



PSICO(PATO)LOGÍA

RAÍCES FILOSÓFICAS DE LA PSIQUIATRÍA Y LA PSICO(PATO)LOGÍA



***RAÍCES FILOSÓFICAS
DE LA
PSIQUIATRÍA Y
DE LA
PSICO(PATO)LOGÍA***

Teresa Gil Ruiz / José Luis de la Mata





RAÍCES FILOSÓFICAS DE LA PSIQUIATRÍA Y DE LA PSICO(PATO)LOGÍA

O. Introducción

En oposición al positivismo, pero sin una clara ruptura con él, se presentan las corrientes fenomenológicas, y del análisis existencial. Foucault (1975), Castel (1975), Sauri (1969) y otros historiadores de la psicología y la psiquiatría han puesto de manifiesto esta “coexistencia pacífica” entre las corrientes positivistas y escuelas más o menos intuitivas, profundamente influenciadas por la filosofía o el irracionalismo vitalista. En realidad, hay que recordar la vieja afirmación de Lukács (1968) de que, bajo la dominación ideológica de la burguesía, siempre se producirá esta amalgama de valores pragmáticos y de rasgos teóricos idealistas.

No se puede afirmar que la fenomenología y el análisis existencial deriven o conecten con el modelo médico tradicional. Sin embargo, no se da una oposición auténtica entre las dos corrientes. De hecho, los partidarios del análisis existencial no han roto explícitamente con el modelo organicista; como decimos más arriba, han coexistido durante mucho tiempo, no sólo en las mismas instituciones, sino también, y en ocasiones, en los mismos técnicos (recuérdese la superestructura ideológica de un López Ibor, responsable durante cuarenta años de la Psiquiatría organicista española, y, al mismo tiempo, autor de un discurso místico y mitificador, moralizante y normalizador).

Ha sido necesario el gran fracaso de la organización institucional de la Psiquiatría, e incluso de sus reformas, para que una serie de psiquiatras, en distintos países, hayan buscado en su orientación fenomenológica o existencial un recurso teórico con el que intentar nuevas prácticas de comprensión y tratamiento de la locura. (Pueden consultarse el Reseau 1.977, Castel y otros, 1.975). Laing, Cooper, Basaglia, Delacampagne, entre otros, son teóricos y técnicos que cuentan en su formación con un importante acervo de conocimientos, lecturas, influencias que proceden de la fenomenología y el existencialismo. Pero que han tenido que confrontar esta formación con las necesidades de la práctica y con las propias exigencias del objeto teórico práctico de la locura. Y es, a partir de ese momento, cuando las aportaciones filosóficas se han visto en la necesidad de su transformación a conceptos, así como a su inversión ideológica.

Hacemos, pues, una breve exposición de estas corrientes, en la convicción de que, si bien en sí mismas no fueron capaces de romper con el modelo psiquiátrico tradicional, sí en la actualidad han posibilitado a muchos de los mal llamados antipsiquiatras nuevas vías de reflexión y de superación del modelo mecanicista naturalista de la enfermedad y de su tratamiento.

Al comenzar el siglo XX, el positivismo ha perdido la batalla por intentar llegar a una cientificación de



los hechos naturales que deja sin significación humana a las preocupaciones fundamentales sobre la historización del ser humano. En las mismas ciencias naturales, se abre una crisis de fundamentos que llegará, incluso, a cuestionar la validez universal del modelo físico de Newton. El modelo mecánico se hace insuficiente y las visiones sobre la naturaleza muestran sus fallas. Dos intentos se abren: por una parte, la prolongación y profundización en los estudios históricos preludiados por Marx. Por otra, una vía irracionalista y existencial, que tenderá a resumirse en propuestas filosóficas, formalistas de las que los paradigmas serán el neokantismo y la fenomenología. La tradición de Marx se va a perder como consecuencia del monopolio que el escolasticismo marxista hará de la dialéctica. Por otra parte, las tendencias situacionales son propuestas esencialmente idealistas, en las que no se trata tanto de ver el tema de lo irracional cuanto de tratar, desde una dimensión irracional, todos los temas de la historia y de la cultura.

La teoría cuántica, los modelos atómicos, la teoría de la relatividad, las primeras publicaciones de Husserl y las obras de los primeros existencialistas, planteaban, de alguna manera, el fin del naturalismo. Es necesario constatar que, a pesar de los trabajos de la escuela fenomenológica en psiquiatría, es en esta rama de la medicina donde el modelo médico (naturalista, por tanto) sigue teniendo vigencia. Es importante también decir que hay un conjunto de acontecimientos políticos y sociales (la disolución del viejo imperio austriaco, la revolución soviética de octubre, la destrucción de la voluntad revolucionaria de la socialdemocracia alemana, el ascenso del fascismo italiano y del nazismo alemán etc., etc.) que tienen también gran importancia en la disolución del viejo positivismo. En el terreno de la psicopatología, el psicoanálisis adquiere una onda de relativa influencia. Sin embargo, una progresiva institucionalización del psicoanálisis recorta las posibilidades transformadoras de éste. Gracias al pensamiento de los antecedentes existencialistas, el mundo y el hombre van a ser concebidos de una manera conjunta, de manera que hay una cierta idea de totalidad que tendrá su importancia en la creación de corrientes psiquiátricas de mayor o menor vigencia.

También la tendencia del culturalismo vendrá a poner en crisis la vieja imagen naturalista del mundo. Se concibe que el hombre y el mundo están indisolublemente unidos y que no es posible pensar la locura sino como una alteración de la dinámica del sistema de relaciones que unen a ese mundo y a ese hombre. Sin embargo, las tendencias renovadas del positivismo tenderán a influenciar un nuevo retorno al tema del “hecho”, con las consecuencias, para el fortalecimiento del modelo médico, que todos conocemos.

1. Influencia de Hegel: fenomenología y existencialismo

La influencia soterrada de Hegel se va a manifestar en una divulgación mistificada del concepto de dialéctica. Lo que regresa no es tanto una comprensión histórica del hombre; esto es, una comprensión del devenir en que consisten todos los seres del mundo, con una concepción del tiempo como categoría ontológica fundamental. Se afirma que los seres se realizan en el lugar fundamental del tiempo, que los seres son objetivaciones instantáneas en el campo de la temporalidad, como momentos en los que



se manifiesta la identidad y el cambio, la identidad y la diferencia. La dialéctica, en el sentido riguroso en que la plantearon un Hegel o un Marx, se pierde, para llegar a una formulación mucho más atenuada. Temas como los de contradicción, los de dinámica interna de los seres, los de comprensión y empatía van a sufrir una inversión irracional. En el campo de la psiquiatría fenomenológica, los temas de tiempo vivido, los modos comunicacionales del amor y la amistad van a tener una importancia trascendental. En Minkowski y en Binswanger, la temporalidad supondrá una profunda transformación en el concepto de “locura”, de manera que, para ellos, la locura dejará de ser una degradación orgánica, para manifestarse como una de las alteraciones posibles y radicales en las que se manifiesta la alienación de la vida humana.

Insisto en el tema de tiempo porque se trata de algo fundamental: no sólo porque introduce la noción de tiempo significativo, sino también porque conlleva las ideas de totalidad y de totalización; de libertad como raíz esencial del hombre, de compromiso y necesidad en el combate frente a la inautenticidad y a la alienación. Antes de pasar a realizar una caracterización más profunda de la fenomenología y el existencialismo, considero que puede ser importante establecer algunos rasgos de lo que es la posición existencialista en el campo de la psiquiatría. Estas notas las iré desarrollando a lo largo de estas páginas.

La pregunta que está en el fundamento de la psiquiatría existencialista es la pregunta por el ser del hombre: ¿Qué es el hombre y qué debería ser? La polémica aparece tan pronto como intentamos hacer del hombre o bien un animal de naturaleza orgánica o bien un ser que tiene que darse a sí mismo el sentido y la esencia de su existencia, a lo largo de su trayectoria vital. Por un lado, el hombre aparece como un animal de necesidades; por otro, el hombre aparece como un ser que produce instituciones, para la satisfacción de esas necesidades. Si analizamos la historia del hombre, vemos que es una historia de producciones: de bienes económicos, de normas e instituciones. Instituciones y cultura son creadas por el hombre..., para volverse sobre el hombre. Tan pronto son creadas, le son arrebatadas al hombre, se le impone, le dominan, se le manifiestan como extrañas, como “naturales”. En ese sentido, la producción y la transformación del hombre se convierten en una empresa sometida al juego de las producciones humanas alienadas. El existencialismo ve en esta contradicción lo más radical del hombre. No se da cuenta de que la pérdida del sentido humano de las producciones del hombre es el efecto de la intervención del hombre. El existencialismo no es nunca suficientemente histórico, porque nunca es capaz de descender hasta la comprensión de que el drama de la alienación humana es siempre un drama en el que los dos actores fundamentales son siempre humanos: el Poder y la Economía.

Como antecedentes del existencialismo tenemos a Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski, Unamuno, que han desarrollado ideas no sistemáticas acerca de la existencia humana y de su esencial labilidad. En este siglo, autores como Heidegger, Jaspers, Camus y Sartre han sistematizado esas ideas sobre el hombre. Los principales temas de reflexión han sido siempre: que el hombre no tiene esencia dada por naturaleza; que hay una cuestionabilidad y un peligro permanente en el compromiso en que consiste toda existencia humana; que no existe ningún valor eterno, aunque todos los valores actúan sobre la existencia del hombre, desvirtuándola, arrancándole su significación. Para el existencialismo, la ciencia no es nada más que un permanente esfuerzo de interrogación que cuestiona permanentemente la seguridad del hombre. Los temas de la muerte de dios, del ser para la muerte, de la radical



soledad son siempre los temas permanentes en esta reflexión. El hombre tiene el compromiso de la autenticidad y la autenticidad es la tragedia de la libertad, para Sartre. El hombre no puede escapar a la muerte, porque la muerte es el destino del hombre. Lo absurdo de la vida es ese ser para la muerte. Es decir, nos encontramos frente a todo un conjunto de temas que constituyen los clichés de una época de crisis, los clichés de una época en la que la ideología burguesa es incapaz de adecuarse a la complejidad, siempre creciente, de esa sociedad creada por su propia clase.

