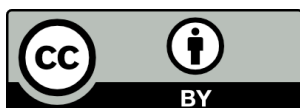




UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

La psicoteràpia existencial

Manuel Villegas i Besora



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

UNIVERSITAT DE BARCELONA
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Secció de Psicologia

LA PSICOTERÀPIA EXISTENCIAL

Manuel Villegas i Besora

Vº
Miquel Soler

Tesi per a l'obtenció del tí
tol de Doctor, dirigida pel
Dr. Miquel Siguan i Soler.

Marx estava preocupat per conèixer i canviar el món, raó per la qual no es va preocupar ni interessar en fonamentar ontològicament la seva doctrina en una interpretació materialista de la història; però això feia que la filosofia de la història restés com sospesa a l'aire. Si l'evolució de les relacions de producció és el motor de la història, quin és el seu motiu? En què es basa exactament aquesta llei de la història?

Sartre troba el principi d'intel·ligibilitat que regula les societats humanes en la fretura ("rareté"). És ella la que caracteritza el medi en el qual es desenvolupa la humanitat. El caracteritza d'una forma contingent, però irredueïble. Es troba a la base de la situació de l'home en la terra. És ella la que explica la necessitat, ressort de l'activitat humana. L'anella inicial queda restablerta i, d'aquesta manera la història humana s'arrela en la matèria.

Sartre que havia tret tot el suc de la frase de Hegel: "L'espirit és el negatiu", es troba així en situació d'universalitzar la dialèctica de la negativitat. Tanmateix no s'ha d'oblidar que la necessitat, negació d'una negació, és també positivitat en tant que assegura la permanència de la vida.

El món com mediació i alienació

El món no és només el lloc de la meua trobada amb els altres, és el lloc per on passen les meves relacions amb els altres és mediació.

Ara bé aquest món, matèria inorgànica i obra de la praxi humana, ensems, aquest món del pràctic-inert, està constituït de tal forma que la llibertat del per-a-si descrita en "L'Être et le Néant" (1943), tant bon punt sorgeix, ja es troba afectada per l'alienació, el que no vol dir que en resulti suprimida. El per-a-si escull sempre els seus fins en la plenitud de la seva llibertat; però la situació en la que s'escull a si mateix està feta de tal manera que se li farà

impossible reconèixer el seu projecte en els resultats dels seus actes. El per-a-si se sent lliure, però tot s'esdevé com si la seva llibertat li fos llevada constantment durant l'exercici. La llibertat és real però se descobreix impotent. L'individu és sobirà en la solitud abstracta del treball; de fet, alienat immediatament en el pràctic inert, apren la necessitat de la impotència.

El trobament de l'home amb l'home es realitza en el camp de la fretura (insuficiència en la quantitat d'elements necessaris per a la reproducció de la vida). És un datum, no una necessitat intel·ligible (podria concebre's el contrari), sinó una necessitat de fet. És, doncs, contingent, però no ens en podem substreure.

L'home és organisme abans que tot, existent material que s'alimenta directament a compte de la matèria que l'envolta. Ser materialista és reconèixer aquesta prioritat de la matèria i, a partir d'ella, dexifrar l'entrellat de les relacions humanes.

La història humana (la praxi) s'ha desenvolupat amb l'obsessió de la fretura, que ha amarat la humanitat fins el moll de l'os, de manera que la vida de les societats continua desenvolupant-se segons la dialèctica que se n'ha derivat.

La naturalesa ens posa paranyes per a la nostra supervivència, però anem cada cop més aprenent a dominar-la i preveure-la; la nostra seguretat natural augmenta. Però a la vegada el domini tècnic de la natura augmenta els riscos de les relacions inter-humanes. Les relacions que establim entre el jo i els altres són relacions de reciprocitat negativa: una reciprocitat alienada per la fretura, aquest és l'origen de la violència.

Veiem, doncs, com la fretura, fet al que la comunitat no es pot substreure, es troba de bell antuvi afectada per una significació i origina relacions de reciprocitat negativa. Ara bé, donar un significat o interpretar un fet, en una paraula, interioritzar-lo pertany a la realitat humana. A nivell social ens permet de comprendre com la cultura s'avança a la natura. El descobriment de la fretura no és més que l'extrac-

ció de "la negativitat com motor implícit de la dialèctica històrica" (Sartre, 1960).

El treball és la praxi humana destinada a enfrontar la fretura; pel treball o la instrumentalització es transforma la matèria directament. Però malgrat la creació de riquesa les tensions socials i els conflictes no minven, precisament perquè la fretura s'ha interioritzat: d'ací que l'home continua alienat: li resultarà impossible reconèixer el seu projecte en els resultats del seu treball. L'home s'instrumentalitza per a actuar sobre la matèria. A la inversa, la matèria treballada afectarà el treballador d'inèrcia, fent tornar en contra de cadascú la força de treball de tots els altres. Sartre (1960) il·lustra el fet amb el cas de la tala d'arbres a la Xina, on l'acció individual de cada pagès per extendre les terres de conreu va destruir, en constituir-se una relació aditiva, la totalitat del bosc.

És l'anti-praxi, una contra-finalitat: una praxi sense autor, que es manifesta com el revés de la praxi lliure i com el descabament de l'inert sobre ella.

Aquesta revenja de la matèria inerta és també evident en la relació home-màquina. Dir que l'alcoholisme incideix negativament en la producció és preocupar-se per la producció i no per l'alcohòlic. En la super-industrialització és l'exis-tència sencera del treballador la que acaba per trobar-se oprimida per una xarxa d'exigències. El maquinisme, però, no suprimeix la llibertat de la praxi individual; la fa tornar impotent.

Una llibertat impotent, una llibertat alienada, no és absència de llibertat, sinó llibertat robada, agafada en el parany en el mateix instant del seu sorgir. Sense llibertat la mateixa noció d'alienació no tindria sentit. Així, cadascú, dintre de la seva llibertat no farà altra cosa que realitzar el que se li demani des de l'exterior per a servir a la producció, el que la voluntat aliena espera d'ell. Cadascú decideix lliurement dintre de la impossibilitat d'actuar d'altra manera. El revers de la llibertat es manifesta així, com necessitat.

"En el camp del pràctic-inert, la llibertat esdevé la manera en que l'home alienat ha de viure el seu presidi i, finalment l'únic mitjà que té per a des cobrir la necessitat de les seves alienacions i im potències" (Sartre, 1960).

La serialitat

En aquest món pràctic-inert, l'home és designat com una cosa o un instrument. Hom esdevé un qualsevol, un individu intercanviable. La serialitat substitueix la reciprocitat. Propi d'aquestes relacions de serialitat és aconformar l'individu a la norma.

El grup sorgeix del reconeixement de la impossible impossibilitat. Quan la impossibilitat de la situació és experimentada com impossibilitat de continuar, els homes estan disposats a superar l'insuperable encara que sigui pagant al preu de la mort: el grup representarà la unificació de les seves llibertats disperses per arrancar-se de la impotència:

- la unió advé al número inert
- la reciprocitat a la serialitat
- la praxi comú al procés (retorn a l'acció dialèctica contra la anti-dialèctica).

Només un acte de llibertat pot explicar aquesta transformació. Però en un fenomen col·lectiu, com es pot realitzar la síntesi de les llibertats dintre de l'apreciació del moment i el pas a l'acció? Com es passa de la sèrie al grup?

De la sèrie al grup

És des de l'exterior, de l'altre amenaçador que s'arriba a la fusió del grup, al sentiment d'unitat, la dissolució de la sèrie dintre del grup en fusió. La praxi del grup està feta de totes les lliures praxis que interioritzen el grup. És el moment de la llibertat plena.

Però tan bon punt recuperada la necessitat, tan bon punt

arrencada de la inèrcia de la serialitat i per a defensar-se contra un retorn a la necessitat i a la inèrcia (cada llibertat acaba per caure, lliurement en certa inèrcia per si sola), el grup exercirà pressió sobre tots els membres i tots els membres sobre cadascú d'ells: serà la fraternitat-terror.

En la mesura en que el grup es subdivideix i s'especialitza, s'origina el grup institucionalitzat. D'ací que cada llibertat solitària s'objectivarà cada cop més des del seu lloc o dintre de la seva funció en l'acció comuna per a permetre una millor existència del grup.

El moment de la llibertat s'anirà acallant cada cop més en benefici del resultat comú. L'individu anirà alienant-se cada cop més en el grup.

El grup no arriba mai a ésser un hiperorganisme: és un quasi-objecte. En no ser una hiperconsciència es veu abocat només a constituir-se, a introduir la inèrcia en el seu cor.

La dialèctica del grup permet plantejar-se la de la història. Quina és la condició que fa que la història humana sigui possible? Es pot totalitzar l'aventura humana o és una successió d'històries? En una paraula hi ha una història o unes històries? Té algun sentit la història humana?

La renúncia a la llibertat

En aquestes condicions no és estrany que la gran part dels homes maldin per escapar a la seva llibertat. Es neguen a conèixer la cruel realitat i, d'aquesta manera, cauen en la mala fe que porta a l'alienació, la qual adopta les formes de veure'ns com una cosa, pel paper social que fem, o aconformar-se a creences absolutes o dogmàtiques. Això és propi de l'esperit de serietat.

L'home alienat contempla la seva vida i el seu paper dintre d'ella com un afer seriós, quelcom al que dedica l'existència. Un home així està, aleshores, separat del seu verdader jo i no és lliure. Entre els individus caracteritzats per l'esperit de serietat Sartre hi col·loca els marxistes i ací

s'originen les seves discrepàncies amb ells.

Els marxistes, segons Sartre, donen més importància al món que a l'home i assignen existència a l'home només en la mesura que pertany al món. "Serieta" és, en aquest sentit, l'abdicació de la presència humana en favor del món. La persona seria enterra la consciència de la seva llibertat en el fons de si mateix.

