al examen detallado ("diexodeumené

phantasia") de su estructura propia y de sus particularidades.

La asimilación que hace Gebsattel de la visión de la tubería con la "vocación para la muerte" nos parece prematura, o por lo menos precipitada. Refuerza esta idea el hecho mismo de que no fué dicha asimilación la que llevó a la curación del paciente de que nos hablaba Von Gebsattel, sino "la certeza de la vivencia conciente de la dirección mortal de la propia existencia". Es decir, no fué la catarsis racionalizadora sino la "dirección de conciencia" impuesta por la relación transferencial la que llevó a la curación. ¿Podremos realmente llamar a esto "fenomenologia"? Tenemos para ello que reinsistir en la diferencia, o mejor dicho, la oposición, entre "epokhé" y " doxa".

c) "Epokhé" y "doxa" en la fenomenología de v.Gebsattel.

Ya desde los tiempos de Pirron, como es sabido, se entiende por epokhé la suspensión del juicio necesario para poder fundar luego sobre ella la argumentación lógico-científica. Como señala Chevalir, fué precisamente gracias a Pirron, que vivió del 360 al 275 antes de J. C., cómo floreció luego el magnífico periodo de la ciencia griega presidida por Euclides (335-270) y Arquímedes en el campo de la Geometría y por Carneades y Diógenes Laercio en el campo del pensamiento meditativo. Posteriormente se confundió "suspensión de juicio" con "actitud escéptica",pero en nuestro siglo, y segun hemos ya explicado en el primer

capítulo de este trabajo, Husserl ha vuelto a reavivar y actualizar el concepto de epokhé.

¿Qué se entiende, por el otro extremo, por "doxa"? Parménides oponía esta última a la aletheia, o verdad, entendiendo por aquélla el conjunto de"opiniones" destinadas a dar cuenta de las apariencias físicas. También Husserl -y, antes que él, Hegel, distinguiendo entre "conocimiento" y "certidumbre sensible"- nos hace observar cómo, antes de conocer realmente la verdad, pasamos por un período de de representaciones intuitivas primarias, cuyo caracter de creencia es el que denomina "dóxico" (208). ¿Tiene algo de "dóxica" la actitud antropológica de Gebsattel?

Evidentemente, no hemos de buscar en este autor señales de ingenuidad creencial acientífica: sus investigaciones e indagaciones psicopatológica adoptan siempre un cariz crítico muy matizado que a primera vista podría hacernos afirmar que, verdaderamente, su clínica "fenomenológica" es post-husserliana, en cuanto usa siempre de la "epokhé" antes de formular sus conclusiones. Mas no creamos que la "doxa" adopta siempre -y más en nuestros días- una faceta tan "primitiva".

Contrariamente a lo que ocurre cuando leemos a Freud, con quien -no obstante lo que afirma López Ibor -(209)- sabemos siempre exactamente como con Kant, de donde procede cada afirmación, con Gebsattel -y Jung- explicación genético-racional y simbolismo pseudomístico

se hallan con harta frecuencia cuasi indisolublemente unidos. Veamos por ejemplo cómo, en la página 52 de su "Antropología médica" (ed. esp.), "explica" el sentimiento de vacio de un enfermo depresivo suyo:

"Los primeros dias de su estancia en el sanatorio la enferma declara que se encuentra en un "abismo". Las consecuencias de este encontrarse en el abismo son que cada vez se encuentra más profundamente "arrojada en el abismo". Al mejorar, por ejemplo, durante una cura de fiebre, y más tarde en la curación definitiva, nos describe "un retornar desde el abismo". Durante su empeoramiento, a causa de una explosión que huvo en la sala de mujeres, y la instauración repentina de una parálisis facial periférica (en los enfermos de despersonalización es frecuente el dato de una transformación iniciada repentinamente), la enferma nos dice: "se produjo una caida en el abismo, una caida asombrosamente vertical y rápida, desde la más completa vida, desde la más intensa feclicidad de la vida, y la más intensa actividad vital". Añade que esta imagen del abismo la dominaba a ella antes de que ella supiera que es lo que pasaba; por consiguiente, antes de todo conocimiento sobre su enfermedad. De ese abismo sólo niega el que sea una imaginación: "Vd. no se figura lo profundo del abismo; es algo inasequible a una persona normal. Esta imagen es un estado, no es una mera imaginación". A menudo, dice también, después de un esfuerzo, como, por ejemplo, para unirse con sus familiares,

que se presenta una "terrible caida en el abismo, en el vacio". Contra estas caidas se defiende desesperadamente: usted no se figura cómo es esto, se defiende uno con manos y pies; no es posible querer bajar a esta frialdad, a esta hostilidad, a este desconsuelo; pero usted ha de hacerlo, ahí no vale ninguna defensa, usted es sencillamente precipitado". Y acerca de la vehemencia de las caidas dice: "a veces, al ir por el campo, de repente me he hundido o caido; pero siempre había algo en donde agarrarse, un trozo de tierra donde tumbarse; pero esto es otra cosa; la precipitación es tal que le desaparece a Vd. el oido y la vista. Vd. no conoce el motivo por el cual le sucede esto; el cuerpo no es capaz de soportarlo; ninguna fuerza es tan grande, tan violenta ninguna inundación, ningún terremoto, ningún tifón". El abismo es a la vez "frialdad", "obscuridad", "desconsuelo", "vacio", aislamiento absoluto, infranqueable alejamiento de los seres mas queridos. Según su declaración, se encuentra también el abismo entre ella y el mundo, entre ella y las personas, entre las mismas cosas como por ejemplo, sucedía con la silla, porque "entre las patas de la silla no se encuentra un espacio, sino un abismo". Igualmente entre el cuadro y el espejo en la pared, no había "espacio sino abismo". También la pérdida de conexión y relación de los contenidos del mundo entre sí son descritos como "abismos", (confirmandose así éste como símbolo del vacio)"

Las descripciones que nos hace esta enferma de Gebsattel nos recuerdan a las de Kronfeld (vd. la página 160 de este trabajo), si bien más fragmentadas y "parcializadas". Pero se diferencia de ellas en un punto importante: Kronfeld, como buen discípulo de Jaspers, se contenta con describir; Gebsattel con sus citas salteadas de las palabras de la enferma, parece pretender mas bien "demostrar una tesis", careciendo por tanto, totalmente de objetividad y de epokhé.

Es más: se le podría "perdonar" esta carencia en aras de un pragmatismo terapeútico, pero ¿qué nos propone Gebsattel para curar a su enferma?."curas de fiebre" y "curas de sueño". ¿Valía la pena remontarse "dóxicamente", -no epistemológicamente- al carácter óntico del vacío simbolizado por el "abismo" para no sugerir (a) ni una explicación, comprensiva o no, de la enfermedad de la paciente, ni (b) una solución terapeútica?. Y por otra parte, ateniéndonos estrictamente a la letra del texto citado -y de los que lo preceden en la obra-,¿se "confirma" realmente que el abismo sea el "símbolo" del vacío?. Evidentemente, si tomamos el símil del abismo como simple metáfora poética, no nos ha de chocar verlo en los labios de una enferma culta, -recordemos que el sanatorio del que era directo Gebsattel era privado-, pero si de esta simple metáfora queremos inducir corolarios ontológicos, entonces, o lo hacemos metodológicamente, siguiendo un criterio científico-filosófico,

o nos contentamos con indicarlas como meras "posibilidades" o "curiosidades", pero entonces ya no nos encontramos en el plano de lo científico, sino de lo meramente "ensayístico", en el sentido mas etimológicamente genuino de la palabra.

Se podría pues decir a propósito de Gebsattel lo que decía Ricoeur (210) a propósito de Jung: "El psicoanálisis está limitado por aquello mismo que lo justifica, a saber, su decisión de no conocer en los fenómenos de cultura mas que lo que cae dentro de una visión economista del deseo y de las resistencias. Debo decir que es esta firmeza y este rigor los que me hacen preferir Freud a Jung. Con freud sé dónde estoy y a dónde voy; con Jung todo se confunde: el psiquismo, el alma, los arquetipos, lo sagrado". Algo análogo ocurre en Gebsattel, por ejemplo en este texto suyo sobre la muerte (211):

"La muerte constituye la gran comunidad de destino del género humano. En la realidad de la muerte, como determinación decisiva de la existencia todos somos solidarios con todos. Tan definido queda el hombre a través del atributo de la mortalidad, que podemos decir que el hombre y solamente el hombre se puede defihir esencial y fundamentalmente por el caracter de mortal. Segun la definición antigua, transmitida por los Padres de la Iglesia, el hombre es el animal racional mortal. Los animales terminan y los dioses son inmortales.

La ventaja del hombre, pero que puede llegar a ser su maldición, es su mortalidad. Nosotros solamente podemos dar cabida a las ficciones de la inmortalidad humana-terrena en nuestra capacidad imaginativa -la imagen, por ejemplo, del Ahaverus, o el inmortal She Rider Hoggard, o de la Atlántida de Benoit- para así descubrir la gracia del poder morir ante el horror que nos sobre-coge a la vista de tal posibilidad".

Los Padres de la Iglesia, Rider Hoggard, Benoit, todos convergen gracias a Gebsattel en hacer de la muerte el epicentro de la vida humana, de una manera que nos recuerda curiosamente a Heidegger pero sin su previa labor crítico-gnoseológica desarrollada en "Sein und Zeit". Una vez más nos hallamos ante una actitud eminentemente dóxica, pre-, o por lo menos proto-, fenomenológica.

Aún cuando siguiendo a Binswanger (212) aceptemos que el principio básico común a todo método fenomenológico sea la restricción del análisis a lo que realmente se halla en la conciencia (o, con otras palabras, a lo que es inmanente a la conciencia), y que la epokhé sea aquella reducción de los contenidos concretos de percepción a puros contenidos de conciencia que lleva a la conocida intuición fenomenológica del ser, difícilmente podremos aceptar plenamente que estos dos criterios guien de alguna forma el pensamiento gebsatteliano.

Estudio crítico de Gebsattel según Jaspers (213).

Jaspers nos recuerda ante todo, en su Psicopatología General (214), que con el término de "fenomenología constructivo-genética", Gebsattel caracteriza una corriente de pensamiento que ha aparecido bajo muchas otras formas y con distintos nombre: la psicología teorética de Strauss, la interpretación filosófico-antropológica de Kunz, el análisis existencial de Storch, etc. Como ha sido Gebsattel el iniciador de este movimiento, nos limitaremos en este trabajo al estudio de este autor, siguiendo con ello la línea de actuación que hemos señalado en la "advertencia preliminar" al mismo. "El movimiento psicopatológico iniciado por Gebsattel -escribe Jaspers- no obstante algunas buenas y significativas contribuciones individuales, no ha llevado a ninguna conclusión definitiva ni a ninguna obra real o plenamente representativa. Lo que se ha logrado en cuanto a realizaciones descriptivas está fuera de duda, pero lo que se ha intentado hacer,y hecho realmente, a partir de estos nuevos puntos de vista y métodos, lo tengo por uno de estos errores inevitables inherentes a toda teoría: hemos de caer en ellos para poderlos superar"; (!).

Para ilustrar su crítica, Jaspers nos señala algunas de las características mas sobresalientes de este "nuevo" movimiento, algunas de las cuales ya hemos apuntado en el apartado anterior, y otras vamos a apuntar aquí.

a) Gebsattel y el "yo esplácnico".-

Como se desprende de los "Prolegomena einer medizinischer Antrhropologie", Gebsattel supone, o mejor, da por supuesto, que, tanto por debajo de la depresión endógena, como por debajo de los delírios catatímicos y de los fenómenos anancásticos, existe un trastorno único del acontecer vital, trastorno que solo en sus apariencias fenoménicas es distinto en las diferentes entidades morbosas. Este trastorno del acontecer vital lo denomina ora "inhibición vital", ora "trastorno en el llegar a ser persona", o también "una obstrucción elemental del devenir", así como "una inhibición del tiempo interno", o bien "una inhibición de las ansias de devenir propias a todo individuo y modeladas según su personalidad" (o sea del impulso de auto-realización), o, finalmente, una "detención del flujo de l devenir personal".

Gebsattel afirma concretamente, al estudiar el mundo del obsesivo (215), que en este último la tendencia de su acontecer vital (el trastorno vital de su devenir) no va en la dirección del desarrollo, crecimiento, aumento y autorrealización del yo, sino que se dirige hacia la reducción, la disolución y la catástrofe de su propia forma particular de vida. La inhibición del devenir la vivencia como una efectiva disolución de su forma, no directamente, pero sí dentro de la estructura de una posibilidad disolvente de su existencia; la psique sólo se nutre, en tales casos, con todo lo que en el mundo tiene

significación de sentido negativo: la muerte los cadáveres, la podredumbre, la contaminación, los delírios de envenenamiento, de heces y descomposiciones, etc. Los fenómenos morbosos básicos, implícitos en los antes citados, se manifiestan asimismo en la interpretación que hacen los pacientes de su mundo, en la cualidad pseudo-mágica de su realidad.

El propósito de las acciones compulsivas sería, en este contexto, apartar de la conciencia el significado nihilista de sus representaciones imaginativas. De ahí que las acciones todas de un anancástico acostumbren a ser efectuadas detenida y exhaustivamente, y sean en general de lo más futiles. La naturaleza del trastorno del acontecer vital básico lo describe en efecto Gebsattel de la siguiente manera: Hay una íntima relación entre el trastorno del devenir y la "contaminación" obsesiva. "Quien se queda fijo echa raices" (o, expuesto al revés: "piedra movediza no amasa moho"; en inglés el refrán es particularmente expresivo: who rests rusts", "quien descansa se oxida"), "quien no adelanta retrocede", "el agua estancada se corrompe", todos éstos son refranes -creados, quizás por una mentalidad análoga a la que dió origen a los "fabliaux" y a las "moralities" del medioevo- que ilustran segun este autor la mentalidad anancástica (también visible, por cierto, en muchas de las disquisiciones escolásticas medievales). La "contaminación" propia a la manera de ser anancástica no es más que un caso particular de la "disminución" que acaece cuando la vida se

estanca: "normalmente la vida se purifica rindiendose a las fuerzas y a los retos del futuro. Si un hombre se ve impedido de saldar su deuda con la existencia por una detención ale-impuesta de sus movimientos de autorealización, aparecerá en él un sentimiento indefinido de culpa". Por lo tanto, el análisis fenomenológico de tipo genético-constructivo -y de ahi lo bien fundado de su nombre- descubre (a la vez que construye) la raiz genética del sentimiento de contaminación: éste no es más que una variante del sentimiento, más general, de culpa.

Todo esto también se puede expresar, según la misma doctrina, de la siguiente manera: "la vida sana que adelanta confiada hacia el futuro, se libera continuamente del pasado y lo va superando. El obsesivo, en cambio, se convierte en presa de su pasado, el cual le aplasta con la fuerza de algo que nunca se acaba". Sea como sea, la vida, que es ya de por sí una forma estructurada en perpetuo desarrollo, ha de luchar constantemente contra una desestructuración hostil en cuyo seno reina sin competencia un pasado distorsionado que amenaza a la vida con su contaminación, su podredumbre, y su aniquilación. Como los psicoanalistas, en este punto, Gebsattel comprende la conducta anancástica como una defensa. Pero juzga que esta defensa es impotente porque la tendencia a la aniquilación, al caos desestructurado, no puede ser contrarrestado, por culpa de la existencia de un trastorno fundamental del acontecer vital, y por la exclusión de futuro alguno, lo cual hace que el pasado se imponga una y otra vez. El

paciente lucha con su mundo, mundo que ha naufragado en una fisionomía repulsiva de sentido exclusivamente negativo, por lo que su lucha se convierte en lucha contra su propia sombra. La significación de las fuerzas que tienden a la"disolución" no hace sino ganar poder en su imaginación, porque, como resultado de la inhibición de su devenir al paciente solo le preocupa la pérdida de su propia "forma" específica . El enfermo obsesivo se defiende así, según Gebsattel de los efectos de su propio trastorno vital del devenir, pero ignora lo que le pasa y lo que va a ser de él.

Esta reducción -no epokhé- de toda enfermedad psíquica a un núcleo vital tan cara también, entre nosotros, a López Ibor, no puede sino recordarnos la teoría del "moi splachnique" de Tissié, y de ahí el título de este apartado. Veamos lo que dice a este respecto Sigmund Freud en las líneas que dedica a la crítica de las concepciones somaticistas de los sueños, líneas cuya significación general hacemos nuestra sin reservas (216):

> "La teoría somática de la génesis de los sueños ha sido siempre la preferida por los autores médicos. La obscuridad en la que para nuestro conocimiento se encuentra envuelto el nódulo de nuestro ser, el"moi splachnique", como lo denomina Tissié, y aquélla en que queda sumida la génesis de los sueños, se corresponden demasiado bien para que se haya

dejado de relacionarlas. La hipótesis que hace de la sensación orgánica vegetativa la instancia formadora de los sueños presenta además, para los médicos, el atractivo de permitirles unir etiológicamente los sueños y las perturbaciones mentales, fenómenos entre los que pueden señalarse múltiples coincidencias, pues también se atribuye a alteraciones de dicha sensación y a estímulos emanados de los órganos internos una amplia importancia en la génesis de las psicosis. No es pues de extrañar que la paternidad de la teoría de los estímulos somáticos pueda adjudicarse con igual justicia a varios autores.

Para muchos investigadores, han servido de normas las ideas desarrolladas en 1.851 por el filósofo Schoppenhauer. Nuestra imagen del mundo nace de un proceso en el que nuestro intelecto vierte el material de las impresiones que del exterior recibe en los moldes del tiempo, el espacio y la causalidad. Los estímulos procedentes del interior del organismo, del sistema nervioso simpático, exteriorizan, a lo más durante el dia, una influencia inconciente sobre nuestro estado de ánimo. En cambio, por la noche, cuando cesa el ensordecedor efecto de las impresiones diurnas, pueden ya conseguir atención aquellas impresiones que llegan del interior, análogamente a cómo de noche oimos el fluir de una fuente, imperceptible entre los ruidos

del día. A estos estímulos reaccionará el intelecto realizando su peculiar función, esto es, transformandolos en figuras situadas dentro del tiempo y el espacio y obedientes a las normas de la causalidad. Tal sería pues la génesis del fenómeno onírico. Scherner, y luego Volkelt, han intentado después penetrar en la más íntima relación de los estímulos somáticos y las imágenes oníricas.

Después de una consecuente investigación, ha derivado el psiquiatra Kraus la génesis de los sueños, así como la de los delírios e ideas delirantes, de un mismo elemento: de la sensación orgánicamente condicionada. Kraus designa este proceso con el nombre especial de "transubstanciación" de las sensaciones e imágenes oníricas".

¿No sería pues el "fondo vital" de Gebsattel una nueva forma de expresión "somaticista", mutatis mutandis, expuesta con terminología actualizada, pero simple "refugium ignorantiae" al fín y al cabo? Para comprender plenamente la estructura de las teorizaciones gebsattelianas, y poder contestar por lo tanto a esta pregunta, hay que tener en cuenta también las acotaciones críticas que hace Jaspers sobre algunos de los principales puntos de la doctrina de Gebsattel, y que a continuación resumimos.

b) Los puntos obscuros de Gebsattel, según Jaspers (217).

1.- Gebsattel no da ninguna explicación psicológica al trastorno -que él denomina "fundamental"- de los aconté-

-ceres vitales básicos, ni tampoco al "factum" mismo de este acontecer. Según él, constituyen, simplemente, "lo dado", y han de ser aceptados como tales. El mismo Gebsattel (218) afirma: "la exclusión del futuro (típica del depresivo) es en última instancia desconocida por nosotros en cuanto se refiere a su naturaleza íntima". Strauss mismo observó -autocríticamente- que el proceso vital, o sea "lo que ocurre en la base fundamental misma de la vida", es en sí mismo ignoto, e incluso "misterioso en su esencia".

2.- Los pacientes no son capaces de observar el trastorno de su propio acontecer vital, y no saben nada de sus vivencias, como por ejemplo, según hace notar Strauss, la del tiempo: "el paciente obsesivo se defiende a sí mismo de los amenazadores efectos de su propio encarcelamiento en el tiempo, pero ignora lo que le pasa". La "amenaza" está tan profundamente hundida en su misma naturaleza que no puede hacerse directamente conciente, a no se bajo la forma de una "posibilidad existencial de disolución", en palabras de von Gebsattel, lo cual no deja de ser empero un "flatus vocis" con poco trasfondo semántico-conceptual.

3.- El trastorno de estos acontecimientos básicos que afecta al "fondo vital" tanto en los maníacos-depresivos como en los esquizofrénicos, se encuentra típicamente en los pacientes obsesivos. Se manifesta, extraña- y misteriosamente, en un gran número de síntomas muy distintos. Se distingue solamente, v. gr., al paciente

obsesivo por su manera especial de vivir el trastorno temporal fundamental, caracterizandose éste por la posibilidad de transformación del acontecer vital, a diferencia de la inactividad total de laregresión del depresivo o del "síndrome de vacío" del delirante, en cuyos casos, podemos encontrar en cambio, subyacente a ambos, el mismo "trastorno basal de la esfera del devenir". Pero no se sabe tampoco por qué el mismo trastorno básico puede traducirse ora en una manifestación, ora en otra.

4.- Hay que diferenciar entre "acontecer básico", "vivencia", y "conocimiento respectivo de ambos". El acontecer básico no se vivencia directamente y por lo tanto no puede ser observado. El mero fluir de acontecimientos no constituye su vivenciación. Pero la persona que tiene una vivencia puede saber "ipso facto" que vivencia y qué es lo que vivencia. Es por lo tanto posible decir "algo" de la vivencia del tiempo pero no del correr mismo del tiempo. De ahí que sea posible también -y necesario- afirmar que la teoría Gebsatteliana es teoría pura y simple, ya que se remonta a un acontecer vital básico que no puede ser vivenciado sino solamente inducido.

No obstante todo, ninguna crítica a la doctrina de este autor debe perder de vista el origen verdadero y genuino de la misma; es, en palabras del propio Gebsattel, "la propia sorpresa del psiquiatra, la vivencia del encuentro con un"otro" inexplicable (219), el contraste

entre las manifestaciones humanas familiares y el extraño y profundamente inaccesible modo psicopatológico de existencia". Queda por ver si esta sorpresa, sin la que no puede surgir ninguna sed psiquiátrica -o no psiquiátrica- de saber, basta no sólo para plantear los oportunos problemas sino para hallar y resolver las adecuadas soluciones.

c) Filosofía y Ciencia en von Gebsattel.

Como subraya Jaspers y es de todos aceptado, la "totalidad" de la vida humana y su orígen y fín últimos no pueden ser objeto de ninguna investigación científica. La teoría de Gebsattel se refiere a la vida humana considerada como un "todo", lo cual es tema para la filosofía, no para la ciencia, "la cual se ocupa de aspectos particulares de este todo", en palabras de Jaspers (220). La genuina y justificada "sorpresa" de von Gebsattel, de la que hemos hablado, al causar un "alto" ante este"todo", ("alto" aprovechable, por supuesto, para el estudio), puede realmente transformarse en una "lectura metafísica de los símbolos" (Ricuour), pero difícilmente en un conocimiento analítico detallado y científico como lo era la "Chiffrienmethode".

Quizás fuera todavía posible convertir en algún tipo de objeto científico "aquel extraño alejamiento del modo de existencia enteramente diferente al nuestro", pero no cabe duda de que "el inexplicable otro en su totalidad humana" elude todo conocimiento científico.

Von Gebsattel dice que quiere ir mas allá del mero análisis de función, de acto y vivencia, de caracter y constitución; que pretende llegar más allá de todas las elaboraciones neurofisiológicas (elaboraciones estimuladas en un tiempo por lo fenómenos compulsivos de los pacientes post-encefalíticos). Pero "esto significa ir más allá de toda posibilidad de conocimiento, y, el (en su caso) bien fundado entusiasmo producido por esta penetración en las profundidades filosóficas le hace retener todos los datos de lo cognoscible y utilizarlos como presupuestos de su método constructivo-genético" (Jaspers). De psicopatólogo, Gebsattel se quiere convertir en fisiognomista metafísico, no psicológico (221). Su teoría consiste en un "ver através" de alguien, "ver a través de las apariencias fenoménicas la realidad numénica" (o pseudonuménica). Nada se puede decir -insiste Jaspers- en contra de su intento o/y de su planteamiento básico, siempre y cuando comprenda y sea conciente de lo que intenta. Pero Gebsattel, como hemos visto, lo convierte todo en conocimiento psiquiátrico, lo expresa en las "categorías" de las ciencias naturales y de la psicología, y comprende sus observaciones genético-constructivas como "método que demuestra el parentesco ontológico de los síntomas biológicos, mentales, y psíquicos de cualquier campo de la morbilidad". La finalidad de todo esto la resume diciendo que es "una teoría fenomenológico-antropológica destinada a preparar el terreno sobre el cual los hallazgos de la

investigación analítica puedan alcanzar su significado real"; es decir, lo que espera crear es una teoría comprensiva de la vida humana, pero no partiendo de cero, sino acordando a determinados símbolos un valor semántico previo no inmediatamente deducible de los datos de la observación clínico-empírica simple.

Según Gebsattel, el ejercicio del razonamiento científico debe incorporarse en "este nuevo orden de conexiones existencial-antropológicas". En cuanto al tipo de trastorno anancástico de la personalidad (¿psicopatía?), piensa "que el individuo vive realmente como un todo en su mundo particular y privado", y por lo tanto tiene un particular valor de estudio para el método de la observación existencial- antropológica. La finalidad de esta antropología proto-existencial no tiene por qué ser discutida aquí, ya que solo pretendemos mostrar lo imbricados que están los conceptos de ciencia y filosofía en el método de von Gebsattel, no analizar detalladamente este último. En palabras de Jaspers: "se puede difícilmente discutir sobre contenidos filosóficos. Confieso que en las obras de Gebsattel referentes a los pacientes obsesivos (221) parece latir algo del hondo misterio de las recónditas obscuridades ónticas que eluden incluso cualquier fracción de nuestro conocimiento humano" (223).

d) Equivocidad de ciertos aspectos de la teoría de von Gebsattel.

Podemos hablar de "equivocidad" en von Gebsattel

por el hecho de que, en él, "el trastorno básico que se induce teoréticamente está mal definido y su significación es difusa y variable" (Jaspers). En efecto, debemos ante todo reconocer que la impresión de una acontecer elemental, biológicamente condicionado, se deja y hace sentir, según este autor, en más de una enfermedad que, sin ello, sólo podría ser reconocida por sus manifestaciones psíquicas. Kurt Schneider ha descrito la "depresión vital", sin ligar aparentemente (224) su descripción a ninguna teoría particular. Von Gebsattel, en cambio, a seleccionado un tipo especial de paciente obsesivo en el que el fracaso de todo tipo de terapeútica, la importancia de la herencia y el curso fatal y ruinoso seguido por la enfermedad sugieren la existencia de algún proceso elemental insuperable, análogo a una enfermedad orgánica, si bien en el caso del paciente obsesivo permanece psíquico y funcional. (Nótese la analogía con el "proceso psíquico" de Karl Jaspers, estudiado en el II capítulo de este trabajo).