2. El irracionalismo jasperiano

En la psiquiatría de esta orientación, el autor que más ha influido ha sido Heidegger. Así nos encontramos cómo los principales autores Binswanger, Medard Boass, Erwing Straus, Rollo May, etc. han seguido las orientaciones del autor alemán. La psiquiatría existencial se presenta con distintos nombres: Análisis Existencial, Antropología Médica, Fenomenología Médica, Terapia Existencial... Jaspers ha sido otro hombre que ha influido grandemente en esta corriente existencial; pero siempre de una manera más subordinada. Jaspers era psiquiatra de profesión, antes de ser profesor de filosofía. Es su misma obra ("Psicopatología General", 1.913) la que impidió una posterior influencia sobre los psiquiatras. En efecto, trató de establecer una rotunda separación entre vivencias neuróticas y vivencias psicóticas, especialmente esquizofrénicas y caracterizadas por su incomprendibilidad. De esa manera, establecía un rígido corte entre lo que podía ser entendido y lo que no lo era. Por otra parte, (y contrariamente a Freud, a quien criticó duramente) Jaspers se declaró en contra de cualquier investigación científica que pudiera intentar aclarar las relaciones entre el paciente y el médico. Si Freud hace consistir todo el eje del psicoanálisis en el juego característico entre transferencia y contratransferencia, Jaspers dice que cualquier intento de esclarecer la relación entre el médico y el paciente, socavaría la libertad y responsabilidad moral que debe darse en esa relación. Esta posición de irracionalismo comunicativo fue uno de los causantes de la obstaculización del desarrollo de una psiquiatría dinámica en Alemania. En vez de potenciar la intervención del psiquiatra como la de un observador participante, Jaspers preconizó la postura de un observador distanciado, con lo que favoreció la orientación orgánico-neurológica de la psiquiatría académica alemana.

3. Heidegger y la Psiquiatría

La falta de formación médica de Heidegger favoreció, por el contrario, su influencia en el ámbito de la psiquiatría. En este autor hay dos posiciones respecto al hombre fuertemente vinculadas: de una parte, la postura ontológica (¿Qué es el hombre?) y, por otra, la postura axiológica (¿Qué debe ser?). No es fácil, en una primera aproximación darse cuenta del pensamiento de este autor. En primer lugar, hay que decir que la pregunta por el hombre en Heidegger es una pregunta subordinada a la pregunta por el "Ser": ¿Qué es aquello que "es"?. Esta es la más complicada de las preguntas que se puede hacer, porque, cuando se responde, se responde refiriéndonos a los entes y no al ser. Y porque cuando se responde, se hace de una manera "lingüística". El lenguaje es el medio en el que se revela el ser; pero, en el mismo momento en que se produce esa revelación, en ese mismo momento, el ser



se desfigura y se esconde. Heidegger va a influir, de otra manera, sobre Lacan en este problema del lenguaje: en su obra “El Ser y el Tiempo”, se desarrolla un continuo tejer y destejer en torno a los problemas del ser, de su revelación y de su ocultación. Temas todos ellos que tienen una profunda importancia en Lacan.

La obra de Heidegger se publicó en 1.927 y en ella son evidentes tres momentos: en el primero, se realiza una crítica de la filosofía tradicional, todo lo que se ha dicho sobre la esencia del hombre, sobre sus valores, sobre su verdad. Para Heidegger la filosofía occidental, por medio del lenguaje, lo único que ha podido es ocultar o desfigurar el acceso a la verdad del ser. En segundo lugar, Heidegger intenta conferir un nuevo lenguaje a la filosofía: desarrolla todo un esfuerzo de análisis etimológico, buscando significaciones originales, raíces verbales etc. para llegar siempre a juegos conceptuales totalmente nuevos. De aquí surgirá su posición antikantiana con respecto al problema mismo de la verdad y de la objetivación. Para él, la verdad es “claridad”, “desvelamiento” del ser (= “aletheia”). Esto representa que no se conciba la verdad como una relación entre sujeto y objeto, lo que tendrá importantes consecuencias en las orientaciones terapéuticas del existencialismo (como se verá en Laing) En tercer lugar, Heidegger buscará siempre una argumentación circular, un encuentro del lenguaje con su verdad primitiva. De forma, que el ser aparezca en toda su efectividad teatral. El problema es que el ser tiene siempre que escaparse, porque la esencia del hombre consiste en ser “devorador del lenguaje”, en un ser cuya esencia es el fluir de su pensamiento, tras la búsqueda de la revelación del ser. De ahí la expresión del hombre como “pastor del ser”.

A la vez, Heidegger proyecta un esquema de la existencia humana: el ser del hombre es su ser-en-el-mundo. La existencia humana es una existencia determinada por las grandes categorías metafísicas: una existencia arrojada o “caída”; una existencia para la muerte; una existencia que transcurre en el tiempo y la temporalidad; una existencia que es fundamentalmente preocupación, “cura”. Estas categorías son lo que Heidegger llama existenciales, es decir, rasgos que o bien el hombre les da un significado propio, peculiar, y repetible en su existencia individual o bien se convierten en rasgos de una vida inauténtica, desindividualizada, masificada. Heidegger se refiere a esto, cuando señala la distancia que hay entre frases como “yo digo”, “yo pienso”, “yo amo”... y estas otras: “se dice”, “se piensa”, “se cree”, “se ama”... Digamos que la autenticidad estriba en dar un sentido individual a lo irremediable: a nuestra muerte, a nuestra soledad, a nuestra responsabilidad. Se advertirán aquí temas de gran arraigo en la psicología y en la psiquiatría existenciales. En último término, la constatación más auténtica de un hombre es la de su ser para la nada; la de que nadie le ha consultado para venir a la existencia; en la que está arrojado y solitario; la de que su identidad consiste en un “tiempo vivido” que nadie puede compartir con él.

4. Los continuadores

En último término, sin embargo, la pregunta por el hombre se queda también en un gran interrogante: el hombre está condenado a preguntar por el ser del hombre, sin que llegue nunca a una respuesta global o total. Esto es lo que va a resaltar cualquiera de las orientaciones clínicas que tienen en Heidegger su inspiración. En ellas también se va a dar una distinción entre lo ontológico y lo óntico,



entre el ser y el ente. Hay un rasgo común que se podría expresar con la formulación “De Análisis Existencial”: Binswanger, sobre todo, es el que realiza, más directamente, el intento de aplicaciones psiquiátricas de la comprensión de una existencia en el mundo, como la de un ser-en-el-mundo. Más adelante me voy a referir al análisis publicado por Binswanger en 1.957 sobre el caso Ellen West. En el caso de esta paciente, lo que se nos propone es una visión del mundo y la existencia tal como es asumida por una mujer. Hay conceptos que atañen a la manera como esta paciente concibe y vive lo que es el mundo, el tiempo, la muerte, la distinción entre un “plan de existencia” y una “forma-de-estar-en-el-mundo”. Las distinciones entre lo que es el mundo vivido y el mundo de la práctica es lo que supuestamente constituye la diferencia de esta muchacha en su autenticidad y en su alienación. Es decir, lo que sería su “ser” frente al ente que le obligan a desempeñar. Por lo tanto, le arrancan su verdad.

Boass (1.943) nos ha dado también una distinción muy similar. Lo que interesa es comprender lo que constituye lo esencial del método existencialista de acceso al sentido del paciente: la sintomatología, ya sea neurótica ya psicótica, es siempre entendida como expresión y manifestación de una existencia que se ha malogrado de una forma u otra. Estos autores no nos dicen qué debemos entender por “existencia auténtica o inauténtica”; en su lugar siempre nos hablan de formas de existencias no vividas, no realizadas, no satisfechas. O bien de formas de existencia malograda. En lo fundamental, estos autores, lo que nos indican es que la sintomatología es como la metáfora que se refiere a la vivencia de un proyecto existencial que no ha podido concretarse en una forma de ser en el mundo. No se trata de hacer ningún análisis de objetivación: la situación terapéutica es una situación de captación intuitiva, en la que, más allá del ente actual del paciente, somos capaces de llegar a su verdad íntima y reprimida. Esta existencia no puede ser interpretada: la intuimos o no. Esto es lo que hace que un autor americano como es Hora, haya podido decir que “la psicoterapia existencial es algo fortuito, ahistórico, ateleológico, asignificativo e impersonal”. Con esto, Hora ha querido expresar la inefabilidad de la existencia tal y como se manifiesta en el curso de la psicoterapia existencial. Una existencia malograda sería la existencia que no se enraíza en la autenticidad de ese proyecto vital en el que el hombre realiza su destino único. A su vez, la intuición terapéutica es una captación directa e inmediata, aprendida sin desfiguraciones ni prejuicios, como la esencia de lo conocido, que no debe nada a lo cognoscente.