Marx planteja el principal dogma de serietat quan afirma la prioritat de l'objecte sobre el subjecte, i l'home és seriós quan es pren a si mateix per un objecte: "tot el materialisme té, per efecte, tractar tots els homes, inclòs un mateix, com objectes, val a dir com un conjunt de reaccions de terminades que, en res no es diferencia del conjunt de qualitat i fenòmens que constitueixen una taula o una cadira". (Sartre, 1946-a).

Si la majoria d'homes, però, viuen alienats, caldrà treure'n la conclusió que la llibertat no és una cosa fàcil, malgrat estar-hi ontològicament condemnats. La llibertat no es guanya mitjançant un canvi de les condicions ambientals, sinó mitjançant el reconeixement, en qualsevol situació, de la vertadera naturalesa i de l'existència autèntica. És el resultat d'un canvi de consciència. La manera com es realitza aquest canvi varia en cada individu. Per a uns pot ser l'experiència de la basca vertiginosa que produeix el món, per a altres la comprensió de la mortalitat, per a d'altres el rebuig de tota norma o dogma exterior.

Evolució del pensament de Sartre

Des de "L'Être et le Néant" a la "Critique de la Raison Dialectique" el pensament de Sartre ha evolucionat. Aquesta evolució és important, però no tant radical com hom podria suposar. Important perquè és el pas de l'abstracte del per-a-si, al concret de la socialitat. Canvia la perspectiva: de la llibertat en situació (essent la situació com límit, la supressió de la indeterminació i condició pròpia de l'elecció),

passem a la llibertat com necessitat, una situació que entafora totes les sortides i aliena la llibertat. Aquesta no és ara, altra cosa que el poder fer lliurement el que no es pot no fer:

"No anem a concloure que s'és lliure en les cadenes. La llibertat és un desenvolupament dialèctic complet i hem vist com s'aliena, s'enfonsa o es deixa robar pel parany dels altres i com la simple coacció "pel cos" és insuficient per a multiplicar-la. Però és cert que el mateix esclau, en el pitjor de l'opressió, pot i ha de poder operar la síntesi del camp pràctic"...

"Com sigui que la coacció no suprimeix la llibertat (amb l'excepció de la liquidació física dels oprimits) la fa la seva còmplice, no deixant-li altra sortida que l'obediència. Ara bé, el pas de la llibertat en situació a la llibertat alienada, correspon al pas al materialisme. L'ontologia de "L'Être et le Néant" era ja un monisme, però el terme materialisme no sortia a l'obra". (Sartre, 1960).

En la "Critique de la Raison Dialectique" el materialisme s'afirma i es defineix pel fet que la matèria és la mediació necessària entre l'home i ell mateix i entre els homes. Tot passa pel cos de l'home compromès en el món material i dependent d'aquest per a la seva subsistència.

Canvi i continuïtat

El canvi, però no és tan profund en el pensament de Sartre com podria pensar-se. La unitat i permanència del seu pensament es revelen en l'afirmació, repetida incansablement, que la consciència no és una cosa, que és propi de la realitat humana superar-se sempre cap els seus fins, essent irreductible al determinisme.

La llibertat està integrada, puix que la dialèctica social no és diferent de la de l'individu, car si bé no existeix individu aïllat, tampoc no té sentit la qüestió de la unitat sintètica de les consciències. La realitat primera i insuperable continua essent la praxi individual.

La llibertat definida en "L'Être et le Néant" no és negada en la "Critique de la Raison Dialectique". No és suprimida, hi és com quelcom que cal recuperar. De manera que si "L'Être et le Néant" (1943) se situa cronològicament (per la data de publicació) i lògicament (pel grau d'abstracció) abans que la "Critique de la Raison Dialectique" (1960) històricament i dialèctica convé situar-la després.

"L'Être et le Néant" és la descripció de la llibertat en condicions de desalienació. La "Critique de la Raison Dialectique" estudia les condicions que farien possible l'existència del per-a-si tal i com és descrit en "L'Être et le Néant", val a dir la mateixa filosofia de Sartre i fins i tot la seva llibertat individual, al mateix temps que la de cada un de nosaltres, puix que en una societat alienada tot el món està alienat.

Laing i Copper (1964) diuen a aquest respecte:

"Les posicions claus de l'obra anterior ("L'Être et le Néant") es conserven en la posterior, però s'hi conserven mitjançant una transformació dialèctica, com un moment de la síntesi posterior. Com Sartre ha dit: són un ésser de naturalesa tal que el meu ésser es troba en dubte per-a-si mateix. Aquesta ambigüitat ontològica de la realitat humana és l'eix mateix de "L'Être et le Néant" i aquesta noció impregna la síntesi posterior de la "Critique de la Raison Dialectique", per bé que no estigui emprada en aquests termes".

L'únic imperatiu vàlid avui no pot ser altre que el de prendre la desalienació com a finalitat. La moral és actualment impossible, però a la vegada inevitable. Impossibile perquè no ens podem imaginar encara què seria la moral d'una societat lliure. Inevitable perquè la llibertat -negació de la determinació- no pot deixar de negar l'en-si i, cada home en un món sense Déu, continua essent responsable del món sencer.

0.9. CLOENDA

"En general, hom pot dir que qualsevol Existencialisme és, al menys, una Filosofia de l'Existència, però no que qualsevol Filosofia de l'Existència sigui un Existencialisme".
(Josep Ferrater i Mora).

Cloenda

De tot el que hem anat veient podem concloure que en l'Existencialisme les postures són molt diverses i sovint contraposades: Jaspers professa, seguint la concepció kierkegaardiana que la consideració de l'existència no significa altra cosa que una anàlisi de l'existència en el que té de més individual i concret, no essent tot el demés, especulació metafísica inclosa, altre que una xifra el valor existencial de la qual manca de relació.

Altres, com Heidegger contesten que l'Existencialisme ha d'atenir-se a l'Anàlisi Existencial a que Jaspers el furta i afirmen la intenció de construir, a partir d'aquesta anàlisi una filosofia de l'Ésser, val a dir una ontologia.

Però aquesta ontologia als ulls de Jaspers o de Berdiaeff no arribaria a ser altra cosa que una filosofia sobre l'existència. Per això s'explica que Heidegger rebutgi ser classificat entre els existencialistes.

Sartre s'apropa a Heidegger per la seva ambició de construir una ontologia fenomenològica. Gabriel Marcel es mostra indecís entre la direcció adoptada per Jaspers i l'orientació sistemàtica de Heidegger.

De fet sembla que existeixen dues corrents existencials: Kierkegaard i Jaspers, que representarien la primera, no pensen que l'Anàlisi Existencial pugui conduir a una veritat universal. Tot acaba en pura experiència ni directament comunicable, ni universalitzable, que és un contacte absolutament personal amb l'ésser. Tot el demés sobra. El discurs és signe d'un existir més oratori i poètic. Des d'aquest punt de vista la filosofia existencial s'esgota en la seva pròpia i radical negació.

Heidegger i Sartre no admeten aquesta mena d'existència-

lisme. Tant l'un com l'altre són ontologistes.

Aquest punt de vista és també propi de Marcel, amb la diferència que no admet el punt de vista immanentista de Heidegger o de Sartre. En aquest sentit Marcel està més a prop de Kierkegaard, de St. Agustí o de Pascal.

Si l'existència per a Heidegger i Jaspers té prioritat sobre l'essència és en el sentit que l'existència no té cap essència diferent d'ella mateixa o, si es vol, que l'essència és l'obra mateixa de l'existència; mancada de naturalesa i estructura.

La realitat pròpia de l'existència en no poder referir-se a cap altra cosa que a si mateixa és contingència radical i finitud irremeiable. L'existència està llançada aquí en un abandonament tal que no reposa més que sobre si i no pot contar sinó és amb si mateixa. La qual cosa ve a dir que és essencialment llibertat, precisament en el sentit que no depèn de res més que de si mateixa.

Llibertat significa contingència absoluta i defineix adequadament l'èsser de l'existència. L'existència, doncs, no podrà ser copsada sinó sota forma d'història (Kierkegaard, Sartre) o de temporalitat (Heidegger).

Llibertat, temporalitat, com també transcendència (amb significats diversos) són tanmateix els punts en que coincideixen tots els existencialistes. En aquest context les nocions de llibertat, culpabilitat, caiguda i salvació adquireixen el seu sentit i el seu valor. L'home, en efecte, és lliure i té en les seves mans el seu propi destí. És, com subjecte moral, l'artífex de la seva pròpia essència individual. Sota aquest aspecte li pertoca "existir en el seu és-ser".

Aquesta llibertat s'exerceix en l'angoixa i el risc. És coneix finita i infinita alhora: hi ha una mena d'infinit, que Sartre ha remarcat i que és la seva essència mateixa de llibertat. Però paradoxalment, com Kierkegaard ha assenyalat aquest infinit té límits i condicions. Una llibertat humana, infinita com llibertat, no pot ser altra cosa que finita com humana, per la qual cosa, el conflicte, l'angoixa i la pos-

sibilitat del mancament estan lligats a l'exercici mateix de la llibertat.

L'Existencialisme ens mena a la veritat humana i ens obliga a considerar els problemes reals que setgen l'home quotidià.

L'ambició i la direcció de l'Existencialisme és establir una dialèctica de l'existència, que, centrada sobre l'existir més concret, intenti descobrir, en l'existir mateix el sentit més profund de la vida humana. La meua existència concreta, copsada en el que té de més individual i profund se'm mostra no només com una pura actualitat, sinó també com promesa en un esdevenir polaritzat per una naturalesa que no sóc sinó fent-la ésser.

Tal com diu Marcel, "vaig d'un existir a un altre existir, porto amb mi tot el que sóc, però a la vegada el que pot ésser la meua vida no ho és. La meua existència està projectada i en tensió envers un més enllà del seu ésser actual, que està allà d'alguna manera, però com no essent encara". O com diu Sartre, "com havent de ser portada a l'existir per l'esforç de la meua llibertat".

Arribats al final d'aquesta Introducció podem preguntar-nos ara pels punts de contacte entre l'Existencialisme com filosofia i l'Anàlisi Existencial com psicoteràpia que tindrem ocasió de desenvolupar amb més deteniment a la segona part (teòrico-pràctica) d'aquesta Tesi i que justifiquen la utilització de l'anàlisi de l'existència com comú denominador d'una tasca filosòfico-antropològica, d'una banda, i terapèutica, de l'altra.