Hay que reconocer que para formular la impresión de este "proceso", no parece fuera de lugar la idea de algún trastorno vital fundamental. No hay ninguna comprensión psicológica de los fenómenos compulsivos que logre entender la compulsión como tal, deficiencia que Gebsattel intenta suplir con su idea de la "inhibición del devenir". Pero esta inhibición tiene demasiados significados distintos. Tiene que cubrir procesos vitales

extraconscientes así como vivencias temporales, estados psicológicos objetivos así como otros estados de los que difícilmente podemos tener conciencia interna; está muy mal definida en su naturaleza extraconciente: se le llama "biológica" y sin embargo no está abierta a ningún tipo de investigación biológica, y es tan abstracta que al fín y al cabo no viene a ser sino el "todo misterioso de la vida", inaccesible a la ciencia ya que nunca puede convertirse en objeto definido que podamos captar.

Tampoco puede lograrse encontrar nunca una prueba empírica del trastorno del devenir descrito por von Gebsattel, y que éste supone se muestra así mismo directamente en la experiencia, particularmente en la experiencia -mejor diríamos "vivencia"- del tiempo. Cuando parece que hay algún hecho verificable empíricamente, siempre es posible hallar la prueba o verificación contraria: Klaus, por ejemplo (cf. Jaspers), lo ha hecho en el caso de la vivencia del tiempo en la depresión endógena.

Por otra parte, la derivación de fenómenos significativos a partir de un trastorno básico es algo dudoso, precisamente por su azarosa multiplicidad. Los fenómenos compulsivos, los delírios y los afectos depresivos pueden todos ellos comprenderse como secundarios y surgidos del mismo trastorno vital básico, el cual, según Gebsattel, debería manifestarse, del modo más inmediato, en la transformación de la vivencia del tiempo (vivencia de la detención del tiempo, de la ausencia del futuro, de la absorción

por el pasado). Sin embargo, cada uno de estos síndromes manifiestos puede ser comprendido diferentemente, y, según cual sea el método usado, puede adscribirse a una u otra causa. Gebsattel pretende adscribir estos fenómenos anancásticos a la "hipertrofia de lo amorfo", lo cual se manifestaría en la "falta de vida del compulsivo"; en efecto, escribe: "Que la inhibición del devenir deba ser en principio vivenciada de esta forma nos parece muy significativo. La vida sólo se estructura en el proceso del devenir.... Los fracasos del devenir y del realizarse son meramente vertientes distintas de un mismo trastorno vital básico".

Sin embargo, el elemento significativo varía según el autor y según la manera de enfocar y concebir el síndrome manifiesto. A veces, el "elemento significante" es la misma característica que es propia de muchos fenómenos, otras veces es el factor básico hecho visible a la agudeza del observador por la fisionomía del fenómeno: se trataría del "factor subyacente" tal como lo conciben algunos (Tellembach por ejemplo). Otras veces se trata de algo invivenciado e invivenciable, un obscuro concepto teleológico expuesto a nuestra consideración externa; en otras ocasiones, se trata de un objeto de experiencia vivenciable, que acaece en la psique del paciente y le lleva a captar y elaborar el mismo según su propias categorías. En un caso, los fenómenos llegan a la

conciencia como consecuencia de la transformación operada por el trastorno básico extraconsciente (la deducción encuentra un significado biológico en lo extraconsciente), en otro los fenómenos surgen como consecuencia de trastornos primarios de la vivencia consciente (la vivencia del tiempo v. gr.), como consecuencia comprensible en el amplio contexto de la conciencia: este síntoma primario, sin embargo, no es siempre el acontecimiento pristino, porque éste, en la doctrina de Gebsattel, sólo puede ser el acontecer básico vital hecho patología: "el retraso del pensamiento, la inhibición de la voluntad y del sentimiento, la obsesión, la compulsión y el delírio, no son más que síntomas representativos de un trastorno más central", hoc est "la inhibición del devenir" (von Gebsattel).

La siguiente línea de pensamiento seguida por Straus (224), muy cercana a la de Gebsattel, muestra bien, según Jaspers, cómo la comprensión puede convertirse en seudo-comprensión por el salto a la dimensión totalmente distinta del proceso vital del devenir. "En la conciencia de nuestros poderes anticipamos el posible desarrollo de nuestra personalidad en el futuro. El tedio aparece cuando, además o/e independientemente de dicha conciencia de poder y del ansia de desarrollarnos, vivenciamos la imposibilidad de llenar el paso del tiempo de contenido alguno.

Si no tuviésemos fuerzas impulsivas en nuestro fuero interno, nuestra vivencias serían muy distintas; por ejemplo, cuando estamos cansados, nos parece que el fluir del tiempo se ha enlentecido, y, lo mismo nos ocurre en un ambiente de descanso laboral en el que no sepamos qué hacer por carecer de contenidos vivenciales, o incluso cuando disfrutamos simplemente de una pausa entre una actividad pasada y otra futura. Además, en nuestra historia biográfica, las vivencias pasadas se contemplan a la luz de los acontecimientos futuros; el pasado sólo es "pregnante" cuando el camino hacia el futuro está abierto. Si se modifica nuestra experiencia del futuro, también varía el pasado. Estas y otras muchas posibilidades, cuando son rectamente entendidas, se aplican a fenómenos que en última instancia tienen sus raices en la Existencia misma del Hombre, en sus aspectos histórico, absoluto, e irreversible. Tienen que ser consideradas a la luz de este último, el hombre. Sin embargo, si estas vivencias, en lugar de basarse en los procesos vitales del devenir y sus trastornos, se basan en una concretización de lo que nunca puede ser comprendido, entonces el substrato vital, factor impenetrable a la comprensión a la vez que obscuro, sustituye a la propia Existencia, la cual tampoco es "comprensible" pero sí "pasible de una iluminación infinita" (Straus).

Nos encontramos aquí, según Jaspers, (y estamos de acuerdo con él), ante una profunda "solución de continuidad"

en el curso del pensamiento, ya que éste, brúscamente, salta del campo de la psicología comprensiva (supuestamente iluminada por la luz de la existencia misma) al de la biología, campo que, siendo "científico-natural", tendría que ser explorado por los métodos característicos de estudio de los hechos somáticos empíricos, y, sin embargo, no ocurre así. Verdad es que ambos modos, el "existencial" y el"biológico" son reales y tienen derecho a ser investigados, pero lo que no se puede hacer es -como tiende a hacer Gebsattel- confundir ambos, ya que esto sólo conduce a un tipo de pensamiento dogmático (un "filosofar no filosófico", según certera expresión de Jaspers) que usurpa el lugar que debería corresponder a la investigación científica.

e) El valor meramente "sugestivo" de ciertas hipótesis gebsattelianas.

Es un hecho a poner en el activo de von Gebsattel que, indudablemente, ha logrado curaciones en casos en los que anteriormente sólo se habían obtenido fracasos. Esto, expuesto escuetamente así, no tendría valor alguno, ya que sólo estudios estadísticos permiten medir la eficacia de una terapeútica. Sabido es, en efecto, cuán aleatorios son los resultados de todo tratamiento mental, y cuán variables son las evoluciones de las propias enfermedades mentales: Siempre es sumamente difícil establecer una relación segura de causa a efecto entre tratamiento y curación, y es ya clásico citar a este respecto las críticas que se hacen a los métodos psicoanalíticos: el porcentaje de neurosis

curadas por ellos es sólo ligeramente superior al correspondiente a las evoluciones favorables espontáneas (225).

Por otra parte, toda evolución favorable ha de ser seguida diacrónicamente durante un largo período, y es así como (226) de todas las curaciones logradas por el método analítico-directo (227) de Rosen, sólo unas pocas han podido ser confirmadas como tales curaciones.

Sea como fuere, es indiscutible que todo método psicoterapeútico produce cambios en el comportamiento del enfermo, sean estos cambios transcendentes o no, durables o provisionales, esenciales o circunstanciales. El motivo de estos cambios, su causa, es lo que está sujeto a discusión: mimetismo, sugestión, transferencia, catarsis, toma de conciencia, racionalización, hermeneusis. . . . , todos estos hechos, y muchos más, se han aducido como causas de dichos cambios. ¿Cual es, de entre ellos, el que actua predominantemente en el caso de Gebsattel?

Ya hemos visto que no era, por lo menos primariamente, la hermeneusis, ni la racionalización. Volviendo al ejemplo citado del enfermo afecto de "angustia de muerte", ejemplo típico del método gebsatteliano al que volveremos ahora para no disgregar nuestra exposición, y porque es bien significativo del pensamiento "fenomenológico-constructivo", veamos pues cuál puede ser el mecanismo causante de la evolución de la neurosis de angustia citada y estudiada en dicho ejemplo. No podemos, a priori, descartar la "toma de conciencia", pues, evidentemente, este mecanismo actua,

por lo menos en parte, en la evolución del cuadro psicopatológico descrito. Pero, si miramos el caso desde más cerca,veremos cómo no es tanto"la toma de conciencia" en sí la que actua de factor determinante, sino la "interpretación" que hace de ella el propio Gebsattel, no tanto dejando actuar espontáneamente las fuerzas exegéticas internas al propio sujeto-paciente, sino superponiendo, en cierto modo, su propia visión, como "deus ex machina", a la del individuo enfermo.

Es pues la sugestión (y sus derivados) la que más interviene en el proceso "constructivo" de Gebsattel, y hay que reconocer que, sin duda, sus ideas "constructivo-genéticas" representan con frecuencia, para el paciente, una manera operativa de auto-entenderse, verad o erróneamente, pero, en todo caso, y hasta cierto punto por lo menos, eficaz. Dichas ideas conducen a los enfermos por el camino de la concienciación filosófica, pero en vez de filosofar propiamente, el paciente se deja auto-engañar por un seudo-conocimiento; es frecuente en efecto que el paciente -o cualquier persona en general,sana o no- se pregunte: "¿Por qué vivimos?, o ¿Por qué seguimos viviendo?, ¿Qué es lo que hace la vida posible para nosotros cuando nuestras vivencias y nuestro pensamiento lógico no bastan para des-irracionalizar el mundo, cuando no vemos en él sino incomprensibles absurdos, en cuanto se refiere a lo que nuestra razón empírico-observadora puede ver de él, y cuando la única consecuencia práctica de

cualquier "insight" verdadero sólo podía desembocar en el suicidio?" Una solución -y es que la ofrece Gebsattel- consiste en desarrollar una creencia filosófica o ultra-filosófica, como puede ser la de decir: "seguimos viviendo porque el proceso vital del devenir nos empuja a seguir viviendo, cualquiera que sea la conclusión del razonamiento "lógico", o "insight", que afirme lo contrario".

Con este fín -sigue, en síntesis, diciendo Jaspers, resumiendo críticamente el pensamiento de Gebsattel- da igual que una veces invoquemos a la Divinidad, otras a la Vitalidad (o, en palabras de Dosteevsky: "la brutalidad de Karamazow"). En un caso la enfermedad proviene de la pérdida de Dios o de que Éste se oculte (228), en otro es la natural despreocupación vital del devenir la que estaría perturbada. Pero ninguna de estas ideas lleva la huella de una verdadera psicopatología, ni de un conocimiento científico real, ya que éste debe siempre buscar fenómenos y conexiones definidas que puedan ser verificados o recitados. Este tipo de conocimiento racional-consciente no se da en la psicoterapia gebsatteliana surgida del obscuro "Devenir Vital" y cuya eficacia -si la hay- se funda pues cuasi exclusivamente en la influencia sugestionadora que pueda ejercer la personalidad del psicoterapeuta sobre el enfermo.

Jaspers sintetiza, quizás con demasiada dureza, las doctrinas de von Gebsattel y Straus con los siguientes término: "Cuando un conocimiento cualitativo de la

vida, o de cómo son y ocurren sus fenómenos (Sosein), simula un conocimiento científico, entonces, no sólo no aparece realmente este último, sino que asimismo se pierde toda filosofía verdadera".

Valor clínico de muchas de las descripciones fenomenológicas de Von Gebsattel.

Con lo dicho hasta ahora, sin embargo, no seríamos justos con el autor aquí estudiado. Como dice el propio Jaspers (229), no obstante su "doctrinarismo pseudofilosófico", tanto con von Gebsattel como Erwin Straus, Von Bayer, Kunz, etc. ...., han hecho importantísimas contribuciones en cuanto a la descripción objetiva e íntima -en definitiva: fenomenológica- de muchos síndromes mentales.

Gebsattel, en particular, ha estudiado, quizás el primero, no sólo las transformaciones psicopatológicas "clásicas" que ocurren en los enfermos psíquicos, sino las transformaciones de los "mundos" respectivos en los que viven cada uno de estos enfermos, según su "tipo" de enfermedad o síndrome, y según su historia biográfica. Toda persona, en efecto, vive en un mundo que le rodea (Umwelt), es decir, un mundo que el sujeto percibe y hace suyo. Pero existe por otra parte un perimundo objetivo ("objektive Umgebung") que rodea a toda persona aun cuando ésta no sea consciente de él y tenga que depender, para "concienciarlo" (o no) del observador

externo. Existe también, por último, una noción subjetiva: el concepto que el individuo tiene del mundo que le rodea (Weltbild), y que guarda relativa independencia -a veces, absoluta- con el "Umwelt" y, más todavía, con el "objektive Umgebung".

Es mérito, entre otros, de von Gebsattel, el haber subrayado el hecho de que el mundo concreto de un individuo se desarrolla siempre históricamente, de manera paulatina y genético-constructiva, pero que, en ocasiones patológicas, pueden aparecer "mundos privados y particulares específicos" que constituyen la esencia de las psicopatías, e incluso neurosis.

El hecho de los "mundos personales particulares" es un fenómeno subjetivo y objetivo a la vez, y Gebsattel intentará, con ayuda de la fenomenología, hacer la síntesis de dichos "puntos de vista". Así como los sentimientos dan lugar a pensamientos (conocida es la frase de Descartes: "el sentimiento es un pensamiento confuso" -230) que esclarecen a su vez los primeros y aumentan su poder por un fenómeno de retroacción o "feed-back", así la totalidad de los "puntos de referencia" del paciente se van estructurando hasta formar un mundo, el cual se manifiesta subjetivamente en sentimientos y estados emotivos, anímicos o psicológicos, y objetivamente en opiniones, contenidos mentales, ideas y símbolos.

¿Cuándo se convierte en anormal un "mundo personal"? El mundo normal -dice Gebsattel- está caracterizado por una multitud de lazos humanos objetivos, una interrelación en la que confluyen todos los hombres; es un mundo satisfactorio, un mundo que causa sensación de plenitud y da sentido y originalidad a la vida. Podemos, según Ideler y Jaspers (231), hablar de anormalidad en el"mundo personal" en las siguientes ocasiones:

(1) si surge de un tipo específico de acontecimientos que pueda ser estudiado, o por lo menos reconocido, "empíricamente", como es el proceso esquizofrénico, aun cuando, en este caso, los "productos" del mundo personal, por muy anormal que sea éste, puedan por lo menos aparecer como muy positivos;

(2) si origina división y aislamiento en las gentes, en lugar de ser factor de "comunión" y entendimiento;

(3) si estrecha progresivamente el horizonte vital de la persona, lo atrofia, y se va perdiendo así toda ilusión y ansia de progreso;

(4) si desaparece como tal "mundo", y desaparece con él asimismo el sentimiento de "estar en posesión segura de bienes materiales y espirituales, posesión que constituye la base firme sobre la que se afianza la personalidad y le permite ampliar y realizar todas sus potencialidades" (Ideler). Sabido es en efecto, ya desde mucho antes de Spitz, que los niños privados de mundo afectivo caen en un insalvable abismo de nostalgia y desesperación. --

-Análogamente, en el principio de toda psicosis, es frecuente que la transformación del mundo personal se convierta en aniquiladora y caótica catástrofe.

Es mérito de la fenomenología constructivo-genética, como hemos apuntado, haber analizado y prestado atención a las transformaciones de los "mundos personales" acaecidas en los distintos síndromes mentales morbosos. En Gebsattel -y en Straus- esto ocurre especialmente así en el caso de los pacientes anancásticos, y es por ello por lo que vamos ahora a estudiar dicho caso en primer lugar.

(a) Descripción de los mundos de los pacientes anancásticos.

El paciente obsesivo se encuentra y se siente perseguido por ideas e imágenes que no sólo le parecen ajenas a él sino realmente estúpidas, pero que tiene que acatar como si fueran verdaderas. Si no lo hace así, se ve atormentado por la más terrible ansiedad. El paciente, por ejemplo, siente que debe hacer algo determinado porque si no, en caso contrario, moriría inexorablemente o le ocurriría algo espantoso y horroroso a él y a todos los suyos. Ocurre como si sus acciones y pensamientos pudiesen obstruir o influenciar los acontecimientos de modo mágico. Sus pensamientos se estructuran en un sistema de significados y símbolos pseudocomprensivos, y sus actos se organizan (232) en un sistema de rituales y ceremoniales rígidamente establecidos (233). Pero haga lo que haga y piense

lo que piense, siempre le queda al obsesivo verdadero una duda de si ha realizado de manera lo bastante perfecta lo que tenía que realizar, duda que le hace repetir una y otra vez los mismos actos.

Ya Straus, poco antes de Gebsattel (235), refiere el caso de la autodescripción de un paciente obsesivo de 40 años de edad, que se sentía "contaminado" por todo lo que, de cerca o de lejos,, se relacionara con la muerte, la corrupción, los cementerios, etc....,, y que tenía que defenderse constantemente contra dichas "contaminaciones".Incluso en sus auto-descripciones tuvo que dejar en blanco los lugares correspondientes a las palabras que guardaran alguna relación con el centro -"epicentro", no "hipocentro", según nos enseñaría el psicoanálisis- de su obsesión:

> En enero de 1.931..... un amigo mío muy querido. Su mujer vino a vernos, después de esto, cada domingo. Al principio, este hecho no me causó ningún trastorno. Pero al cabo de cuatro o seis meses me sentía muy molesto cuando veía sus guantes, su abrigo, sus zapatos, etc. Procuraba mantenerse siempre alejado de todo ello. Como vivíamos cerca de ... toda persona que fuera allí me molestaba, ¡y había muchas!. Si alguna de estas personas me tocaba, tenía que lavarme por entero incluyendo mi ropa.

> Si alguien que hubiese estado allí venía a mi piso, me sentía cohibido en mis movimientos: me parecía que faltaba espacio y que mis ropas chocaban con todo. Me lavaba con los detergentes más fuertes que encontraba para buscar algún alivio. Con eso, todo se ensanchaba otra vez y ya no me faltaba espacio. Pero si quería ir a una tienda y había alguien en ella no me atrevía a entrar por miedo a que dicha persona pudiera abordarme; de ahí que no encontrase un minuto de descanso en todo el día, y que mesintiera constantemente perseguido y atormentado. Unas veces tenía que limpiar todo lo que hallaba a mi paso, otras tenía que lavarlo todo, yo incluso. Las fotos de los períodicos que estuviesen relacionadas con.... me volvían loco. Si mi mano las tocaba, también tenía que lavarla. No puedo seguir escribiendo sobre este tema, pues me trastorna demasiado. Me siento corroido por un constante tormento interno.

Pero ha sido Von Gebsattel quien, indudablemente, nos ha dado la más impresionante descripción de cómo estos pacientes viven su propio y peculiar mundo y de cómo toda su vida, mundo interno incluido, desaparece en la "trampa del mecanismo mágico" (236); por ser su texto bien ilustrativo de lo positivo y sobrecogedor de la habilidad descriptiva de Gebsattel, lo reproducimos parcialmente a continuación:

"Ciertas acciones tienen que serrepetidas infinitas veces por los pacientes; éstos tienen continuamente que estar controlándose o asegurándose de lo que hacen,tienen que llevar a cabo algo que no se completa jamás, y que sólo interrumpen con el total agotamiento físico; pero al mismo tiempo están siempre convencidos de la naturaleza absurda de su actividad. El lavado de manos, los rituales y los ceremoniales, son una defensa contra el caos. Todo ello posee un significado (¿simbólico?) distinto del que el mismo paciente comprende "racionalmente" que tiene; en todas partes amenaza la contaminación, la corrupción y la muerte....., todo tipo de desintegración. Es un mundo mágico, aunque el paciente no crea firmemente en él; sin embargo, no puede escapar del mismo: es como un contramundo pseudo-mágico, que se restringe progresiva y paulatinamente a significaciones que son siempre de signo negativo. El paciente sólo reacciona a los contenidos que simbolizan duelos o peligros. Desaparecen las fuerzas amistosas y cordiales de la existencia, y en su lugar aparecen únicamente las hostiles y repelentes. Nada hay natural, ni que no sea nocivo o neutro. El mundo se ha estrechado y convertido en una uniformidad rígida y artificial, invariable y estrictamente reglamentada. El paciente está siempre en acción, pero no consigue nunca acabar nada a su gusto. Se agota inútilmente contra un enemigo invisible cada vez más inalcanzable. La existencia se convierte para él en tendencia

a lo no existente, representado (¿o simbolizado?) por imágenes de podredumbre y corrupción. El contenido de su mundo personal se ha reducido a una mera hostilidad generalizada, pero este mundo ya no es tal, puesto que se dirige veloz a su negación total por la vía de la irrealidad invasora".

Gebsattel continúa su descripción del mundo del obsesivo en parecidos términos, si bien va pasando casi imperceptiblemente de la verdadera "descripción" a la "interpretación" personal no fundamentada.

(b) El mundo del fóbico.- Visión psicosomática del mismo por von Gebsattel.-

En el estudio que hace von Gebsattel del caso Julie Weber (237), se aprecia también en gran medida la finura de la observación fenomenológica. Gebsattel no se conforma con decir que Julie Weber padece "nictalopia" (en el sentido en que Hufeland empleaba esta palabra), sino que analiza el cómo y el cuándo de la misma. Así, fijándose en su aparición, su ambiente, su "mundo", puede llegar a una estructura genético-constructiva que le permite comprender, por lo menos parcialmente, dicha nictalopia. No se reduce pues Gebsattel a consignar fría y escuetamente en el historial de la paciente: "fotofobia", como hubiera hecho un médico ahogado por las prisas de la medicina "social" moderna, sino que investiga, de manera

coetánea a Freud, la atmósfera situacional que precede, acompaña, y sigue al síndrome de Julie Weber y, gracias a esto, puede vislumbrar unas "causas" que, en feliz contraposición a Jaspers, no divide arbitrariamente en "comprensivas" y "explicativas".

Es más: al interesarse activamente por la atmósfera auto- y alo-psíquica que rodea al fóbico, Gebsattel llega a conclusiones que, aunque expresadas en forma distinta, recuerdan sorprendentemente a las de Freud. Descubre el valor de defensa de la fobia, la transformación (somatización) de un problema mental en otro "corporal", descubre asimismo la unidad compleja constituida por las interrelaciones psico-físicas, crea, en fín, antes de su consagración oficial, una verdadera medicina psicosomática. El estudio de Julie Weber muestra bien este importante y perenne aspecto de la psicopatología gebsatteliana:

"Al aumentar la sensibilidad a la luz, la enferma huye de la claridad de una manera sistemática, bajo el pretexto de la seguridad, y se retira a un mundo de tinieblas. Pero también en las tinieblas vivencia, bajo un nuevo aspecto, el mismo problema. Ya que en este caso es la vista de los objetos oscurecidos lo que se le hace insoportable, le provoca el cierre de los párpados y le llena de dolor y de angustia de muerte. Su comportamiento en la habitación oscurecida es bastante chocante. Por miedo de tener a la

vista un objeto, pasaba una mirada fugaz y rápida, sin mirar las cosas con fijeza, esforzándose, sin duda, por no dejar posar la vista en ningún lugar. Se menciona repetidas veces que la enferma, al posar su vista sobre algún objeto, se veía sobrecogida, deba un grito y estaba a punto de desvanecerse. El mirar los objetos -¿o será tal vez el ser vista por ellos?- le produce un estado debilidad, una pérdida de tono dolorosa y llena de angustia, complentamente al revés de lo que pasa en la persona sana, que se siente más segura al mirar los objetos. Esta pérdida de tono la conocemos ya de los datos personales de los fóbicos. Es lo que garantiza la base psicasténica de la reacción fóbica. También Julie Weber, como ya ha notado Hufeland, a la vista de los objetos, se ve como "sobrecogida" por los mismos y experimenta ese estado de debilidad en una crisis de "angustia indescriptible y ansias de muerte". Esta reacción es lo que llamamos "vértigo al mirar", y nos parece claro que el vértigo al mirar es la respuesta fóbica frente a la experiencia sobrecogedora de una vivencia psicasténica ante la vista de los objetos -"la debilidad al mirar"-.

Sin duda alguna, en este proceso se trata de una adaptación psíquica de los ojos a la oscuridad, más que de una compensación óptica. La infinidad de los contenidos visuales (todos y cada uno de los hilos) no se explica por la capacidad de adaptación de los ojos.Para explicarnos

esto debemos centrar el interés en el hecho de que la enferma solamente ve esta infinidad de contenidos visuales cuando no quiere mirar. Ella se encuentra con esta "masa" de objetos de una manera involuntaria y cuando arroja voluntariamente la vista sobre los objetos, al quedar rápidamente "cogida" por ellos, en ese mismo instante le entra el vértigo".

Los estudios empírico-teóricos que hace Gebsattel a continuación y a propósito del caso de Julie Weber son un modelo de análisis fenomenológico, análogo -en el campo del sentido visual- a lo que hace Buytendijk con el dolor. Sería pues injusto ver sólo en Gebsattel un "pensador oscuro y confuso", afanoso por congraciarse la buena voluntad del gobierno alemán de su tiempo, e incluso antisemita: recordemos, en efecto, que en varias ocasiones Gebsattel toma como ejemplos de individuos con "el mundo interno cerrado y podrido" a pacientes judíos, razón por la cual un Wiesenthal (238) podría emitir la acusación aludida. Sin embargo, no es tal nuestra opinión, y de ahí el título y el sentido del último apartado de este capítulo:

VALoración final de la fenomenología constructivo--genética.-

La dependencia de la psicoterapia gebsatteliana de las teorías filosóficas y la relatividad de la interpretación resultante de ello, como hemos visto, es lo que

hace problemático el carácter científico de dicha psicoterapia, si es que la ciencia debe ordenar sin supuestos y de una forma puramente objetiva, empíricamente, datos conformes a puntos de vista lógicos (239). Así, la ontología fenomenológica de Straus y Gebsattel es visión del mundo con todas las consecuencias necesarias que ello acarrea en perjuicio de los fenómenos empíricos. Parece ser algo inherente a la naturaleza de la realidad viviente el evadirse de todo sistema. Aquí, los ontólogos existenciales, como dice Wyss (240), preguntarán sin duda cuál es el concepto de realidad que el autor tiene; a pesar de todo, también para ellos la realidad está fundamentada o en un puro fenómeno de conciencia, como en Husserl, o por el ser en el mundo del hombre, como en Heidegger. La lectura de la obra de Freud fascina contínuamente porque se siente cómo Freud se preocupa de los fenómenos, de la empíria, cómo intenta considerarlos desde diferentes aspectos, cómo él mismo poene en cuestión su teoría para al final dar la preferencia a una u otra solución. El enorme material empírico que las escuelas psico-analíticas han acumulado es una de las características que las diferencia especialmente de las "filosóficas". El amplio carácter experimental de estas escuelas, en tanto que sus explicaciones (en sentido comprensible, no causal)siguen siendo observaciones comprensibles para todos y universalmente comparables en el sentido de "actio" y "reactio" , las -

colocaría, sin más razón, según algunos, por encima de los sistemas de orientación filosófica como es el de Gebsattel.