5. Los grandes temas existenciales

Va a aparecer aquí la autenticidad como una autocomprensión, como una identificación entre el ser y la existencia. Fenomenológicamente, esto quiere decir que no hay mediaciones entre el sujeto y lo conocido. De esta manera, se explica también el humor y el estado de ánimo: ese humor es un fenómeno óptico, que nos expresa y nos manifiesta en el mundo como una manera peculiar de ser, de relacionarnos con los demás, como lo que nos constituye en el mundo; pero, a la vez, como lo que hace que el mundo adquiera una tonalidad u otra.

También se ve en el tema del cuerpo, como lo han estudiado Weiszácker, Christian, Buytendijk, Marcel, Merleau-Ponty etc. Para estos autores, la autocomprensión del propio cuerpo no puede darse



sino en la vivencia inmediata de ese cuerpo: “Yo soy mi cuerpo”. Es decir, hay identificación entre la percepción y lo percibido. De la misma manera no puedo objetivar mi enfermedad, porque la vivo; es decir, porque siento y pienso en la misma realidad que me constituye como “enfermo”.

Lo que nos tenemos que plantear, según los psiquiatras existencialistas, no es exactamente el problema de la transferencia o contratransferencia: para ellos, la relación con el enfermo comprende valores de confianza, de solidaridad, de intuición. Para ellos, lo que es imprescindible es la identificación comunicativa, mediante la que el ser auténtico del paciente puede desvelarse. Esa comunicación es la que impide la cosificación, porque, en ella, el proyecto del mundo, la autenticidad del ser, el humor o carácter se manifiestan en su radical verdad. Creo que quedan bastante claras las notas para una caracterización inmediata de lo que es la psiquiatría existencial y ver cómo se reflejan en la obra de Laing y del propio Basaglia. Veamos el tema con un poco más de profundidad.

6. La oposición naturalista

En la Fenomenología y el Existencialismo hay una oposición al concepto de “evolución” naturalista: la realidad es una totalidad que se totaliza, donde el hombre y el mundo son polos de una relación dialécticamente desarrollada. No existe la idea naturalista de movimiento y, por lo tanto, no puede darse la naturalización de los conceptos de espacio y tiempo. Por ello, el conocimiento nunca es una crítica racional de la relación constituyente entre un sujeto y un objeto: conocer no es explicar por las causas o interpretar las motivaciones. Conocer es siempre “saber vitalmente”. Igualmente, esto se da en el terreno psicopatológico: “un delirante, por ejemplo, llega con el tiempo a dejar de interpretar un daño o un desprecio y pasa a vivirlo”. Esto implica que no se puede conocer ese delirio sino es porque lo “revivimos” al conseguir que se despliegue ente nosotros. Por lo mismo también, la totalidad referida al ser humano es un concepto dialéctico, porque en cuanto es vivida por un ser humano, ese existencía hará siempre referencia a dos: lo propio y lo extraño, la singularidad individual del hombre y la “sociabilidad”. Una vida auténtica significa la alternancia y el reconocimiento de estas dos dimensiones, entre lo uno y lo otro, entre lo propio y lo ajeno. Ahí está la tragedia: el hombre puede vivirse o ser vivido. O bien, el ser humano se singulariza individualmente o bien, se constituye como otro, como lo que a “uno” le obligan o le hacen ser.

7. La alienación fundamental

Para el existencialismo, el yo y el mundo se hacen mutuamente: solamente la comprensión de esta dialéctica puede conducir a una existencia auténtica. De otra manera, quedaremos divididos, entre un yo que no se realiza y un mundo que se nos impone. Hombre y mundo se compenetran hasta el punto de que el mundo es siempre o mí realización o la realización del Otro. Dialécticamente, la alienación se produce para estos autores como desposesión de si mismo; como el acto por el que el hombre se experimenta como arrancado de su autenticidad; como la ruptura de la relación con las cosas que me constituyen y que constituyo. Aquí hay mucha perversión de los conceptos dialécticos de Hegel y, por



supuesto, una ignorancia de Marx. Como se sabe la alienación en su sentido clásico tiene tres ejes:

- **Alienación ontológica**: la humanidad del hombre expresa la radical carencia de ser por el niño. El hombre no posee una esencia que le permita consistir autónomamente en su existencia. El hombre para llegar a ser necesita radicalmente del Otro.

- **Alienación económica o socio-económica y sociocultural**: se da a nivel de los roles, y expresa que el trabajo, tal como se da en la sociedad capitalista, despoja al hombre de su obra, y lo aliena, transformándolo en un mero productor. La alienación es aquí una categoría que hace que el hombre consista en “tener” y no en “ser”, lo que provocará un estado de continua inseguridad en el explotado. Este es un ser inseguro, incapaz de poseerse así mismo, y condenado a la dependencia, una víctima de la dialéctica Amo-Eslavo.

- **Alienación personal**: se trata de ese estado humano en el que el sujeto deja de ser agente de su propia existencia, de su significación personal y subjetiva, de su interrelación con los otros y el mundo.

Las tres distinciones muy frecuentemente son confundidas por los existencialistas. De la condición ontológica desprenderán una confusa identidad que sólo se debe al sujeto mismo; de la afirmación de que Yo y Mundo son polos de una misma totalidad dialéctica, pretenden desprender la posición autónoma subjetiva de un Yo que construye el mundo. No se comprende que hay un mundo vivencial que necesariamente pertenece al sujeto; pero que es un mundo modelado bajo la influencia de las leyes de la sociedad, de las relaciones interpersonales, del impacto de las relaciones intersubjetivas.

8. El ideologismo de la Fenomenología

La Fenomenología pretende ser un movimiento contra el Idealismo y contra el Positivismo. En el Idealismo la realidad desaparece, para ser reemplazada por esquemas subjetivos y formales que dependen exclusivamente del Yo. Para el Positivismo, el conocimiento es la imposición del hecho bruto de la experiencia que se impone sobre un yo absolutamente pasivo. La Fenomenología quiere recobrar lo “real”, recuperar la ingenuidad intuitiva y retornar a las cosas mismas. Para ello, no le interesa ni la causalidad ni tampoco la mutua determinación de los fenómenos. “Pone entre paréntesis “ el proceso del conocer, los actos del sujeto que conoce y busca el fenómeno conocido, fenómeno que es el dato fundamental y básico. Este contenido del conocimiento no interesa en cuanto cosa o realidad en su materialidad, sino precisamente en tanto término de conocimiento. Esto significa que lo dado empírico no es la cosa misma, sino precisamente lo dado en cuanto término de conocimiento. Lo que Husserl denomina “retorno a las cosas mismas” es despojar el fenómeno de todas sus adherencias y connotaciones accidentales, ir hacia el “eidos” del conocimiento, quedándose con las notas esenciales de lo que constituyen, en su articulación, la esencia del fenómeno así considerado.

La “epojé” es precisamente el acto metodológico por lo que se niega lo accidental de los datos



empíricos, para llegar a su “eidos”: es decir, su propia relación y significación necesarias. La “epojé” es siempre, un movimiento de reducción en el que se elimina lo subjetivo, lo teórico y todas aquellas otras notas accidentales que, aunque acompañen al fenómeno, no pertenecen a su esencia. Hay un cierto parecido entre esta operación de “epojé” fenomenológica con el procedimiento psicoanalítico: en uno y otro, lo empírico no basta, sino que se va más allá de las apariencias, para descubrir la significación última de ese fenómeno. Pero hay diferencias: mientras el psicoanálisis busca la “verdad” tras la apariencia, la fenomenología trata de conocer la realidad esencial del fenómeno, aquello sin lo cual este fenómeno no puede ser. Por ejemplo, la fobia para Freud es consecuencia del encubrimiento de un temor, de manera que en el pequeño Juanito el miedo a los caballos oculta el miedo al padre; aquí la alteración es semántica y pragmáticamente significativa. Para Binswanger, el temor de su paciente es una modalidad estructural del miedo existencial al vacío y la forma subjetiva de cómo se huye a tal sentimiento. Psicoanálisis y Fenomenología pretenden ir más allá de lo fáctico: pero la depuración psicoanalítica se hace respecto de la situación actual, mientras que el método fenomenológico se sitúa en el mismo plano de actualidad del objeto, depurándolo de toda nota accesoria. Es decir, el psicoanálisis busca una determinación causal; la fenomenología busca una determinación esencial.

Minkowski parte del hecho patológico, lo despoja sistemáticamente de lo no esencial y llega así a comprobar que la alteración de los fenómenos analizados es la alteración del tiempo vivido. Una vez que se ha encontrado el elemento esencial, entonces se puede volver a recuperar todo lo que se ha puesto entre paréntesis, para ver cómo esa propiedad esencial se refleja en el resto de notas accidentales. El método fenomenológico es sin crónico, no causal: por ello, la “epojé” nunca proporciona ningún tipo de explicación o interpretación, sino que se limita a facilitar la exploración, llegando a conocer el objeto en sus fundamentos últimos.

9. La quiebra esencial

Para los psiquiatras existencialistas lo fundamental siempre es un trastorno básico, una alteración esencial que permite entender todas las demás alteraciones. Esta no era una idea muy nueva dentro de psiquiatría: también Bleuler afirmaba que el problema de la esquizofrenia consistía en intentar detectar un fenómeno común implicado en todas las manifestaciones alteradas de la enfermedad. Esa alteración era para este autor la “disociación”. La esencia del trastorno asociativo era la “Spaltung” o alteración de la asociación de ideas: detrás de los síntomas, más allá de lo sensible y dando un fundamento a todos esos síntomas, se produce un “aflojamiento asociativo” que conduce, según las circunstancias, a una fragmentación de la vida mental. La “Spaltung” es un trastorno primario, una alteración original de la cual derivan una serie de fenómenos cuya esencia y organización se explica en función de esta disociación. Por ello, la “Spaltung” es lo fundamental, la alteración específica del trastorno que puede manifestarse de muy distintas maneras, constituyendo de esta manera, los conjuntos de síntomas que se denominan síndrome.