Ambdós s'originen de la crisi: el primer com característica de la condició històrica i existencial humana, el segon d'aquest individu en crisi. Ambdós rebutgen la dicotomia subjecte-objecte i amb això, l'estranyament implicat de l'home respecte el món i l'esforç per comprendre'l.

A l'igual que la Filosofia Existencial, l'Anàlisi Existencial s'ocupa d'aquells éssers humans que d'una manera o altra

s'han desviat de la conducta normal. A diferència de l'anàlisi freudiana, que tracta amb l'Umwelt i el Mitwelt, els móns biològic i social, tot ignorant quasi bé de forma total l'Eigenwelt, l'Anàlisi Existencial accentua el si-mateix i la modalitat de la relació del pacient amb aquest si-mateix.

En la relació analític-existencial s'ha d'arribar a un nivell de comunicació i comprensió basat en la condició existencial comú a ambdós elements de la relació.

"L'Existencialisme ha mostrat moltes característiques de la situació humana que poden proporcionar una matriu filosòfica a la Psicoteràpia. Però això no vol dir que hi hagi d'haver una aliança definitiva entre Existencialisme i Psicoteràpia. És una aliança que no ha de ser exclusiva" (Paul Tillich, cfr. Ruitenbeek, 1962).

L'Existencialisme és segons Paul Tillich, doncs, l'únic sistema filosòfic que, ara com ara, sembla capaç de fonamentar una analítica psicològica que sigui quelcom més que un mètode (positivisme, estructuralisme, materialisme dialèctic).

Es poden resumir les relacions entre Anàlisi Existencial i Psicoteràpia dient que en opinió de Binswanger (1954-a) l'Anàlisi Existencial no pot prescindir de cap manera dels mètodes psicoterapèutics garantitzats, però que ella, com aital, només pot ser eficaç terapèuticament quan aconsegueix d'obrir al profisme malalt a l'estructura de l'existència humana i li permet de tornar a trobar el camí que, traient-lo de la seva forma d'existència i món neuròticament o psicòticament organitzat (existència inautèntica) el portin a la llibertat del poder-ésser, del poder disposar de les seves possibilitats d'existència més pròpies.

"Tots els esforços de l'Analítica Existencial apunten a una fita: la de tractar de trobar una possibilitat de contestar a la pregunta pel sentit del mateix Ésser".

A aquesta fita de Heidegger es refereix Binswanger quan defineix l'Analítica Existencial com la "clarificació filosòfico-fenomenològica de l'estructura a priori o transcendental de l'existència humana com ésser-en-el-món".

L'Anàlisi Existencial serà, en conseqüència: "l'anàlisi

científica i empírico-fenomenològica de les formes i gestalten reals de l'existència humana". És doncs, un mètode d'interpretació, una certa hermenèutica basada en el presupost d'una certa estructura a priori de l'existència humana.

Però a la vegada una acció terapèutica no serà possible ni eficaç sense una relació existencial en el Mitsein, una relació dual que provoqui dialècticament el retorn o el trobament de les estructures de la pròpia existència:

"Això presuposa que l'analista existencial en tant que psicoterapeuta, no només ha de disposar d'una àmplia comprensió de la matèria tant des del punt de vista analític-existencial com psicoterapèutic, sinó que també, en lluita per la llibertat del seu interlocutor existencial, ha d'arriscar la seguretat de la seva pròpia existència" (Binswanger, 1954-a).

1. PRIMERA PART

1ª PART: HISTÒRIA I SISTEMES EN PSICOTERÀPIA EXISTENCIAL

1.1. HISTÒRIA DE LA PSICOTERÀPIA EXISTENCIAL

"El moviment existencial en psiquiatria i psicologia va sorgir amb l'afany de ser més empíric, no menys" (Rollo May).

1.1.1. ORIGENS I ANTECEDENTS PSICOLÒGICS I PSIQUIÀTRICS

La pregunta fonamental que cal fer a les Ciències Humanes és aquesta: "De què són ciències, aquestes ciències?". La resposta és evident, "de l'home". Ara bé: què és l'home? Les ciències positives ens poden ajudar a esclarir coses sobre l'home, però cap d'elles no el pot definir. Ni la biologia, ni la antropologia, ni la psicologia ens el poden definir, ni tampoc la suma de les dades provinents de totes aquestes ciències, com diu Sartre (1943). Totes elles suposen allò que haurien de definir, no es dedueix de les investigacions positives, sinó que ha d'acompanyar-les i esclarir-les. Les Ciències Humanes, com diu Merleau-Ponty (1953), es fan comprensibles al fonamentar-se sobre aquest a priori que és el món viscut, sobre aquest coneixement previ al coneixement, que no és únicament relació amb el Món sinó també amb l'Altre. L'essència de l'home s'oculta en aquest a priori.

Comprensió vol dir possibilitat d'accés a una vivència psíquica que no és la nostra. A la vegada aquesta possibilitat d'accés a una vivència aliena remet a una forma de coexistència amb el pròpime, amb l'altre, que ja està ací i amb el que mantenim unes relacions molt abans que aquestes s'hagin convertit per a nosaltres en objecte de reflexió. La qual cosa vol dir que el subjecte que pensa no és una consciència pura, tal com podria ser concebuda en un idealisme transcendental conseqüent. Husserl ja es va plantejar en les seves "Méditations Cartesiennes" (1931), i més en concret en la cinquena, el problema de l'altre ego que és un jo i un no-jo a la vegada. El problema rau en sortir del solipsisme del cogito: es tracta de passar de l'ego monàdic, evidència primera en la que el món troba el seu fonament, als altres egos que són també fonament del món. El món rebrà així el seu sentit no d'un jo únic, sinó de la pluralitat de les consciències,

pel trobament i intercanvi de les quals li arriba al món l'objectivitat, com essent el mateix món en el que totes les consciències hi participen. La constitució del món no és, doncs, un fenomen estrictament subjectiu sinó inter-subjectiu, per la qual cosa Husserl parlarà d'intersubjectivitat transcendental. El món no és la mera representació, sinó el nostre món, en tant que fa de mitjancer dels intercanvis entre subjectes. És un inter-món, com diria Merleau-Ponty (1953).

Qüestionar-se la fonamentació de la Psiquiatria i de la Psicologia és ja descobrir per a Binswanger (1951a) la falta de sentit que les ha menat a constituir-se en una racionalitat discursiva i empírica de ciències de la naturalesa on l'objecte es troba construït de forma abstracte per a respondre a les exigències del subjecte coneixedor. Ara bé, l'experiència fenomenològica, en el sentit que és descripció i interpretació metòdica i crítica dels continguts fenomènics, descentra plenament la relació subjecte-objecte per tal d'introduir-hi l'Altre en la dimensió del món i per a fonamentar l'objectivitat sobre la inter-subjectivitat.

Binswanger inaugura doncs, la seva antropologia fenomenològica sobre una base Husserliana, com disciplina transcendental que es refereix, en primer lloc, al sentit del projecte fonamental dels actes de comprensió.

La influència de Husserl sobre Binswanger està clarament admesa en la introducció als seus articles i conferències (1947b), quan explica que es va "intoxicar" amb l'intens estudi de Brentano, així com de les "Logische Untersuchungen" (1900-1901) de Husserl i la seva Fenomenologia, d'una vegada per totes.

Binswanger (1947b) insistirà en la necessitat de recollir el concepte d'intencionalitat com propietat essencial de la vida conscient. Només mitjançant la intencionalitat es poden comprendre els conceptes de Husserl i els posteriors de Heidegger sobre "mundanització". Per a comprendre el camí recorregut des de Husserl a Heidegger, val a dir de la Fenomenologia a l'Ontologia serà necessari conèixer les "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" de Husserl (1928), editades per Martin Heidegger, en les quals el ca-

ràcter temporal ha estat exposat de forma àmplia, així com l'obra de Heidegger "Sein und Zeit" (1927) i "Vom Wesen des Grundes" (1929), en les que la intencionalitat de la consciència està fonamentada en la temporalitat de l'existència.

La intencionalitat en general, dirà Binswanger (1949-b) només és possible sobre la base de la transcendència, val a dir ni és possible essent idèntica a ella, ni a la inversa fent-la possible. Només amb el retrocés des de la intencionalitat a l'existència com transcendència o ésser-en-el-món, només amb la incorporació del jo transcendental a l'existència fàctica, queda plantejat el problema del que som.

La pretensió d'explicar i descriure la totalitat de l'és ser psíquic de l'home, per bé que ha sigut realitzada únicament per l'Analítica Existencial, ha estat l'ambició de molts investigadors. Les etapes més característiques d'aquest intent poden resumir-se així: Una primera etapa anterior a Heidegger, caracteritzada per la Psicologia Comprensiva de Dilthey (1894) i la Psiquiatria Fenomenològica (1913) de Jaspers. Binswanger i Minkowski tenen una actitud inicialment Fenomenològica. Una segona etapa immediatament posterior a la publicació de "Sein und Zeit" (1927) que podem anomenar ja Existencial amb la introducció de la Daseinsanalyse de Binswanger i els seus deixebles i seguidors (Boss, Kuhn, etc.), caracteritzada per l'extensió progressiva seguint una dinàmica centrípeta per diverses àrees geogràfiques des de Europa Central (Suïssa) als EE.UU., amb la incorporació més tardana de l'obra de Sarre (1943) que ha influït més directament en els països llatins i les Illes Britàniques.

a) Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Dilthey representa el primer intent d'una Psicologia autènticament fonamentada en el viure total de l'home, la seva Psicologia Comprensiva (1894).

Remuntant-nos a la cruïlla històrica on apareixen simultàniament a final del segle XIX la Psicoanàlisi i la Fenomenologia com renovació de les ciències humanes, trobem Dilthey.

Ell defineix les Ciències Humanes com un conjunt original caracteritzat per l'absència d'objecte i, per tant, per la impossibilitat d'aplicació dels mètodes de les ciències físiques, en oposició al positivisme de Herbart i Comte. El marc de referència objectivista esterilitza d'entrada les ciències humanes.