En efecto, ya hemos mostrado que el carácter experimental se hace muy problemático en el caso del autor estudiado en este capítulo, a causa de una série de hipótesis y soluciones demasiado simplistas. Su única y en todo caso esencial ventaja es su carácter expresamente, pero no exclusivamente, descriptivo, si bien esto no excluye tampoco que estas descripciones estén asimismo vinculadas a determinados supuestos, a saber, los de la visión del mundo "ontologista".

Sin embargo, mantengo la opinión de que, pese a toda la dependencia del sistema gebsatteliano de las filosofías y teorías filosóficas, no es posible pronunciarse de forma concluyente (y menos dogmática) en contra de dicho sistema. El deseo de seguridad que encuentra su tabla de salvación en el pensar sistemático está demasiado al descubierto para que se pueda elegir como refugio. Además, en la psicoterapia gebsatteliana, la constante confrontación con el individuo ilumina contínuamente algunos aspectos fundamentales de la existencia humana: la imposibilidad de comprender esta existencia en las categorías cuantitativas del positivismo, su carácter antilógico, su estructura pótica, su oscilar entre crisis y estabilidad, la influencia del "mal" en el actuar humano (241), son factores tenidos en cuenta por Gebsattel y que hay que poner

en su "haber".

La existencia de estos aspectos, así como la de sus contrarios que, como es natural, son todos relativos, de lo consciente e inconsciente, de lo racional e irracional, del instinto y de la voluntad, de sueños y realidad, de imagen y concepto, todo ello es más que suficiente para llevar a consecuencias "cosmovisionales" más o menos "definitivas". La realidad de la experiencia psicológica y empírica, así por lo menos lo parece, está siempre en aquel punto crucial en el que confluyen concepto y acontecer vivientes. Si se traspasan las fronteras hacia uno u otro lado, la realidad viviente se nos escapa; ello es lo que ocurre a veces en Von Gebsattel, si bien no hay que olvidar que en donde desaparece (en la interpretación de Gebsattel) dicha "realidad", ocurre con frecuencia que también desaparece en la empírica del fenómeno observado (obsesión, depresión, despersonalización, p. ej.).

Los enunciados fundamentales sobre el hombre no deberían perder nunca el carácter de aspectos relativos -dejando siempre como presupuesto su capacidad de observación y comprobación- en los que nunca está solamente contenido lo observado, sino que también lo está siempre el observador. El hacer de ellos sistema es fatal, y significa la usurpación de la realidad viviente so pretexto de la abstración del "sistema espíritu": éste es

el reproche principal que se puede hacer a la doctrina gebsatteliana, pero haciendo constar que tampoco las de Freud -ni la de nadie- están libres de culpa (242).

CAPITULO V

Balance general de la aportación fenomenológica a la comprensión de la enfermedad mental.-

Como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, los sentidos dados a la fenomenología en el campo de lo psicopatológico son lo bastante numerosos como para que podamos preguntarnos si hay alguna idea de unidad en la noción que aquí nos ocupa, si existe "la" fenomenología realmente, y si sirve para algo. Tal es también la cuestión que se han planteado Mouren, Tatossian, Verre, etc.. ..(243), a los que seguiremos en la ordenación general de las líneas que siguen.

Creemos en efecto, como ellos, que la crítica esencial que se ha hecho a la fenomenología psiquiátrica puede centrarse alrededor de un punto: la confusión del enfoque fenomenológico con un intento de rehabilitar la perspectiva subjetiva en psicopatología, sea para aprobar dicha perspectiva, sea para criticarla. Este contrasentido lleva a presentar o a criticar la fenomenología como si fuera (!) una psicología introspectiva, una antropología o, incluso, una psicoterapia. Algunos de estos abusos tienen por única base la ignorancia pura y simple de los textos básicos, pero otras -y son las que aquí nos interesan- hallan una cierta legitimización en lo indiscutiblemente impreciso del vocabulario fenomenológico. No sabemos exactamente

dónde acaba el "análisis fenomenológico" y dónde empieza el "existencial", ni, sin ir más lejos, dónde termina la descripción clínica y da comienzo la fenomenológica. De ahí que tratemos en el siguiente apartado, ante todo, de las relaciones entre estos dos últimos.

a) Fenomenología y Clínica.-

Sólo algunos fenomenólogos se han expresado claramente sobre lo que, en su opinión debía la observación clínica psiquiátrica a la fenomenología. Esto es facilmente comprensible: La actitud de los primeros fenomenólogos era la de casi una oposición estricta a todos los sistemas clínicos vigentes (244). Existía una corriente anti-Kreapelin, cuya tentativa de llegar a unidades nosológicas era considerada como imposible, y por consiguiente rechazada. Se quería hacer tabla rasa de la sistemática clínica, y construir un nuevo sistema "unitario" (Einheitlich) partiendo de la fenomenología. En la literatura ulterior no encontramos muchas opiniones explícitas sobre la significación de ésta última.

La tesis de RÜmke (245-246-247) estuvo dedicada a un estudio fenomenológico y clínico-psiquiátrico del sentimiento de beatitud. Después de describir lo mejor posible el sentimiento de beatitud en un cierto número de enfermos, siguiendo el método "fenomenológico" de Jaspers, RÜmke consideró que este método contribuía o podría contribuir al diagnóstico y al pronóstico clínico. La significación resultó ser más o menos la siguiente: la fenomenología -

aportaba una contribución importante a la tarea de diferenciar las psicósis clínicas curables de las procesuales incurables; el criterio de penetrabilidad-impenetrabilidad dió resultado. RÜmke terminaba su tesis con las palabras siguientes: "el curso de la investigación es frecuentemente difícil. Muchos descubrimientos fenomenológicos permanecen sin transcendencia alguna para la clínica. A veces, incluso, ciertos autores parecen perderse en tonterias.Sin embargo, creo que si este método puede contribuir, por poco que sea, a la delimitación de los estados morbosos, tan difícil de lograr en los límites de la esquizofrenia, y no obstante muy importante en cuanto al pronóstico entonces su aplicación se justifica sin ninguna reserva. La fenomenología puede desempeñar un papel importante en la clínica psiquiátrica a condición de conocer sus límites".

En cuanto método clínico, la fenomenología no debe oponerse a otros métodos sino a-ponerse a ellos. Sabido es que nunca podrá edificarse una sistemática útil solo sobre signos fenomenológicos: nunca podrá la fenomenología explicar las causas de una enfermedad, ni se establecerá tampoco nunca una terapeútica sobre la sola base de datos fenomenológicos. Pero, si es verdad que no posee estas características también lo es que hace posible una diferenciación más fina y permite descubrir criterios pronósticos independientemente del diagnóstico en boga.Quizás permita incluso aclarar alguna de las características procesuales. La actitud de interés por las vivencias humanas

que ha suscitado la fenomenología nos hace comprender mejor los estados morbosos mentales, nos permite conocer las riquezas de la vida psíquica y nos abre los ojos a todo lo que la vida psíquica tiene de especial, en particular los cambios "cualitativos". Por todo ello -que hace del método un medio de investigación muy conveniente y utilizable a la cabecera del enfermo- nos obligamos a situarnos en "el estado del otro" y a individualizarle lo más posible (método de "extrospección introspectiva").

La fenomenología, en cualquiera de las formas que hemos estudiado hasta ahora, ha tenido una gran importancia para la clínica. Nuestro conocimiento de los síndromes depresivos (K. Scheneider) de los síndromes de beatitud (Mayergross y RUmke) (248-249) del síndrome oniroide, de la ausencia del sentimiento de actividad del yo, en los síndromes esquizofrénicos (Kronfeld) (250), la descripción del ser en el mundo de los enfermos esquizofrénicos (Storch) (251-256), las relaciones de este ser con las experiencias de los pueblos primitivos (Storch), las investigaciones sobre la obsesión de Von Gebsattel, los estudios sobre la significación de la vivencia del tiempo (Minkowski, Binswanger (257-65), Straus (266), Van der Horts (267),Hugenholtz) son ejemplos bien significativos de la importancia de la fenomenología para la clínica.

Por lo que se refiere concretamente, a los proyectos de ser en el mundo de los delirantes las investigaciones puramente fenomenológicas jaspersianas de Mayergross, son de la mayor importancia: conciernen el juego y el chiste, la ironía y el humor en los estados esquizofrénicos terminales. Basándose sobre estos estudios que pertenecen al exámen del acto y al análisis de sus intenciones, Mayergross concluye que en la esquizofrenia hay un empobrecimiento increible de los actos intencionales de los que sólo uno o unos pocos conservan una existencia aislada. Minkowski describe asimismo distintas actitudes en la esquizofrenia, actitudes que dominan toda la vida. El sueño patológico la racionalización patológica, el enojo u "hociqueo" patológico, la "manía" del preguntar, el remordimiento patológico.

Nos hallamos en este punto muy cerca del análisis de los "Proyectos del mundo" de un Binswanger. El rasgo morboso más notable de todas estas actitudes patológicas, también según Binswanger, debe situarse en la ausencia de gritos, de matices, la ausencia de la dirección hacia el futuro, la inmobilidad, la esterilidad. La doctrina de las relaciones comprensibles (para comprender las interrelaciones humana) y del "Uebergreifendes Verstehen" impregnan toda la Psiquiatría sin que el investigador se dé cuenta de ello. No olvidemos que los grandes entendedores del alma humana nos han expuesto siempre relaciones de comprensión. Esa comprensión se encuentra en todos los Psiquiatras Clínicos importantes, y es inútil citar sus nombres. La importancia, en

este aspecto, de la fenomenología no necesita ser subrayada: me gustaría, por el contrario, subrayar el hecho de que en mi opinión ninguna orientación psicopatológica nos ha enseñado más (en todo lo referente a las relaciones de comprensión) que la Psicología profunda de Freud.

La Psiquiatría francesa, tan justamente famosa por su vivaz descripción de la enfermedad psíquica, contiene una gran dosis de fenomenología: los trabajos de Henri Ey (268) son un buen exponente de ello.

La fenomenología del encuentro no desempeña por ahora más que un papel secundario en Psiquiatría, pero creo que puede llegar a ser de la mayor importancia, tal como lo ha expuesto RÜmke en varios de sus artículos (269).En el encuentro con el enfermo esquizofrénico el investigador resiente una vacilación curiosa y un sentimiento de estrañeza que se refiere a la ruptura de la relación mutua normal que existe cuando se encuentran dos personas. Lo que llamamos instinto de aproximación se halla como trastornado unilateralmente: el intento de aproximación del explorador mismo choca con la ausencia de aproximación por parte del "otro" a ello se añade, como dice Vera Straszrer, la dificultad del "Austanch-AffektivitÜt". Muchos fenómenos esquizofrénicos pueden explicarse partiendo de la ausencia del instinto de aproximación, y considerarse como el comportamiento propio del hombre en soledad y lejos de toda mirada. Muchas de las alteraciones motoras del esquizofrénico son las propias de todo hombre aislado por completo

del mundo exterior: basta con pensar en las muecas, las estereotipias, los tics, y en fín, las actitudes casi catatónicas del "hombre solo", cuando no sólo está solo sino también protegido de toda mirada, por ejemplo en un cuarto de baño encerrado con llave. No es únicamente el movimiento el que pierde su característica de mutua comunicatividad, sino también el instrumento comunicativo por excelencia: el lenguaje . Todo monólogo interior, incluido el de la persona "normal", revela multitud de "descarrilamientos", de trastornos de la ideación, de estereotipias, de perseveraciones, etc. . También es frecuente descubrir la existencia de neologismos. Asi como es casi corriente diagnosticar la esquizofrenia por el "praecox Gefühl" del explorador, así igualmente sea quizás posible hacerlo en muchas otras enfermedades si analizamos "los sentimientos" del examinador. La fenomenología nos enseña a concienciar mejor los cambios de nuestra propia vivencia interna -y a actuar como- médicos. Como tales, "somos" muy distintos en el encuentro con un hombre maníaco, o con un histérico, psicopático, o demenciado. Van der Berg (270) ha descrito en su tesis muchas perturbaciones en el "encuentro" con enfermos esquizofrénicos.

Es en la clínica de los delírios, sin embargo, donde la fenomenología ha dado sus mejores frutos. En efecto, nos ha hecho ver cómo la psicología objetivadora que acostumbramos a emplear en clínica está fuertemente necesitada de una revisión. Esta psicología objetivadora es psicología

abstracta y estática y procede de la época de la psicología elemtalista y asociacionista. Ello contribuye en buena parte a que el clínico, en cuanto "psicólogo", tenga una imagen falsa de sus enfermos; por la psicología objetivadora, no sabe nada científicamente hablando, de lo que ocurre dentro de sus enfermos; como la psicología que emplea es estática y además muy abstracta no ve científicamente cúales son los trastornos del devenir de sus enfermos; al trabajar con una psicología de elementos no puede llegar a adquirir puntos de vista científicos sobre la totalidad del enfermo que debe examinar. Pero como el médico clínico se acerca también -y quizás sobre todo a su enfermo como hombre, siente sin duda siempre "algo" (y a veces mucho) de lo que agita en su enfermo, siente su devenir y consigue concebir al enfermo en su totalidad.

Para ayudar al médico en la descripción de su paciente y para comprenderle dinámicamente, la psicología profunda, asi como la evolutiva y diferencial, han venido ya hace tiempo a aunar sus esfuerzos. Pero es la fenomenología la que le da acceso realmente a lo que el enfermo vivencia sidéticamente y la que le abre el camino de la simpatía. Todo esto tiene gran importancia por ejemplo, en la comprensión del delírio. Es significativo a este respecto que uno de los temas de estudios principales de la "psicopatología general" de Jaspers haya sido el delírio,

y no menos significativo el que no haya llegado a su vivenciación: precisamente, porque su visión no es plenamente fenomenológica.

En efecto, es de gran importancia que el clínico tome conciencia del hecho de que la realidad de la que habla tan a menudo y a la cual quiere "volver a conducir" a su enfermo, no es una realidad absoluta, ni objetiva, sino una "realidad" casi arbitraria compuesta como por "nivelación" de realidades individuales parciales e indefinibles. La fenomenología le enseña que también él, como médico o/y como hombre, proyecta su mundo. Es pues necesario renovar la psicopatología aplicada por los clínicos.

Al darnos cuenta de lo mucho que ha contribuido la fenomenología, tal como la hemos esbozado en este trabajo, a la clínica de los delírios, comprenderemos también lo mucho que el estudio y la comprensión de la enfermedad psíquica deben a esta nueva orientación del pensamiento humano. Pensemos, por ejemplo, en los estados morbosos descritos por Mayer Gross y en el concepto de "personalidad paranoidea".

La concepción de los síndromes paranoides, que la fenomenología (al agudizar, entre otras, nuestra vivencia del "encuentro") nos ha enseñado a comprender como desarrollos de la personalidad, surgió sobre todo gracias a la noción establecida por las "relaciones de comprensión". Estas han suministrado a menudo el criterio necesario para

establecer el diagnóstico diferencial pero, independientemente de ello, la penetrabilidad de estos síndromes tenía ya de por sí un gran valor, como también los estudios caracteriológicos de Kretschnner (271).

También en este campo ha contribuido de manera importante la fenomenología al ocuparse de la descripción de las distintas maneras de "ser en el mundo".

La distinción de Kunz (272) entre delírios "privativos" y delírios "fundamentales" (es decir los que reflejan una alteración fundamental del ser en el mundo) no es sino una transposición clínica de las concepciones de Jaspers. Según Kunz, la idea jaspersiana de la "diffuse Wahnstimmung" es, cuando está presente, una prueba de que no estamos ante un "desarrollo" sino ante una psicosis bien estructurada. Este criterio fenomenológico desempeña asímismo un gran papel en la obra de Westerterp (273) y de Du Boeuff (274).

La fenomenología, introducida en clínica por Jaspers, Minkowski, Gebsattel, nosha enseñado a no confundir psicosis esquizofrénicas con reacciones esquizofreniformes, como lo hacía Bleuler. El caso se puede también extrapolar a la nosología de las psicosis degenerativas. Si intentamos describir estas últimas dentro del marco estricto de una psicopatología objetiva, no lograremos ver lo que las diferencia de las esquizofrénias. En cambio, si a nuestra capacidad de penetración observadora le añadimos la fuerza de la fenomenología lograremos vislumbrar diferencias importantes: en

las psicosis degenerativas, se observa un ligero oscurecimiento de la conciencia, así como una discretísima disminución del acto objetivador; además, se comprueba en la esquizofrenia una predominancia de la intencionalidad, junto con una conciencia clara pero alterada de la significación. El "ser en el mundo" de estos enfermos está alterado, tan profundamente alterado que no podemos llamar "primitivo" por lo menos solamente, a este tipo de delírio. Sin embargo, el "ser en el mundo" de los psicóticos involutivos no está tran profundamente alterado como en los esquizofrénicos, y falta, por parte del observador médico, el praecox Gefühl. También aquí aprende el clínico el valor de la fenomenología, si bien la inversa también es cierta.

Es interesante señalar el paralelismo que la fenomenología ha empezado a trazar entre el delírio y la neurosis obsesiva; pensemos en especial en Von Gebsattel. Todos los criterios que nos da la fenomenología para diferenciar entre delírio primario y secundario son aplicables, mutatis mutandis, en estos casos, y esto puede admitirse incluso aún - cuando no se consideren acertados los términos de primario y secundario.

Las corrientes fenomenológicas surgidas en medicina en la primera mitad de este siglo nos han enseñado pues no solo a "ver" y "mirar" objetivamente -cosa que, en teoría, ya había logrado la medicina científico-natural-, sino también, y sobre todo, a "comprender" la forma exterior (el marco),

y el contenido de una psicosis, y, en general, de toda enfermedad mental. Pero por "comprensión" no debemos entender nada que recuerde la noción de subjetividad:por el contrario, es la fenomenología quien nos hace ser "objetivos", huyendo del objetivismo, como veremos seguidamente en el ejemplo del estudio clínico de la afasia (275).

Se define clásicamente a la afasia por la carencia total o parcial de alguna función del lenguaje; carencia de la recepción del lenguaje hablado o escrito (sordera o ceguera verbal), carencia de la acción de hablar, o de escribir, aunque no originada en ninguna perturbación motora o de la recepción periférica. Se trata de relacionar estas cuatro funciones con centros corticales respectivos y de explicar este comportamiento psicopatológico, basándose en la fisiología nerviosa central. Goldstein, gracias a su fenomenología, fué el primero en demostrar que estos intentos son necesariamente vanos, porque en ellos se admite sin crítica la cuatripartición del lenguaje a título de hipótesis de trabajo; pero esas categorías (hablar, escribir, etc.) son las de uso corriente y no poseen ningún valor intrínseco.

Cuando el médico estudia el síndrome con la perspectiva de estas categorías, no se deja guiar por los fenómenos mismos, sino que adapta los síntomas a una anatomía prejuiciada y calcada sobre la anatomía psicológica, en que se funda, según el sentido común, el comportamiento.

Hace fisiología en función de una concepción psicológica que ni siquiera ha sido seriamente elaborada. En realidad, si se prosigue el examen de los síntomas de la afasia, se comprueba que el afásico no es un afásico puro y simple. Sabe, por ejemplo, nombrar el color rojo por intermedio de una fresa, por más que no sepa nombrar los colores en general. En suma, sabe emplear el lenguaje enteramente hecho, el que nos hace pasar sin mediación de una "idea" a otra; pero cuando es necesario valerse para hablar de las categorias mediadoras, el afásico se revela verdaderamente afásico. Por lo tanto, no es el complejo sonoro que constituye el vocablo lo que falla en la afasia, es el empleo del nivel categorial (276, 277). De modo, pues,, que es posible definir la afasia como una degradación del lenguaje que le lleva a caer al nivel de la automaticidad. De igual manera, el enfermo afásico no comprende ni retiene un relato, ni siquiera corto; sólo aprehende su situación actual, y toda significación imaginaria le es dada desprovista de significación. Así, Merleau-Ponty -que no estudiamos aquí por no haber sido "clínico" y haber evitado el contacto íntimo con la enfermedad mental propiamente dicha-, volviendo a estudiar los análisis de Gelb y Goldstein, distingue, para concluir su concepción de la afasia, una palabra hablante y una palabra hablada: lo que le falta al afásico es la productividad del lenguaje.

A Stein, que declaraba que la fisiología seria debía hacerse en términos objetivos, utilizando medidas de cronaxia, etc., Goldstein le respondía que esa investigación

físico-química no resulta menos teórica que el enfoque psicológico que él emplea; de cualquier modo que sea se trata de reconstituir la "dinámica del comportamiento", y como en toda forma hay siempre una reconstitución y no una coincidencia pura y simple con el comportamiento estudiado, es preciso emplear todos los enfoques convergentes. Por consiguiente, no hallamos aquí una condena de los métodos causalistas, es necesario "seguir, en su desarrollo científico, la explicación causal, para precisar su sentido y darle su verdadero lugar en el conjunto de la verdad. Por ello, no se encontrará aquí ninguna refutación, sino un esfuerzo por comprender las dificultades propias del pensamiento causal" (278).

Los ataques contra el objetivismo clínico que se encuentran, v. gr., en el libro de Jeanson ("La Phénoménologie", passim, 279) y la reducción de la fenomenología a un "método de subjetivación" (ib, pág. 113) nos parecen desmentidos por la inspiración total del pensamiento fenomenológico, empezando por el de Husserl, que se orienta hacia la superación de la alternativa objetivo - subjetivo: en psicopatología esta superación se obtiene como método por la reelaboración descriptiva y comprensiva de los datos causales, y como "doctrina" por el concepto de pre-objetivo (Lebenswelt). Se habrá advertido también, a lo largo de este trabajo, el progresivo abandono de los procedimientos inductivos, tal como los establece tradicionalmente la lógica empirista, pero ¿es esto criticable en quienes, como

Minkowski y V. Gebsattel, no pretenden hacer un determinado tipo de ciencias, sino comprender toda clase de pacientes mentales?

Sabido es que la fenomenología no ha tenido la exclusiva en este último punto: también el psicoanálisis ha pretendido la comprensión global y absoluta de todo trastorno mental, y en numerosas ocasiones se ha intentado oponer la fenomenología al psicoanálisis. Veremos en el apartado siguiente qué hay de verdad en esta contraposición, y en qué medida se puede superar lo que en ella haya de bien fundado.

b) Fenomenología y Psicoanálisis.

Las relaciones entre la fenomenología y el psicoanálisis son ambigüas, y han preocupado a muchos autores (280). Sartre, en las páginas de "El Ser y la Nada" donde define su psicoanálisis existencial (281), hace esencialmente dos críticas al psicoanálisis Freudiano: es objetivista y causalista, y utiliza el concepto incomprensible de inconsciente. Objetivista, Freud postula como base del hecho traumático y por lo tanto de toda la historia de la neurosis, una "naturaleza", la líbido; causalista, admite una acción mecánica del medio social sobre el sujeto, y a partir de ella elabora, por ejemplo, una simbólica general que permite desvelar el sentido latente de un sueño bajo su sentido manifiesto, y esto con independencia del sujeto (del "conjunto significante", dice Sartre). En fin, ¿Cómo es posible que el sentido de una neurosis, si es

inconsciente, puede ser reconocido en el momento en que el enfermo, ayudado por el analista, comprende por qué está enfermo? ¿Más radicalmente todavia, ¿Cómo es posible que algo inconsciente posea sentido si la fuente de todo sentido es la conciencia? En realidad, existe una conciencia de las tendencias profundas, "más todavía, esas tendencias no se distinguen de la conciencia misma" (282). Las nociones psicoanalíticas de resistencia, represión, etc., implican que el "ello" no es verdaderamente una cosa, una naturaleza (líbido), sino el sujeto mismo en su totalidad. La conciencia discierne la tendencia que se debe reprimir de la tendencia neutra, y sin embargo quiere ser consciente de aquella, es mala fé", cierto arte de formar conceptos contradictorios, es decir, que funden en sí una idea y la negación de esta idea" (283).

Si Merleau-Ponty no vuelve a tomar esta última crítica en la "Fenomenología de la Percepción" (284), no es por azar. Ya se habrá observado que la descripción Sartriana de la mala fé hace intervenir una conciencia conceptual: con Sartre nos mantenemos siempre en el nivel de una conciencia transcendental pura. Merleau-Ponty trata, por el contrario, de descubrir las síntesis de donde deriva la conciencia sus significaciones. "El Psicoanálisis existencial no debe servir de pretexto para una restauración del espiritualismo". Y continúa, más adelante (285): "La idea de una conciencia

que sería transparente para sí misma y cuya existencia se reduciría a la conciencia que tiene de existir no es muy diferente de la idea de inconsciente: en ambos casos se trata de la misma ilusión retrospectiva, se introduce en mí, a título de objeto explícito, todo lo que a continuación podré aprender sobre mí mismo".

El dilema entre el "ello" y la conciencia clara es, pues, como recalca Lyotard (286), un falso dilema. No hay inconsciente puesto que la conciencia está siempre presente a aquello de lo que es conciencia; el sueño no es la imaginería de un ello que se desarrollaría a favor del "sueño" de mi conciencia, su propio drama disfrazado. Es, por cierto, el mismo "yo" el que sueña y el que recuerda haber soñado. ¿Será el sueño entonces una licencia que conceda a mis pulsiones, con toda mala fé, si sé lo que sueño? Tampoco. Cuando sueño, me instalo en la sexualidad: la "sexualidad es la atmósfera general del sueño". De tal suerte que la significación sexual de éste no puede ser "tematizada" a falta de una referencia no sexual a la que sea posible vincularla; el simbolismo del sueño sólo es simbolismo para el hombre despierto, ya que éste capta la incoherencia de su relato de sueño y trata de hacerlo simbolizar con un sentido latente; pero, cuando soñaba, la situación onírica era inmediatamente significativa, no incoherente, si bien no se la identificaba como situación sexual.

Decir con Freud que la "lógica" del sueño obedece al principio del placer es decir que, desanclada de lo real,

la conciencia vive lo sexual sin situarlo, sin poder ponerlo a distancia, ni identificarlo...., así como "para el enamorado que lo vive, el amor no tiene nombre, no es algo que se pudiera delimitar y designar, no es siquiera el amor de que hablan los libros o los periódicos..., es... una significación existencial" (287). Lo que Freud denominaba lo "inconsciente" sería simplemente en definitiva, para Lyotard, una conciencia que no logra aprehenderse a sí misma como específica: el individuo está "rodeado" por su situación y no se comprende como tal, sino en cuanto ha salido de ella, en cuanto se halla en una situación distinta (if. Ortega y Gasset). Este trasplante de la conciencia es lo único que permite en particular comprender la cura psicoanalítica, pues sólo apoyándonos en la situación presente y en especial en mi relación vivida con el analista (transferencia), puedo identificar la situación traumática pasada, asignarle un nombre, y finalmente liberarme de ella.

Esta revisión fenomenológico-sartriana de la noción de inconsciente psicoanalítico supone evidentemente el abandono de una concepción determinista del comportamiento, y sobre todo del comportamiento sexual. Es imposible aislar en el tono del sujeto pulsiones sexuales que habitarían e impulsarían sus conductas en calidad de causas, y el mismo Freud, al generalizar lo sexual mucho más allá de lo genital, sabía que no es posible en un comportamiento dado separar las motivaciones "sexuales" de las "no sexuales".