Para Minkowski, también hay una orientación en toda patología que significa una alteración fundamental de la vida que se manifestará en modos determinados. Para este autor existen tres fuerzas formales fundamentales: la racional, la afectiva y la sensorial. Toda alteración en estas fuerzas



supone todo un conjunto de manifestaciones mórbidas en la objetividad, en la comunicación, en la totalización de la realidad del mundo. En ese sentido, el principio fundamental es siempre un eje cuya armonía o alteración determina la estructura del modo de vivir y del desarrollo de la vida.

10. *El vivido Existencial*

Importa también, en estas corrientes psiquiátricas, el concepto de vivencia, como el acto de existencia íntima de un sujeto que vive la plenitud de su conciencia. Para los existencialistas, esa vivencia sólo puede ser captada por un acto intuitivo que descansa en lo irracional y que se agota en lo irracional. La intuición fenomenológica no es el acto o el proceso de conocimiento al que estamos todos acostumbrados: es un acto de plenitud, de visión en el que, al resonar con otra persona, nos sumergimos ingenuamente en el flujo de su “duración vivida”. Como se ve, hay aquí todo un conjunto de temas que afectan a la temática desarrollada por Laing y sus seguidores. Lo fundamental es conectar con el flujo de lo vivido que constituye la esencia de la existencia del otro. El análisis existencialista es entonces simpatizar, comprender: sentir el sentimiento ajeno, o mejor dicho, vivir el sentimiento ajeno es conectar con lo más radical del otro, es establecer una conexión a nivel del trasfondo tímico de la intersubjetividad. No se trata de explicación; se trata de intervenir en el núcleo de lo que un sujeto vive original e irrenunciable. Por lo tanto, los síntomas primarios nunca indican el trastorno fundamental, sino que traducen el proceso de la alteración del eje fundamental. Comprender será entonces “ponerse en lugar del paciente”. Hay una plasticidad vital del psiquiatra que le lleva a trasponer las afirmaciones de sus pacientes a su propio interior, de forma que al vivir esas significaciones es capaz de revivir la impresión, el sufrimiento que experimenta el propio paciente.

El caso Ellen West es una patografía que para la psiquiatría fenomenológica y existencialista tiene la importancia que para el psicoanálisis tienen los estudios de Ana O, o de Dora. La paciente fue examinada y atendida sucesivamente por Kraepelin, Bleuler y un analista cuyo nombre no da Binswanger. Este la atendió durante dos meses en un manicomio antes de que se suicidara. Este autor distingue tres modalidades del mundo: el ambiente o “Umwelt”, el de relación con el otro o “Mitwelt” y el propio y personal o “Eigenwelt”. El primer dato importante de la biografía de esta mujer es que a los nueve meses rechazó enérgicamente la leche de manera que hubo que alimentarla con papilla. Desde este momento se manifestará en ella una voluntad decidida en todo lo que se refería al problema de la alimentación. B. dice que esta peculiaridad pertenece a lo que él llama “comunicación sensorial”, en el sentido de un “comportamiento para el mundo”, es decir, una comunicación que representa ya una modalidad básica de acercarse o separarse del ambiente. A la vez, la repulsa de la leche significa para Binswanger una línea de demarcación entre el mundo corporal y el ambiente, una resistencia a todas aquellas personas que hubieran podido mantener una relación de oposición a la “idiosincrasia” de Ellen.

No es éste el lugar para exponer el caso en toda su extensión. Más importante nos parece reflejar o caracterizar muy brevemente, el tipo de problemas con los que la psiquiatría se ha encontrado en su tratamiento (?) de la psicosis. Acaso, por comprobar, como dice de la Mata, las contradicciones de la búsqueda de un factor... “inobservable”.



Según se indicaba en el comienzo de este apartado, el caso de Ellen West es manifestativo de las contradicciones que ha supuesto la coexistencia pacífica entre análisis existencial y organicismo. En realidad, tampoco es necesario buscar muchas razones teóricas: la coexistencia se da por razones de poder, es decir, por la necesaria confraternización que se tiene que dar en los miembros de un grupo social que pueden permitirse distintas concepciones, siempre que no se cuestione ni el modelo organizativo institucional, ni la regulación jerárquica de la asistencia y el tratamiento.

Entre organicistas, fenomenólogos, psicoanalistas... no se pudo impedir el suicidio de Ellen West. Efectivamente, son muchas las razones o los sentidos que se esconden o que encubre el suicidio de un paciente. Y no siempre es válido responsabilizar de él a los terapeutas. Sin embargo, otra es la razón que nos mueve a traerlo aquí: como denuncia política de un hecho político (= el poder médico y la comprensión del grupo médico como una casta social); pero también como denuncia de un pensamiento que se quiere presentar como liberal, no dogmático, ecléctico en lo que a los marcos referenciales se refiere y hacerlo no sólo como un acto de consecuencias teórico-técnicas, sino también de consecuentes políticos.

Cuando en esta misma página hemos aludido a ese factor inobservable lo hacíamos con la intención de denunciar un positivismo que, sin embargo, se apoya en un supuesto metafísico (la ilusión ideológica de Freud, pero también la pretensión de neuropsiquiatras, neurocirujanos, psicofarmacólogos, etc.). Esto conecta con ese eclecticismo que pretende hacer coincidir en el mismo espacio histórico de intervención corrientes tan contradictorias entre sí como pueden ser la fenomenología y el organicismo.

Hemos creído necesario realizar una exposición más completa de la Fenomenología y del existencialismo. Para comprender mejor la crítica que realizamos condenando el eclecticismo en la intervención terapéutica. Así se verá qué decimos y cómo.

11. Crítica de la Fenomenología y el Existencialismo

Vemos, pues, que en un momento histórico bien determinado se produce la coexistencia entre el empirismo más radical y un trascendentalismo de carácter absoluto, idealista, por tanto. Lo que, en un planteamiento “gnoseológico”, conduce a entidades tan similares como pueden ser la “pura sensación” o la “pura conciencia”. Esta afirmación puede resultar excesiva a primera vista; pero si se comparan las notas que definen la “sensación”

- instantánea e inmediata
- simple e indescomponible
- primitiva y originaria - puntual .../...

con los rasgos con los que presenta a la “conciencia” la tradición filosófica moderna, se advierte que



tal comparación no es exagerada. Hay, entre ambas corrientes, rasgos o factores de separación y distinción, entre los cuales los más importantes son los de la definición de “realidad” y lo que atañe al sentido último del conocimiento.

a) Los temas originales de la Fenomenología.

El manifiesto de Husserl “Zuden Sachen selbst!” (“Ir a las cosas mismas!”) en principio, sin embargo, se presenta como una manifestación antipositivista. En una línea contradictoria de continuidad respecto a Kant y Hegel, se trata de establecer las “condiciones trascendentales del conocimiento”; es decir, aquellos factores que no dependen de la contingencia de la experiencia, sino que dan cuenta de ésta. Es una filosofía antipsicologista y antideterminista. Que se pone fuera de la circulación de la causalidad mecanicista, para buscar el sentido de las significaciones que se presentan en el seno de la conciencia pura.

En consecuencia, una filosofía que se presenta como “crítica trascendental de las condiciones a priori” de la conciencia. Sin entrar en otras precisiones, por el momento, las dos características esenciales que se pueden señalar son que

- 1) el objeto no tiene existencia si no como consecuencia del acto de la significación y
- 2) se pretende establecer, de una manera a priori o “trascendental”, cómo el “espíritu” o la “conciencia” constituyen esas significaciones.

En un artículo de 1927, para la Enciclopedia Británica, Husserl indicaba las dos operaciones básicas de la Fenomenología: por una parte, el sujeto debe examinar su propia experiencia, la que posee de sí mismo, la que posee de los otros, la que corresponde al mundo. Pero no puede observarse como con la conciencia de la cotidianidad: considerándose a sí mismo como un sujeto concreto y al mundo como algo existente, valioso, etc. Al contrario, debe suspender toda afirmación (= la célebre “epojé”), substituyendo la existencialidad del mundo y de sí por la significatividad (= suspende la actitud “tética” de la percepción y el juicio, es decir, la actitud de la conciencia de conferir existencia a lo que conoce o “intenciona”). Suspende todas sus actitudes vitales respecto de lo que conoce, elimina el juicio..., de manera que el mundo y nosotros quedamos “entre paréntesis”, con lo que sólo queda la significación o el sentido de los fenómenos de la conciencia. El fenómeno aparece en toda su pureza (de ahí, repetimos la afirmación de Husserl de volver a “las cosas mismas”).

La segunda operación es la de la operación propiamente “eidética” o ideal: no sólo comprender la actividad del espíritu como actividad trascendental (que no debe nada a la propia experiencia, que es a priori, determinada por la naturaleza de su propia constitución), sino también que los propios “contén-dos” intenciona dos de la conciencia tienen asimismo su propia constitutividad apriórica o trascendental (= se trata, a su vez, de “esencias” puras). Es decir, en el fondo de toda percepción, de todo juicio de toda valoración y fuera de las adherencias vividas que tienen los fenómenos, hay siempre un núcleo de inteligibilidad, de esencialidad significativa que no es reductible a ninguna de las cualidades sensibles o vividas que un fenómeno pueda tener en cuanto fenómeno conocido por



una conciencia existencial.