Es tracta, segons ell, de realitzar un retorn al "concret humà" i proposa una Psicologia "descriptiva i analítica" (1894) que sigui capaç de reconèixer i comprendre l'organització estructural unitària de la vida mental: els comportaments d'un individu no es troben pas determinats pel seu passat, sinó pel conjunt dels aspectes múltiples i diversos del seu context actual viscut, a l'igual que les idees d'una època no s'han pas d'explicar per les influències anteriors, sinó per la interacció de tots els aspectes del context actual de la civilització.

D'aquesta forma apareixia una primera idea que havia d'experimentar un gran desenvolupament en totes les ciències humanes a la vegada que en constituïria el fonament: "destacar la connexió estructural", "comprendre pel context"... deixar aparèixer el context, tot el context per tal de copsar la significació de qualsevol aspecte humà, car la significació no es troba en el coneixement de les causes, sinó en la relació actual al conjunt actualment present, que s'ha de

descriure d'entrada.

Alla mateixa època en què Freud publicava amb Breuer els seus estudis sobre la histèria, primícia de la Psicoanàlisi, Dilthey en un discurs a l'Acadèmia de Ciències de Berlín opo-sava explicar (ideal de les ciències de la naturalesa) a com-prendre (fita de les ciències humanes)

"La Psicologia "explicativa" que en l'actualitat genera tants treballs i atreu tant l'atenció, es-tableix una connexió causal que preten fer conce-bibles tots els fenòmens de la vida psíquica... segons forces i lleis a l'igual que la física i la química expliquen la constitució del món dels cossos. Representants d'aquesta psicologia expli-cativa els tenim en els psicòlegs associacionis-tes, Herbart, Spencer, Taine o en les diverses formes de materialisme.

Cal entendre per ciència explicativa tota subor-dinació d'un camp de fenòmens a una connexió cau-sal mitjançant un número limitat d'elements de-terminats unívocament. La Psicologia explicati-va pretén, per tant, subordinar els fenòmens de la vida psíquica a una connexió causal... Ara bé aquestes explicacions es remeten necessàriament a hipòtesis.

En canvi, la psicologia descriptiva és l'exposi-ció de les parts i connexions que es presenten uniformement en qualsevol vida psíquica humana desenvolupada, entrelligades en una única cone-xió que no és inferida o interpolada pel pensa-ment (hipotètica), sinó simplement viscuda. Aquesta psicologia consisteix, per tant, en la descripció i anàlisi que s'ens dóna sempre d'una forma originària, com la vida mateixa.

La Psicologia ha de fer el camí a la inversa del mètode explicatiu. La seva marxa ha de ser analí-tica. Ha de partir de la vida psíquica desenvolū-pada i no provar de derivar-la a partir de procés-sos elementals.

"Expliquem" mitjançant processos purament intel·lec-tuals, però "comprenem" mitjançant la cooperació de totes les forces de l'esperit en la copsació... Aquesta copsació brolla de la vivència i es manté vinculada a ella. En la vivència cooperen conjun-tament els processos de tot l'esperit. I per a com-prendre partim de la connexió del tot, que se'ns dóna d'una forma viva, esdevenint així aprehensi-ble ço singular... Qualsevol pensar psicològic ofereix aquest tret fonamental que la copsació del

tot fa possible i determina la interpretació del singular.

Si la reconstrucció de la general naturalesa humana per la psicologia vol ser quelcom sa, viu i fecund per a la intelligència de la vida s'haurà de basar en el mètode original de la comprensió".

Una gran quantitat de problemes es presenten a aquesta concepció: el problema de les lleis d'aparició dels móns es structurats, de la seva transformació, organització interna, mètodes d'acostament i descoberta, de la relació entre els diferents móns de cada persona i de les persones entre si i amb la naturalesa humana. Tanmateix Dilthey havia plantejat la qüestió principal, la qüestió del mètode de les ciències humanes i, en particular, el de la Psicologia.

b) Edmund Husserl (1859-1938)

Deu anys abans que Dilthey exposés les seves idees sobre la Psicologia Comprensiva (descriptivo-analítica) Husserl, el 1884 abandonava la seva dedicació a les matemàtiques per orientar-se a la resolució dels problemes que el positivisme deixava sense contestar: les lleis de la ciència tenen un abast i validesa universals? No són potser més que convencions i no depenen en última instància del psiquisme les lleis del qual toca a la Psicologia de descobrir?

A aquestes qüestions el pensament Neo-kantià intenta contestar amb la teoria d'un subjecte pur que asseguraria l'objectivitat i la coherència dels diferents dominis del coneixement objectiu. El subjecte pur kantià resulta massa abstracte com dirà Dilthey i cal tornar "al sentiment de la vida" més fonamental que les dades de la ciència.

W. James en els EE.UU. i Bergson a França comparteixen la mateixa tendència, per això analitzen el "corrent de consciència" o "les dades immediates de la consciència".

Husserl entra en contacte amb Brentano (1838-1917), el qual en la seva "Psychologie vom empirischen Standpunkt" (1874) proposa un mètode nou de coneixement del psiquisme. La gran aportació de Brentano consisteix en distingir els fenòmens psíquics que impliquen una intencionalitat dels fenòmens físics; a la vegada que afirma que aquests fenòmens psíquics poden ser percebuts i que la percepció original que d'ells en tenim constitueix el coneixement fonamental dels mateixos. D'ací la fórmula que Husserl no oblidarà:

"Ningú no pot dubtar que l'estat psíquic que percep un en si mateix existeix i existeix tal com el percep".

Descriure el fenomen tal com és obeeix a les exigències

del positivisme i a la vegada s'acosta al concret i a la vida, realitats que la ciència tendia a oblidar.

L'exploració del camp de consciència i dels modes de relació amb l'objecte, empresa per l'escola de Brentano amb Stumpf (1848-1936) i Von Meinong (1853-1921) delimita el que serà el camp de l'anàlisi de la Fenomenologia de Husserl. Però aquesta escola no passa de la descripció dels fenòmens psíquics. Una superació de la psicologia descriptiva de Brentano esdevé necessària i aquesta superació és el que Husserl efectuarà sota el nom de Fenomenologia.

El contacte amb Brentano li ha servit a Husserl, almenys, per constatar les insuficiències de les ciències humanes, tal com es presenten a finals del segle XIX i començaments del XX. El que Husserl recrimina a aquestes ciències és haver pres els seus mètodes de les ciències de la naturalesa, tal com hem tingut ocasió de veure en la introducció filosòfica, i haver-los aplicat sense adonar-se'n de la diferència d'objecte.

Aquesta crítica, idèntica a la de Dilthey, que Husserl coneixia, es basa en que la vida psíquica constitueix una dada immediata que no precisa de cap reconstrucció (hipòtesi), sinó únicament d'una descripció. El conjunt de la vida psíquica, havia dit Dilthey (1894) constitueix una dada primitiva i fonamental. Expliquem la naturalesa, però en canvi la vida psíquica la comprenem.

Per bé que la crítica de Husserl coincideix amb la de Dilthey no es tracta de despreciar els resultats aconseguits obtinguts per la psicologia experimental. Però aquesta ciència no ha determinat exactament el seu objecte i per tant ignorem sobre què versen els resultats obtinguts.

El que sobretot vol impugnar Husserl és el naturalisme d'aquestes ciències que, no havent delimitat l'especificació del seu objecte i prenent-lo com un objecte físic, confonen el descobriment de les causes externes d'un fenomen amb la naturalesa pròpia d'aquest fenomen. Aquesta és la crítica que Husserl feia sota el nom de Psicologisme.

Com des d'aquest plantejament Husserl arriba a la seva filosofia i mètode fenomenològic és quelcom que ja hem trac-

en la introducció filosòfica i que, per tant, no hem de repetir ací. Només volem remarcar la importància que per a la Psicologia, Psiquiatria o Psicoteràpia Existencial tindrà el mètode fenomenològic, la reducció eidètica o epoché, la comprensió del fenomen en si mateix com una estructura significativa, més enllà de qualsevol explicació causalista o determinista, procediment aquest últim amb el qual s'aliena la persona de la seva experiència i es dificulta o tergiversa la comprensió.

Heidegger, Sartre i Merleau-Ponty estan entre els més destacats filòsofs sobre els que Husserl ha influït. Jaspers i Binswanger entre els psiquiatres que més s'hi han inspirat.

c) Karl Jaspers (1883-1969)

Amb Jaspers trobem un primer intent d'aplicar el mètode fenomenològic a la Psicopatologia i a la Psiquiatria.

El cas de Jaspers és força sorprenent perquè presenta una orientació vital que va de l'especialitat (Psiquiatria) a la generalitat (Filosofia). Potser és el resultat de l'intent de resoldre els conflictes de l'escissió humana viscuts com psiquiatra i alemany casat amb una jueva.

De la seva obra "Allgemeine Psychopathologie" (1913) a "Psychologie der Weltanschauungen" (1919), Karl Jaspers aconsegueix una etapa important del camí de la filosofia. Té consciència que la segona obra "és el primer testimoni del que més endavant se'n dirà filosofia moderna de l'existència" (1958a). La "Psychologie der Weltanschauungen" avança en part "Sein und Zeit" de Heidegger i el "Journal Metaphysique" de Gabriel Marcel ambdós de 1927. Es presenta com un estudi que planteja ja qüestions fonamentals de la filosofia de l'existència:

"El problema del món del que és per a l'home, el de la situació de l'home i les situacions-límit a les que no pot escapar (la mort, el sofriment, l'atzar, la falta, la lluita); el del temps i la seva situació polivalent, el del moviment de la llibertat en la seva autocreació, el de l'existència del nihilisme i de les institucions protectores, el de l'amor, el real, el vertader revelant-se poc a poc, el del camí cap a la mística i la idea" (1958a).