Lo sexual no existe en sí, es un sentimiento que doy a mi vida, y "si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser relativamente al tiempo y a los otros hombres (288). Por lo tanto, no hay una causación del comportamiento por lo sexual, sino "ósmosis" entre la sexualidad y la existencia, porque la sexualidad está constantemente presente en la vida humana como una "atmósfera ambigua" (289).

Contrariamente a este intento sartriano de aproximación entre la fenomenología y el psicoanálisis, Tatossian (290) sostiene que no puede haber ningún acuerdo entre estos dos métodos, por tratarse de dos actitudes filosóficas inconciliables. El psicoanálisis llegaría según él, bajo la máscara de una búsqueda del sentido de los síntomas, a una verdadera explicación casual incompatible con la noción misma de "sentido". Sólo el análisis fenomenólógico abordaría el verdadero campo del sentido sin deformarlo.

Pujol (291) subraya, a este respecto, el error teórico que consiste en tomar el psicoanálisis por una explicación estrictamente causal y determinista, e incluso critica el carácter "abstracto y sobre todo estático" de los resultados del análisis fenomenológico, carácter ligado, en su opinión, al desconocimiento práctico del movimiento, del dinamismo del deseo y de sus transformaciones dialécticas, desconocimiento debido a su vez

a su "ignorancia" del aspecto genético de todo síndrome psicopatológico. Posteriormente, sin embargo, el mismo Pujol corrige este punto de vista suyo y, por su parte, también Tatossian ha remitido en sus ataques al psicoanálisis (292).

"Las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis nos parecen estar en general planteadas en una perspectiva engañosa, tanto cuando se quiere ver una convergencia de los dos, como cuando se quiere oponerlos. La fenomenología es una disciplina formal que se ocupa del planteamiento de problemas psicopatológicos y algunas veces del enunciado, en términos formalmente correctos, de las soluciones empíricas. El psicoanálisis es una disciplina empírica, y no puede haber más conflicto entre psicoanálisis y fenomenología que el que haya entre psicología experimental y psicología estática, como tampoco puede haber de ningún modo identificación de estas dos últimas..... La fenomenología interviene antes o después de las ciencias empíricas, pero nunca durante el desarrollo de sus operaciones, y es precisamente durante este desarrollo cuando aparece la distinción del sujeto y del objeto".

Podemos suscribir fácilmente estas proposiciones haciendo de todas formas la reserva de que el psicoanálisis, por más que sea una ciencia empírica, está mucho más cerca de la fenomenología que cualquier otra ciencia empírica, Física o Química, por ejemplo. El psicoanálisis es ya

auténticamente, como la fenomenología, hermenéutica del sentido, y en este aspecto concuerda absolutamente con el espíritu fenomenológico y con las principales tesis de la fenomenología; de ahí que, para Pujol (293), no sea totalmente exacto afirmar que para este psicoanálisis (ciencia empírica) la fenomenología intervenga antes o después del desarrollo de sus operaciones, y no durante él, pues precisamente lo que tiene de especial el psicoanálisis es que durante sus operaciones no aparece la distinción entre sujeto y objeto, o, si aparece, no es nunca una separación completa sino que es por el contrario la unión del sujeto y del objeto (la relación de objeto) lo que pone en marcha el desarrollo de las operaciones psíquicas.

Es esta relación particular del psicoanálisis con la fenomenología la que hace del psicoanálisis un medio algo especial de conocimiento científico, si recordamos lo dicho en el capítulo I sobre la esencia de la fenomenología y del espíritu fenomenológico. Como es sabido, una de las tesis más importantes en fenomenología existencial (rama de la fenomenología que más ha influido en biología y medicina) es la de que el hombre está <u>en</u> el mundo, que no existe más que en y por el mundo, y con relación a los demás hombres, más incluso que con relación a sí mismo. La vuelta a las cosas mismas, la actitud natural, la actitud prerreflexiva, remiten siempre a esta tesis de la presencia del mundo, del "mundo-ahí", y,

detalle importante, se trata en todos los casos de un mundo humano e intersubjetivo. "Volver a las cosas mismas, dice Merleau-Ponty (294), es volver a este mundo antes de todo conocimiento estructurado, mundo con respecto al cual el conocimiento "objetivo" no es sino algo añadido a posteriori, y a cuyo respeeto cualquier determinación científica es abstracta, dependiente, y, hasta cierto punto simbólica". Y añade más adelante: "El mundo es, no lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, estoy indudablemente en contínua y constante comunicación con él, pero no lo poseo, pues es inagotable".

En esta unión primitiva yo-mundo, en la que ninguno de los dos términos ocupa una situación de privilegio, la conciencia aparece como intencionalidad y el mundo como significación. Esta es otra de las más importantes tesis fenomenológicas, y quizás sea la más esencial. La fenomenología es, como el psicoanálisis, una búsqueda de sentido.

Esta búsqueda de sentido, y llegamos así a la tercera idea fenomenológica básica, se logra gracias a la actitud descriptiva. "Como el sentido de la fenomenología equivale a dilucidar las significaciones por lo que significan, escribe Lantéri-Laura (295), como el conocimiento fenomenológico es "desvelamiento" y no creación, se hace conocimiento descriptivo en el sentido que intenta dejar aparecer con evidencia lo que aparece, sin pretender "construirlo" o "estructurarlo".

De todo esto se desprende que el psicoanálisis concuerda de manera bastante peculiar con el espíritu fenomenológico;

en efecto como hace observar Pujol (296):

1º.-El método psicoanálítico, con la libre asociación por parte del paciente que se corresponde con la "atención flotante" por parte del analista, está idealmente desprendido de toda presuposición, de toda idea a "priori", sobre la persona del paciente y sobre lo que va a ocurrir durante el tratamiento. Realiza así las condiciones óptimas para una vuelta a las cosas mismas, vuelta que dejará aparecer las significaciones de una manera pura, revelándose su verdadero significado. Hay en este punto un respeto del auténtico sentido que es muy fenomenológico.

2º.-La situación psicoanalítica es eminentemente intersubjetiva, como toda situación fenomenológica. En una conferencia dedicada al método fenomenológico en psiquiatría, conferencia publicada en los "Entretiens Psychiatriques" (297), Claude Blanc ha considerado el psicoanálisis como una "reducción fenomenológica auténtica, practicada bajo control".

3º.-El campo del psicoanálisis, que es en esencia el de las relaciones de objeto, el de la transferencia, es un aspecto particular del campo fenomenológico, definido este último por la inter-racionalidad.

4º.-La noción psicoanalítica de conflicto se comprende mucho mejor como una lucha entre intencionalidades divergentes que abocan a unas formaciones de compromiso, que como la oposición y la resultante mecánica de dos fuerzas (según una terminología y un esquema deformante caro a las ciencias físicas y todavía empleado a veces en Psicología).

Observemos también que las nociones psicoanalíticas esenciales, como son la censura, la represión, la sublimación, etc., no son abstractas, no están construidas por el espíritu, sino que aparecen con "claridad y evidencia", y se vivencian en el curso del tratamiento bajo forma de interrupciones y paradas en las asociaciones, de silencios y trastornos de la memoria... Podemos en consecuencia decir, con rigor, que se manifiestan fenomenológicamente.

Todas estas convergencias nos llevan a decir que la obra de Freud, precisamente porque constituía un verdadero descubrimiento, no podía expresarse con perfección en las ideas y el lenguaje de su tiempo. Freud fué, sin ninguna duda, un precursor en el mundo del pensamiento médico y psicológico de su tiempo: descubrió un nuevo campo, el de la significación y el de la intersubjetividad. Freud, que era un espíritu realista y seguro de la transcendencia de su descubrimiento, no se molestó en profundizar los problemas filosóficos relacionados con la expresión del mismo, si bien consiguió transmitir este último no obstante la frecuente inadecuación de su lenguaje.

Es indiscutible que en muchas partes de la obra de Freud (pero no en las más importantes), este autor se expresó en un idioma psico-fisiológico de tipo estímulo-respuesta que ha llevado a la producción de no pocos equívocos sobre el espíritu de su doctrina. Sin embargo, lo esencial de su aportación, todo lo que se refiere al campo del sentido, está mucho más en armonía con la manera fenomenológica de enfocar la psicología que con cualquier otro método.

Al abordar ahora, en este mismo apartado, las nociones (hermenéuticas) de sentido y significación, de las que tratan tanto el psicoanálisis como la fenomenología, nos parece que nos acercamos al punto esencial de la relación que aquí nos ocupa. Con De Waelhens (298), quien, en su libro "Existence et Signification", consagra un capítulo a reflexionar sobre las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis, constatamos que tanto una como otra ciencia admiten que el encuentro con el mundo y con los otros hombres se hace por mediación del cuerpo y del lenguaje. Y es de destacar que se puede decir del cuerpo como del lenguaje que son realidades conocidas y desconocidas a la vez.

El cuerpo, en cierto sentido, soy yo, y, en cierto modo, es una cosa en el mundo, y por lo tanto algo lleno de oscuridades por descubrir y desvelar. Lo mismo vale para el lenguaje, el cual, además de ser mi palabra preferida, es también, como el mundo, un ser que "está ahí" antes de empezar yo a hablar, y que por lo tanto está rebosante de posibilidades ignotas que debemos investigar.

El cuerpo y el lenguaje ocultan significaciones latentes que existen fuera --¿y quizás independientemente?-- de mi conciencia, y que son realidades "incarnadas", "de carne y hueso". En su tratado de metafísica, Jean Wahl (299), al principio del capítulo sobre "L'Etre parlant et la Parole", dice: "Ya que el cuerpo es expresión, todo acto humano tiene un sentido; Husserl y Freud están de acuerdo en este punto, y a ellos debemos recurrir siempre que queramos profundizar en las ideas de significación y de lenguaje". En este contexto, significación y lenguaje aparecen como realidades encarnadas, fuera de mi conciencia, como si perteneciesen al campo del inconsciente. ¿Estarán también en este punto de acuerdo Husserl y Freud?

Creo, como Pujol, que podemos contestar a esta pregunta afirmativamente. La fenomenología sólo aborda implícitamente el inconsciente por el aspecto no consciente de la significación encarnada. El inconsciente freudiano es algo más, pero creo que es esto también: todas las posibilidades de sentido latentes en el lenguaje y en el cuerpo.

Observemos asimismo que un sentido puede existir de dos maneras. Tenemos, en primer lugar, el sentido que yo atribuyo y doy a las "cosas", y que está perfectamente claro a mi conciencia. Existe, en segundo lugar, el sentido que yo descubro, del que por lo tanto hay que afirmar que, en un momento dado, estaba oculto, ya que había que descubrirlo, y el cual, llevando el razonamiento a su límite, es inconsciente y se confunde con el sentido existente y encarnado. Reconozcamos que el campo de este último es mucho más vasto que el tal sentido consciente. Lo común a ambos sentidos, el consciente y el inconsciente,

es la significación y la intencionalidad, siendo las dos formas complementarias e indisociables. También en este punto creo que fenomenología y psicoanálisis pueden estar de acuerdo.

No obstante su terminología biológica (instintos, pulsiones, etc.), Freud piensa real y verdaderamente que todo el psiquismo, y por consiguiente también el inconsciente, pertenece al campo del sentido. En "La Psychanalyse et la Structure de la Personnalité", Lagache (300), al criticar "la biologización o la naturalización" del Ello, declara que estas concepciones están en contradicción con el verdadero pensamiento de Freud. "Ver así las cosas, escribe, está ya en contradicción con los puntos de vista más biologistas de Freud. Sabemos con qué complacencia ha adelantado Freud las tesis que hacen del Ello un depósito de vivencias ancestrales, predominando así la herencia sobre la tradición. Más de una vez, nos presenta el complejo de Edipo y el complejo de castración, como prefigurados en el inconsciente, imponiendo dicha prefiguración su forma al complejo, cualesquiera que sean las circunstancias externas: "es el pasado de la raza el que informa el destino individual". En varios pasajes de "El Yo y el "Ello", supone Freud que el super-yo está ya esbozado en el Ello a título de reliquia o resto de los "Yos" pasados de la humanidad. Presentadas de esta forma, estas ideas difícilmente sobreviven a una discusión científica. Muestran sin embargo que si la concepción freudiana del Ello hace de la misma construcción biológica, "biológico" debe ser entendido aquí en un sentido muy amplio, sentido que encierra virtualidades psicológicas y morales.

Más adelante, el mismo Lagache añade: "La pulsión misma puede concebirse como una relación de objeto en potencia". Con ello quiere decir que posee el carácter psíquico de intencionalidad. "Más aún, sigue diciendo Lagache, la naturalización que hace del Ello el depósito de las pulsiones desconoce la letra misma de los puntos de vista a los que Freud nunca ha renunciado. En todas las épocas de su pensamiento y de su obra ha insistido sin equívocos posibles en el doble origen del Inconsciente y del Ello: por una parte los contenidos hereditarios e innatos; por otra parte, los contenidos reprimidos y adquiridos. También nos dice que estos elementos reprimidos son elementos de antiguos Yos; insiste en la fragilidad de los límites entre el Ello y el Yo, entre las capas más superficiales del primero y las más profundas del segundo. Esto quiere decir, entre otras cosas, que los contenidos reprimidos del sistema inconsciente o del ello son relaciones de objeto". Y el decir "relación de objeto", ¿Qué es sino decir "intencionalidad", "estructura de conducta dirigida por una intención hétero-centrada"? Unas líneas sobre este término de "estructura" nos ayudarán a comprender mejor estos conceptos, y en especial cómo pueden coexistir, como hemos dicho que lo hacían, significaciones "internas" y "externas".

Una estructura es una totalidad orientada hacia un fín. Lleva consigo por lo tanto una série de "encadenamientos", es decir, unas relaciones causales lineales y un cierto determinismo, pero, y es éste el punto más importante en ella, el determinismo está sometido a la teleología, integrado a la consideración del fín perseguido. Si esta meta cambia o se

modifica, el encadenamiento causal, por una especie de efecto retroactivo o de "feedback", se deshace y se organiza de otro modo; aparece una reestructuración diferente sometida al nuevo fín.

Vemos así cómo este esquema puede aplicarse al psicoanálisis. Las conductas estrictamente biológicas serían estructuras fijas, orientadas por una meta fija, y estarían consiguientemente sometidas a un verdadero determinismo. Las conductas inconscientes orientadas por los fantasmas procedentes del mundo de lo reprimido tendrían, según esto, una casi-fijeza de estructura. Pero si la meta que las dirige se convierte en consciente gracias al psicoanálisis, esta estructura puede disolverse, y las tendencias en ella implicadas reestructurarse de otra manera. Hay en esto un "cuasi-determinismo", es cierto, pero no determinismo absoluto, de ninguna manera. Las conductas orientadas, en fín, por una meta consciente, tienen una estructura muy lábil; son libres.

El psicoanálisis sólo es posible si, conforme al verdadero espíritu de Freud, las estructuras inconscientes pertenecen al campo del sentido, o sea al campo de lo psíquico, y no están pues determinadas por entero sino que por el contrario siguen siendo accesibles, en ciertas condiciones, a la acción reguladora de la conciencia, según una expresión acuñada por Dalbiez. Esto se opone directamente a la opinión errónea pero corriente que ve en el psicoanálisis un sistema, sometido a un pensamiento causal y a un determinismo estricto,

pero en cambio corrobora lo dicho en párrafos anteriores sobre la perfecta compatibilidad de psicoanálisis y fenomenología (-a condición de que dicha compatibilidad no la entendamos en "momentos" coetáneamente idénticos sino en fases cronológicamente distinguibles).

c). Perspectivas futuras de la fenomenología.

No nos referiremos aquí, por supuesto, a las perspectivas generales de la fenomenología en las distintas ramas de la ciencia y del pensamiento humano, sino a las relativas, concretamente, a la comprensión de la enfermedad mental.

En este trabajo no hemos analizado, ni mucho menos, todas las contribuciones fenomenológicas, pero con el estudio de tres de los primeros autores que se han dedicado a estos estudios, sí hemos podido irnos haciendo unas ideas generales claras de las características y tendencias nuevas que ha aportado la fenomenología.

En primer lugar, ha contribuido decisivamente a la superación de toda explicación mecanicista-causal de los fenómenos psicopatológicos. La "Gestalt-Theorie" ya había agrietado los fundamentos pseudo-científicos, de carácter tan decimonónico, de la psicología, pero, como señalan, desde posturas distintas, Goldstein, Merleau-Ponty, Zutt, etc., había vuelto a caer en un indudable mecanicismo explicativo. Por otra parte, la fenomenología ha sabido evitar el peligro "espiritualista", no obstante los reproches de un Tran-Duc-Thao (301).-

Los psicoanalistas modernos también nos dicen haber contribuido a derrumbar el simplismo del esquema estímulo-respuesta, pero cabe preguntarnos, a este respecto, si no es precisamente la fenomenología la que ha hecho "despertar" y "tomar conciencia" al psicoanálisis y salvarlo de caer en este fixismo energético.

Decíamos en la Introducción que el psiquíatra de principios de siglo veía en el enfermo mental un peligro, un "cerebro estropeado" (vd. p. ej. las concepciones de De Glérambault), nunca un alter ego. La fenomenología, aun sin haber tenido, de ningún modo, de forma expresa, esta "intención", ha logrado (" à son insu?") humanizar el quehacer psiquiátrico. Allí donde habían fracasado los humanismos renacentistas (302), los revolucionarios pinelianos, los humanitarismos del siglo XIX, etc., los fenomenólogos están en vías de lograr éxitos indudables. Falta ahora por saber hasta qué punto estos éxitos serán duraderos; mas no nos parece precipitado, a la vista de todo lo dicho en los capítulos precedentes, afirmar que tardarán en dejar de hacerse sentir.

En efecto, aun admitiendo que muchas de las líneas de von Gebsattel fueran baldías -y en nuestra opinión hay que admitirlo-, lo cierto es que del conjunto de su "opus" se desprende algo positivo: llamémosle psicodinamía del "nous" o trascendencia de la "muerte vivida" (en el sentido de "vivenciada"), no podemos ocultarnos su fertilidad en psicoterapia y, más aún, en lo que concierne directamente a la comprensión ("objetiva" y "subjetiva") de la enfermedad

mental. ¿Qué no cabe pues decir del conjunto de las aportaciones psicofenomenológicas? Es más: no debemos sólo juzgar lo "realizado" sino las perspectivas futuras abiertas por "lo realizado", o incluso las abiertas independientemente (más o menos) de esto último.

¿Habría podido vislumbrarse, por ejemplo, una "reconciliación" integradora de la psiquiatría "oficial" y del psicoanálisis sin la colaboración de la fenomenología? ¿Habría podido superarse, asimismo, el dilema objetivismo-subjetivismo en psicopatología? Tales son algunas de las preguntas que la lectura de los capítulos anteriores nos obliga a contestar afirmativamente. En cuanto a las posibilidades futuras abiertas por, entre otros, los pioneros anteriormente estudiados, y que empiezan ya a plasmarse, v. gr., en un Médard Boss (303), hemos de reconocer, siguiendo a Kamouh (304), que de ahora en adelante (gracias a la fenomenología) toda búsqueda de la verdad psíquica se realiza en el seno de la intencionalidad y toma siempre la forma de una "interrogación noemática" más o menos diferida según los casos y su complejidad respectiva. Pero en la experiencia concreta del mundo, traducida a la esfera de la conciencia reflexiva por la intencionalidad noemo-noemática, la fenomenología da una unidad concreta pristina a estos problemas en apariencia divergentes, y la relación cognoscitiva "sujeto-objeto" se transforma en una relación "correlativa" (valga la redundancia) "noesis-noema".

De ahí que en el futuro no haya lugar, en la evolución "natural" de la fenomenología, ni al realismo ni al empirismo, pues éstos requieren, forzosamente, una separación "objeto-sujeto", y postulan un sujeto conocedor dotado de "intelección", el cual recibe una verdad contenida en el mundo o en él mismo. Inútil es recordar que el concepto fenomenológico de "comprensión" difiere radicalmente del concepto intelectualista clásico de intelección, en el sentido de que el primero es una elaboración secundaria de la unidad natural y pre-predicativa del mundo y de nuestra vida, mientras que el concepto de "intelección" implica una separación entre un espíritu que capta y una naturaleza "verdadera e inmutable" que se deja captar.

Análogamente, la noción de"intencionalidad" no puede tampoco alimentar ya ningún otro intelectualismo ni ninguna forma de idealismo. Como dice Fink (305): "La intencionalidad tomada estrictamente no sobreviene ni en el interior del sujeto ni en el exterior de las cosas. . . No es, de ninguna manera, un "datum", no puede concebirse por lo tanto sobre el modelo de un dato interno o externo, pues constituye la dimensión primordial en el interior de la cual se separan lo externo y lo interno". La intencionalidad fenomenológica es, para decirlo de algún modo, la transposición, a la escala de la conciencia, del Dasein ontológico de los existencialistas, de su "ser-en-el-mundo".

Sigue todavía en pie un problema en cuanto a la dirección futura del investigar fenomenológico. Si éste no es ni empirista ni intelectualista, pero se atiene íntimamente

a la realidad que interroga, ¿es que acabará transformándose simplemente en método inductivo? En principio, la cuestión no parece deberse plantear ya que se repite, una y otra vez, por una parte, que la fenomenología se limita al análisis profundo y completo de un solo caso, y que por otra parte accede a la realidad esencial por "intuición".

En lo que se refiere al primer punto, bástenos con recordar el "método de las variaciones imaginarias", el cual, aun practicando en un único caso, permite tener una visión clara de conjunto y tiene en cuenta, por consiguiente, todos los demás casos susceptibles de modificar, confirmar, o retocar el aparentemente único caso estudiado. Tenemos aquí un método práctico que sin ser la "inducción quimérica" de Stuart Mill, está sin embargo emparentado con la verdadera y legítima inducción, según hace ver el mismo Merleau-Ponty (306).

¿En qué cabe pues que se transforma la "célebre" intuición fenomenológica? La palabra "intuición" es cómoda para muchos pensadores, que cuentan en su ambiguedad y prestigio para hacer aceptar muchas de sus aserciones. La intuición (y algunos no se privan de hablar del "método intuitivo"), ¿no se opone clásicamente a los métodos racionales y lógicos? Es frecuente leer que hay dos"medios de acceso" a la "Verdad": la Intuición y la Razón, siendo la intuición un acto por el cual el espíritu "viola" a la Verdad y la posee "de improviso", mientras que la Razón lo haría legal y legítimamente. Pero es evidente que en

uno y otro caso no hay más que una simple diferencia de técnica y de procedimiento, permaneciendo el "espíritu" "igual a sí mismo", aislado y transcendental de cara al mundo y a la materia. Ya hemos ido viendo en este trabajo cómo la concepción fenomenológica del conocimiento no puede nunca desembocar en tales afirmaciones, ni siquiera expuestas en forma implícita. La "Wesenschau" no contiene ninguna potencia extra-mundana ni ningún poder mágico o sobrenatural que haría doblegar la Verdad ante su deseo. La "Wesenschau" es de este mundo, está contenida en la visión del mundo, se busca y se construye a sí misma laboriosamente, con "una paciencia infinita y una atención sútil y aguda".

La esencia, la verdad fenomenológica, es una conquista practicada sobre el mundo en el pleno sentido del término. Para convencer a los promotores de soluciones precipitadas y fáciles que se sienten "alma" de fenomenólogos, recordaremos, para terminar, que en vísperas de su muerte Husserl (307) no reivindicó para sí más que "la seriedad del comienzo", y no esperó merecer más que el nombre de "iniciador real" del camino de la fenomenología, la cual se sitúa a su vez a sí misma en el "comienzo del comienzo" (308).

Tal ha sido también, en este trabajo, nuestro modesto propósito.

CONCLUSIONES.

I. Hemos partido, en este trabajo, de la evidencia ofrecida por la "boga" del término de "fenomenología" en todo escrito médico, psicológico o "científico" en general, y hemos pretendido analizar la razón de este hecho.

II. Por juzgar que cualquier investigación sería -científica- del por qué de una "moda" conceptual (o no) ha de buscarse en su origen, hemos dado a nuestra encuesta carácter histórico preeminente.

III. Ante el carácter literalmente abrumador del número de publicaciones (obras de texto, libros de investigación o/y de divulgación, artículos, etc.) que tratan de este tema, nos hemos ceñido al campo de la enfermedad mental, por ser además el que más ricas y fecundas realizaciones ha logrado en este terreno, y por ser el más caro a nuestras ocupaciones . . . y preocupaciones.

IV. Antes de abordar propiamente el tema de las aportaciones fenomenológicas a la psicopatología, hemos, en la Introducción, centrado el objeto de estudio y explicado sus ramificaciones e implicaciones.

V. Uno de los mayores y más difíciles problemas en el campo de la fenomenología psiquiátrica nos ha parecido ser el de deslindarlo - o no- del campo del análisis existencial, cuyo "modelo" podemos centrar en Ludwig Binswanger (y en Médard Boss). Este problema ha sido el tema central de la última parte de la Introducción.

VI. En el primer Capítulo, hemos señalado la importancia que representa el profundizar en la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel, antes de abordar cualquier estudio fenomenológico, mostrando cómo, en cierto modo, llevaba ya implícitos --y quizás superados incluso-- los resultados obtenidos por Husserl.

VII. No obstante la transcendencia del fundamento hegeliano, ha sido indudablemente Husserl quien, más directamente, ha influido en mayor grado en la fenomenología psiquiátrica, y de ahí el espacio que le hemos dedicado en el primer Capítulo, tratando sin embargo de ceñirnos a aquellos aspectos de su pensamiento más "próximos" al campo de la psicología.

VIII. En el segundo Capítulo hemos analizado la "Psicopatología General" de Karl Jaspers. Por una parte, lo positivo de sus descubrimientos (proceso-desarrollo, etc.) y de su gigantesca labor ordenadora y clarificadora ha bastado no solamente para pasar a formar parte de la psiquiatría tradicional y aun trascender

de ella, sino para hacer de Jaspers un clásico universal de la medicina psicológica. Por otra parte, la autolimitación voluntaria de su pensamiento -bien señalada por Gueog Lukaks- le ha impedido aprovechar plenamente las posibilidades de la fenomenología, pudiéndose decir, con Minkowski, que el valor de Jaspers sea prefenomenológico.

IX. Un paso más en el camino de la configuración psicofenomenológica lo constituye Eugen Minkowski, quien, poco después de la primera guerra mundial, y casi coetáneamente con Jaspers, supo ver claramente la riqueza conceptual que ofrecía a las investigaciones psicopatológicas el camino abierto por la fenomenología husserliana, sin la rígida dicotomía introducida por Jaspers entre "comprensión" y "explicación".

X. Así como Minkowski ha sabido, en todo momento, atenerse estrictamente a la clínica minuciosa y descriptiva, si bien a expensas, en ocasiones, de rigor conceptual y concisión expositiva, otros autores han dejado volar su pluma hasta llegar a elucubraciones "filosóficas" ya muy ajenas a la enfermedad mental propiamente dicha. Tal es, sin duda, el caso de un von Gebsattel, que ha sido escogido como modelo y "prototipo" de este género de pensadores. En el curso del Capítulo cuarto, sin embargo, hemos ido viendo, cómo, aun estando bien fundadas las críticas de Jaspers (entre otros), no podemos dejar de valorar la positiva aportación de Gebsattel, el cual, con su obscuro humanismo, nos ha

enseñado, precisamente, a apreciar la obscura realidad de la patología mental, y nos ha familiarizado provechosamente con ella.