Son muchos los autores que afirman que la reflexión sobre las condiciones del conocimiento o la reflexión sobre el Cogito son el fundamento de la Investigación filosófica contemporánea. El Cogito tiene una trayectoria cartesiana, racionalista. Puede aludir en algunos autores a la actividad esencial de la conciencia; en tanto que, en otros, se refiere más específicamente al hecho de la “intencionalidad” de la conciencia.

Al hablar de “intencionalidad” se introduce, filosóficamente hablando, una caracterización de extraordinaria importancia. No sólo se recurre a la experiencia de la conciencia, si no también a aquello de lo que hay conciencia, aquello que es la misma experiencia de la conciencia. No se puede hablar de la conciencia sin hablar del “objeto” que la complementa o actualiza, incluso sin comprender que la propia conciencia se intencionaliza a sí misma como “lateralmente”.

De Waelhens (1965, 1972), en un hermoso estudio sobre “los equívocos del Cogito”, ha insistido en la importancia de la intencionalidad como lo que permite escapar a las redes idealistas de la “conciencia” y como comprensión dialéctica de la subjetividad. Plantea la crítica al cogito cartesiano y resuelve en una frase su posición anti-idealista: “lo fundamental es atestiguar la unidad radical del Cogito/Cogitatum que es, por otra parte, un Cogito/Cogitata” (que equivaldría a un “pensamiento/que piensa” y a un “pensamiento/que es pensado”).

En el mismo orden y como se demuestra en la investigación sobre la esquizofrenia (1972), lo que descubre un término tan equívoco como es el de “Cogito” o “conciencia” no es la inmanencia psicológica (= los famosos “contenidos”), la inherencia de todos los fenómenos a “estados de conciencia” (o la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia más o menos constituyente, como es el caso de Husserl): lo que se descubriría, en todo caso, es el movimiento de trascendencia que es el ser del hombre, en tanto que contacto necesario e inevitable entre el ser del hombre y el “ser” del mundo.

Esto se puede condensar en la afirmación de que la subjetividad, considerada desde un plano epistemológico, no es sino intencionalidad. Y esto tiene el sentido de comprender que una subjetividad reducida a sí misma es imposible. Pero, con todo rigor, lo que hay que comprender es que la unidad dialéctica Sujeto/Objeto tiene que ser comprendida desde su propia articulación. Con esto, se afirma que la subjetividad, repetimos, epistemológicamente hablando, no es lo que es sino por referencia a esa trascendencia que representa la relación con lo otro que sí.

Psicológicamente, se ha querido poner de manifiesto esa intencionalidad aludiendo a la “propositividad” de la conducta (evitando así la acepción común que identifica “intencionalidad” con “finalidad”. Ver Castilla del Pino 1979). Sin embargo, conviene distinguir, precisamente para evitar esa confusión, distinguir, repetimos, entre la trascendencia o manifestación de la subjetividad (que es su actividad) y la propositividad misma de la conducta que sí puede ser su finalidad.

Tradicionalmente, el “primado de la subjetividad” ha hecho identificar al ente humano con la conciencia pura o con el pensamiento. Husserl tiene acaso el mérito de haber demostrado esta



intrincación subjetivo/objetiva (para lo que no necesitaba otra cosa que “actualizar” a su maestro Brentano). Sin embargo, su solución es idealista y profundamente alejada de lo que demuestra la historia de las prácticas teóricas.

Por supuesto que en toda práctica científica es necesaria una reducción; pero ni es ni puede ser trascendental. Que se trate de distinguir entre significaciones vividas “comunicadas” objetivas... como hace Gilles-Granger (o.c.), no quiere decir que se tenga que recurrir a una presunta “conciencia trascendental”. Si aceptáramos la conciencia (en su sentido filosófico), sólo podríamos afirmar que, en efecto, la operación reflexiva recae sobre un irreflexionado; pero que ni en este punto es posible una conciencia pura, porque, en esta reflexión, necesita de unos recursos lingüísticos que están profundamente vinculados a la experiencia y a las prácticas “irreflexivas”.

En todo caso, hay que reconocer este valor interpersonal e intersubjetivo del lenguaje, en el que se advierte que las expresiones y aún las experiencias tienden no sólo a vincularse entre sí, sino también a hacerse “substancia semántica” de intercambio social. Por otra parte, es cierto que las CC. y las artes necesitan construir la lengua de su realización; pero no hay que olvidar, tampoco, que esas lenguas exhiben la estructura de su construcción.

La “reducción”, incluso la lingüística, tropieza con límites que no es posible eliminar. La palabra, por ejemplo, intenciona o pretende decir, con la lengua de “todo el mundo”, lo que todavía no ha sido dicho, lo que todavía no es sabido por nadie, a veces ni siquiera por el propio sujeto de esa palabra. Una reducción psicológica tropieza con lo imaginario fantasmático de experiencias que “no se saben” (conscientemente, al menos) y lo mismo puede ocurrir con lenguajes científicos o con lenguajes artísticos, incapacitados en muchas ocasiones para reconocer sus propias condiciones de producción.

El recurso a la etimología (como se intenta tantas veces) o a la “experiencia” está frecuentemente viciado por un desconocimiento de la historia. Husserl y aún el mismo Heidegger des conocen la historia y no sólo la del Ecosistema sociocultural pero, incluso, la propia historia de la subjetividad que pretenden comprender. A veces, ellos o sus seguidores nos dicen que es preciso ir a las significaciones originales, “prehistóricas, así como a las “situaciones” en las que tales significaciones han tenido nacimiento. Pero la pretensión es siempre idealista, porque, en último término, lo que se pretende es encontrar las “esencias verdaderas” de las cosas.

Para Husserl, las significaciones no son otra cosa que manifestaciones ideales del ser, como para Heidegger son “revelaciones del ser”. En el fondo, se buscan las denotaciones puras y lógicas de los entes matemáticos. De alguna manera, también el positivismo busca esos “absolutos” de la razón, aunque ellos no apelen a ésta, sino a la sensualidad o sensibilidad fisiológica.

En efecto, la reducción fenomenológica no representa alcanzar niveles sensoriales de experiencia. Sin embargo, en las corrientes asociacionistas esto ocurre. La sensación (otra extraña entidad) se considera como la “realidad” absoluta a la que tiende todo el análisis. Qué sea esa “sensación” sólo es posible saberlo en un contexto filosófico y en unas prácticas técnicas muy específicas. La “sensación” representa como el elemento más simple de la vida “psíquica”, pero, a la vez, el más fundamental; se la describe en los viejos autores como “el estado subjetivo por excelencia”; conceptualizándose como



un modo de afección del yo que surge bajo la influencia causal de la realidad exterior.

No es éste el momento para realizar una crítica completa del sensismo. Sí para afirmar que, como en tantos otros movimientos, nos encontramos ante un falso objetivismo que tanto la Gestalt como todas las demás corrientes que, de alguna manera, tienen antecedentes fenomenológicos han criticado. Así, se puede recordar la gran polémica de la Gestalt con el conductismo, los estudios de Merleau-Ponty sobre la percepción (1962) y, más recientemente, los trabajos de Muchielli (y todavía el trabajo clásico de Piaget (19)).

Sensualismo e idealismo se presentan como falsas vías que pretenden justificar un objetivismo absoluto: o bien todo es justificado desde una subjetividad creadora o bien todo es de terminado por las condiciones exteriores al sujeto, de manera que éste es una “tabla rasa”(= tabula rasa) donde se inscribe toda la realidad exterior.

La teoría de un sujeto encerrado en sus “representaciones” (8 los conceptos productores del idealismo o las sensaciones representativas de la realidad exterior) no ha resistido la prueba del desarrollo científico en antropología, sociología o psicología. El sujeto se manifiesta, en la “realidad” y a sí mismo, a través de su actividad.

Es curioso que hayan sido autores más o menos influidos por las investigaciones fenomenológicas los que han tenido que oponerse a esa concepción intimista de las “significaciones”. No hay sujeto que “crea” “conocer” por representaciones. Muy al contrario, siempre hay una “consciencia espontánea” de que se tiene un “contacto directo” con las cosas. La experiencia se da como una inserción en “lo real”. Y, a partir de esa experiencia, sí es posible que se dé un momento posterior de retrae-miento reflexivo, donde se trata de “poner entre paréntesis” toda urgencia vital, así como toda la dimensión estricta mente biográfica de su palabra. Pero, por supuesto, esta retracción es metódica y no se trata tanto de “encontrar” una significación como de “construir” una significación objetiva. Significación que formaliza relacional y operativamente, de acuerdo con un código axiomático, un material de experiencia.

Pero quizás sea en la alternativa Cogito/eidetismo o subjetividad/materialidad donde se puede situar una vía fructífera de crítica al idealismo fenomenológico. Nos referimos a las posibilidades que ofrece el concepto de “subjetividad corporeizada”, frente al concepto falso de conciencia (como se ve por ejemplo, en la concepción órgano-dinámica de Ey. De este autor puede consultarse su trabajo sobre la conciencia 1967).

Desde esa concepción, se recordará que la conciencia aparece definida por rasgos como

- de actividad
- de actividad lógica, fundamentalmente.
- de organización
- de donación de sentido

Sin embargo, el sujeto se descubre como siendo corporal, es decir, como una participación trascendente



que, inscribiéndose en el mundo constituye su esencia propia. Decía Merleau-Ponty (19) que hay una “presencia” del mundo al cuerpo y una presencia del cuerpo al mundo, que hacen imposibles tanto la confusión del cuerpo efectivo y de su materialidad como la exclusión fuera del cuerpo de toda dimensión intencional y aún de “consciencia”.