L'anàlisi de Jaspers parteix del món tal com es presenta a l'experiència comuna. Volem saber si tot l'ésser s'esgota en l'ésser del món, si el coneixement s'acaba quan no es troba res més en que recolzar-se. De fet sempre s'ha cregut en d'altres realitats denominades míticament ànima i Déu, o fi-

losòficament existència i transcendència.

L'existència no és el Dasein. És l'home qui en el Dasein és existència possible. El Dasein és aquest o l'altre, amb una realitat de fet determinada, l'existència, perquè és possible avança cap el seu ésser o retrocedeix cap al no-res per l'elecció o la decisió. Els Daseins es diferencien entre si pels seus caràcters, en certa manera, exteriors, l'existència és essencialment diferent de tota altra existència, precisament a causa de la seva llibertat. El Dasein, com és ser, viu i mor; és una realitat empírica, l'existència no existeix més que com llibertat.

No fou però aliena a la seva separació de la Psiquiatria i la seva dedicació a la Filosofia, la delicada salut:

"Fou una circumstància externa, el meu estat malaltís, el que va impedir el meu retorn a la Psiquiatria... No hauria pogut assumir la responsabilitat per a una direcció adequada de la clínica... Retrospectivament resulta que aquell pas, fet a contracor, em va posar en el camí que la meua vocació em senyalava. Des de la meua adolescència tenia jo inquietuds filosòfiques" (Jaspers, 1958a).

Abans, però, havia tingut temps de posar en pràctica la teoria fenomenològica tant en els seus escrits com en la clínica Psiquiàtrica. Des del punt de vista teòric Jaspers confessa la seva inspiració directa en Husserl i Dilthey:

"Sota l'influx de dos filòsofs havia fet també altres dues passes fonamentals.

L'una en l'adopció com mètode de la fenomenologia de Husserl, anomenada inicialment per ell psicologia descriptiva. Continuava servint-me d'ella, però bé que rebutjava la seva ulterior evolució com aprehensió de les essències...

L'altra la psicologia "descriptiva i analítica" de Dilthey que jo anomenava "psicologia comprensiva" i que s'oposava a la psicologia teòrica" (Jaspers, 1958a).

Des del punt de vista clínic Jaspers va treballar sota la direcció de Nissl a Heidelberg, el qual li donava plena llibertat, malgrat el seu escepticisme irònic: "Miri Sr. Jaspers que tant filosofar no va gaire bé per als glòbuls rojos".

Tanmateix però, la seva obra "Allgemeine Psychopathologie" li va merèixer aquest comentari: "Excellent, deixa molt enderera Kraepelin". El mateix Kraepelin estava desitjós de tenir Jaspers amb ell a Munich, però ell no va voler deixar Heidelberg, raó per la qual així com per la seva incapacitat física de suportar el treball en la clínica acabà acceptant una càtedra de Psicologia a la Universitat de Heidelberg sota Windelband (1848-1915), recomanat per Nissl, Max Weber i Külpe (1913).

Inicialment Jaspers trobava a faltar en el seu ensenyament la clínica, però a la llarga això li va permetre, com ja hem dit, la seva dedicació a la Filosofia. Tanmateix, però, dirà ell en la seva Autobiografia (1958a), "no per això em vaig desvincular del meu treball de joventut. La meua obra recollida en "Allgemeine Psychopathologie" mai no em va ser indiferent".

En efecte successives edicions 1919 i 1922 van anar coneixent ampliacions. Però sobretot a partir de la quarta edició (1946) Jaspers en presenta una reforma completa, malgrat mantenir la intenció inicial. Aquesta reforma la justifica Jaspers dient que "era necessària tant per la magnitud del treball d'investigació realitzat des del 1922 en Psicopatologia com per l'aprofundiment dels meus propis coneixements bàsics" (Jaspers, 1946). Aquesta tasca fou realitzada amb l'ajuda de Kurt Schneider i Oehklers constituint no "una simple reelaboració, sinó un conjunt nou".

Cal afegir a aquesta obra magna algunes patografies com les de Stindberg i la de Van Gogh, referides comparativament a Swedenborg i Hölderlin, el 1920 publicades el 1922 i el capítol dedicat a la patologia de Nietzsche, el 1936.

La seva dedicació a la filosofia, des del 1922 que ocupà la càtedra de Heidelberg el va anar allunyant progressivament de la psiquiatria. El seu treball a Basilea el 1948 coincideix amb la intensificació de la seva producció filosòfica. Tanmateix pocs anys abans de la seva mort (1969) apareixeran els seus escrits psicopatològics: "Gesammelte Schriften zur Psychopathologie" (1963).

La seva obra psicològica, fonamentalment psicopatològica, és però la que té més interès per al nostre tema, sobretot del del punt de vista històric, car la seva filosofia desemboca, en el fons, en un individualisme quasi místic, en el qual la consciència del fracàs humà porta a una transcendència gairebé religiosa de l'ésser: "Que l'Ésser sigui, això és suficient". Aquest és precisament el retret que Sartre (1960) fa a Jaspers, "el seu intent sigilós de resuscitar ço Transcendent".

La tasca desenvolupada per Jaspers en la seva Psicopatologia mostra, segons Binswanger (1951-a), una successió horitzontal de la direcció i resultats de la investigació, però no deixa veure un esquema bàsic apriorístic conforme al qual pugui pensar-se la Psiquiatria com ciència.

La Psicopatologia de Jaspers ha sigut caracteritzada com fenomenologia descriptiva, ell l'anomenava "comprensiva", i com tal la tractem en el capítol destinat a l'estudi del mètode fenomenològic.

Les objeccions que hom pot fer a aquesta metodologia són recollides pel propi Jaspers (1913/46) i reelaborades amb un caràcter positiu. Fonamentalment les redueix a tres:

1. La multiplicitat fenomènica en oposició a una unitat dogmàtica de l'ésser.
2. La tendència lògica i metodològica en oposició a l'empírica.
3. La comprensió empàtica, aliena a l'empirisme, oberta a un esclariment filosòfic.

Aquestes característiques de la concepció psicopatològica de Jaspers són les que ens porten a considerar-lo només a la part metodològica, però no a la sistemàtica, car per a ell no hi ha sistema possible; l'home "és incomplet en la seva essència i inaccessible en si mateix al coneixement".

No podem concloure però aquesta referència històrica sense constatar que la influència de Jaspers va ser decisiva en el camp de la Psiquiatria, en introduir l'actitud de la com-

prensió empàtica en el món de l'alienació mental.

"Amb Jaspers va entrar la qüestió de la subjectivitat en el conjunt científic dels problemes de la Psiquiatria, precisament amb la seva teoria de les connexions comprensibles oposades a les conexions causals" (Binswanger, 1951-a).

d) Ludwig Binswanger (1881-1966)

Aquesta orientació "era seguida per mi mateix", escriu Binswanger (1951-a) "ja en "Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte" (1928-b) referint-se a la teoria de Jaspers sobre les connexions comprensibles".

Ja abans el 1922 "Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie" (1922-a) feia una exposició històrica no relacionada encara amb la Psiquiatria, en la que el punt central l'ocupaven Brentano, Husserl, Natorp i Bergson. El mateix any la seva ponència "Über Phenomenologie" (1922-b) tocava les relacions entre la fenomenologia pura o eidètica de Husserl i la ciència experimental de la Psicopatologia.

Tot el desenvolupament posterior de l'obra de Binswanger seguirà aquesta línia fenomenològica inspirada en Brentano i Husserl amb la lectura dels quals s'havia "intoxicat" com hem recordat a l'inici d'aquesta introducció, però va venir a ser il·luminada en quan a la seva comprensió pre-conceptual i pre-científica per l'obra de Heidegger "Sein und Zeit" (1927), la qual marcarà definitivament el gruix de l'obra i el nucli del pensament de Binswanger fins a la seva mort.

El significat i abast de la seva obra, així com la seva metodologia i comprensió antropològica són considerats més endavant en els capítols corresponents (cfr. 1.2.1.1., 2.2.1. i 2.2.2.) raó per la qual ens remetem a ells per no fer-nos reiteratius. No podem deixar d'incloure, però Binswanger en el moment en que es manifesta la seva influència en el decurs de la formació històrica de la Psicoteràpia Existencial en el seu moment cronològic precís.

e) Eugen Minkowski (1885-1927)

"A la mateixa sessió de la Societat Suïssa de Psiquiatria a Zurich on va ser llegida la meua ponència "Über Phenomenologie", va pronunciar Eugen Minkowski una conferència en la que recolzant-se ja plenament sobre Husserl i Bergson va portar a primer plànol la "vivència del temps" d'un cas de malenconia esquizofrènica i la va analitzar d'una forma marcadament fenomenològica en connexió amb el mode general d'existència". (Binswanger, 1951-a)

S'està referint ací Binswanger a l'estudi intítulat: "Etude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique" (1923). Orientació que serà reprisa més tard en la seva obra: "La Schizophrénie: Psychopathologie des Schizoides et des Schizophrènes" (1927).

Minkowski mereix, igualment, ser considerat entre els fundadors de la Psicopatologia i Psiquiatria Fenomenològiques, car el seu propòsit és fer confluïr la doctrina filosòfica de Bergson i Husserl amb la Psiquiatria de Bleuler de qui fou assistent fins al 1915.

L'obra d'aquest polac, nascut a St. Petesburg el 1885, però francès d'adopció des del 1915 representa l'intent de passar d'una comprensió estàtica a una comprensió genètica, tot interessant-se per la causalitat interna dels actes de consciència. Hom s'esforçava en descobrir les constants estructurals de l'univers malaltís. D'aquesta forma es volia descobrir i formular la matriu perturbadora global, més que no pas la perturbació generadora. No es tracta d'una causalitat eficient, sinó d'una causalitat interna o formal.

En aquest sentit es desenvolupen les seves dues obres fonamentals: "Le temps vécu" (1933) i "Traité de Psychopathologie générale" (1966). Cal considerar també la seva aportació com director de la revista: "L'évolution psychiatrique".