XI. Después de Jaspers, Minkowski, Gebsattel, y sus discípulos respectivos, la fenomenología ha desembocado en antropología (Zutt), filosofía existencial, y, actualmente, en Estructuralismo (Foucault, Ricoeur, etc.), y escapa pues ya del campo de nuestro estudio. Sin embargo, éste hubiera sido incompleto si no hubiéramos dedicado un capítulo a la reflexión retrospectiva personal sobre los autores estudiados y a la unidad -o diversidad- de su problemática. En el capítulo quinto, pues, hemos tratado de poner en claro cuál era el denominador común -si lo había- de la psicopatología de inspiración fenomenológica, y de ver sus interrelaciones con la clínica y el psicoanálisis. Partiendo de las conocidas disensiones entre psicoanalistas y fenomenólogos, hemos esbozado, siguiendo a Henri Ey y su Escuela, una síntesis dialógica entre estos distintos (?) modos de pensar y enfocar los problemas de la mentalidad alterada.

XII. Finalmente, y partiendo del valor proyectivo que tiene la investigación fenomenológica, hemos visto cómo entraba dentro de la evolución lógica de su mismo devenir histórico-estructural la apertura de la fenomenología a los más varios enfoques de la enfermedad mental,

permitiendo así una corriente de pensamiento armoniosa entre la psiquiatría "tradicional" y los más modernos -o todavía no natos- modos de comprender y tratar toda "alteración" psicopatológica.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS.

(1) (a) Vease a este respecto Lain Entralgo, "Relación Médico-Enfermo", Revista de Occidente, Madrid 1964.

(b) Consultese igualmente "La Amistad entre el Médico y el Enfermo en la Edad Media", (Discurso leido el 7 de Junio de 1.964 en la Real Academia de la Historia), y el Curso de Doctorado por el mismo autor en 1.963-64.

(2) Sobre la Simpatia en el sentido de Max Scheler, vd. v. gr. "La Estructura de la Personalidad", de Philip Lersch, Ed. Scientia, Barcelona (Primera Edición - 1.958- 59).

(3) Vd. Edmund Husserl, "Ideas relativas a una fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica", Fondo de Cultura Económica, Mexico 1962, traducción de José Gaos; (Vd. especialmente la sección primera).
Vd. también, sobre el mismo tema, Manuel Sacristán Luzón, "Ideas gnoseológicas de Heidegger", C.S.I.C. 1.955.

(4) Ludwig Binswanger, in "L'Encéphale" 1.951, XL, pág. 108 y siguientes.

(5) (a) Martín Heidegger, "el Ser y el Tiempo", trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1.962.

(b) Vd. también la Sección b de la nota 3.

(6) E. Husserl, obra citada, Sección 2ª.

(7) Luis Martín Santos, "Libertad, Temporalidad y Transferencia en el Psicoanálisis Existencial", Ed. Seix y Barral, Barcelona 1.963, Cap. I.

(8) André de Muralt, "L'Idée de la Phénomenologie", París 1.958, p. 361.

(9) James E. Edie, "Transcendental Phenomenology and Existencialism", in "Philosophical and Phenomenológical Research ", XXV, 1, Septiembre 1.964, p. 52.

(10) Merleau Ponty, "Le Primat de la Perception et ses Conséquences philosophiques", Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie, 1.947, pág. 119-153.

(11) Straus, E., "Aesthesiology and Hallucinations", in: Rollo May (ed.). "Existence". New York: Basic Books, Inc., 1.958. (Vd. pág. 139-160).

(12) May, R., E. Angel, y H.F. Ellemberger (Eds.), "Existence", (Vd. cita 11).

Esta obra contiene una amplia información por los editores en la Sección introductoria, y nuestras representativas de los escritos de L. Binswanger, E. Minkowski, E. Straus, V. E. von Gebsattel, y otros.

(13) May, R. (Ed.) "Existential Psychology". New York: "Random House", 1.961. Esta obra contiene una bibliografía de la mayoria de los libros importantes publicados sobre psicoterapia existencial y fenomenología, en lengua inglesa. Ha sido revisado por Joseph Lyons.

(14) Weigert, E., "Existencialism and its Relations to Psychotherapy", in Psychiatry, 12: 399 - 412, 1.949.

(15) Boss Médard, "Meaning and Content of Sexual Perversions: A Daseins analytic approach to the psychopathology of the phenomenon of leve". New York: Grunc and Stratten, 1.949.

(16) Boss M., "Psychoanalyse and Daseinanalytik", Beera-Sturrgart: Huber, 1.957.

(17) Stierlin, Holm: "Existencialism meets Psychothorapy", in "Philosophical and Phenomenological Research", Vol. XXIV, Dic. 1.963, Nº. 2, Págs. 215-240. (Trabajo subvencionado por la Fundación Ford).

(18) Boss, Médard. Vd. nota 16.

(19) Von Gebsattel, V., "Die Welt des Zvangskrauken", in Monatschrift für Psychiatric und Neurologie, 99: 1074, 1938. Vd. traducción inglesa abreviada en el libro de Rollo May, citado en la nota 12. Vd. también la reciente edición española de la "Antropología médica" de este autor, en Rialp, Madrid, 1.966.

(20) Hora: Citado por Stierlin, en el trabajo citado en la nota 17.

(21) Straus, E., Op. cit. en nota 11.

(22) Heidegger, Martín: "Ser y Tiempo", ed. cit.

(23) Von Weizsaecker, V., "Der Gestaltkreis",Stuttgart, Thieme, 1.947.

(24) Chistian, P.: "Das Personverständnis im modernen medizinischen Denken", Tubingen, J.C.B. Mohr,1952.

(25) Buytendijk, F., "Allegemeine Theorie der menschligchen Haltung und Bewegung", Heidelberg: Springer, 1.956.

(26) Marcel, G., "Qu'attendes-vous de la Médecine?", París, librairie Plon, 1.949.

(27) Merleau-Ponty,M.: Phénoménologie de la Perception", 4º edición. París, Gallimard, 1.945.

(28) Merleau-Ponty, M.; "La Structure du Comportement", París, P.U.F., 1.949.

(29) Gallart Capdevila, José Maria: "Visión de la Imagen del propio Cuerpo, del Localizacionismo a la Filosofía del Dasein", in Anales de Medicina, Sección de Especialidades, año LI, Junio 1.965, nº 2, Barcelona. Vd. tb., del mismo autor, "Sobre el Concepto del Esquema Corporal", publicado en la "Revista Española de Psicología General y Aplicada". Números 82-83 volumen XXI, 1.966, II - III.

CAPITULO I

(30) Lantéri-Laura, George: "Psychiatrie Phénoménologique", P.U.F., París, 1.964, p. 2 y sig.

(31) Platón, "Menon", 80 d. in "Oeuvres Complétes", trad. E. Chambry, Garnier 1.936, Tomo II, pág. 386. (Citado por Lánteri-Laura, ep. cit., p. 4).

(32) Lantéfi-Laura, G., op. cit., p. 13 y sig.

(33) Lambert, J.H., "Neues Organum", Leipzig, 1764, 2 vol.

(34) G.W.F. Hegel, "Phénoménologie de l'Esprit", trad. J. Hyppolite, París, Aubier, 1.939.

(35) Kierkegaard, S., "Der Begriff des AuserWählten", ed. alemana, Haecker, 1º ed., 1.917; 2º ed., 1926.

(36) (a)Kierkegaard, S., "Le Concept de l'Angoisse", trad. francesa Ferlov et Gateau, Gallimard, 1º ed., 1.935.

(b)Id., "El concepto de la Angustia", trad. española en col. Austral, Espasa-Calpe, 1.959

(37) Kierkegaard, S., "Grainte et Tremblement", trad. A. Gatean, Aubier, París, 1º ed. 1935.

(38) Lukacs, Giorgi, "El Joven Hegel y y los Problemas de la Sociedad Capitalista", trad. esp. del Dr. Manuel Sacristán Luzón, ed. Grijalbo, 1.964.

(39) Hyppolite, Jean: "Genése et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel", Aubier, París, 1.946.

(40) Royce, "Lectures en modern idealism", New-Haven, 1.919. (cit. por Hyppolite).

(41) Vd. Glockner, quien, en su "Hegel", opone el "pantragismo" de Hegel a su"panlogismo". (cit. por Hyppolite).

(42) Nicolai Hartmann, "Dic Philosophie des deutschen Idealismus", pág. 155.

(43) Jaspers, Karl: "Psicopatología General", ed. española de Beta, Buenos Aires 1963, Trad. de Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán, pág. 116 y sig. Vd. tb., para mayor claridad, la ed. inglesa " General Psychopathology", trad. de J. Hoenig y M. Hamilton, Manchester University

Press, 1.964. La ed. francesa, traducida por A. Kostler y J. Mendousse (Alcan, París,1933) está agotada, pero merece ser consultada pues difiere de las posteriores ediciones. La última edición alemana de la "Allgemeins Psychopathologie" es la de 1959, in Springer Verlag.

(44) Armand Cuvillier, "Précis de Philosophie", Tomo I, Psychologie, in Armand Colin, París, 1954.

(45) Schneider, Eurt: "Patopsicologia Clínica", 2ª ed. esp. Paz Montalvo 1963, Madrid, (Trad. de A. Guerra Miralles). (Publicado en Alemania con el título "Klinische Psycho-pathologie", Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1.962).

(46) Kojève, Alesandre: "Introduction à la lecture de Hegel", Gallimard, París 1947.

(47) Sobre la fecundidad del pensamiento de Hegel en medicina y biología, véase, por ejemplo, Faustino Cordón, "La actividad científica y su ambiente social", cuadernos Taurus, Madrid.

(48) Curso oral sobre "Literatura inglesa en prosa" del Dr. Esteban Pujals en el primer curso de la sección de Filología inglesa de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, Vd. tab. Eugene

Vinavor quien, tras sus descubrimientos de los manuscritos originales en 1934, publicó en 1947 los "Works of T. Malery"; y en 1955 el "Tale of the Doath of King Arthur".

(49) Edmund Husserl; Vd. nota 3.

(50) Vd. Dilthey, Wilhelm, "Introducción a las Ciencias del Espíritu", trad. de Eugenio Imas,Fondo de Cultura Económica, Méjico 1949. Vd. tb. los tomos siguiente de las "Obras completas de Wilhelm Dilthey", en la misma ed.

(51) Vease por ejemplo Martín Santos, Luis: "Tiempo de silencio", Seix y Barral, 2ª ed.,Barcelona 1964.

(52) Estos datos y los siguientes están entresacados de J. F. Lyotard, "La Fhénoménologie", P.U.F., París 1949, Traducción española de Aída Aisenson de Kagan, "La Fenomenología", Eudeba, Buenos Aires, 2ª ed., 1963.

(53) Husserl, Edmund; "Fenomenología de la Conciencia del Tiempo inmanente", precedida por un estudio sobre "el Tiempo en Husserl y en Heidegger", de Yvonne Picar, en Ed. Nova, Buenos Aires, 1959.

(54) Ferrgter Mora, José, in "Cinco Pensadores en sus Voces", en "La Palabra", discos Aguilar, Madrid.

(55) Husserl, E., "Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica", F.C.E., Mexico 1962, Véase especialmente las Secciones 1º 2º y 3º del Libro Primero.

(56) Farber, Marvin: "The Feundation of Phenomenology", Painc-Whitman Publishere, New York 1962.

(57) Sobre los distintos usos y abusos de la palabra "empirismo", especialmente en Psicología, vd. J. L. Pinillos, "Introducción a la Psicología Contemporánea", C.S.I.C., Madrid 1962; y M. Ubeda Purkiss C.F., "Lecciónes de Psicología Fisiológica", Pub. de la Escuela de Psicología de la Universidad de Madrid, Curso 1962-63.

(58) Husserl, E.; "Ideen...." libro 1º (op. cit.).

(59) Husserl, E.; a) "Ideen...", op. cit...
b("Investigaciones Lógicas", Revista de Occidente, Madrid, 1º ed. 1929.

(60) Según exposición de J.-F. Lyotard, op. cit..

(61) Husserl, E., "Idees...." op. cit...

(62) Husserl, E., Ibid.....

(63) Tran-Duc-Thae, "Fenomenología y Materialismo dialéctico", Buenos Aires, Lautare 1959, pág. 69. (Cit. por J.F. Lyotard, op. cit.). Recomendamos asimismo, del mismo autor "La Phénoménologie de l'Esprit et son Contenu réel", traducido al castellano por Juan José Sobreli y pub. en Buenos Aires (Siglo Veinte, 1965) bajo el título [redacted] "El Materialismo de Hegel".-

(64) Lyotard, J. F., op. cit.pl. 18.

(65) Husserl, E., "Idees....", p. 81.

(66) Lyotard, J. F., op. cit., p. 20.

(67) Husserl, E. "Méditations Cartésiennes",París, pág. 97.

(68) Ricoeur, P., "Analyses et Problémes dans Ideen II; Revue de Métaphysique et de Morale 1.951.

(69) "Krisis", Carta à Lévy-Bruhl; (cit. por Lyotard, op. cit.).

(70) Hegel, "Fenomenología del Espíritu", Prólogo e Introducción, Revista de Occidente, Trad. de Zubiri, pág. 47 (Cit. por Lyotard, op.cit.)

Vd. tb., en francés -, la traducción de Hyppolite, Aubier, París 1939. Aparte la ed. alemana de Lasson Hoffmeister (Leipzig 1937 y Hamburg 1952), se pueden consultar tb. las trad. inglesa (por J. B. Beillie, "The Phenomenology of Mind", Library of Philosophy, London, 1931) e italiana (por E. de Negri, "Fenomenologia dello Spirito", La Nueva Italia editrice, Firenze), u otras en idiomas más alejados del nuestro.

(71) Hegel, "Encyclopedic"; (vd. tb. nota anterior).

(72) Waelhens, de; "Phénoménologie et Vérité", París-Bruxelles, pgs. 50 y 52.

(73) Hyppolite, "Logique et Existence", Paris, pgs. 25-26.

(74) Kojève, Alexandre; "Introductio à la Lecture de Hegel", Gallimard, Paris 1947, pg. 467.

(75) Merleau-Ponty, "Sur la Phénoménologie du Langage", in "Problèmes actuels de la Phénoménologie", París, pg. 107.

(76) Marvin Farber, op. cit. pg. 334.

(77) Id., pag. 340.

(78) Paul Natorp, revisión de "Grund Thatsachen des Scelenlebens" de Lipps, in "Göttingische gelehrte Auzeigen", vol. IX, 1885.

(79) Natorp. "Uber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" (Erster Aufsatz). Philosophische Monatshefte, vol. XXIII (1887), pp.257-286. Husserl se refiere, según dice Farber, a las páginas 265 y sig. de esta comunicación en sus "Investigaciones Lógicas" para apoyar su crítica del psicologismo.

(80) P. Natorp, "Quantität und Qualität in Begriff, Urteil, und gegenstülicher Erkenntnis", Phil, Monatshefte, vol XXVII (1881), pp. 1-32, 129--160. En su Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode" (Freiburg I. B., 1888). Natorp se fijó la tarea de asegurar las bases de la psicología con una investigación preliminar de su objeto y método.

(81) Russell, Bertrand, "Analysis of Mind", Library of Philosophy, London.

(82) Husserl, E., "Erinnerungen an Franz Brentano", Suplemento II, pp. 153-167, en Oskar Kraus, "Franz Brentano, Zur Konntnis seines Lebens und seiner Lehre", Munich 1919.

(83) "Brentano Gesammelto Philophische Schriften", editado por O. Kraus y A. Dastil (Leipżig,1922-1930) en 10 volúmenes.

(84) Brentano F., "Uber die Zukunft der Philosophie", ed. por O. Kraus (Leipzig 1929), p. 317.

(85) Vd. la revisión que hace O. F. Bollnow de la obra de Brentano "Gesammelto Philosophische Schriften", Gött, gel. Ans. vol. LVII (1933), pp. 393 y sig..

(86) Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkt", Leipzig 1924).

(87) Brentano, "Wahreit und Evidens", ed. por O. Kraus, Leipzig 1930.

(88) Max Scheler, "Esencia y Formas de la Simpatía", trad. esp. en Losada, Buenos Aires, 1958.

(89) López Ibor, J.J., "Lecciones de Psicología Médica", Vol. I., Ed. Paz Montalvo, Madrid, 1961.

)90) Husserl, E., "Idees..", op. cit. espec. cap. III de la Sección tercera del Libro primero, titulada "Noesis y Noema", pp.210-235 de la ed. esp..

(91) Husserl, E., vd., nota 53.

(92) Cf. la respuesta de Husserl a Palagyi, citada por Faber (op.cit.) (p.567, nota 21) del que extractamos asimismo los conceptos siguientes.

(93) Tampoco se puede decir que "aparte del mundo externo", como lo hace W. Kochler en su obra "El Lugar del Valor en un Mundo de Hechos", pues las"convicciones acerca de la existencia" son simplemente "suspendidas", y continúan siendo de interés fenomenológico.

(94) La concepción presente de la fenomenología en su relación con otros métodos puede también servir para indicar el sentido de una réplica a la interesante línea de razonamiento de V.J. Marben ("Aproximación materialista a la Filosofía de Husserl") y de Charles Hartebone (Husserl y la Estructura social de la Inmediatez") en "Ensayos Filosóficos en Memoria de Edmund Husserl". En el mismo volumen están los siguientes ensayos también interesantes para lo que aquí nos ocupa: Herbert Spiegelberg, "El Fenómeno-Realidad y la Realidad", Helmut Kuhn, "El Concepto Fenomenológico de Horizonte", Jacob Klein, "Fenomenología e Historia de la Ciencia", etc. (citado por M. Farber, op. cit. pág. 568).

(95) Vd. R.B. Perry, "Tendencias Filosóficas del Presente" New York, 1916, pgs. 128 y sig.

(96) Sobre el cultivo de esta tendencia de pensamiento, vd. la publicación "Human Context", Dirigida por el Dr. P. Senft (Londres), de inminente aparición (Comunicación oral).

(97) André Villeneuve, (3460 Durecher Avenue, Apartement 604, Montreal, Quebec, Canada). "Influence of Phenomenolgie and Existential Philosophies on Contemporary Psychiatry", p. 96.

CAPITULO I I

(98) V.E. Freiherr von Gebsattel, op. cit., trad. esp., "Antropología Médica", ed. Rialp. Madrid 1966, p. 10 (Prólogo Dr. Soria).

(99) Jaspers, K. "Allgmeine Psychopathologie",Spriger-Verlag, Berlín, Gottingen, Heidelberg, 1923,1946.

(100) Jaspers, K., id., versión inglesa, "General Psychopathology", Manchester University Press, 1962

(101) Id., pág. 55, nota (1)

(102) Id., pg. 55, "Introducción".

(103) Informes anuales regulares sobre Investigación Fenomenológica pueden verse en "Fortschritte der Neurologie, Psychiatric u. ihrer Grenzgebiete", Leipzig, a partir de 1929; (según Jaspers, op. cit.) También puede consultarse la revista "Philosophy and Phenomenological Research", New York, dirigida por Martin Farber.

(104) Luis Martín Santos, "Dilthey, Jaspers, y la Comprensión del Enfermo Mental". Edi. Paz Montalvo Madrid, 1955.

(105) Georg Lukacs, "Die Zerstörung der Vernunft", Leipzig. Trad. francesa "La Destructión de la Raison", L'Arche Edd., Paris 1959. Hay traducción española (El Asalto a la Razón) en el Fondo de Cultura Económica, México. (Passim)

(106) Lantéri-Laura, G., "La Notion de Processus dans la Pensée Psychopathologique de Karl Jaspers", "L'Evolution Psychiatrique nº 4, año 1962, pags. 460-499, passim. Agradecemos a este autor el envio de una separata de su trabajo, del que reproducimos aquí muchos conceptos.

(107) Vd. K. Jaspers, "Eifersuchts wahn. Ein Beitrag zur Fragw": "Entwicklung einer Persönlichkeit "oder Process"", "Zeitschr. f. die ges. Neurologie und Psyciatric", Bd. I, 1910, s.567-637, y, del mismo autor, la "psicopatología General".

(108) Vd. Dilthey, "Idées concernant une psychologie descriptive et analytique" in "Le monde de l'esprit", trad. franc. de M. Remy, Aubier,París 1º ed. 1947, 2 vol. tomo 1º pgs. 145-245. (Cit. por Lantéri-Laura, en su estudiocitado en la nota 106, p. 470).

(109) No es que aprobemos este tipo de afirmación, pero, Eurísticamente es menester seguir paso a paso el pensamiento de Jaspers. Se trata, aquí de la "comprensión trivial tomada en el sentido del "das man" de Heidegger, que habla de la muerte por no verla.

(110) Vd. E. Bleuler, "Dementia parcox oder Gruppo der Shizophrenien", pag. 285-288 y 376-379, en Aschaffenburg "Handbuch der Psychiatrie", IV, 1 F. Deuticke, Leipzig &Wien, 1911 (Hay trad. esp. de la obra de Bleuler en Paidós, Buenos Aires).

(111) Vd. nota 106.

(112) Martin Heidegger, "Sein und Zeit", in Jarbch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VIII, 1927, Niemeyer, Halle, 168 y sig. Trad, esp., ya citada,por Gaos, en el Fondo de Cultura Económico, Mexico.

(113) (a)Id., pág. 252 y sig. (Cit.por Lanteri-Laura, op. cit.).
(b)Jean-Françcis Steiner, "Treblinka",1965,París, Trad. esp. en Plaza Janés, del mismo autor, Barcelona 1966.

(114) Pedro Lain Entralgo, "Teoría del otro" (Revista de Occidente, Madrid 1961), passim. Del mismo autor:"Teoría de la comprensión", en "Ejercicios de Comprensión"(Taurus, Madrid 1º ed. 1949). Este mismo autor, en la pág. 251 del 2º tomo de la obra citada en primer lugar en esta misma nota, nombra la obra monográfica de G. Störring, "Die der geisteswissenschaftlichen und versthenden Psychologie" (Leipzig 1928).

(115) K. Jaspers, pág. 692 de la ed. esp. (Ed. Beta, Buenos Aires); o pág. 603 de la ed. inglesa, ya citada.

(116) Galeno, In: Ch. Daremberg (ed), "Oeuvres anatomiques, phisiologiques et médicales de Galien", Trad. franc., Baillière, París 1854-56; Vol. 2, pág. 588.

(117) Henri F. Ellemberger, in: Rollo May, Ernst Angel, Henri F. Ellemberger, ed., "Existence, A New Dimension in Psychiatry and Psychology", pág. 93, Zacchias fué un médico y jurista italiano del siglo XVII, uno de los fundadores de la medicina legal. (Vd. Ch. Vallon y G. Génil-Perrin, "La Psyciatrie médico-légale dans l'oeuvre de Zachias" Revue de Psychiatrie, Vol. 16, 1912, pgs. 46-84, 90-106).

(118) W. Mayer-Groes, "Selbstschilderungen der Verwirrtheit, Die oneiroide Erlebnisform", Berlin: Springer, 1924.

(119) Jacok Wyrsch, "Ueber akute schizophrene Zustünde, ihren Bedeutung" (Basel y Leipzig: Karger, 1937); "Ueber die Psychopathologie einfacher Schizophrenien", Monatsschrift fÜr Pseychiatrie und Neurologie, Vol. 102, 1940, pp. 75-106; "Zur Theorie und Klinik der paranciden Schizophrenie", Monatsscrift fÜr psychiatrie und Neurologie, Vol. 106, 1942, pgs. 57-101. Véase t., del mismo autor, en castellano: "La Persona del Esquizofrénico", trad. del Dr. Bartolomé Llopis, ed. Morata, Madrid ,1955.

(120) M. Minkowski, in: Entretiens Psychiatriques (P.U.F.); nº 4, 1956; pág. 9-10.

(121) No vamos tampoco a profundizar aquí en la distinción, que tan fecunda resulta ser en la "Fenomenología del Espíritu", de HEGEL, entre "Realitat" y "Wirklichkeit".

(122) Jaspers, K., "Psychologie der Weltanschauungen", 2º ed., Berlin, 1.922, pgs. 254 y sig. (Cit. por G. Lukacs, "La Destrucción de la Raison",l'Arche ed., París 1959, pág. 112 y sig. del 2º vol.).

123) Jaspers, K. op. cit. en nota anterior.

(124) Jaspers, K., "Vernunft und Existence", Groningen 1937, pág. 71 y sig.

(125) Cit. por G. Lukacs, op. cit. , 2º vol.,pág.364.

(126) Insertamos una breve lista cronológica de las principales obras de Jaspers, según compilación de Kurt Rossman, en 1957:

1909 Heimweh und Verbrechen

1913 Allgemeine Psychopathologie (6º ed. 1953)

1919 Psychologie der Weltanschauungen

1921 Max Weber

1922 Strindberg und van Gogh

1923 Die Idee der Universität

1931 Die geistige Situation der Zeit

1932 Philosophie (3 vols.)

Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und im Philosophieren

1935 Reason and Existenz

1936 Nietzsche: Einführung in das Verständnis seins Philosophierens.

1937 La pensé de Descartes et la philosophie

1938 Existenzphilosophie

1946 La mia filosofia

1962 Die Schuldfrage

Die Idee der Universität (nueva interpretación)
Nietzsche und das Christentum
The European Spirit

1947 Von der Wahrheit (primer volumen de la "Lógica Filosófica")
Unsere Zukunft und Goethe

1948 The Perennial Scope of philosophy
Philosophy and Science

1949 The Origin and Goal of History

1950 The Way to Wisdom
Reason and Anti-Reason in Our Time

1951 Rechenschaft und Ausblick (Discursos y ensayos)

1953 Lionardo als Philosoph

1954 Die Frage der Entmythologisierung (con R. Bultmann).

1955 Scheliing. Grösse und Verhängnis

1957 Die Grossen Philosophen, Vol. 1.

A los que debemos añadir:

1958 Die Atombomfe und die Zukunft des Menschen
Philosophie und Welt.

CAPITULO III

(127) May, Rollo. Op. cot. en nota (117), pág.429.

(128) Minkowski, E. "Phénoménologie et Psychiatrie". In "L'Evolution Psychiatrique", fascicule IV, nº except., 1948; pgs. 137-190. Cf. esp. pág. 141 y sig.

(129) Bergson, Henri. "Les deux sources de la morale et de la religion", Alcan, París.

(130) Minkowski, E. "Psychiatrie et Métaphysique". In: Revue de Métaphysique et de Morale, 52ème année, fasc. 3/4, Jul.-Oct. 1.947.

(131) Cf. op. cit. en nota (128), págs. 144-145.

(132) Van der Berg, Jan Hendrik: "Bref exposé de la position phénoménologique en psychiatrie". In "L'Evolution psychiatrique", 1.947.

(133) Laín Entralgo, P. "Teoría y Realidad del Otro", Ed. Revista de Occidente, 1.964, Madrid. (Cf. Tomo I, p. 157 y ss.) Vd. también nota (114).

(134) Laín Entralgo, P. "La Relación Médico-Enfermo", Ed. Rev. de Occ., Madrid, 1.964. Sobre este tema, puede leerse asimismo, del mismo autor, "La Amistad entre el Médico y el Enfermo en la Edad Media", Discurso leido el 7 de Junio de 1.964 en su recepción en la Real Academia de la Historia, distribuido por Edit. Atlas, Madrid (Cf.nota (1)).

(135) Berger, Gaston. "Phénoménologie du temps et prospective", P.U.F., París, 1.964.