Incluso en los propios términos que adopta la jerga filosófica, afirmar la entidad del hombre como “ser-en-el-mundo” no plantea otra cosa que dar cuenta de las condiciones esenciales de la propia experiencia humana. En ese sentido, no es posible intentar identificar la estructura “facticidad-trascendencia” con la formulación dualista “cuerpo-conciencia”. El cuerpo y la consciencia (no la “conciencia”) son de tal manera inseparables que se puede afirmar que el cuerpo es expresión de trascendencia, mientras que la consciencia está toda ella cargada de facticidad.

Es decir, la comprensión del sujeto como estructura histórica, como estructura material y productiva, como estructura con génesis propia, trasciende todo recurso idealista a un Cogito que se pretende absoluto. Por otra parte, la afirmación del carácter construido de la significación evita la recurrencia a un cogitatum ideal, a un eidos como clase lógica que pertenecería al orden de las esencias y no al orden de la objetividad, formal, matemática o simplemente lógica.

La corporeidad, como no aislada ni aislable de la subjetividad, subraya ese carácter histórico, genético de la constitución subjetiva. La “realidad” del cuerpo no puede separarse de la realidad del Ecosistema. Y esto no sólo desde un puro punto de vista gnoseológico o epistemológico (posición de De Waelhens o de Merleau-Ponty); sino incluso desde un punto de vista psicológico. En el Ecosistema se integra la personalidad, de manera que es también lícito afirmar que el sujeto es “su” ecosistema y “en” su ecosistema.

Aspecto fundamental es recordar que nuestra posición no se apoya en un concepto jerarquizado de niveles (como pretendía el viejo Jackson, pero también como lo ha actualizado Ey), sino en un concepto de totalización que evita la consideración del sistema como un conjunto aditivo. Toda manifestación psicológica, desde esa perspectiva, no es que esté entrelazada con la vida, es que es una manifestación propia de vida, en el orden que le corresponde. Esto supone no la continuidad vital, sino la diferenciación vital. Como supone también comprender que no es posible asimilar los fenómenos de “sensibilidad” orgánica con los fenómenos perceptivo-imaginarios o con los procesos de la simbolización.

Otro error similar consiste en pretender un carácter intimista para la experiencia humana (apelación al valor “Interior” del Cogito). Por supuesto, no se niega el Erleben (= vivencia); se niega la no exteriorización de esa vivencia. Otra cosa es que esa vivencia pueda ser totalmente simbolizada o sólo sintomatizada. Lo que es cierto es que la corporeidad y su materialización impiden una comprensión mentalista de la experiencia y de la significación.

Por lo tanto, la afirmación de que el hombre, a pesar de su estatuto personal, es antes que nada un ser vivo hay que entenderla en el contexto de su especificación. Lo que significa que no puede, sin más, decirse que “lo vital” incluya en su totalidad a lo anímico, si no se produce previamente la caracterización de eso anímico. Conductas imaginarias, simbólicas, comunicativas... definen el tipo



de vida de que hablamos cuando nos referimos al hombre. Y afirmamos su condición histórica frente a toda otra pretensión biologizante.

b) Los grandes temas del existencialismo.

Nos encontramos no precisamente ante una escuela, sino ante una serie de autores que coinciden en temas y preocupaciones. Su antecedente es ya tópico: Kierkegaard y sus preocupaciones en torno a la necesidad vital que supone la búsqueda de esencias, el gran tema de la muerte, la verdad, el cuidado o “cura” o “sorge”. Asimismo Nietzsche y, en definitiva, todos los autores que tratan de reaccionar contra las corrientes logicistas, esencialistas...

Oposición a las generalizaciones y al cientificismo en la consideración del hombre. “No me interesa la muerte: es “mi” muerte lo que me preocupa... El conocimiento no es, no puede ser la meta del hombre; son la vida, la existencia mía y la tuya, las que cuentan... La “Verdad” no me interesa, si existe; me angustia mi verdad... Siente y no pienses, ¡vive! En la existencia, el pensamiento es un medio extraño”... podrían ser algunas de las manifestaciones características del Existencialismo.

Como ocurre en la fenomenología, también se trata aquí de “aprehender” la esencia de las cosas, despojándolas de lo accesorio y contingente, para “vivirlas” en su autenticidad. Lo que supone reconocer sus aspectos individuales, irrepetibles, como su forma de ser o existir propias y únicas. Lo fundamental es el concreto ser ahí (= Dasein) de lo que existe exclusivamente, el hombre, auténtico “pastor del ser”. Como indica Sartre, lo fundamental es comprender que todo es, todo tiene existencia (= existencia Ste.) desde el hombre, en el que “la existencia precede a la esencia”, porque debe primero existir antes de poder hacerse.

La existencia, pues, se convierte en el núcleo central de toda la reflexión de estos pensadores. Existir como “eksistere”, “estar fuera”, más como relación estable consigo y con los demás, en un salir de sí mismo, en un trascenderse. La existencia como continua creación y recreación, no en una entidad estable y estática, sino como un “estar siendo”, como un “poder ser”: Sartre habla del “ser que no es lo que es y que es lo que no es”, como ese continuo trascenderse que hace que el hombre sea algo que está dejando de ser, en la necesidad continua de tener que ejercer su libertad, en la necesidad continua de tener que hacerse continuamente.

La intencionalidad cobra en estos autores formulaciones que no siempre se comprenden bien (recordar cómo, por ejemplo, Sartre fue, en cierta medida, alumno de Husserl): así, Heidegger afirma que el hombre como Dasein es el que, al dirigirse al mundo, le va dando a éste la categoría de Ser. Esto es, crea al mundo, en la misma medida que el mundo lo crea a él. Por su facticidad, por la impenetrabilidad de todo lo que le rodea, el hombre se halla encerrado y limitado, en continua tensión respecto de ese mundo constituyente y constituido.

La existencia, pues, humana, como contingencia y como facticidad. Contingencia que no es sino la pura gratuidad de mi presencia en este mundo, mi existencia que sólo para mí es necesaria, como irracionalidad, es decir, como no pensable nunca en términos de necesidad lógica. Y la facticidad



redoblando esta falta de necesidad. “Se está aquí, sin más, sin haberlo pedido, sin posibilidad de elección, como arrojado”.

La impotencia de la razón se manifiesta con estos límites en los que la irracionalidad se manifiesta; igualmente en la existencia de la paradoja o del absurdo, siendo éste que el mundo o yo mismo no tengamos razones “suficientes” de existir. El absurdo puede ir desde la paradoja cristiana de Kierkegaard al absurdo de una existencia siempre extranjera, siempre inútil y desconocida (Camus).

Otro tema es el de la trascendencia: el hombre es un “poder ser”, un “ser-por-delante-de-sí” (Oaspers y Heidegger). No hay otro mundo fuera del hombre. No tiene el hombre una esencia que lo imponga el ser; de forma que tiene el compromiso ineludible de su “autodeterminación”, de su tener que ser y ser de una manera determinada. El hombre es su existencia y desde ésta se ve forzado a realizarse.

La “trascendencia”, pues, representa para los existencialistas el salir de la condición pura de existente para entrar en la existencia biográfica. Es decir, lo que Heidegger denomina salto del “existente bruto” al “proyecto”.

Trascendencia es movimiento, ese salir de sí mismo el hombre no porque esté lleno de plenitud, sino, precisamente, porque la única plenitud que posee es una plenitud muerta, indiferenciada. Del ser-en-sí tiene que llegar al para-sí. De manera que, incluso, la libertad es necesidad: no puedo ser libre para no ser, sino para dejar de ser siendo. Con lo que la trascendencia no es sino el proceso desde el ser indiferenciado al ser personal, subjetivo.

La libertad como juego del ser y, en la conciencia, como posibilidad del doble juego de la mala fe, implica una fisura en el ser, por donde se introducirá la nada. No sólo como la precariedad constante de mi existencia; sino también como la manifestación de la fragilidad del ser humano. Esto es, hay una precariedad constante del ser humano. Puesto que no hay una adquisición nunca definitiva, sino que continuamente tiene que “ser puesto en juego” lo “adquirido”. Debo, en todo momento, hacerme y rehacerme, asumirme cada instante y continuamente, puesto que jamás puedo consistir absolutamente en mí-mismo.

La “Cura”, el riesgo constante de despersonalización, la angustia ante las grandes interrogantes: quién soy, dónde voy, en qué consisto, cuáles son mis seguridades básicas. Así, la angustia es un rasgo constante de la existencia humana; pero también el vértigo, como atracción y repulsa, como deseo y negación. Heidegger insiste en la Cura, pero también en la angustia como existenciario o como sentimiento auténtico de la existencia humana. Esta angustia no se confunde nunca con el miedo, porque la angustia es, precisamente, el sentimiento de la mundanidad, la “percepción” brutal de nuestro ser-en-el-mundo y la nada esencial en la que consistimos; pero que también es la condición de nuestra libertad.

Porque la trascendencia, lo que podríamos denominar la realización de nuestra existencia, está permanentemente amenazada por las posibilidades de enajenación. Ese “se” o “uno” que es la marca de la impersonalización (= “se dice”, “uno cree”), es complementado por la posibilidad de enajenación. Heidegger dice que el salto de la trascendencia está siempre obstaculizado; Jaspers decía que el ser



humano está cercado, desbordado por el “Ser” que le es adverso y hostil y Sartre señala que el “ser-en-sí” fascinante, amenazante, perpetuamente dispuesto a devorar al ser-para-sí. La enajenación no es otra cosa, pues, que la posibilidad de que el ser pierda la autenticidad de su identidad consciente.