El seu pensament fins el 1927 "estarà en perfecta comunió" amb les idees de Binswanger. (Minkowski, 1927). El 1952 mostra que no s'ha distanciat pas de Binswanger, l'evolució de l'obra del qual coneix, per bé que ell es queda a les portes de l'Anàlisi Existencial:

"És aquesta una porta d'ingrés a l'Anàlisi Existencial, tal com s'ha desenvolupat sobretot en els estudis de L. Binswanger. Aquests estudis es relacionen amb els esquizofrènics i no per simple casualitat... La façana ens revela ja tot un món que se'ns fa accessible en la mesura que sabem respectar les seves formes i les seves lleis... així la porta s'obrirà una mica per si mateixa, la qual cosa ja és molt". (Minkowski, 1927/1952).

La seva metodologia serà considerada amb més deteniment, però, al parlar de la Metodologia Analítica (cfr. 2.2.1.) i veurem, a la vegada, com cal superar el seu plantejament basat en la "vivència" per arribar a la comprensió de l'existència, tal com el mateix Binswanger (1951-a) observa.

Tanmateix, però calia reservar a Minkowski un lloc d'honor en el camí que mena a la plena expansió de la Psicoteràpia Existencial, com un dels pioners del mètode fenomenològic.

f) Viktor E. von Gebattel (1883-)

Nascut a Munich representa el trànsit en el sentit invers de Jaspers, de la Filosofia a la Psiquiatria. Deixeble de Kraepelin va desenvolupar diferents càrrecs psiquiàtrics, així com l'ensenyament universitari: el 1951 formava part del comitè directiu de la Nervenlinik de la Universitat de Würzburg, on ensenyava antropologia i genètica.

Juntament amb Binswanger i E. Straus formaven un trio amical del qual Gebattel era considerat per Binswanger el més "intuïtiu". Els tres integraven des de 1928 el grup editor de la revista "Neuropsychiatrist".

El seu interès rau en la concepció que ell anomena antropològica de la Psiquiatria i en la valoració de la relació personal en Psicoteràpia. Aquestes característiques l'acostenja a la concepció existencial. Ell mateix anomena les possibilitats que la investigació antropològica existencial té en la comprensió del món compulsiu en interessar-se per la totalitat de la persona, tot referint-se a l'estudi de Binswanger sobre la fuga d'idees "Über Ideenflucht" (1933). I representant igualment de Binswanger, la crítica de l'homo natura de Freud observa que la visió que ell anomena mecànica de la Psicoanàlisi té l'orgull i la satisfacció de poder abastar d'un cop d'ull la totalitat de la natura humana, però, a la vegada, anul·la totalment la llibertat.

Per a Gebattel (1964), en efecte, la neurosi no és més que l'encobriment de la crisi existencial de l'home. I la veritat existencial no és mai veritat a tota hora, ni la seva validesa és invariable en el temps viscut. "Curar-se" vol dir retrobar l'existència personal.

La gran temptació de la psicoteràpia és la de transformar el pacient en un objecte i en una pseudo-totalitat regu-

lada per lleis mecàniques, privades de llibertat. Això és el que sembla desprendre's d'una observació sense prejudicis. "Però el pitjor dels prejudicis és creure's un observador sense prejudicis".

D'entre les seves obres mereixen destacar-se: "Prolegomena einer medizinischen Anthropologie" (1954) i "Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie" (1964), així com una sèrie de casos publicats, el més famós dels quals "Die Welt des Zwangskranken" (1938) utilitzem en la consideració de la Metodologia Analítica (cfr. 2.2.1.). A destacar també la seva col·laboració amb Frankl i Schultz en el "Handbuch der Neurosen. Lehre und Psychotherapie unter Einschluss wichtiger Grenzgebiete" (1957 ss.) en 5 volums.

g) Erwin Straus (1891-)

Nascut a Frankfurt, deixeble igualment de Kraepelin, assistí també als cursos de Bleuler i Jung. Professor universitari i coeditor de la revista *Neuropsychiatrische Zeitschrift*. Unit amicalment i científicament a Binswanger. El 1938 es traslladà als EE.UU. on fou professor de Psiquiatria.

El tema al voltant del qual es mouen els treballs no neurològics d'Erwin Straus, escriu Binswanger (1931), són les formes i lleis en les que i segons les quals s'efectua l'estructura i evolució de la individualitat humana en els períodes de salut i malaltia. Sobre aquesta qüestió versa la rèplica que Binswanger fa de l'obra de Straus "Geschehnis und Erlebnis" (1930) en la qual distingeix tres subtemes de la investigació fenomenològica de la vivència humana: la biografia interna (formes de vivència espai-temporals), la relació amb els altres i amb el destí històric o biografia externa. Existeix entre ells una relació dialèctica, segons Binswanger, que Straus no va saber veure. Per a ell esdeveniment i vivència estan estàticament separats, raó per la qual no pot arribar a explicar adequadament l'aparició del sentit o la significació des de la temporalitat, com farà Heidegger per a qui la temporalitat és una forma de l'ésser-en-el-món.

Les seves anàlisis segueixen la línia de la Fenomenologia. L'accent el posa en l'experiència subjectiva. El món humà diu ell (1949) té la seva base i els seus pilars en l'experiència dels homes.

Acceptem com vàlid el món humà tal com el coneixem i anem a investigar les seves possibilitats psicològiques.

Això el mena a criticar la psicologia de la res extensa que s'ha fet, seguint Descartes, en contraposició a la res cogitans. D'ací que tota la riquesa de l'experiència, en la

transformació científica desemboca en una deformació de l'experiència com aital i del mode de ser dels experimen-
tadors. En aquest abisme entre la certesa de l'experièn-
cia diària i la seva interpretació filosòfica i científ-
ca s'ha perdut la possibilitat de la comprensió.

Insisteix també en la necessitat de re-instaurar en el tractament psiquiàtric una relació dual, un acostament, ca-
racterística que veiem és comuna a tots els psicoterapeu-
tes existencials: convertir la relació terapèutica en una
trobadura. En aquest procés d'acostament som insubstituïbles
nosaltres dos: "jo i tu" (Straus, 1948).

La seva obra ha de ser entesa en part com producte de
la influència rebuda de Husserl i en part com oposició a la
recerca generalitzada i reductiva de la Neuropsicologia. Ai-
xí en el pròleg o prefaci de la seva "Phenomenological Psy-
chology" (1966) escriu:

"La tasca fonamental del psicòleg consisteix en
tornar als orígens per tal de descobrir els pro-
blemes que s'amaguen en ço familiar (Lebenswelt).
Dexifrar la constitució no escrita de la vida quo-
tidiana era i és la finalitat dels treballs reu-
nits en aquest volum. El títol s'ha escollit per
posar de relleu l'afiliació al moviment fenome-
nològic en els seus començaments i encara més en la
seva modalitat actual. Puix que l'autor no segueix
Husserl en la reducció transcendental l'acord amb
ell és més aviat en l'esperit que en la lletra.
Tot i amb això, l'intent d'explorar l'experiència
humana, revelant la seva profunditat i riquesa per
comptes de reduir-la, està d'acord amb l'exhorta-
ció de Husserl: "Tornar a les coses mateixes".

Molts dels seus escrits dispersos es troben recollits en
"Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften von
Erwin E. Straus" (1960). Part de la seva obra és anterior a
l'emigració als EE.UU., com per exemple: "Wesen und Vorgang
der Suggestion" (1925) monografia on mostrava la universali-
tat, fonament de la suggestió en l'estructura de la convivèn-
cia, avançant-se, en certa manera, a l'anàlisi del "Umón" de
Heidegger. "Vom Sinn der Sinne... Ein Beitrag zur Grundlegung
der Psychologie" (1935), tracta els problemes perceptius des
d'un punt de vista fenomenològic.



h) L'obra de Heidegger en la Psiquiatria Existencial

Seguint el fil històric trobem, a partir de 1928 els treballs clínics i sistemàtics sobre el problema de la subjectivitat i el mètode de la seva elaboració científica de Gebattel i Straus, sobre la base de l'anàlisi empírico-fenomenològic de certes formes de vivència de l'espai i del temps, de l'esdevenir històric i desdevenir de la personalitat, sense que pogués veure-s'hi una influència, encara, de l'obra de Heidegger del 1927.

Les influències que en els anys anteriors a "Sein und Zeit" es poden detectar -segons Binswanger (1951-a)- són fonamentalment a més de les que ja hem assenyalat de Dilthey i Husserl o Brentano les de Simmel, Klages, Scheler, Hönigswald, Pascal, Kierkegaard i d'altres.

Si considerem els temes desenvolupats per la Psicologia Fenomenològica anterior a l'aparició de l'obra de Heidegger "Sein und Zeit" (1927), observem que es concreten en les formes de vivència del temps, l'espai, de la relació home-món, etc. Inclús amb anterioritat a Heidegger, Johannes Volkelt (1848-1930) publicava la seva "Phänomenologie und Metaphysik der Zeit" (1925).

Deixem de banda els estudis més experimentals que havien emprès els psicòlegs de la Gestalt com Wertheimer (1880-1943), Koffka (1886-1941) i Köhler (1897-1967) basats fonamentalment en el fenomen de la percepció, però deslligats pròpiament del mètode husserlià, per l'obra del qual no van mostrar mai un interès directe; inclús Köhler mateix no la va tenir massa present. Tanmateix tots ells varen estar influenciats directament per la tradició fenomenològica de Hering, Brentano i Stumpf.

En aquest context històric, diu Binswanger (1951-a) la situació científica de la Psiquiatria estava madura per a la

recepció d'una obra en que el problema de la subjectivitat no era enfocat psicològicament, ni només epistemològicament o fenomenològicament, sinó plantejat en la coherència filosòfica o ontològica del problema sobre el sentit de l'ésser i la interpretació del temps com l'horitzó possible de qualsevol comprensió de l'ésser. Binswanger s'està referint, evidentment a "Sein und Zeit" (1927).

Tanmateix, però, l'impacte de l'obra de Heidegger no fou en aquell moment tan fort com pot semblar vist des de més lluny: d'una banda perquè com ja hem observat hi havia endegada una autèntica recerca fenomenològica-antropològica anterior al 1927 i de l'altra perquè cada un dels psiquiatres seguiria després d'aquesta data històrica el seu propi camí iniciat amb anterioritat. Només Binswanger realitza, com veurem, un esforç d'autèntica convergència entre l'obra d'investigació fenomenològica pròpia de la Psiquiatria del moment i la investigació ontològico-antropològica de Heidegger.