(136) Minkowski, E. "La Schizophrénie" (Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrénes). Paris, payot, 1.927; 2ª ed. París, Desclée de Brouwer, 1.953 (Trad. esp. en Paidós, Buenos Aires).

(137) Minkowski, E. "Le Temps Vécu" (Etudes phénoménologiques et psychopathologiques), París, d'Artrey, 1.933.

(138) Vd. a este respecto la obra de Manuel Sacristán Luzón,"¿Qué es Filosofía?" (en prensa en Ed. Ciencia Nueva, Madrid), en donde trata de los problemas que ha de abordar toda propedéutica filosófica, y de cómo abordarlos sin caer en ninguna petición de principio que invalide la solución que se pretenda darles. (Comunicación personal del autor, previa a la publicación del libro).

(139) Minkowski, E. Op. cit. en nota (128), pág. 151.

(140) Minkowski, E. "Etude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique", in Journal de Psychologie normale et pathologique, Vol. 20, 1.923, pp. 543-558. Reeditado en forma ligeramente abreviada en "Le Temps Vécu" (París: J. L. L. d'Artrey, 1.933), pp.169-181.

(141) Vd. op. cit. en nota (137), pág. 171 y ss.

(142) Sobre estas cuestiones de "individualismo versus particularismo" puede consultarse con provecho, entre otras, la obra de Jean Lacroix "Marxisme,

Existentialisme, Personnalisme", P.U.F., París, 1.949, con reed. post.. Existe traducción española en Ed. Fontanella. Barcelona 1.962.

(143) Cf. op. cit. en nota (140), pág. 550.

(144) López Ibor, Juan José; in "Symposium sobre la Esquizofrenia", C.S.I.C., 1.957.

(145) Tellenbach, "Melancholie. Zur Problemgeschischte, Typologie, Pathogenie und Klinik". Springer--Verlag, 1.961.

(146) López Ibor, J.J., "Introducción a la Mesa Redonda sobre el Tratamiento de las Depresiones", VIII Congreso Nacional de Neuro-Psiquiatría, Madrid, 1.965. (Pág. 17). Vd. tb., del mismo autor, el prólogo a la monografía publicada por Excerpta Médica Foundation sobre los productos "Roche" presentados al IV Congreso Mundial de Psiquiatría, (Amsterdam, sept. 1.967).

(147) Sarró Burbano, R.: "Posibilidades psicoterápicas de la concepción de la personalidad predepresiva según Tellembach", en la Mesa Redonda citada en la nota anterior (pp. 47-48).

(148) Castilla del Pino, Carlos: "Un estudio sobre la Depresión", Ed. Península, Madrid, 1.966. (Vd. en especial pág. 33 y ss.).

(149) Minkowski, E. Vd. op. cit. en nota (128),pág. 148 .

(150) Minkowski, E. Vd. op. cit. en nota (130),passim.

(151) Minkowski, E. Vd. op. cit. en nota (128), pág.

(152) Sarró Burbano, R.: "La Interpretación del Mito de Edipo en Freud y en Heidegger", Ponencia al IV Congreso Internacional de Psicoterapia celebrado en Barcelona. Publicada en Revista de Psiq. y Psicol. Méd. de Europa y América Latina, Tomo IV, nº 2, Barcelona 1.959, pp. 125-141.

(153) Minkowski, E. "Le Temps vécu", passim.

(154) Gallart Capdevila, J.M.: "Arte Psíquico"; in Indice de Artes y Letras, Madrid, año XIII, nº 127, Julio 1.959, p.28.

(155) Binswanger, Ludwig. "Uber Ideenflucht", Zurich 1933, pág. 27.

(156) Rof Carballo, J.: "Urdimbre afectiva y Enfermedad", Ed. Labor S.A., Barcelona-Madrid-Méjico, 1.961. Passim, especialmente pp. 45-49.

(157) (a) Minkowski, E.: "Vers une Cosmologie",París,1936.
(b) " E.: "A propos de la médecine psychosomatique (corps et organisme - le psychique et l'anthropologique - le monde métaphorique et les expressions symboliques)". In L'Evolution Psychiatrique, XVIII, 3, pp. 345-370.

(158) Rof Carballo, J.: "Patología Psicosomática", Ed. Paz Montalvo, Madrid, 1949. Está próxima una nueva edición con un nuevo título; (comunicación personal del autor).

(159) Véase también a este respecto: Laín Entralgo,P., "La Espera y la Esperanza", Ed. Rev. de Occid., Madrid, 1.962.

(160) Minkowski, E.: "Phénoménologie et Psychopathologie", in Neuropsichiatria, anno XV,fasc,3,1959.

(161) Véase p. ej. Gallart Capdevila, "Visión de la Imagen del propio Cuerpo", (op. cit. en nota 29), pág. 455, en la que se dice textualmente: "¿Por qué, pues, no despojamos de una vez a la Psicología o a la Psiquiatría de todo prejuicio inductivo- experimental (o transcendental), y también, con mayor motivo todavía, de la absurda idea que consistiría en hacer de ellas "parte" de una "metafísica especial", y hacemos de ellas la Ciencia-clave de la Revelación del Ser?".

(162) Minkowski, E.: "Phénoménologie et Psychopathologie", reed, en "Eugène Minkowski; Recoeuil d'Articles 1923-1965; Psychopathologie, Expression et Langage, Phénoménologie", in Cahiers du Croupe Fraçoise Minkowska, Paris, décembre 1.965, pág. 144.

(163) Ibid., pág. 145.

(164) Engels, F.: "El Anti-Duhring. Introducción al estudio del socialismo", con prólogo y traducción de Sacristán Luzón. Segunda edición, Grijalbo, Barcelona-México, 1.967, 351, pgs..

(165) Mars, K., Engels, F.: "Obras escogidas en dos tomos", Editorial Progreso, Moscú, 1.966; (ed. cast. autor.).

(166) Lukacs, Georg: "Histoire et Conscience de Classe", Les Editions de Minuit (Collection "Arguments"), trad. del alemán por Kostas Axelos y Jacqueline Bois, con prólogo de K, Axelos, Paris, 1.960. (Cf., v. gr. págs. 142-155).

(167) Lenin, W.I.: "Materialismo y Empiriocriticismo",trad. esp. de Asís de Rodas, Ed. Jasón, Madrid, 1.935.

(168) Lantéri-Laura, George: "Les apports de la lingUistique à la psychiatrie contemporaine", Masson et Cie Edit., Paris, 1.966.

(169) Piaget, Jean: "Psychologie, ses relations interdisciplinaires, et le Système des Sciences", Conferencia pronunciada en el XVIII Congreso Internacional de Psicología de Moscú, agosto de 1.966; vd. en especial pgs. 27-33 de la trad. ing., por ser imposible de encontrar el orig. francés.

(170) Minkowski, E.: "Les notions bleulériennes, voie d'accès aux analyses phénoménologiques et existentielles". In Ann. méd. psych., diciembre 1.957.

(171) Politzer, George: "Critique des fondements de la psychologie", Ed. Rieder, Paris, 1.928. Trad. esp. agot. en "Nueva Biblioteca Filosófica", Madrid, 1.929. Esta última ed. tiene agregados un prólogo y otras notas. Dicha obra ha sido posteriormente reeditada en francés en "La Raison", París, y en cast. en Paidós, Buenos Aires, con el título "Crítica de los fundamentos de la psicología. El psicoanálisis". También puede consultarse en castellano, del mismo autor, "La Psicología concreta" (Buenos Aires, 1966).

(172) Minkowski, E.: "Exaltation et excitation, détresse et dépression", Evol. Psych., 1.953.

(173) Minkowski, E.: "Encuentro y Diálogo", in Rev. de Psiq. y Psicol. Méd. de Europa y América. Lat., Tomo IV, nº 2 (abril-mayo-junio 1959), p. 87; (ponencia al IV Congreso Internacional de Psicoterapia, 1-7 sept. 1958, Barcelona). El mismo artículo, ampliado, puede consultarse en fracés, bajo el título de "Rencontre et Dialogue", en:

(a) For Roman Ingarden. Nine Essays in phenomenology's Gravenhage, Martinus Hijhoff, La Hay, 54-74.

(b) "Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica", Vol. 8; pgs. 321-333.

(174) Buber. Martin: "¿Qué es el hombre?", F.C.E., México, 1.964. (Primera Ed. en hebreo, 1.942; en inglés y alemán, 1949; en español, 1.949).

(175) Isaac, Jules; Alba, André; Bonifacio, Antoine: "Histoire Contemporaine, 1852-1939",Hachette, Paris, 1953. (Vd. en esp. capítulos II, III, y IV).

(176) Op. cit. en nota (162), pág. 146.

(177) Citado por el mismo Minkowski en el artículo reseñado en la nota inmediatamente anterior.

(178) Minkowski, E.: "Traité de Psychopathologie", P.U.F., Paris 1966, p. 68.

(179) Ricoeur, Paul: "De l'Interprétation. Essai sur Freud", Ed. Le Seuil, Paris, 1965.

(180) Vd. op. cit. en nota (178), pág. 29

(181) Vd. Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie, 37005A30, pgs. 1 y 2.

(182) Minkowski, E.: "Du symptôme au trouble générateur (quelques réflexions sur la psychopathologie contemporaine)". In Archives suisses de Neurologie et Psychiatrie, 22 : pp. 35-63.

(183) Vd. op. cit. en nota (162), p. 147.

(184) Bleger, José: "Psicoanálisis y Dialéctica materialista". Ed. Paidós, Buenos Aires, 1.963.

(185) Mayer-Gross, W.: "History, classification and present- state of the problem of delusions from the clinical point of view"; Ponencia al Congreso Internacional de Psiquiatría de 1.950 en París, publicada por Hermann & Cie Edit., Paris, 1950.

(186) Binswanger, Ludwig: "Uber Ideenflucht". Orell FÜssli, Zurich, 1.933.

(187) Binswanger, Ludwig: "Uber die daseinanalytique Forschungsrichtung in der Psychiatrie", in Archives Suisses de Neurologie et Psychiatrie, Vol. 57, 1.946.

(188) Binswanger, Ludwig: "Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie". Arch. Suis. de N. et Psych., Vol 53, fasc. 1 et 2; Vol. 54, fasc. 1 et 2; Vol. 55, fasc. 1, 1.944-1.945.

(189) Binswanger, L.: "Studien zum Schizophrenieproblem, Zweite Studie Der Fall JÜrg Zund". Arch. Suis. de N. et Psych; Vol 56, fasc. 2; Vol. 59, fasc. 1, 1946-1947.

(190) Binswanger, Ludwig: "Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit", in Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie, Vol. 110, 1.945; pp. 129-160.

(191) Vd. op. cit. en nota (162), pp. 165 y ss. (passim).

(192) Binswanger, L.: "De la Phénoménologie", in Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, vol. 82, 1923.

(193) Rosen, John: "Direct Analysis". Grune Stratton, New York, 1.953. (Existen trad. franc, y esp.). Sobre la crítica de la eficacia del método roseniano, vd. asimismo nota (226).

(194) Nacht et col.: "Traité de Psychanalyse", Tome I, P.U.F., París 1.965.

(195) (a) Charles-Henri Naudet, "A propos de la régression", in L'Evolution Psychiatrique, tome XXXI, fasc. III, pp. 515-535.

(b) R. Diatkine: "La notion de Régression", in L'Evolution Psychiatrique, 1.953, fasc. III.

(c) Arlow: "Conflit, régression et formation des symtômes", in Rev. Fraç. de Psychan., I, 1.963.

(d) Kriss, Loewenstein y Hartmann: "Regressive Progression", in D. Rapaport: "Organisation and Pathology of Thought", 1.956.

(e) Marcuse, Herbert:

(1) "Eros et Civulisation. Contribution à Freud". Les Ed. de Minuit, París,1963 (7,rue Bernard-

-Palissy, P. VI). El original inglés fue pub. en Boston, en 1955).

(2) "Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit", Frankfort, 1.932.

(3) "Studien Über Autorität und Familie",Paris, 1.936.

(4) "Reason und Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory", London, 1941.

(5) "Soviet Marxism. A critical analysis". New York, 1.958.

(6) "Logos and Civilization (Studies in advanced industrial society)". London - New York.

(196) Citado por B. Aubin, en L'Evolution Psychiatrique, tomo XXXI, fasc. III, pp. 625-630.

(197) Debemos esta lista de las publicaciones de Minkowski a la bibliografía aparecida en la obra "Eugène Minkowski", Cahiers du Groupe Françoise Minkowski, Paris, dic. 1.965.:

OBRAS.-

1- "La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie"(Tesis para el Doctorado en medicina). Paris, Jouve et Cie, 1.926.

2- "La schizophrénie". Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes, París,Payot, 1927; 2º éd. Paris, Desclée de Brower, 1953.

3- "Le temps vécu". Etudes phénoménologiques et psychopathologiques. París, d'Artrey,1933.

4- "Vers une cosmologie". Fragments philosophiques. Paris, Aubier, 1936.

5- "Traité de psychopathologie". París, Presses Universitaires de France (1966).

ARTICULOS.-

1911-Zur müllerschen Lehre von den spezifischen Sinnesenergien.
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorganen, Leipzig, Bd. XLV;129-152.

1913-Die Zenkersche Theorie der Farbenperzeption (Ein Beitrag zur Kenntnis und Beurteilung der physiologischen Farbentheorien).
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorganen, Leipzig, Bd. XLVIII, 2 abt. 211-22-.

1914-Betrachtungen im Anschluss an das Prinzip des psychophysischen Parallelismus.
Archiv für die gesamte Psychologie, Leipzig und Berlin, XXXI, 132-243.

--Inhalt, symbolische Darstellung und Begründung des Grundsatzes der Identität als Grundsatz unseres Vorstellens.
Archiv für systematische Philosophie, Berlin, Bd. XX, 2; 209-219.

1920—Famille B... et famille F... contribution à l'étude de l'hérédité des maladies mentales (en colaboración con F. Minkowska). Annales médico-psychologiques, Paris, 78, 303-328.

1921—Les conséquences de la loi de réformes et pensions du 31 mars 1919 dans le domaine des maladies mentales (en colaboración con H. Colin).
Annales médico-psychologiques, París,79, 11, 207-218.

—La schizophrénie et la notion de maladie mentale (sa conception dans l'oeuvre de Bleuler). L'Encéphale, Paris, XVI; nº5; 247-257.

1922— Recherches sur le rôle des "complexes" dans les manifestations morbides des aliénés (le cas de Marie L...).
L'Encéphale, Paris, XVII; nº4; 219-228 - nº 5; 275-281.

1923— Impressions psychiatriques d'un séjour à Zurich (La schizoïdie et la syntonie de M. Bleuler; la méthode de Rorschach; le nouveau service pour enfants anormaux, le placement familial).
Annales médico-psychologiques, 81,1;110-126.

--Contribution à l'étude de l'autisme -- l'attitude interrogative (en colaboración con R. Targowla).

--Contribution à l'étude de la pensée et de l'attitude autistes. Le rationalisme morbide (en colaboración con J. Rogues de Fursac).
L'Encéphale, XVIII; nº 4; 217-228.

--Données psychanalytiques dans un cas de doute obsédant.
L'Encéphale, XVIII, nº 3; 170-181.

--Contribution à l'étude des idées d'influence (en colaboración con R. Targowla).
L'Encéphale, XVIII; nº 10; 652-659.

--Etude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique. Journal de psychologie normale et pathologique, París, PUF, 20; 543-560.

--La valeur de la méthode psychanalytique étudiée sur un cas d'impuissance sexuelle.
Journal de psychologie, 20; 677-683.

--La cocaïne au point de vue social (en colaboración con J. Rogues de Fursac).
La pratique médicale française, II; 351-363.

--Bleulers Schizoïdie und Syntonie und das Zeiterlebnis.
Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Berlin, Bd. LXXXII, 212-230.

--Probleme der Vererbung von Geisteskranheiten auf Grund von psychiatrischen und genealogischen Untersuchungen an zwei Familien (en colaboración con F. Minkowska).
Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, Zürich 12; 47-70.

--Similarité ou Polymorphisme (Essai méthodique).
Schweizer Arch. für Neurologie und Psychiatrie, 13; 458-474.

1924-Troubles du dynamisme mental et phénomènes obsédants (en collaboración con F. Minkowska).
Annales médico-psychologiques, 82, I; 460-472.

--Psychose tabétique par interprétation de symptômes somatiques dus au tabès (en colaboración con J. Roubinovitch y M. Monestier).
Annales médico-psychologiques, 82, II; 170-179.

--Impulsions au tatouage et perversions sexuelles (en colaboración con R. Dupouy).
L'Encéphale, XIX; nº1; 40-44.

--Considérations sur la psychologie comparée des schizophrènes et des paralytiques généraux (en colaboración con M. Tison).
Journal de psychologie, 21; 46-51.

--Les schizophrènes peints par eux-mêmes.
La Médecine, V; 337-381.

--La psychothérapie au dispensaire (en colaboración con M.Mignard).
Paris Médical, T.53,nº33; 137-141.

1925--Troubles mentaux, complexes et constitution.
Annales médico-psychologiques, 83; I;201-228.
--Les regrets morbides (Contribution à l'étude des attitudes schizophréniques).
Annales médico-psychologiques, 83; II; 344-364.
--Contribution à l'étude des mécanismes schizophréniques (en colaboración con H. Claude y Tison).
L'Encéphale, XX; nº 1; 1-13.
--La genèse de la notion de schizophrénie et ses caractères essentiels (Une page d'histoire contemporaine de la psychiatrie).
L'Evolution psychiatrique, 1re série; I,193-236.
--Schizophrénie et démence précoce.
Communication à la 67e Assemblée de la Société suisse de Psychiatrie, 1925.
Archives suisses de Neurologie et Psychiatrie.
--Schizophrénie et attitudes schizophréniques.
Communication au 29e Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française,1925.

1926--Démence précoce, schizophrénie, schizoïdie.
Annales médico-psychologiques, 84; I; 253-266.
--L-autisme.
Journal de Neurologie et de Psychiatrie, t. I; 630-637.
--Bergson's conceptions as applied to Psychopathology (Trad. F.J. Farnel).
The Journal of Nervous and Mental Diseases; Chicago, vol. 63, nº6;553,568.

1927--Contribution à l'étude du syndrome d'automatisme mental.
Annales médico-psychologiques, 85,I; 104-119.

--De la rêverie morbide au délire d'influence.
Evolution Psychiatrique, 1er série, II, 2;130-184.

--L'autisme et les attitudes schizophréniques.
Journal de Psychologie, 24; 465-476.

--Sur le rattachement des lésions et des processus psychiques de la schizophrénie à des relations plus générales.
Revue française de Psychanalyse. París, T. I; 21-23.

--Troubles du dynamisme mental et leur interprétation psychologique.
Norving psychjatrynne Polska, T. II; 12-24.

1928--Quelques remqrques sur la psychopathologie de la démence sénile.
Journal de Psychologie, 25; 79-90.

--Essai sur la structure des états de dépression presbyophrénique (en colaboración con M. Tison).
Journal de Psychologie, 25; 696-708.

--Du symptôme au trouble générateur (quelques réflexions sur la psychopathologie contemporaine).
Archives suisses de Neurologie et Psychiatrie, 22; 35-63.

--Der geistige Automatismus.
Der Nervenarzt, Berlin,Heidelberg-Göttingen, I, 234- 239.

1929--La jalousie pathologique sur un fond d'automatisme mental.
Annales médico-psychologiques, 87; I; 24-47.

--Les idées de Bergson en psychopathologie.
Annales médico-psychologiques, 87; I; 234-246.

--La notion du temps en psychopathologie.
Evolution psychiatrique, 2e série, III;I;65-85.

--Der Einfluss der modernen Charakterologie auf die psychopathologischen Probleme.
Der Nervenarzt, 2; 129-133.

1930--La droiture (phénoménologie du droit chemin) in "Mélanges offerts à M. Pierre Janet par sa famille, ses amis et ses disciples à l'occasion de ses quatre-vingts ans", París, d'Artrey, 169-181.

--Les notions de distance vécue et d'ampleur de vie et leur application en psychopathologie.
Journal de psychologie, 27; 727-745.

--Etude de la structure des états de dépression (les dépressions ambivalentes).
Archives suisses de Neurologie et Psychiatrie, 26; 230-257.

--Maurice Mignard, 1881-1925
Der Nervenarzt, 3, 31-38.

--Das problem der Primären und sekundären symptome in der Psychiatrie.
Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie, Berlin, Bd. LXXV; 373-380.

1931--L'oeuvre psychiatrique de Maurice Mignard (1881-1925.
L'Evolution Psychiatrique, IV, 2; 37-51.
--Das Zeit- und das Raumproblem in der Psychopathologie.
Wiener klinische Wochenschrift, Wien, 44;346-380.
--La psychiatrie (en collaboration con P. Guiraud).
Monde médical, Paris, 41; 244-261.
1932--Le problème des hallucinations et le problème de l'espace.
L'Evolution psychiatrique, 2e série, IV,3;59-76.
--La notion de constitution, sa valeur théorique et pratique.
L'Evolution psychiatrique, IV, 4; 83-89.
--La psychiatrique (en colaboración con P.Guiraud).
Monde médical, 42; 277-289.
--Le problème du temps en psychopathologie.
Recherches pilosophiques (1932-1933(, t. 2; 231-256.
1933--Délire de négation chez un paralytique général (délire et mémoire).
L'Evolution Psychiatrique, V,2; 29-42.
--La psychiatrie (en colaboración con P.Guiraud).
Monde médical, 43; 293-303.
--La psiquiatría en 1932 (En colaboración con P. P. Guiraud).
Revista de criminología, psiquiatría y medicina. legal.Buenos Aires, 20; 322-337.

--La lutte intérieure.
Recherches philosophiques (1933-1934), t. 3; 334-345.

1934--La Psiquiatría en 1933 (en colaboración con P. Guiraud).
Revista de criminología, 21; 250-364.

--Esquisses phénoménologiques.
Recherches philosophiques (1934-1935), t. 4; 295-313.

--Constitution et conflit.
L'Evolution psychiatrique, VI; 3; 25-38.

1935--Essai sur l'intériorité et les dimensions vécues.
Journal de psychologie, 32; 25-48.

--Le problème du temps vécu.
Recherches philosophiques (1935-1936), t. 5; 65-99.

--L'assistance à l'enfance anormale.
La prophylaxie mentale, 10e année, nº 41, avril-déc., p. 41 et suiv.

1936--L'assistance aux enfants difficiles au foyer de Soulins (en colaboración con Aline Silz).
Annales médico-psychologiques, 94; I; 92-100.

1937--L'âme et les phénomènes psychâques.
in (Travaux du IXe Congrès International de Philosophie" (Congrès Descartes), Paris, Hermann, vol. IX, 32-38.

--A propos du problème des hallucinations.
Annales médico-psychologiques, 95;I;608-614.

--Psychose hallucinatoire; évolution intermittente; élimination d'idées de persécution (en colaboración con H. Pollnow).
Annales médico-psychologiques, 95; I; 787--792.

--La psychopathologie, son orientation, ses tendances.
L'Evolution Psychiatrique, IX; 3; 23-68.

--Le patronage médico-pédagogique pour l'enfance difficile.
Annales médico-psychologiques, II,403-405.

1938--Le problème des constitutions (8-54, 4; 8-54, 8).

--Les délires et les troubles de la conduite (8-54,9; 8-54,12).

--Les psychoses d'involution (8-56,12; 8-56, 15). in "L'Encyclopédie Française",tome VIII: La Vie Mentale (sous la direction d'H. Wallon).

--A propos de l'hygiène mentale.
Annales médico-psychologiques, 96; t. I; 467-485.

--A la recherche de la norme en psychopathologie.
L'Evolution Psychiatrique, X, I; 67-95.

1939--Pierre Janet: Essai sur l'homme et sur l'oeuvre. in "Centenaire de Th. Ribot" (Jubilé de la Psychologie scientifique française), Paris, 199-230.

--Monde - Univers - Cosmos. Quelques points de phénoménologie.
in "Travaux du IIe Congrès des Sociétés de Philosophie Françaises et de Langue Française" (Lyon, 13-15 avril 1939), Lyon, Neveu ; 121-125.

--Hommage à la mémoire du Professeur Bleuler.
Annales médico-psychologiques, 97, II;420--423.

--Naître et prendre naissance.
Revue internationale de philosophie,Bruxelles, 2, N 5; 116-127.

--Nature et caractères essentiels de la compréhension mutuelle.
Communication à la 7e Réunion européenne d'hygiène mentale,1939, Revue suisse d'hygiène.

1940--La notion du fond mental.
Annales médico-psychologiques, 98, II; 305-311.

1941--Zum Andenken an Eugen Bleuler (30 april 1857 - 17 Juli 1939) : Hommage à la mémoire du Professeur Eugène Bleuler.
Schweizer Arch. für Neur. und Psych.,46; 15-24.

1945--"Les enfants de Buchenwald" (en colaboración con Revel, Jouhy), publié par l'Union O.S.E. Genève (Naville).

1946--L'anesthésie affective.
Annales médico-psychologiques, 104, I;80-88.

--Le langage et le vécu.
Revue Suisse de Psychologie pure et appliquée. Berne et Stuttgart, Huber; vol. 5 - nº 1; 14-25.

--A propos de la "réalisation" -- Problème de l'existence et d'hygiène mentale.
Gesundheit und Wohlfahrt.
Revue suisse d'hygiène, avril-mai, fasc. 4/5.

1947--La psychologie des déportés.
in "Mélanges dédiés au Dr. B.A. Tschlenoff".
Union O.S.E. Genève.

--"Aline Lucie Mathilde Silz" (née le 6 juillet 1900, morte en déportation), -(G.Bernard Silz et E. Minkowski), 23 p. Portr. h.c.(Blois).

--A propos de l'affectivité.
L'Evolution Psychiatrique, XII; I; 47-70.

--La psychopathologie infantile et le test de Rorschach (en colaboración con F. Minkowska).
L'Evolution Psychiatrique, XII; 3; 65-133.

--Le verbe peiner;
Journal de psychiatrie infantile. Bâle, numéro dédié au Dr. Tramer, XIV, 6; 84-87.

--Psychiatrie et métaphysique (A la recherche de l'humain et du vécu).
Revue de Métaphysique et de Morale, 52, nº 3 et 4, 333-358.

--L'impfévu et les mécanismes schizophréniques.
Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française, 1947.

1948-- Nature, animalité, humanité, bestialité.
in "Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy". Amsterdan, North Holland Publishing Cº, 124-126.

--Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie.
L'Evolution Psychiatrique, XIII; 4;137-185.

--Maniérisme, affectation, verbalisme.
Annales médico-psychologiques, 106; II;60-66.

--L'Analyse de soi.
Annales médico-psychologiques, 106, I, 228-233.

--A propos de l'analyse de soi.
Journal de psychologie, 41, 331-344.

--Les conséquences psychologiques et psychopathologiques de la guerre et du nazisme.
Schweiz. Archiw. fUr Neur. und Psych.,61; 272-302.

--Przyroda, zwierzecosc, cslowiecséritswo, testializm (Nature, animalité, humanité, bestialité).
Przeglad Filosoficzny (Revue philosophique), Polska, 44, nº 4; 418-426.

-- Langage et mentalité.
Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française, 1948.

1949---Liberté, liberté chérie.
in "Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française", Neuchâtel, 13-16 septembre 1949; 27-32.

--A propos de la schizophrénie infantile.
Annales médico-psychologiques, 107; I;61-64 .