Una categoría que contribuye a comprender la alienación es la de viscosidad: como lo horrible ontológico que se realiza en el contacto y que puede ser el pasado, el mundo, los otros. Lo viscoso es aquello que parece ceder a mi contacto, a mi voluntad; pero sólo para devorarme mejor, para desposeerme finalmente mejor.

Finitud y urgencia de la muerte son dos nuevas categorías que van completando el análisis existencialista. La muerte como una presencia que va devorando al ser, como lo que limita y corroe el placer, como lo que va anegando de nada mi ser.

Sin embargo, la muerte sólo es una amenaza absoluta para la existencia empírica, pero sin que pueda hacer presa en la existencia trascendente. Sin que esto, por supuesto, signifique que pueda darse una inmortalidad personal. Así, Heidegger dice que la finitud del ser humano es absoluta y esencial; pero no hay acabamiento, propiamente dicho, en la medida en que no hay totalidad de la vida. En esa línea, la muerte no es un acontecimiento externo, no viene de fuera, sino que es la nada instalada en nosotros, puesto que el ser-en-el-mundo es, radicalmente, un ser-para-la-muerte.

A la vez, la muerte es nuestra posibilidad más personal, ya que nadie puede morir por nosotros. Experiencia, pues, la más auténtica, pero, a la vez, la más absurda. La muerte está presente en todos los actos de nuestra cotidianidad, como la acción misma de existir. Por más que intente negarla o huirla o engañarla, la muerte está presente en mi existencia (recuerde se la importancia del tema de la muerte en las grandes crisis vitales de las que habla Anzieu). Vivir entonces es vivir en la espera constante de esa muerte, mirarla cara a cara como a la compañera que nunca se pierde. En ese momento, pues, una existencia auténtica no puede ser otra cosa que “la libertad frente a la muerte”.

En Sartre, la muerte es la contingencia absoluta. No da sentido a la vida ni podemos esperarla, puesto que la muerte arranca toda significación a la existencia, cercenando un futuro que es el que puede otorgar todo su sentido al pasado. Representa mi total indefensión y la culminación de todo el absurdo en el que consiste la existencia: no hay razón para venir al mundo y no la hay absolutamente para morir (salvo en el humanismo cristiano). La muerte no es ninguna conclusión, puesto que la muerte es el arrancamiento de la vida, permaneciendo al margen de ella. “Morimos siempre por encima de todo”.

Otros temas recurrentes son los de la soledad, el secreto, la nada. La autenticidad de la existencia frecuentemente comporta necesariamente la soledad. Zaratustra dice que en el desierto es donde han vivido los auténticos. Jaspers (con consecuencias terribles para la locura, como ya hemos dicho en distintas ocasiones) afirma esa soledad que proviene de que todos estamos privados de comunicación directa con los demás. El secreto nos liquida, nos devora: el secreto en toda la terrible mitología de las familias, de los rituales del deber.

Ya está dicho que la realidad humana no es sino falta, carencia. Y, a la vez, un continuo esfuerzo por



llegar a una plenitud inalcanzable. Si este ser está traspasado por la nada, también es cierto que lo imaginario lo envuelve totalmente, ya que el ser no es jamás lo que es. Lo que quiere ser no lo es todavía y lo que es está ya dejando de ser. Lo que es pertenece ya al pasado, de manera que, en muchas ocasiones cuando nos buscamos no encontramos sino materia muerta. Siempre detrás o delante de mí mismo, muy pocas veces en coincidencia conmigo mismo. Y aquí es importante afirmar que un tema tan importante como es el del tiempo ha tomado con la fenomenología y el existencialismo una entidad teórica verdaderamente notable.

Se llega de esta manera a la comprensión de lo que entienden como existencia auténtica y por conversión personal. La autenticidad o inautenticidad depende de que se permita la inercia de la tendencia a fundirse en el mundo, a sumergirse en él, a dejarse acaparar por él. Es decir, la inautenticidad se vive en el mundo impersonal del “se”: culto de la trivialidad media, eliminación de lo excepcional, de la existencia personal responsable.

Para Sartre, la enajenación procede de la mala fe, que fundamentalmente consiste en mentirse a sí mismo. No es la mentira, porque en ésta el mentiroso está al corriente de la verdad. No se miente sobre lo que se ignora ni sobre lo que se yerra. El mentiroso que tiene la intención de engañar no se engaña a sí mismo ni se oculta su intención ni se hace mala conciencia. La “mala fe” es otra cosa, porque me abismo en la dualidad de mentir y de mentirme a mí mismo. Enmascaro la verdad desagradable o presento la verdad como algo agradable... Por supuesto, la vida auténtica, fuera de la inautenticidad, consiste en eliminar la impersonalidad del “se”, de la falsa o mala conciencia. En Heidegger, la conversión representa la revelación de la culpabilidad intrínseca de la existencia entregada a la impersonalización. En tanto que, para Sartre, hay una “alegría de libertad” que consiste en la comprensión, en la conciencia de que se es y se debe ser enteramente responsable de la propia existencia.

No insistiremos más en este punto. No ignoramos la gran cantidad de bibliografía que existe sobre esta temática. De entre ella, recomendamos las siguientes: Binswanger (1973 y en 1953 sus artículos más historiográficos; también 1970); Brentano (1926); Ceriotto (1969); Ellengerber (en 1953); Ey (1967); Cabaleiro Goas (1970); Heidegger 1951; Hegel (1978); Husserl (1959), también (1962); Jaspers (1951); Kierkegaard (1943); Lanteri- Laura (1963); May y otros (1963) (1958); Merleau-Ponty (1945, 1969); Minkowski (1980); Sartre (1943, 1976, 1963); De Waelhens (1965, 1972); Wyss (1961)... y tantos otros.

Qué aspectos fundamentales cabe destacar en la crítica del existencialismo es fundamentalmente un tema que atañe a lo que podríamos denominar “filosofización” o “literaturización” de aspectos muy importantes de la psicología, antropología o sociología. Pero no se trata de destacar la abstracción propia del pensamiento filosófico. Se trata de un olvido (¿deliberado...?) que compete a la consistencia radical de la T.

Podemos comenzar por expresiones tales como Nausea, Angustia, Cura, Dolor, Trascendencia que no son sólo experiencias- límite, sino también “revelaciones-límite” con las que se manifiestan en el cuerpo como facticidad pura. Es decir, de una corporeidad absolutamente no Ste. y que, por lo tanto, ha abdicado de toda pretensión de trascendencia. En ese sentido, el discurso existencialista



tiene que plantearnos la cuestión de si su interpretación de la Nausea o de la Angustia traduce una experiencia efectiva o bien, al contrario, si se trata de una extrapolación con la que se pretende que tales experiencias tengan un tal sentido.

Como el propio De Waelhens (o.c.) indicaba, hay en las categorías existencialistas una grave contradicción: si el dolor y la nausea tienen un sentido, éste no puede establecerse si no es a través de una manifestación corporal que, incluso entonces, aparece como indicadora y Ste. Pero, además, queda la paradoja de que se hace alusión de una experiencia que tiene como sentido la existencia misma del sin sentido.

Por supuesto, la paradoja se resuelve cuando afirmamos que el dolor y la nausea son estados que tienden a la manifestación del cuerpo como facticidad pura, es decir, como estado de supresión subjetivo/personal del sentido. Además, el dolor y la nausea son modos progresivos de destrucción del ser-en-el-mundo. Y, en efecto, ser “su” dolor, ser “su propia” nausea es desaparecer del “mundo”; abandonarse al dolor propiamente físico es desaparecer del mundo, destruir ese mundo, disolviéndolo en determinados elementos fundamentales (como ocurre en la tortura, donde el cuerpo queda convertido a su estado de pura organicidad, carne pura y anónima).

Confundir, por otra parte, subjetividad con conciencia y a ésta como trascendencia, significa encerrarnos en los límites estrictos de la facticidad. Y eso es irrecuperable. Incluso con el concepto de intencionalidad y sin abandonar la facticidad, hay que afirmar que tal concepto es de raíz dialéctica, con lo que es imposible, en pureza, desvincular la facticidad de la trascendencia o a ésta de aquélla.

Es decir, el valor que posee el concepto de intencionalidad (De la Mata 1971) consiste en que materializa dinámicamente la trascendencia en la organización del ser humano. Esto se veía incluso en determinada filosofía fenomenológica, porque cuando afirmaba que la conciencia era intencional se señalaba, a la vez, que la conciencia o subjetividad es reconocimiento de lo otro en tanto que otro (= lo que propiamente definía esa trascendencia) y que la conciencia no puede intencionar a lo otro que ella o, en todo caso, a lo otro que su intención (= lo que justamente es su relación intrínseca a la facticidad).

Además, la relación a lo otro es susceptible de multitud de modalidades, aunque el grave error de las corrientes lógicoformalistas consista en reducirlas toda a la cognoscitiva únicamente. Sin embargo, el conocimiento es una de sus modalidades o, para ser más exactos, es uno de los factores que intervienen en esa serie de modalidades de relación. De manera que la intencionalidad objetivadora ni es la única expresión de la intencionalidad ni, por supuesto, la más importante o la más arcaica. Por tanto, “yo” no me relaciono solamente con lo otro por el conocimiento que tenga de él, sino que también “lo intenciono” imaginariamente, valorativamente, afectivamente. Esto es, toda mi acción, toda mi manera de “ser-en-el-mundo” no es otra cosa que esa intencionalidad como sistema de relaciones en lo que consiste todo mi “ser” humano.