Adhuc aquesta influència de Heidegger sobre Binswanger no es dona de forma immediata, sinó fins el 1930 en el seu escrit "Traum und Existenz" on la influència de Heidegger ja es fa palesa en el títol, car com diu Binswanger (1951-a) es modifica la concepció de vivència per la d'existència. Ell mateix amb anterioritat a aquest any, però amb posterioritat al 1927 publica el seu marvellós llibre: "Wandlung in der Auffassung und Deutung des Traums" (1928-a) sense fer cap esment de Heidegger, així com l'article "Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte" (1928-b) on fa referència a Jaspers però demostra desconèixer encara Heidegger, o almenys no haver-lo incorporat.

Minkowski amb "Le temps vécu" (1933) i "Vers une Cosmologie" (1936), Erwin Straus amb "Geschehnis und Erlebnis" (1930) i "Vom Sinn der Sinne" (1935) o Von Gebattel amb els seus escrits, demostren no haver-se deixat influir particularment per l'obra de Heidegger, sinó que segueixen el seu propi camí iniciat amb anterioritat.

És Binswanger i la línia que d'ell immediatament deriva (Boss, Kuhn, Viktor Frankl, May, Zutt, Buytendijk, Mucchielli, Cargnello, Lanteri-Laura, etc.) qui obre les portes de la Psicopatologia i Psiquiatria a la influència de la filosofia de Heidegger. Així ho constata el mateix Binswanger (1951-a)

"Mentres d'altres varen seguir els seus propis camins, jo per la meua banda, sota la imperiosa impressió de "Sein und Zeit", l'any 1930 no he destacat ja el pujar o el baixar com formes de vivència, sinó com formes d'existència ("Traum und Existenz", 1930). Després he elaborat a partir de 1931 i 1932 la "forma maníaca d'existència" seguint metòdicament la línia directriu de "Sein und Zeit": "Über Ideenflucht" (1933). A això va ajuntar-s'hi des del 1944 els estudis sobre l'esquizofrènia en el Schweizer Archiv. Anterior a aquests fou el meu enfrontament amb Heidegger en "Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins" (1942). Seguint aquest escrit M. Boss va assajar l'anàlisi existencial també en l'esfera de les perversions sexuals: "Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen" (1947)".

1.1.2. DESENVOLUPAMENT TEÒRIC I EXPANSIÓ GEOGRÀFICA DE LA PSICOTERÀPIA EXISTENCIAL

Amb aquesta mutació experimentada pel mateix Binswanger de la Fenomenologia a l'Anàlisi Existencial arribem a la que podem anomenar amb propietat Psicoteràpia Existencial.

L'obra de Heidegger pretén de ser declaradament metafísica. L'horitzó dintre del qual pot donar-se, però, un sentit a l'ésser és l'existència humana en tota la seva empiria. Aquesta totalitat de l'existència humana s'ha de contemplar a través d'una mena de coneixement a priori i és anterior a qualsevol psicologia o antropologia. Paraules com ànima, subjecte o Jo, estan viciades per anteriors usos filosòfics i psicològics inadequats, raó per la qual Heidegger crea un neologisme: el Dasein, l'ésser-ací.

Ara bé, com que l'ésser només es pot manifestar des de l'horitzó que constitueix l'ésser-ací, Heidegger creu que una tasca prèvia a qualsevol metafísica és l'anàlisi fenomenològica de les estructures que constitueixen l'existència.

Els defensors de l'Anàlisi Existencial en Psiquiatria sostenen que el valor de l'Analítica de Heidegger és independent de les seves opinions metafísiques: es tracta d'estructures a priori que mantenen la seva validesa i que seveixen de fonament a la Psiquiatria com a qualsevol ciència de l'home.

Els conceptes generals a que s'arriba en la descripció de l'existència són els "existencials" que es diferencien de les antigues categories de la filosofia per ser empíriques, situades en la mateixa realitat descrita.

A partir de Heidegger, doncs, els intents per bastir una Psicoteràpia Existencial basada en la concepció de la psicologia humana com l'experiència i la manifestació de l'exis-

tència es multiplicaran. Els resultats són diversos i de diferent abast..

En la història de les relacions entre Heidegger i la Psiquiatria diu Sarró (1980) és possible de diferenciar dues parts: una primera de fascinació i una segona de reflexió-crítica.

"La fascinació era comprensible: la Psiquiatria abans del 1927 aspirava a l'adveniment d'una antropologia i com que aquesta esperança va quedar estroncada per la mort de Max Scheler (1874-1928) va creure trobar-la en l'obra de Heidegger. Allò s'assemblava a una psicologia profunda, fonamentada, com última arrel humana en la pre-existència. Hom descrivia el món amb una tècnica que recordava la veu de Von Uexküll (1864-1944), però que copsava l'específicament humà. No es considerava el plànol afectiu com quelcom d'afegit, sinó que era el fonament de la relació amb la realitat. Es parlava d'angoixa davant la qual la vida prenia la seva condició suprema i escollia la ruta de la vulgaritat inautèntica o bé acceptava l'ésser-per-a-la-mort i l'autenticitat. No s'acabava l'anàlisi ací, sinó que en un desplegament successiu anava mostrant els altres aspectes de la vida humana.

Tot això resultava tan fascinator, que malgrat les dificultats del llenguatge heideggerià, que no són arbitràries sinó que deriven de la funció altíssima que li és assignada al llenguatge pel seu poder copsador de l'ésser, varen estudiar amb entusiasme l'obra i la varen aplicar a la Psiquiatria. El que la interpretació antropològica de l'obra de Heidegger podia donar per a la Psiquiatria fou desenvolupat amb la màxima perfecció per Binswanger. Més encara es va proposar la tasca de completar l'Antropologia de Heidegger assenyalant la dimensió de la vivència amorosa que va creure estava poc explicada, com així és, en l'obra del Filòsof de Freiburg. El seu significat és revisar i recrear a l'altura dels temps el nucli de l'home de Bleuler i Freud. Binswanger ens ve a dir com hem de canviar la teoria naturalista de la libido per una visió fenomenològica de l'amor personal".

La segona etapa fou de reflexió crítica. Es varen presentar dubtes sobre si la interpretació de Heidegger havia estat encertada. El responsable d'aquest canvi d'orientació va ser, en última instància, el mateix Heidegger. Per comptes de manifestar-se satisfet de l'aplicació de les seves idees a la Psiquiatria i la Psicoteràpia, mantenia un silenci sorprenent.

Finalment va trencar aquest silenci per dir que la seva obra havia estat objecte de dues males interpretacions: la primera la de considerar-la una Filosofia Existencial, la segona la de veure-hi una antropologia.

El primer malentès va originar la famosa "Carta sobre l'Humanisme" (1947) en la que rebutjava qualsevol mena de parentiu d'escola amb Sartre, Kierkegaard o àdhuc amb Jaspers, que ell considera el malentès per excel·lència, car la seva filosofia no és un nihilisme, sinó un qüestionament de la veritat de l'ésser, mentre que l'essència del nihilisme es basa en la incapacitat de pensar el no-res.

La confusió de veure-hi una antropologia és responsabilitat sobretot de la Psiquiatria antropològica. La comprensió del Dasein com "realitat humana" menava a aquesta lectura antropològica de l'ontologia heideggeriana. Dasein, precisarà Heidegger (1947) significa que l'ésser està ací, s'obre: "être-le-là". Aquesta proposició controvertida no significa que l'Ésser depengui en la seva essència de l'home, sinó que no es pot manifestar o desvelar (aletheia) sinó és per la resposta de l'home a la seva crida en l'existència extàtica. El que podia semblar en una primera lectura una Antropologia, era, en el fons una Ontologia. Es tractava realment d'una lectura equivocada de Heidegger o d'una rectificació pròpia? La resolució d'aquesta qüestió no té interès en aquest punt del nostre estudi. El cert es que aquesta interpretació antropològica del pensament de Heidegger va poder ser errònia, però, com deia Binswanger, "productiva".

Si Binswanger va anar més lluny del que l'obra de Heidegger permetia, malgrat que aquesta fos titllada per Husserl de Psicologisme en introduir determinades categories "humanes" (cura, angoixa, etc.) no té importància per al nostre objecte. L'important és que l'obra de Heidegger ha donat base suficient perquè l'anàlisi existencial posterior vagi cap a formes concretes de l'existir (Daseinsweise), amb la qual cosa l'ontologia esdevé una antropologia.

Amb això ha aconseguit fer comprensible el món de la psicopatologia humana, com un món alienat de l'existència. No

resulta gaire clar si les patologies són conseqüència de l'estretament o alienació de l'existència o en són la causa.

Binswanger, Straus, Gebattel han insistit que no es tractava d'establir relacions causals sinó de limitar-se a la descripció comprensiva. Ací és on, al nostre entendre, s'ha barrat el pas a si mateixa, car la magnífica comprensió que ens pot aportar sobre el fenomen psicopatològic es veu limitada per la negació de la dialèctica motivacional, per a la qual cal una hermenèutica de la situació o del món del pacient, única que permet una acció transformadora sobre el medi i sobre un mateix. Aquesta anàlisi dialèctica (relació persona-medi, projecte-realitat) no és antitètica a l'Existencialisme, com demostrarà a bastament Sartre, sinó consubstancial.