--Rationalisme morbide et schéma corporel.
Annales médico-psychologiques, 107; II;216-220.

--Les voies d'accès au conscient.
L'Evolution psychiatrique,XIV,3; 383-405.

1950--La topographie de l'angoisse.
Annales médico-psychologiques, 108; I;71-74.
--Le test de Rorschach (le problème du contenu et de la forme).
--Annales médico-psychologiques, 108;I;129-161 .
--La réalité et les fonctions de l'irréel (le troislème monde).
L'Evolution psychiatrique, XV, I; 59-99
--Le problème du temps chez P. Janet.
L'Evolution Psychiatrique, XV, 3;451-463.
--Psychopathologie des délires (en colaboración con Abely, Baruk, Ey, Rouart,Tosquelles).
L'Evolution psychiatrique, XV;4;531-563.
--Problèmes d'adaptation au cours de la vieillesse.
Semaine des Hôpitaux, Paris, Juin;2294-2295.
--Le contact humain.
Revue de Métaphysique et de Morale, 55,nº 2; 113-127.
--Aperçu sur l'évolution des idées en psychopathologie.
Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, PUF 75; 417-440.
--Sur le chemin d'une psychologie formelle.
Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Vitgeveriij Het Spectrum, 12, nº3; 504-530.

1951--Diagnostic psychiatrique et psychothérapie.
Annales médico-psychologiques, 109; I;
336-342.

--Le subconscient. Le rêve et la psychanalyse.
in Valeur philosophique de la psychologie
(en colaboración con R. Ruyer, P.Guillaume,
M. Debesse. J. Meyerson, Dr. Male, P. Masson-
Oursel, H. Berr) - (Centro International de
synthèse, XIIIe Semaine de Synthèse), Paris,
P.U.F.; 160-179.

--Aspects psychologiques de la vieillesse.
L'Evolution Psychiatrique, XVI;I; 49-72.

--Que veut dire "ancestral" à propos de l'angoisse?
Schweizer. Archiv. für Neur. und Psych.
Vol. 67; 66-74.

--La médiocrité.
Tijd. v. Philos., 13, nº 2; 226-235.

--A propos des types associés.
49e Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française, 1951.

--La mythomanie et la notion d'inconsistance de P. Janet.
49e Congrès des médecins aliénistes et Neurologistes de langue française, 1951

--Les dessins d'enfants: mon arbre (dernière leçon de F. Minkowska).
49e Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française, 1951.

1952--Der Mensch, sein psychischgeistiger Aufbau und siene Beziehungen zur Welt.
in Die neue Weltschau, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart; 134-166.

--L'historique et l'extraordinaire dans la vie humaine, in "L'homme et l'histoire".
Actes du VIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue Fran-çaise (Strasbourg, 10-14 septembre 1952) -Paris, P.U.F.,159-163 .

--Sentiment d'insécurité en rapport avec l'époque des persécutions.
Annales médico-psychologiques, 110; I; 277-278.

--Les dessins d'enfants dans l'oeuvre de F. Minkowska.
Annales médico-psychologiques, 110; II; 711-714.

--Etude du monde des formes, dessin chez les jumeaux (en colaboración J. Fusswerk et Mme M. Dreyfus).
Annales médico-psychologiques, 110; II; 715-718.

--La psychopathologie contemporaine face à l'être humain (roman, poésie, prose et science de l'homme).
L'Evolution Psychiatrique, XVII; I; 1-19.

--Le confus et le vague (en marge de la psychopathologie clinique).
L'Evolution psychiatrique,XVII;4;617-639.

--Le courant psycho-anthropologique en pathologie.
Revue de morpho-physiologie humaine, nº 15.

--Evolution de la typologie constitutionnelle.
Semaine Médicale (supplément à la Semaine des hôpitaux, Paris 28/13; 282-285.

--Tour d'horizon en suivant le cheminement de la notion de schizophrénie.
Bulletin de la Société des Sciences Médicales du Grand Duché de Luxembourg, juillet; 7-22.

--Le Rorschach dans l'oeuvre de F. Minkowska.
Bulletin du Groupement Français du Rorschach, Paris, nº 2; 1-5.

--Typologie constitutionnelle, monde des formes, expression graphique.
Revue d'Esthétique, Paris, nº 3-4; 21-27.

--Filosofia e Psycopatologia.
Archivio di Filosofia, Rome, Fratelli Bocca XXI, nº 2; 13-36.

--Brèves méditations sur la négation et le dualisme.
Tijd. v. Philos., 14; nº 2; 329-345.

--Vers... (L'élan vers...)
Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wusbegeerte en Psychologie, Assen, 44; nº1; 114-119.

--A la recherche de la psychologie.
Revue Internationale de Philosophie, 6; nº 22. f. 4; 391-408.

--Le principe d'individualisation en médecine mentale.
Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française, 1952.

1953--Liberté, responsabilité, déterminisme.
in Enquête sur la liberté, publiée avec le concours de l'Unesco, Actualités scientifiques et industrielles, Fédération internationale des Sociétés de Philosophie, Paris, Hermann;153-162.

--La connaissance d'autrui.
in "Actes du XIe Congrès International de Philosophie" (Bruxelles, 20-26 août 1953),vol.VII: Psychologie philosophique, Amsterdam North Holland Publishing Cº, Louvain Ed. Neuwelaerts, 218-223.

--Indifférence, désintérêt, disjonction schizophrénique.
Annales médico-psychologiques; I, 226-230.

--Psychiatrie, psychothérapie, relations avec le malade et avec le grand public.
Annales médico-psychologiques; II; 309-328.

--Schizophrénie? (observation clinique) (en colaboration avec P. Citrome).
Annales médico-psychologiques; II; 672-677.

--Exaltation et excitation, détresse et dépression.
L'Evolution Psychiatrique, XVIII, I; 7-17.

--A propos de la médecine psychosomatique (corps et organisme -- le psychique et l'anthropologique-- le monde métaphorique et les expressions symboliques).
L'Evolution Psychiatrique, XVIII,3; 345-370.

--L'atteinte schizophrénique (sentir, le vécu).
Giornale di Psychiatria e di Neuropatologia, Ferrare, volume 81, nº 1; 1-10.

--La notion de compensation en psychopathologie.
Folia Psychiatrica Neurologica e Neurochirurgica Neerlandica, Amsterdam, 56; 5; 805-812.

--La spontanéité (le mouvement spontané que voici!)
Tijd. v. Philos., 15, nº 4; 591-606.

--Le champ.
Alg. Neder. Tijd. v. Wijsb. en Psychol., 46; nº1; 12-16.

--Résultats d'une cure de sommeil dans un cas d'obsession.
Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française, 1953.

1954--Psychopathologie et Psychologie.
Revue Philosophique de France et de l'Etranger; 79, nº 2, 200-217.

--Problémes pathographiques. A propos de la récente traduction française de l'ouvrage de Karl Jaspers "Strindberg et Van Gogh, Hoelderlin et Swedenborg".
Revue d'Esthétique, 7, nº 3; 257-276.

--Quelques données sur la vie en marge de la biologie.
Alg. Nederl. Tijd. c. Wijsb. en Psychol.,47; nº 1; 23-24.

--Préface au livre de
L. Gayral: La psychiatrie contemporaine. Principes. Méthodes. Applications. Toulouse, éd. Privat; 5-9.

--Espace - intimité - habitat.
Situation 1, Utrecht - Antwerpen, Spectrum; 172-186.

--Psychopathologie, psychiatrie clinique, psychologie.
Sud médical et chirurgical; t. 87; 30 juin; 3296-3302.

--Un cas de jalousie tardive.
Congrés des médecins aliénistes et neurologistes de langue française. 1954.
Au seuil du délire.
Congrès des méd. alién. et neurol. de langue fr., 1954.

1955--Le problème Dostoïevski et la structure de l'épilepsie (en collaboratión con J.Fusswerk).
Annales médico-psychologiques, 113; II; 369-409.

--Les modes d'existence en fonction de certaines activités psychomotrices. Introduction à l'analyse existentielle.
L'Evolution Psychiatrique, XX; 3; 413-427.

--Clinique et psychopathologie d'un cas limite (en colaboración con J. Fusswerk).
L'Evolution Psychiatrique, XX; 4; 655-686.

--L'affectivité.
Sud médical et chirurgical, t. 88; 30 juin; 4025-4030.

--Zum problem der erlebten Zeit. -Aus meinen Erinnnerungen und Gedankenwanderungen (Du problème du temps vécu).
Studium Generale, Berlin - Heidelberg - Göttingen 8, nº 10; 601-607.

1956---L'homme et son prochain dans la perspective de la psychopathologie contemporaine.
in "L'homme et son prochain".
Actes du VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Toulouse, 6-9 septembre 1956), Paris P.U.F., 14-19.

--A propos de "l'Essai sur la personnalité du débile mental", 1927-1955.
in "Autour de l'oeuvre du Dr. E. De Greeff", t. II : L'homme devant l'humain, Louvain - Paris, Neuwelaerts, 12-23.

--Introduction et vue d'ensemble.
in F. Minkowska : Le Rorschach (A la recherche du monde des formes), éd. Desclée de Brouwer, 7-36.

--Les dessins d'enfants.
Cahiers de l'Enfance Inadaptée, Paris, 7; 1-10 et 11-21.

--Quarante ans de psychiatrie - une page d'histoire vécue.
Schweiz.Archiv. für Neur. und Psych.,77; 57-62.

--Création, Expression, Psychologie formalle.
in Mélanges Georges Jamati, éd. C.N.R.S., París; 225-231.

--Psychopatologia i psychologia.
Neurologia, neurochirurgica i psychiatria. Polska, Warszawa 6 (6); 899-911.

--L'éphémère -- durer et avoir une durée -- l'éternel.
Revue de Métaphysique et de Morale; 61, nº 3-4; 217-241.

--Expansion et épanouissement (contribution à l'étude des "mouvements" primitifs des corrélations existentielles et anthropo-cosmiques).
Tijd. v. philos. 18, nº 4; 597-624.

--Psikhopatologia u filosofia (Psychopathologie et Philosophie).
Iyyum (Israël), 7, nº 4; 193-209.

1957--Préface au livre de
F.J.J. Buytendijk : Attitudes et mouvements. Etude Fonctionnelle du mouvement humain, éd. Desclée de Brouwer; 7-27.

--Co-existence et co-devenir.
in "Rencontre - Encounter - Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées au Professeur F.J.J. Buytendijk, Utrecht, Anvers - Het Spectrum, 295-307.

--L'affectivité.
Rewue anthropologique, 1957.
--Phénoménologie du langage.
in Encyclopédie française (Larousse(, t. XIX, 19, 10-12; 19, 12-3.
--Les notions bleulériennes : voie d'accès aux analyses phénoménologiques et existentielles.
Annales médico-psychologiques, II; 833-844.
--Etats mineurs, faiblesses humaines, aspect affirmatif et dynamique de la vie (contribution à l'étude de la vie consciente).
L'Evolution Psychiatrique, XXII; I; 1-2-3.
--La portée de l'oeuvre d'E, Bleuler.
Schweiz. Archiv. für Neur. und Psych., 79; nº 1; 228-235.
--Névroses animales et psychiatrie humaine.
L'Encéphale 46 (5-6); 639-648.
--Zagadnien schizofrenii (problèmes de la schizophrénie).
Neurología, neurochirurgica y psychiatria, Polska (4); 495-503.
--La mesure (l'infini - la mesure - l'informe).
Revue de Métaphysique et de Morale, 62; nº 3; 254-265.
--Encore.
Tijd. v. Philos. 19, nº 4; 666-686.
--Le problème du temps vu par un psychopathologue.
Bulletin de la Société Française de Philosophie, 5, nº 4; 145-180.

1958--La schizophrénie est-elle défendable? (à propos d'un récent article de M. Paul Abély).
Annales médico-psychologiques, 116; I; 541-552.

--Le temps en psychopathologie.
Psychologie française, Paris III, nº 1; 9-20.

--Avant-propos.
Cahiers du Groupe Françoise Minkowska,
Paris, juillet; 1.

--A propos de la méditation d H. C. Rümke sur le thème: Si le roi (OEdipe avait souffert d'un complexe d'OEdipe, son sort n'aurait pas été une tragédie mais une historia morbi.
Folia Psychiatrica Neurologica et Neurochirurgica Neerlandica, 61 (2) (197) 133- (203) 139.

--Multiple approaches to treatment in schizophrenia and discussion of indications (Diverses approches au traitement de la schizophrénie et examen des indications).
American Journal of Psychiatry, New York, 114; nº 7; 577-582.

--La vie des valeurs et des vertus vue à travers le langage.
Revue Philosophique de France et de l'Etranger, 83, nº2; 152-173.

--L'homme artisan de sa destinée.
Tijd. v. philos., 20; nº 3; 443-458.

--Discussion à propos des rapports sur: Définition, critères et limites de la schizophrénie.
Annales médico-psychologiques; II; 333-337.

1959-- Introduction à la Conférence de M. Tatarkiewicz.
in Cahiers de Royaumont, Philosophie N. III.
(Troisième Colloque Philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1957: L'oeuvre et la pensée de Husserl), Paris, Les Editions de Minuit, 14-15.

-- Rencontre et dialogue.
in For Roman Ingarden, Nine essays in phenomenology's Gravenhage, Martinus Nijhoff, La Haye, 54-74.

-- Lettre hommage au Professeur von Gebsattel.
Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, vol. 6, p. 4; 316-318.

-- Phénoménologie et psychopathologie.
Neuropsichiatria, anno XV, fasc. 3; 391-404.

-- L'irrationnel, donnée immédiate (sur la voie tracée par H. Bergson).
Revue Philosophique de France et de l'Etranger, 84; nº 3; 89-304.

-- La pure durée et la durée vécue.
Bulletin de la Société Française de Philosophie, 53; 239-241.
Numéro spécial: Bergson et nous. (Actes du Xe Congrès de la Société de Philosophie de langue française), Paris, 17-19 mai.

-- Phénoménologie et psychopathologie.
Sud médical et chirurgical, 94, 31 mai.

-- L'espérance.
Tijd. v. Philos., 21; nº 1; 96-107.

-- Préface au livre de
Z. Helman : Activité électrique du cerveau et structure mentale en psychochirurgie, París, P.U.F.; VII-XII.

1960 -- A propos des dernières publications de P. Janet.
Bulletin de Psychologie, nov. Numéro spécial; 121-127.

-- Psychopathologie : science humaine.
Journal of Existential Psychiatry (Curran, CA), I; 41-63.

-- Rencontre et dialogue.
Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica, vol. 8 321-333.

-- Imagination?
Revue Internationale de Philosophie, 14; nº 51 fasc. I; 3-31.

-- A propos du syndrome des déportés.
Sud médical et chirurgical, 96, 30 juin; 8545-8558.

-- L'humilité.
Tijd. v. Philos.; 22, nº 2; 269-285.

-- Avant-propos.
Cahiers du Groupe Françoise Minkowska, avril; 1-2

--Position bergsonienne et typologie contemporaine.
Cahiers du Groupe Françoise Minkowska, avril; 25-30.

1961-- Esquisses poético-philophiques.
Tijd. v. Philos.; 23; nº 3; 494-502.

1962-- Caractères essentiels de l'expression.
in comptes rendus du Congrès de Psychiatrie et de Neurologie (Anvers, 9-14 juillet 1962); 209-212.

-- L'humanisme de Henri Wallon.
L'Evolution Psychiatrique, XXVII; I; 3-12.

-- Approches phénoménologiques de l'existence (vues par un psychopathologue).
L'Evolution Psychiatrique, XXVII; 4; 433-458.

-- Aperçu sur l'évolution des notions en psychopathologie. Toulouse Médical, t. 63; 337-362.

-- La plénitude de la vie - Image première - Nostalgie du bien recherché.
Tijd. v. Philos.; 24; nº 3; 507-523.

-- Réflexions sur l'oeuvre de Pierre Janet.
Cahiers du Groupe Françoise Minkowska, octobre; 1-6.

-- Typologie et caractérologie (aperçus et réflexions).
Sud Médical et Chirurgical, t. XCVIII; nº 2480; 31 mai.

--Homme d'action.
in Hommage à Freiherr von Gebsattel pour son quatre-vingtième anniversaire, Hyppocrates Verlag; 26-45.

1963--Avant-propos au
Numéro d'hommage à Henri Wallon des Cahiers du Groupe Françoise Minkowska, décembre; 3-4.

--Préface à l'étude de
F. Minkowska : Van Gogh, sa vie, sa maladie et son oeuvre. Presses du Temps Présent; 7-26.

--La souffrance humaine (aspect pathique de l'existence).
Annales médico-psychologiques; 121; 2; nº 1; 1-16.

--Aspects secrets de la psychiatrie (pour le 60e anniversaire de Manfred Bleuler).
Schweiz. Arch. für Neur. und Psych. 91; 22-30.

--Aperçu sur l'orientation de la psychopathologie contemporaine.
The Israel Annals of Psychiatry, vol. 1, nº 2; 175-188.

--Devant une feuille de papier blanche (avant-dernières pensées).
Revue Philosophique de Louvain; t. 61; 241-281.

--Vers quels horizons nous emmène Gaston Bachelard?
Revue Internationale de Philosophie; 17; nº 66; fasc. 4; 419-440.

1964--L'authentique et le vrai.
in "Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française" (Bruxelles-Louvain); 22-24 août 1964. Louvain-Paris, Neuwelaerts, 172-177.

--Petite grammaire phénoménologique (quelques traits de plume).
Revue Philosophique de Louvain, t. 62; 258-298.

--Une journée qui s'achève (Méditations. Rêveries au déclin).
Tij. v. Filosofie, XXVII, nº 2; 298-309.

1965--En marche.
Revue philosophique de France et de l'Etranger, 90, nº 1 30-39.

--A l'origine, le un et le deux sont-ils nécessairement des nombres?
Revue philosophique de Louvain, t. 63, mai; 280-294.

--Une grande peine. Avec quelques réflexions sur les biographies et les autobiographies.
Tijdschrift voor Filosofie, nº 2, juin; 298-309.

--La portata vitale dell' espressione. Alluni reflessioni (trad. G. Civiletti).
Il Verri, nº 15, éd. Feltrinelli, Milano; 6-13.

--L'évolution des notions en psychopathologie et le Rorschach; ouvertures psychologiques et psychobiologiques (en colaboración con Z. Helman).
Rapport au Congrès International de Rorschach, Paris, juillet.

1.966--Hommage à Jean Guiraud. In: L'Evolution Psychiatrique, fasc. III, 1966.

CAPITULO IV

(198) May, Angel, Ellenberger: Existence (Op. cit.) pág. 430.

(199) Sotia, José: Prólogo a la traducción española de "Prolegomena einer medizinischen Anthropologie" (Madrid, Rialp. 1.966, pág. 7).

(200) Utilizaremos aquí en especial el ejemplo anírico que nos da Gebsattel en el ensayo "Aspectos de la Muerte", págs. 483-515 de la ed. cit..

(201) Ricoeur, Paul: "De l'Interprétation. Essai sur Freud", ed. du Seull, Paris, 1965. Vd. espec. pág. 16. (Cf. también nota 179 de este mismo trabajo).

(202) Ibidem, pág. 21.

(203) Von Gebsattel: Pág. 5 del op. cit. en nota (200).

(204) Freud, Sigmund: "La Interpretación de los Sueños". In "Gesammelte Werke" II/III. O también: in "Standard Edition" Vol. IV-V, pgs. 546 y sig.. O en la versión española de la "Obras Completas" de López Ballesteros, vol. I, pgs. 233-588.

(205) Freud, S.: Op. cit. en nota anterior: G. W. II/III, pág. 101; S. E. IV, págs. 97-98; O.C. I, pág. 307 y sig...

(206) Freud, S.: G. W. II/III, p. 230; S.E. IV p. 225; O.C. I, pgs. 373-379.

(207) Cf. Jacques Chevalier: "Histoire de la Pensée", vol. I, "La Pensée Antique", Flammarion ed., Paris 1955; pág. 497.

(208) Husserl, Edmund: "Ideas..."; págs. 249 y sig. de la trad. esp., ya citada y reseñada en el primer capítulo.

(209) López Ibor, Juan José: "Las neurosis como Enfermedades del Animo" (Apéndice dedicado a la crítica del Caso Emma, de Freud). Vd. también una edición más completa del mismo texto en "Medicina e Historia", Ed. Biohorm, fasc. VIII, titulada "Análisis y comentario de la primera historia clínica de Freud (Sobre angustia e histeria)", febrero 1965.

(210) Ricoeur, P.: Op. cit., pág. 177.

(211) Von Gebsattel: Op. cit. (trad. esp.), pág. 483.

(212) Binswanger, Ludwig: "Ausgewählte Vorträge und Aufsätze", tomo I, pág. 25-26, Bern, 1947. Op. cit. por Dieter Wyss, in "Las Escuelas de Psicología profunda, desde sus principios hasta la actualidad", Ed. Gredos, Madrid, 1964, pág. 353. (Trad. del orig. alemán: Die Tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart", Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1961, por Mariano Marín Casero).

(213) Nos referiremos en lo que sigue, principalmente a la "Psicopatología General" de Jaspers, pero también debemos expresar nuestra deuda para con el capítulo

que dedica el mismo Jaspers a la relación médico-paciente en su reciente obra "Philosophie und Welt", y, sobre todo, para con J. Hoenig: "Karl Jaspers and Psychopathology", in Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXVI, dic. 1965, fasc. nº 2, págs. 216-229. (Dicha Revista, ya citada en las notas referentes al primer capítulo, y cuya dirección es: State University of New York, Buffalo, N.Y. 14214, merece ser consultada en todo problema fenomenológico-psicopatológico, pues aporta con frecuencia valiosas contribuciones a este campo del saber).

(214) Jaspers, Karl: "General Psychopathology" (versión inglesa), (ed. cit.), pág. 540. (Para una reseña bibliográfica completa de dicha obra, véase la nota correspondiente en el capítulo II).

(215) Von Gebsattel: "Die Welt des Zwangskranken", Mnschr. Psychiatr. (Festschrift für Karl Bonhoeffer zum 70. Geburtstag), 99, págs. 10-74, 1938; Basel y Leipzig: S. Karger, ed. .

(216) Freud, S.: Op. cit. en nota (204); vd. pág. 277 del vol. I de la trad. esp. de las ob. comp., en la ed. de 1948 de Biblioteca Nueva, Madrid.

(217) Jaspers, Karl: General Psychopathology" (ed. cit.), pág. 542.

(218) Von Gebsattel: cit. por Jaspers en la obra citada en la nota anterior, en la pág. 544.

(219) Sobre "el encuentro con el otro", véase Laín Entralgo: "Teoría y Realidad del Otro", ya cit. .

(220) Jaspers, Karl: Op. cit. pág. 543.

(221) Hegel: "Phünomenologie des Geistes", ya citado en el capítulo I.

(222) Von Gebsattel: "Die Welt des Zwangskranken" (vd. nota 215). Dicho trabajo ha sido reeditado en "Prolegómena einer medizinischen Anthropologie" (Berlin-Göttingen--Heidelberg: Springer-Verlag, 1954) y traducido al castellano por J. Soria con el título "Antropología Médica" (vd. nota 199). Este mismo artículo ha sido traducido al inglés por Sylvia Koppel y Ernest Angel, y publicado resumido en la obra "Existence", dirigida por Rollo May, ya citada; posteriormente, al ser traducida esta última obra al castellano y publicada por Ed. Gredos (Madrid, 1967), ha vuelto a ser publicado en nuestro idioma en su versión resumida.

(223) Jaspers, Karl: Op. cit. (ed. ing.), pág. 543, nota (1) a pie de pág. .

(224) (a) Digo "aparentemente" pues sobre la "objetividad" de Schneider se podría decir lo que Hegel de la de Kant. Sin embargo, hay que reconocer, como lo hace Castilla del Pino, en su "Estudio sobre la Depresión" (Ed. Península, Madrid, 1966), que Schneider representa uno de los mejores logros de la "objetividad" "fenomenológica" de las escuelas alemanas, y si no lo incluimos en nuestro estudio es únicamente por no caer sus observaciones clínicas dentro del marco de la fenomenología tal como la hemos delimitado en el ámbito del primer capítulo.

(224) (b) Strauss, E: In Mnsshr. Psychiatr., vol. 68 (1928). (Cot. por Jaspers, op. cit.).

(225) Mayer-Gross, W.: "Clinical Psychiatry", Cassell and Company Ltd. Ed., London 1960, passim.

(226) Bookhammer, Robert; Meyers, Robert; Piotrowski, Zygmunt; Schober, (Charles): "A five-Year Clinical Follow-up Study of Schizophrenics treated by Direct Analysis (Rosen's) compared with Controls". (Vd. Psychiatric Spectator, nº 19, Sandoz).

(227) Rosen, "Direct Analysis": vd. nota (193).

(228) Laín Entralgo, "Enfermedad y Pecado", Ed. Toray,1961.

(229) Jaspers, Karl; op. cit. (versión inglesa), pág. 280.

(230) Descartes, René: (a) Les méditations métaphysiques; éd. rev. de Emile Thouverez, Lib. clas. Eugène Belin, Paris (8, rue Férou), 1955.
(b) Descartes par lui-même; ed. de Samuel de Sacy, Seuil, Paris, 1959.

(231) Jaspers, Karl: op. cit. (vers. ing.) pág. 282.

(232) y (233). ¿No recuerda esta "organización" la que ocurre en los procesos fisiológicos (como la "organización del coágulo", etc.), estableciéndose así como una correlación psico-física o bio-estructural? Véase a este respecto, por ejemplo, (a) Viktor von Weizsaecker, "Der Gestaltkreis", Georg Thieme, Stuttgart, 4º ed., 1948, (b) Köhler, W., "Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand", Leipzig, 1920.

(234) Cf. S. Freud: "La religión, esa gran neurosis obsesiva de la humanidad...."; in "Los Actos Obsesivos y las Prácticas religiosas", Obras Completas (ed. ya cit.), pgs. 956 a 960 (passim).

(235) Strauss, E.: "Ein Beitrag zur Pathologie der Zwangserscheinungen", Mschr. Psychiatr., vol. 98 (1938), pág. 61.

(236) V. Gebsattel, V., "Die Welt der Zwangskranken" (op. cit.), in Mnschr. Psychiatr., vol. 99 (1938), pág. 10.

(237) V. Gebsattel, V.: "Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen", in Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Springer ed., Berlin 1954.

(238) Wiesenthal, Simon: "Les Assassins sont parmi nous", Stock éd., Paris 1967.

(239) Sobre la génesis e historia de todo saber científico, vd. Laín Entralgo, Seminario del Instituto Arnaldo de Vilanova del C.S.I.C., Madrid, 1.967.

(240) Wyess, Dieter: "Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart", Göttingen, 1961. (Hay trad. cast. en Ed. Gredos).

(241) Gebsattel, V. v.: "Antropología Médica" (ed. esp. ya cit.), pág. 277.

(242) 1."Zur Psychologie der Gefühlsirradiation. (Diss.) Arch. f. Psychol. Hrsg. E. Meumann, H. 10, 134-192 (1907). Leipzig: W. Engelmann.

2."Zwei Briefe an den Dichter Chénedollé". "Hyperion", Hrsg. Franz Blei und Carl Sternheim, 3, H. 5, 46-60 (1908). München: Hans v. Weber.

4."Ein Verführer". "Hyperion", Hrsg. Franz Blei und Carl Sternheim,3, 2.Folge, H. 11/12, 87-109 (1910). München: Hans v. Weber.