Por si fuera poco, es conveniente comprender el sentido de trascendencia: en el existencialismo parece como si la aventura fuera absolutamente individual, como trascendencia que definiera metafísicamente una característica del supuesto humano. La trascendencia tiene cabida en un sistema



científico precisamente como sistema de relaciones o como sistema abierto. La intencionalidad es un concepto válido; pero sólo en el caso de que se opere una corrección epistemológica que permita el paso del concepto a psicología o antropología. La trascendencia como tal no tiene demasiado sentido; sí, por el contrario, tiene sentido caracterizar a una organización en su necesidad de realizarse con lo otro, en relación a lo otro.

Más estrictamente, el concepto de trascendencia tiene que estar realizado como “organización”(=subjetividad) y como proceso constituyente en tanto que estructura vincular (dialéctica del sistema familiar). El individuo orgánico tiene que acceder a su humanidad, lo que entraña un proceso constituyente, en el que lo fundamental son las vinculaciones que elevan a ese individuo a su condición psicológica (ver el Proyecto de Freud).

La afirmación de la inesencialidad humana, su consistir previa y exclusivamente en existencia, es necesario precisarlo. A esto atiende el concepto de “Historia”: desde Marx a nuestros días, y siempre de una manera contradictoria (por ejemplo, con la confusión de adscribir a ese ser humano un estatuto biológico, como se ve con el concepto de evolución, aplicado también al hombre), se afirma que el hombre tiene que conseguir su propio estatuto subjetivo/personal. Y esto, incluso desde la primitiva base orgánica que tiene que pasar a su condición corporal. Sartre veía este tema muy lúcidamente, cuando con motivo de la tortura, decía de ésta que era monstruosa porque “disolvía la humanidad en el hombre, reduciéndolo a pura organicidad”.

Pero, ese acceso a la humanidad no puede realizarlo el individuo con sus solos medios. Es ahí, en la necesidad de una organización que tiene una específica génesis, donde interviene la red de relaciones vinculares. Red que está sobredeterminada estructuralmente, no sólo por la ley del sistema social, si no también por la propia trayectoria biográfica de los agentes vinculantes.

En cuanto al vivido (= Erleben) ya hemos indicado algunas críticas: el “Leben” (= vida, vivir, existir) efectivamente es un antecedente necesario. Pero se trata de un “Leben” diferenciado, que consiste exactamente en ese “Erleben” (= acceso del individuo a su condición imaginario y simbólica). Con toda seguridad que estas líneas recordarán las famosas polémicas entre vitalistas, mecanicistas, energetistas... Pero lo importante es comprender que el concepto de “vida” es un abstracto de pensamiento y que sólo existe la vida en la concreción de sus caracterizaciones.

En una dimensión extraordinariamente simple, la diferencia entre esas modalidades de vida se manifiesta en las leyes de su desarrollo. Desarrollo que está unido a los conceptos de cambio y crecimiento; pero que se bipolariza según que las leyes de ese crecimiento sean las de la evolución o las de la Historia. El crecimiento puede ser considerado como las modificaciones o transformaciones que manifiesta una forma viva en el tiempo. Y aquí caben dos posiciones: los mecanicistas se plantean el cambio como debido a fuerzas exteriores, extrínsecas al propio sistema considerado; por el contrario, los vitalistas insistían en la existencia de fuerzas interiores que operaban de dentro a fuera, como actuación de las posibilidades disposicionales que dan al sistema vivo no sólo su forma-externa, sino también su organización interior. Según esto, el vitalismo podría compartir ideas tan metafísicas como la de “Gestaltidee”(= “Idea configuradora”) como el concepto biológico de “plan de construcción” (Uexküll o.c.).



Se pueden encontrar antecedentes filosóficos, como es Aristóteles y su noción de “entelequia” y el propio Goethe y su imagen poética de “forma acuñada que viviendo se desarrolla”. Pero, en realidad, lo que nos plantea el vitalismo, tanto en sus formas más desarrolladas como en las más primitivas es una idea teleológica, de finalidad, como necesidad de afirmar el desarrollo de las potencialidades contenidas en un ser. Lo que ha de tener sus repercusiones en el concepto de evolución.

Y no se trata de lo que en los siglos XVII y XVIII se divulgó como “preformación” (noción con un profundo sentido medieval), sino que se trata de un sentido en el que se privilegia los temas de autodesarrollo y autoformación. Procesos estos dos que componen el de “diferenciación progresiva” que es el verdaderamente importante en el tema que tratamos.

Esta diferenciación en biología tiene dos dimensiones: la primera es de carácter morfológico o “formal” (= progreso desde lo simple-no-organizado a lo múltiple organizado el huevo o el embrión y su conclusión como organismo); la segunda es de funcionalidad, que entraña la especialización funcional de las partes integrantes. Esta es una funcionalidad organizada, como vinculación de las partes al todo, vinculación que es registrada como centralización.

Esta unidad, formal y funcional, hace del ser vivo una totalidad. No se pretenda una unidad aditiva ni que las partes posean especificidad propia, puesto que su inclusión en la totalidad es la que las modifica, de manera que adquieren su especificación por pertenencia al todo, de forma que existe un valor determinado de posición que no es simplemente permutable en la organización de conjunto.

Tampoco se pretende otra cosa, cuando hablamos de la organización subjetivo/personal. Nos referimos a un proceso de desarrollo, en el que el determinante estructural es de carácter histórico y no evolutivo y, por consecuencia, no biológico. La misma ley de totalización o unidad es una ley de vinculación, en la que el desarrollo está regulado por las características del proceso de hominización concretas. Desde ahí, es perfectamente coherente que, en la determinación de una personalidad, no sean sólo los determinantes psicológicos de estructura los que cuenten, sino también las propias condiciones sociales del “personaje” individual que se actuación, así como también el análisis de los componentes históricos de vinculación y socialización en los que se ha constituido esa organización.

Ocurre algo similar con el concepto de “tiempo”, que no es sólo una categoría existencial, sino también un concepto físico, social, biológico e histórico. En la tradición clásica, por ejemplo, un Spinoza afirma que sólo el tiempo presente es real que no “existen” el pasado y el futuro y que éstos, en rigor, pueden ser considerados como formas de no-ser, frente a lo que afirma el existencialismo. En último término, afirma esa tradición, pasado, presente y futuro no son sino recuerdo, atención y espera... Obviamente, el pasado es recuerdo o fantasma o imagen; pero también es organización. De semejante manera a como el futuro es proyecto, estrategia, relación.

Hay más, el presente no es autosuficiente, no ya en el caso de un presente “puntual”, sino también en el caso de un presente que posee todo el espesor de lo vivido, donde la actualidad está sostenida por el pasado y el futuro, puesto que sin ellos carece de sentido. En esa perspectiva, afirmamos que percibir siempre y de alguna manera es reconocer y anticipar, de manera que tiene que aceptarse que la “atención” no es otra cosa que la memoria y el proyecto. Con lo que el tiempo obtiene también su



caracterización, ya que no es substancia, sino relación.

El tiempo histórico incrementa esas paradojas: su “irrealidad” parece mucho mayor y, sin embargo, su presencia y su espesor es todavía superior al tiempo histórico-biográfico personal. Tiempo intersubjetivo e interpersonal, pero, también, tiempo impersonal que no se alcanza por la memoria, sino por los procesos, las instituciones, los monumentos. Hay un “realismo” de la Historia que no se establece en ningún inconsciente universal, que no pertenece a ninguna conciencia social (?). Que es sociedad, estructura, instituciones, fuerzas sociales, procesos productivos y reproductivos; tiempo de las mitologías, de los grandes esquemas referenciales de las culturas, las ciencias, las técnicas. Y un tiempo de la posibilidad, el azar y la casualidad. Tiempo de las tendencias, de las fuerzas oscuras, dominadas, reprimidas.

Ninguna ley intemporal del devenir, que posee leyes, pero leyes que no son la de una duración, sino la de una constitución. Y aquí también, pues, se levanta nuestra oposición al existencialismo. Que nos sugiere elementos importantes de reflexión. Pero que no puede servir de base dialéctica de una Psico(pato)logía que tiene como tarea científica la de dar cuenta de los procesos de constitución y manifestación de la estructura organizativa subjetivo/personal.

Se han hecho muchas críticas a las corrientes fenomenológicas y existenciales. Sin embargo, es necesario destacar que como corrientes antipositivistas y, especialmente, como manifestaciones de nuevos intentos de comprender lo humano “patológico”, han tenido una trascendencia no desdeñable. Cooper, Laing, Basaglia y muchos más antipsiquiatras tienen sus raíces en la comprensión fenomenológica. En otras orientaciones, Lacan, Ey... atestiguan esa influencia.

En el ámbito del pensamiento marxista no faltan tampoco esas influencias, desde el malogrado Sebag (1969), Piaget y otros (1969), Varios (1969 sobre dialéctica y sus relaciones con el estructuralismo), Michel (1965), Landgrebe (1968), Goldmann (1959)... La tesis del Dr. de la Mata (1971) nos ha servido especialmente en la comprensión del concepto de intencionalidad y la crítica de la Fenomenología.

Teresa Gil Ruiz / José Luis de la Mata

1982



Indice

0. Introducción	1
1. Influencia de Hegel: Fenomenología y Existencialismo	2
2. El irracionalismo jasperiano	4
3. Heidegger y la Psiquiatría	4
4. Los continuadores	5
5. Los grandes temas existenciales	6
6. La oposición naturalista	7
7. La alienación fundamental	7
8. El ideologismo de la fenomenología	8
9. La quiebra esencial	9
10. El vivido existencial	10
11. Crítica de la Fenomenología y del Existencialismo	11
a) Los temas originales de la Fenomenología	12
b) Los grandes temas del Existencialismo	17