3."Die Trophüen von José María Heredia. Ubersetzung aus dem Französischen. München: Hyperion-Verlag, Hans v. Weber 1909.

5."Moral in Gegensätzen. Dialektische Legenden. 251 S. München: Georg Müller 1911.

6."Der Einzelne und der Zuschauer. Z. Pathopsychol. Hrsg. Specht, 2, 36-78 (1913). Leipzig: W. Engelmann.

7."Verständnis atypischer Tuberkuloseformen. (Diss.) Beiträge zur Klinik der Tuberkulose, Bd. 43/S. 1-27, Hrsg. Ludolph Brauer. Leipzig und Würzburg: Kabitzsch 1920.

8."Der personale Faktor des Heilungsprozesses. Schildgenossen, 6, 495-506 (1925). Rothenfels: Deutsches Quickborn-Haus.

9."Ebe und Liebe. Zur Phänomenologie der ehelichen Gemeinschaft." Z. Völkerpsychologie u. Soziologie. Hrsg. R. Thurnwald, 1, H. 3, 247-264 (1925).Leipzig: Hirschfeld.

10."Max Scheler (Nachbruf)." Nervenart 1, H.7, 454-456. Berlín: Julius Springer 1928.

11."Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancolie". (Versuche einer kinstruktiv-genetischen Betrachtung der Melancholiesymptome). Nervenarzt 1, H. 5, 275-287, Berlin: Julius Springer 1928.

12."Was wirkt bei der Psychoanalyse therapeutisch? (Gedanken im Anschluss an einen Aufsatz von Fritz M Mohr). Nervenarzt 1, H. 2. 94-103 (1928). Berlín: Julius Springer.

13."Uber Fetischismus." Nervenarzt 2, H. 1, 8-20 (1929). Berlín: Julius Springer.

14."Süchtiges Verhalten im Gebiet sexueller Perversionen." Mschr. Psychiatr. 82, H. 3, 8-177 (1932). Basel u. Leipzig: S. Karger.

15."Zur Psychopathologie der Phobien". 1. "Teil: Die psychasthenische Phobie." Nervenarzt 8, H. 7, 337-346 (1935); 8, H. 8, 398-408 (1935). Berlín: Juliu Springer.

16."Zur Frage der Depersonalisation". (Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie). Nervenarzt 10, H. 4, 169-178 (1937); 10, H. 5, 248-257 (1937). Berlín: Julius Springer.

17."Die Welt des Zwangs-kranken". Mschr. Psychiatr. (Festschrift für Karl Bonhoeffer zum 70. Geburtstag), 99, 10-74 (1938). Basel u. Leipzig: S. Karger.

18."Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen. Gegenwartsprobleme der psychiatrisch-neurologischen Forschung. S. 54-71, Hrsg. Chr. H. Roggenbau. Stuttgart 1939.

19."In seelischer Not. Brief eines Arztes. Christliche Besinnung (Schriftenreihe), Hrsg. Romano Guardini u. a., Heft 26/16 S., Würzburg: Werkbund-Verlag,Abt. Die Burg. 1940. (Neudruck, ebda. als Heft 2/1949.)

20."Von der christlichen Gelassenheit". Christliche Besinnung, Schriftenreihe, Hrsg. Romano Guardini u. a., Heft 35/168. Würzburg: Werkbund-Verlag, Abteilung ,,Die Burg", 1940.

21."Religion und Psychologie. Schildgenossen", 20, Nr. 3, 45-63 (1941). Rothenfels: Deutsches Quickborn-Haus.

22."Ehekrisen. Der Ring des Lebens, Das Buch der christlichen Familie. Hrsg. Ignaz Gentges, S.249-262. Recklinghausen: Paulus-Verlag. (1. Aufl. während des Krieges) 3, Aufl. 1952.

23.""Die Eltern als Berater der Kinder in der Reifezeit. Eine Ansprache an Eltern. Ebenda, S. 435-455.

24."Not und Hilfe. Prolegomena zu einer Wesenslehre der geistig-seelischen Hilfe". (Vortrag), 63 S. Kolmar: Alsacia-Verlag 1944.

25."Sigmund Freud un die Seelenheilkunde der Gegenwart". Med. Klin. 41. Nr. 17, 391-394. München: Urban und Schwarzenberg, Sept. 1946.

26."Über Anwendungsbereich und Sinn der kathartischen Hypnose". Bericht über den Kongress für Neurologie und Psychiatrie, S. 16-22, Hrsg. E. Kretschmer. Tübingen: Alma Mater Verlag 1947.

27."Christentum und Humanismus". 185 S. Sturrgart: Ernst Klett 1947. (Inhalt: Vorworte - Religion u. Psychologie - Not und Hilfe - Die Liebe in der Aufbauordnung des Stifterschen Menschenbildes - De Profundis, eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung 1945- Cristentum und Humanismus, ein Gespräch mit Erziehern.)

28."Das Ethos des Arztes. Ein Gespräch". Wort u. Wahrheit. 3, H. 9, 652-666 (1948). Wien: Verlag Herder.

29." Das christliche Berufsethos des Arztes". Anruf und Zeugnis der Liebe. Beiträge zur Situation der Caritasarbeit. Hrsg. K, Borgmann. S. 118-135. Regensburg: Jos. Habbel 1948.

30."Zur Psychopathologie der Sucht". Studium gen. 1, H. 5, 257-265 (1948). Heidelberg: Springer-Verlag.

31."Aspekte des Todes". Synopsis. Hrsg. A Jores, H. 3, S. 60 - 86. Hamburg: Park-Verlag 1949.

32."Die Person und die Grenzen des tiefenpsychologischen Verfahrens". Studium gen. 3, H. 6, 253 -283 (1950). Heidelberg: Springer-Verlag.

33."Phänomenologie und Psychopathologie der Onanie". Katechetische Bl. 75, 409-414 (1950).

34."Daseinsanalytische und anthropologische Auslegung der sexuellen Perversionen".(Referat auf der sexualwissenschaftlichen Arbeitstagung am 12. 4. 50 in Frankfurt a. M.) Z. Sexualforsch. Nr.2, 1-10 (1950)

35."Anthropologie de Angst". Hochland 43, H. 4, 352-364. München: Kösel-Verlag, April 1951.

36."Krisen in der Psychotherapie". Jb. Psychol., Hrsg. G. Kafka u. V.E. v. Gebsattel (Görres-Gesellschaft), Heft 1/S. 66-78 (1952). Würzburg: Echter-Verlag.

37."Geschlechtsleib und Geschlechtstrieb. Bemerkungen zu einer Anthropologie des Geschlechtslebens". Psyche 6, H. 10, 615-630 (1952/53). Stuttgart: Ernst Klett.

38."Die Sinnstruktur der ärztlichen Handlung".Studium gen. 1953, 6. Jahrgang, Heft 8 S. 461-471.

39."Psychoanalyse und Tiefenpsychologie". Ihre psychotherapeutischen Grenzen. Annalen van het Thijmgenootschap, Jaarg. XLI. AFL. 2, s. 1519170. Utrecht 1953.

40."Allgemeine und medizinische Anthropologie des Geschlechtslebens in ,,Die Sexualität des Menchen".Handbuch der medizinischen Sexualforschung, Stuttgart: F. Enke 1953.

41."Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Springer, Berlin 1954.

42."Handbuch der Neurosenlehre,Urban S., München,1958.

43."(En colaboración con Giese),"Psychopathologie der Sexualität", C. Ferdinand Enke, Verlag, Stuttgart. (Trad. cast. en ed. Morata, 1964).

CAPITULO V.

(243) Mouren, P., Tatossian, A., y Verne, P.: "Us et Abus de la Phénoménologie en Psychiatrie", in Bulletin de la Société de Psychiatrie de Marseille et du Sud-Est méditerranéen, 4º año, nº 5,1963-64.

(244) Vd. H.C. Rümke, "Signification de la phénoménologie dans l'étude clinique des délirantes", in "Psychopathologie des Délires", I Congrès International de Psychiatrie, Paris, Hermann & Cie, ed., 1950.

(245) Roggenbau, Chr. H.: "Gegenwartsprobleme de psychiatrischneurologischen Froschung", Enke, Stuttgart, 1939.

(246) Rümke, H.C.: "Iets over de phaenomenologische methode en haar toepassing in de klinische psychiatrie", N. T. v. Gen., 1935.

(247) Rümke, H.C.: "Zur Phänomenologie und Klinik des Glüksgefühls", Springer, Berlin, 1934.

(248) Rümke, H.C.: "Over klinische Psychiatrie", Ps. N. Bl., 1932.

(249) Rümke, H.C.: "De toepassing der structuuranalytische methode bij een zieke met betrekkingswaan", N. T. v. Gen., 1935. (Las obras reseñadas en las anteriores notas han sido tomadas de citaciones hechas por el propio Rümke en la obra especificada en la n. (244).

(250) Kronfeld, Arthur: "Perspektiven der Seelenheilkunde", Leipzig, Thieme, 1930.

(251) Storch, Alfred: "Uber das archaische Denken in der Schizophrenie", Zeitschr. f. d. ges. Neur. u. Psych., 78, 1922, 500.

(252) Storch, Alfred: "Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt". In Zeitsch. f. d. ges. Neur. u. Psych., 127, 1930, 799.

(253) Storch, Alfred: "Die Welt der seelisch kranken Menschen" (Vortrag.), 1934.

(254) Storch, Alfred: "Probleme der menschlichen Existenz in der Schizophrenie". In Aerztliche Monatshefte, 1.948, Heft 4, 317.

(255) Storch, Alfred: "Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung". Archiv f. Psychiatrie, 181, 1943, 275.

(256) Storch, Alfred: "El Análisis Existencial", traducido al castellano por F. J. Morales Belda de dicho capítulo de la obra de E. Stern "Die Psychotherapie in der Gegenwart".

(257) Binswanger, Ludwig: "Der Fall Ellen West". In Schweiz. Arch. f. Psych. u. Neur., 53, 1944, 255.

(258) Binswanger, Ludwig: Idem, 54, 1944,/ 69.

(259) y (260) Vd. especialmente también, del autor y obra precedentemente citados, los fasc. pub. en Schweiz. Arch. f. Psych. u. Neur., 54,1944, 330, y 55, 1945, 16.

(261) Binswanger, Ludwig: "Studien zum Schizophrenieproblem II (Der Fall Jürg Zund)". In Schweiz. Arch. f. Psych. u. Neur., 56, 1946, 191.

(262) Binswanger, Ludwig: "Studien zum Schizophrenieproblem II (Der Fall Jürg Zund)". In ibid., 58, 1947, 1.

(263) Binswanger, Ludwig: "Ueber die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie". In Schweiz. Arch. f. Psych. u. Neur. 57, 1946, 209.

(264) Binswanger, Ludwig: "Studien zum Schizophrenieproblem III (Der Fall Lola Voss)". In Scweiz. Arch. f. Psych. u. Neur., 63, 1949, 29.

(265) Binswanger, Ludwig: "Ueber Ideenflucht". Orell--Füssli, Zürich, 1933.

(266) Straus, Erwin: "Vom Sinn der Sinne". Springer, Berlín, 1935.

(267) Horst, L. Van Der,: "Anthropologische Psychiatrie", "Van Holkema en Warendorf". Ed. original en holandés, Amsterdam, 1946. (Existe trad. franc.).

(268) Ey, Henri: "Etudes psychiatriques", Desclée de Brouwer, Paris, 1948.

(269) Rümke, H.C.: "Psychiatrie als geestenwetenschap". (disc. inaug.), 1937. Vd. tb., del mismo autor, "Studies en Voordrachten over Psychiatrie. Scheltoma en Holkema". Amsterdan, 1948.

(270) Berg, Jan Hendrik Van Den: "De betekenis van de phaenomenologische of existentiele anthropologie in de psychiatrie". Kemink, Utrecht, 1946.

Véase asimismo, del mismo autor, en francés: "Bref exposé de la position phénoménologique en psychiatrie". In L'Evolution Psychiatrique, 1947.

(271)Kretschmer, Ernst: "Der sensitive Beziehungswahn", Springer, Berlin, 1918. (Existe trad. esp. con el título de "El Delírio Sensitivo" en Ed. Labor, Barcelona-Madrid, 1959.

(272)"Grenze der psychápathol. Wahninterpretationen". In Z. F. d. ges. Neur. u. Psych., 58, 1947, 387.

(273)Vd. Schmidt, Gerhard: "Der Wahn im deutschsprachigen Schrifttum der letzten 25 Jahre (1914-1939)". In Zentralbl. f. d. ges. Neur. u. Psych., 97, 1.940,113.

(274) (a) Boeuff, C.W. du,: "Over Jaloerschheidswsan", Ruys, Zutphen, 1938.

(b) Boeuff,C.W. du, y Kuipper, P. C.: "Waan en Vervreemding, Zomer en Keuning", Wageningen, 1948. (Las obras citadas en (a) y (b) han sido tomadas de Mayer-Gross, "Psychopathology of delusions. History, classification and present state of the problem from the clinical point of view", I Congreso Internacional de Psiquiatría, Paris, 1950.

(275)Lyotrad. J. F.: La phénoménologie. (P.U.F., Paris, 1ª ed. 1949). Vd. p. 35 de la trad. esp. pub. en " "Cuadernos Eudeba", Ed. Univ. de Buenos Aires, Florida 56, 1960 y 1963.

(276) Tissot, R.: "Neuro-psychopathologie de l'aphasie", Masson et Cie, Ed., París, 1966.

(277) Vd. tb., sobre este mismo tema, la obra de J. Alves García: "Les Troubles du Langage", Masson éd., Paris, 1951.

(278) Merleau-Ponty, Maurice. (a) "Phénoménologie de la Perception", Paris, P.U.F. Existe trad. cast. en el F.C.E., México, 1.957, por Emilio Uranga. (En dicha trad., la citación que acabamos de hacer correspohde a la nota de la página 7).

(b) "La Structure du Comportement", P.U.F., París, 1.960. (En dicha obra, Merleau-Ponty profundiza las ideas expuestas en la obra anterior y las acaba de "estructurar").

(279) Jeanson: "La Phénoménologie", Téqui, París, 1951.

(280) (a) Merleau-Ponty, M.: "Les Sciences de l'homme et la phénoménologie", publicado en "Les Cours de la Sorbonne", ed. del "Centre de Documentation Universitaire", Paris. Existe trad. cast. en Edit. Nova, Buenos Aires, 1964, con el mismo título.

(b) Frankl, V. E.: "Psicoanálisis y Existencialismo" (Biblioteca del Fondo de Cultura Económica), trad. cast. de "Arztliche Seelsorge" (Cumédica de Almas).

(281) Sartre, J.P.: "L'Etre et le Néant". Gallimard, París. Vd. trad. cast. de Miguel Angel Virasoro, ed. ibero-americanas, Buenos Aires 1949, Tomo III, págs. 203, 213.

(282) Ibid., Tomo III, pág. 211.

(283) Ibid., Tomo I, pág. 112.

(284) Merleau-Ponty, M.: "El cuerpo como ser sexuado", pgs. 168-190 de la trad. cast. de la obra reseñada en lanota (278).

(285) Merleau-Ponty, M.: Ibid., pág. 417.

(286) Lyotard: Op. cit., pág. 37.

(287) Merleau-Ponty, M., Op. cit., pág. 418.

(288) Sartre, J. P.: Pág. 174 de la obra cit. en nota (281).

(289) Ibid., pág. 185.

(290) Tatossian: Cit. por P. Pujol, in "Phénoménologie et Psychanalyse", conferencia inédita pronunciada en 1964 ante la "Société de Psychiatrie de Marseille et du Sud-Est Méditerranéen".

(291) Pujol, P.:Vd.: Vd. op. cit. en nota anterior.

(292) (a) P. Mouren, A. Tatossian, P. Verne: "Us et Abus de la Phénoménologie en Psychiatrie", Bulletin de la Soc. de Psyc. de Marseille et du Sud-Est Méditerranéen, Nº 5, 1963-1964, 4º año. (Imprimerie Robert, 24 rue Moustier, Marseille).

(b) P. Mouren, A. Tatossian, M. Olmer: "Essai d'approche psycho-sociale de la tentative de suicide". Ibid., pgs. 25-34.

(293) Pujol: Pág. 8 del manuscrito policopiado del op. cit. en nota (291).

(294) Merleau-Ponty, M.: Vd. nota (280) (a).

(295) Lantér-Laura, G.: Vd. op. cit. en nota (20).

(296) Pujol: Op. cit., pág. 15.

(297) Claude Blanc, "La Méthode phénoménologique en Psychiatrie", in Entretiens Psychiatriques", 1.956, Privat Ed.; (Nº 4).

(298) Waelhens, A. d: "Existence et Signification", Publications Universitaires de Louvain (Belgique). (S.f.).

(299) Wahl, Jean: "Traité de Métaphysique", Payot, París, 1953.

(300) Lagache, J.: "La psychanalyse et la structure de la personnalité", París, Ed. Univ., 1953.

(301) Tran Dhuc Thao: "Phénoménologie et matérialisme dialectique", París, Minh-Tân éd., 1951.

(302) (a) Foucault, Michel: "Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'âge classique". Librairie Plon, 8 rue Garancière, París (6), 1961.

(b) Vd. tb., para valorar el punto de vista actual ("estructural" concretamente) de la psicopatología del pasado, la obra de Muchielli, Roger: "Introduction à la psychologie structurale", coll. "Psychologie et Sciences humaines", Bruxelles, Charles Dessart, 1966.

(303) Era nuestra primera intención al empezar este trabajo incluir a Médard Boss entre los autores a estudiar, pero al in profundizando más en el tema hemos visto que este autor no podía de ninguna manera incluirse entre los fenomenólogos. Sin embargo, por juzgarlo de posible utilidad, incluimos una relación de sus principales publicaciones, cuya consulta nos ha permitido precisamente poder ver en él uno de los máximos exponenetes del "Análisis Existencial" iniciado por Ludwig Binswanger.

La relación siguiente, en su mayor parte, nos ha sido amablemente proporcionada por el mismo Médard Boss en el curso del II Forum Internacional de Psicoanálisis celebrado en Zurich en 1.965 .

1. Zur Frage der erbbiologischen Bedeutung des Alkohols (Diss.); (Mon. Schr. f. Psych. u. Neur., Bd. 72, 1929).
2. Psychologisch-charakterologische Untersuchungen bei antisozialen Psychopathen mit Hilfe des Rorschacha's-chen Formdeutversuches; (Z. f. d. ges. Neur. u.Psych., Bd. 133, 1931).
3. Halluzinationen in statu nascendi; (Schweiz. Arch. f. Neur. u. Psych., Bd. 32, 1933).
4. Die Psychischen Energieverschiebungen im Verlaufe eines schizophrenen Schubes; (Schweiz. Arch. f. Neur. u. Psych., Bd. 36, 1935).

5. Die psychische Dynamik der Schlafkur bei Schizophrenien; (Schweiz. Arch. f. Neur. u. Psych., Bd. 36, 1935).

6. Indications et effets de la cure de sommeil; (Extr. d. comptes rendus du Congrès d. Médecins alien. et neur., 1936).

7. Die Grundprinzipien der Schizophrenietherapie im historischen Rückblick; (Z. f. d. ges. Neur. u. Psych., Bd. 157, 1937).

8. Individuelle Vorbehandlung zur kollektiven Arbeitstherapie bei schweren, chronischen Schizophrenen; (Schweiz. Arch. f. Neur. u. Psych., Bd. 42, 1938).

9. Psychopathologie des Traumes bei schizophrenen und organischen Psychosen; (Z. f. d. ges. Neur. u. Psych., Bd. 162, 1938).

10. Über drei Kategorien bermeidbarer MiBerfolge in der ärztlichen Allgemeinpraxis; (Schweiz. med. W'schr., Jahrg. 69, 1939).

11. Kleine und groBe Psychotherapie; (Schweiz. med. W'schr., Jahrgang 70 1940).

12. Über die geheimen Mühsale des seelischen Gesundseins und ihre Linderung; (Gesundheit und Wohlfahrt, 1940, Heft 9/10).

13. Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen; (Verlag Hans Huber, Bern, 1940).

14. Die funktionellen Schlafstörungen in der Schizophrenie; (Schweiz. med. W'schr., Jahrg. 71, 1941).

15. Nahrungsmittelrationierung und Volkspsychologie; (Gesundheit und Wohlfahrt, Heft 11).

16. Psychohygiene in vorderer Linie (Militärpsychiatrie); (Schweiz. med. W'schr., Jahrg. 71, 1941).

17. Die Funktion der psychiatrischen Beratungsstelle in den selbständigen Heereseinheiten; (Vierteljahresschr. f. San. Of., 1944, Heft 2).

18. Alte und neue Schocktherapien und Schocktherapeuten; (Z. f. d. ges. Neur. u. Psych., Bd. 173, 1.941).

19. Die Bedeutung der Psychologie für die menschlichen Lebens-und Arbeitsgemeinschaften; (Verlag Emil Oesch, Thalwil-Zürich, 1943).

20. Die Gestalt der Ehe und ihre Zerfallsformen, ein Beitrag zur Psychopathologie der menschlichen Gemeinschaftsbildungen; (Verlag Hans Huber, Bern, 1944).

21. Enuresis nocturna; (Schweiz. med. W'schr., Jahrg. 75, 1945).

22. Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen.Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe; (Verlag Hans Huber, Bern, 1947. 2. Aufl.: 1952).

23. Vom Weg und Ziel der tiefenpsychologischen Therapie; (Psyche, Bd. II, 1948).

24. Die Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapie; (Schweiz. Z'schr. f. Psych. u. ihre Anwendungen, Bd. VII, Heft 4, 1948).

25. Die Blutdruckkrankheiten als menschliches Problem; (Psyche, Bd. II, Heft, 1949).

26. Die Grundlagen einer psychosomatischen Medizin; (Schweiz. med. W'schr., Jahrg. 79, Nr. 50, 1950).

27. Die neuesten Fortschritte auf dem Gebiete der Psychoanalyse; (Studium Generale, 3. Jahrg., 1950).

28. Mensch und Technik in der heutigen Medizin; (Schweiz. med. W'schr., Jahrg. 82, Nr. 25,1952).

29. Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Psychologie und die Psychiatrie; (Psyche, Bd. VI, H.3, 1952).

30. Beitrag zur daseinsanalytischen Fundierung des psychiatrischen Denkens; (Schweiz. Archiv f. Neur. u. Psych. Bd. LXVII, H. 1, 1951).

31. Erfahrungen mit dem neuen Schlafmittel "Plexonal" (Sandoz); (Praxis, 40. Jahrg., 1951).

32. Herkunft und Wesen des Archetypus-Begriffes in der Tiefenpsychologie; (Psyche, Bd. VI, H.9,1952).

33. Der Traum und seine Auslegung; (Verlag Hans Huber, Bern,1953, Monographue).

34. Psychoanalyse eines Sadisten (in Zusammenarbeit mit G. Beneditti). (Samiska, The Journal of the Indian Psychoanalytical Society,1953)

35. Wie soll eine Frigidität in der Praxis beurteilt und behandelt werden? (Deutsche Med. W'schrift, 78. Jahrg., 1953, p. 1573).

36. Grundsätzliches zur Wissens-chaftlichkeit der Traumdeutung; (Schweiz. Zeitschr. f. Psychologie, Bd. XIII. H. 2, 1954).

37. Einführung in die psychosomatische Medizin; (Verlag Hans Huber, Bern, 1954).

38. Mechanistic and holistic Thinking in Modern Medizine; (The American Journal of Psychoanalysis, Vol. XIV, Nr. 1, 1954).

39. Wirkungsweise und Indikation der Psychotherapie; (Schweiz. Med. W'schr. 37, Jahrg. 1957, Nr. 6, p.128).

40. "Daseinsanalysis" and Psychotherapy. In: "Progress in Psychotherapy"; (Grune and Stratton, New York, 1957).

41. Psychoanalyse und Daseinsanalytik; (Hans Huber, Bern und Stuttgart), 1957.)

42. Modo d'agire ed indicazioni della psicoterapia; (Medicina psycosomatica, No. 1, Vol. 3, 1958).

43. The Role of Psychotherapy in Schizophrenia; (In: The Indian Journal of Psychiatry, Vol. I, Nr. 1, 1958).

44. Indienfahrt eines Psychiaters; (Verlag GÜnther Neske, Pfullingen 1959).

45. Die Psychotherapie des praktischen Arztes; (Scheweiz. Med. W'schrift, 89. Jahrg., 1959, pp 1336).

46. Martin Heidegger und die Ärzte. In: Martin Heidegger-Festschrift; (Neske, Pfullingen,1959).

47. Kleine und groBe Psychotherapie der essentiellen Hypertoniker; (Acta Psychosomatica. Documenta Geigy, 1959).

48. Psychoterapeutischer Beitrag zur Schizophrenielehre, Congress Report, II. Jut. Congress für Psychiatrie, ZÜrich, 1959.

49. GroBe Psychotherapie der psychosomatischen Krankheiten; (Schweiz. Med. W'schrift, 89 Jahrg., 1960, p. 173).

50. Psychanalyse et analyse du "Dasein"; (Acta Psychotherapeutica, Vol. 8, NO. 3, 1960).

51. Das Ich?, die Motivation? (Schweiz. Z. Psychol. u. i. Anwendungen, Bd. XIX, H. 4, 1960).

52. Le problème du Moi dans la motivation; (L'Evolution psychiatrique, No. IV, 1960).
The Ego?, Human Motivation? (Acta Psychologica, Vol. XIX, 1961).

52. Daseinsanalythische Bemerkungen zu Freuds Vorstellung des "UnbewuBten"; (Zschr. f. Psychosomat. Med. 7, 2. H., 1961).

53. The Concept of Man in Natural Science and in Daseinsanalysis; (Comprehensive Psychiatry. Vol. 3, No. 4, 1962).

54. Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung; (Hans Huber, Bern und Stuttgart, 1962).

55. Psychoanalysis and Daseinsanalysis; (Basic Books Inc., New York 1963).

56. Gedanken über eine schizophrene Halluzination; (Schweiz. Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie, Bd. 91, H.1, 1963).

57. Warum verhält sich der Mensch überhaupt? (Proceedings of the Third Congress of Psychiatry, Toronto Press, 1964).
What makes us behave at all socialy? (Review of Existential Psychology and Psychiatry, Vol. IV, No.1, 1964).

58. Psychosomatics and Existentialism; (Proceedings of the Third World Congress of Psychiatry, Vol. III, Toronto Press, 1964).

59. Begegnung in der Psychotherapie; (Acta Psychotherapeutica, 1964).

(304) Kamouh, Antoine: "Sur l'usage de la phénoménologie en psychiatrie" ("La méthode phénoménologique"). In Entretiens Psychiatriques nº 4, Privat éd., París-Toulouse, 1956.

(305) Según Fink, citado por Kamouh en el op. antes reseñado. (Vd. pág. 293).

(306) Merleau-Ponty, M.: "Les Sciences humaines et la phénoménologie", op. cit.

(307) (a) Vd. René Scherer: "La Phénoménologie des Recherches Logiques de Husserl", París, (P.U.F.).

(b) Puede consultarse asimismo, sobre este mismo tema: Christoff, Daniel: "Husserl ou le retour aux choses". Coll. "Philosophes de tous les temps ", Seghers, Paris, 1966.

(308) Vd., v. gr., Kamouh, Antoine, in op. cit. .