Si l'Anàlisi Existencial de Binswanger i els seus seguidors no ha anat més endavant i s'ha anat repetint a si mateix és perquè en el fons no s'ha decidit a ser de debó un humanisme i no ha renunciat a la pretensió ontològica: reflex de la pròpia ambigüitat original que trobem en Heidegger.

a) "Daseinsanalyse"

Amb malentesos o sense, la llavor ja estava llançada. Binswanger va ser capaç d'anar molt més enllà que Jaspers amb la Daseinsanalyse en l'aprofitament del pensament filosòfic. La seva tasca de penetració no va poder ser més profunda. Si les possibilitats d'aplicar-lo a la clínica i a la Psicoteràpia no van arribar fins a constituir un mètode propi i independent no es deu, segons el nostre entendre, a que fos equivocada la seva interpretació antropològica de Heidegger, sinó a que en el fons no es va alliberar mai de la metodologia freudiana, malgrat el seu desacord en la concepció antropològica. Però de Binswanger i el significat de la seva obra en parlarem en la part sistemàtica (cfr. 1.2.1.1.).

La via règia per a descobrir la personalitat ja no serà el mètode de les associacions lliures, sinó la Fenomenologia. Les dimensions de la personalitat ja no seran les de l'estructura tòpica (id, ego, superego) sinó els existencials. El terme últim de l'anàlisi no és l'instint, sinó l'ex-sistència. La missió de l'antropòleg existencial és la de desplegar-ne tota la conceptualitat implícita.

La Psicoteràpia ha de ser necessàriament antropològica, car el seu objecte no és l'Ésser, sinó l'home. La seva missió no es limita a les anàlisis de les formes d'existència, sinó també dels fenòmens de la relació humana interpersonal i àdhuc social: no s'ha de reduir a l'esclariment de les grans patologies, com sembla deduir-se de l'obra dels principals promotors (Binswanger, Boss, etc.) sinó que ha d'afectar tot el procés psicoterapèutic i la seva concepció.

Seguint el fil de la història de l'aparició de la Psicoteràpia Existencial hem de partir novament de Binswanger. Ha vent estat el pont a través del qual la filosofia de Heidegger

penetrava en la Psiquiatria era lògic que fos ell qui en treïés les primeres conseqüències. La Daseinsanalyse introduïa l'antropologia existencial en l'anàlisi de les modalitats fàctiques de l'existència. Binswanger li reconeix (1949-b) una doble significació a l'Analítica Existencial de Heidegger: d'una banda una base metodològica, de l'altra un horitzó transcendental d'autocomprensió.

Amb Binswanger s'inicia una línia que podem anomenar "Heideggeriana" representada per ell mateix i pels seus deixebles directes o indirectes.

b) "Psicoanàlisi Existencial"

Però l'ona expansiva de "Sein und Zeit" arriba molt lluny, no només en el camp de la Psiquiatria, sinó també en el de la Filosofia on provoca l'aparició d'una altra obra fonamental "L'Être et le Néant", de Sartre, el 1943, el qual promou l'elaboració d'una metodologia específica per al camp de la Psicologia que ell anomena "Psicoanàlisi Existencial".

L'interés inicial de Sartre per la Fenomenologia es manifesta des de les seves primeres obres d'inspiració Husserliana: "La transcendance de l'Ego" (1937) on desenvoluparà el seu presupost relatiu a la perfecta transparència de la consciència, de la qual deduirà la llibertat total del "pour-soi" i la seva plena responsabilitat.

"L'Imaginaire" (1940) i "Esquisse d'une théorie des émotions" (1939) presenten les dues cares de la llibertat. "L'Imaginaire", com continuació de "L'Imagination" (1936) proposa particularment la reconstrucció de la funció irrealitzant, analitzant dues funcions fonamentals de la consciència: la negativitat i la llibertat que seran reexaminades en obres posteriors. "Esquisse d'une théorie des émotions" subratlla la funció afectiva de la consciència que sent el món com emocionant.

Aquesta anàlisi s'amplia i unifica en "L'Être et le Néant" (1943) que subtitula: "Essai d'ontologie phénoménologique". Fins ara la seva inspiració fonamental havia estat Husserl. "L'Être et le Néant" representa l'impacte de l'obra de Heidegger.

En aquesta obra la consciència apareix com consciència de quelcom (tètica) a la vegada que consciència de si (no-tètica). Puix que la consciència és consciència de si ha de ser també consciència de la llibertat que és. No es pot escollir

no ser lliure, ni tant sols ser-ho. Evidentment un hom pot abandonar-se a altres per la submissió, la inautenticitat, seguint els dictats del "Man" (Heidegger) o de l'objectivitat (esperit de seriositat).

La llibertat no es troba, però, en el buit, sinó en el món. La situació limita a la vegada que possibilita l'elecció. Ara bé qualsevol elecció, qualsevol acte de llibertat situacional respon a un projecte. Tots els projectes del "pour-soi" es redueixen a un d'aquests tres modes: tenir, fer o ésser. L'elecció d'una d'aquestes tres categories constitueix el projecte existencial. És possible trobar a cada instant l'elecció fonamental que informa totes les accions, passions i conductes.

Aquesta elecció que es remunta molt lluny, a les primeres experiències del passat, es troba perpètuament represa a cada nova experiència. Tot projecte es defineix pels seus fins, no per les causes antecedents. És una elecció conscient, per bé que no necessàriament reflexiva. Per tal d'explicar aquest primer projecte caldrà una psicoanàlisi: la "Psicoanàlisi Existencial".

L'exploració del passat ha de permetre recollir les evidències indiscutibles que han precedit l'elecció, el que permetrà descobrir com, a partir de certa situació s'ha produït l'elecció del pour-soi. Un cop esclarida la situació desfent el camí invers de l'existència del subjecte, arribarem a la síntesi de tota la personalitat. El mètode utilitzat serà un mètode successivament regressiu i progressiu. Portarà a la presa de consciència reflexiva del projecte fonamental, de la manera de ser lliurement motivat.

Amb Sartre la filosofia és una antropologia, més que no pas una ontologia, no hi ha essències, sinó existència: una anàlisi de l'existència equival a una anàlisi existencial del pour-soi, a una Psicoanàlisi Existencial o del projecte. Contràriament a Heidegger, Sartre identificarà existencialisme i humanisme, en el seu famós escrit intítulat: "L'Existen-

tialisme est un humanisme" (1946) on les diferències amb Heidegger quedaran clarament marcades per l'evolució contraposa da del pensament d'ambdós filòsofs. Sartre intenta parlar precisament de l'home i no de l'Ésser; Heidegger intenta parlar de l'Ésser propiament dit i no de l'home:

"L'home comença per existir, val a dir que comença per ésser quelcom que es llança vers un esdevenir i que és conscient de projectar-s'hi. L'home és abans que res un projecte que es viu subjectivament... res no existeix prèviament aquest projecte,... però si vertaderament l'existència precedeix l'essència, l'home és responsable del que és. Així el primer pas de l'existencialisme és posar qualsevol home en possessió del que és i depositar sobre ell la responsabilitat total de l'existència" (Sartre, 1946-a).

Aquesta és la realitat humana en abstracte, car encara no s'ha pres en consideració el "pour-soi" social, dintre d'una societat històrica concreta. Establerta l'ontologia del "pour-soi" es tracta de fonamentar una antropologia: això ho intenta la "Critique de la raison dialéctique" (1960).

El mètode de l'anàlisi no pot ser el de la raó analítica, puix que la realitat humana es defineix pels seus fins i no per les seves causes, pel seu projecte i no pels seus antecedents. Haurà d'afirmar en el seu desplegament la irreductibilitat de l'ordre cultural al natural. I puix que l'ordre cultural és un perpetu desarrelament i superació haurà de ser un mètode dialèctic i com a esforç totalitzador sintètic. Vindrà a ser com el mètode progressiu-regressiu, definit anteriorment per a la comprensió de l'individu, aplicat ara al conjunt. Aquest intent de totalitzar comprèn la integració de ço concret i, en primer lloc, de l'individu existent en la seva irreductibilitat.

L'obra literària, teatral i crítica de Sartre és, ella mateixa, en gran part producte del seu mètode d'Anàlisi o Psicoanàlisi Existencial. Als tres anys de publicar "L'Être et le Néant" apareixia el seu "Baudelaire" (1946-c) que n'és una mostra fefaent. Més endavant seguiran altres obres: - "Saint Genet, comédien et martyr" (1952), "Les mots" (1963) espècie d'autobiografia, "L'idiot de la famille" (Flaubert) (1971-72).

El desenvolupament de la Psicoteràpia Existencial es farà doncs segons dues línies l'una heideggeriana i que podem anomenar "Daseinsanalyse" o "Anàlisi Existencial" i l'altra sartreana que coneixem com "Psicoanàlisi Existencial".

La significació d'aquestes dues línies l'anlitzarem a la part sistemàtica (cfr. 1.2.) car el pes del cos doctrinal de cada autor precisa ja d'una exposició sistemàtica a més d'històrica. Tanmateix per no perdre el marc de referència històric intentarem presentar abans un breu resum del desenvolupament de les línies d'investigació antropològico-existencial, seguint un criteri cronològic i geogràfic alhora.

c) Suïssa

"Zurich és el bressol de l'anàlisi existencial (Daseinsanalyse) com mètode d'investigació psiquiàtric-fenomenològic" (Binswanger, 1954-a).

Aquestes paraules de Binswanger ens indueixen a iniciar el nostre recorregut geogràfico-cronològic començant pel cor d'Europa, a la vora del llac Constança. Kreuzlingen on visqué i desenvolupà la seva obra.

Binswanger va descobrir Heidegger per a la Psiquiatria: tanmateix mai no va confondre la Daseinsanalytik de Heidegger amb la Daseinsanalyse. Heidegger no tenia intencions antropològiques ni psicològiques, Binswanger sí. A més la filosofia de Heidegger li servia per a establir un horitzó de autocomprensió de la Psiquiatria, problema que des de Jaspers estava pendent:

"Per bé que la filosofia no és un domini de la Psicologia el psicòleg es converteix en algun moment, ho vulgui o no ho vulgui ho sàpiga o no ho sàpiga, a la pràctica, en un esclaridor de l'existència, car la filosofia crea l'espai en el que s'esdevé qualsevol saber, en el que adquireix mesura i límits i on el terreny en el qual pot mantenir-se i tornar-se pràctic rep contingut i significació" (Jaspers, 1913/1946).

Binswanger es va crear en expressió de Szilasi "un territori propi entremig de la Psicoanàlisi i la Daseinsanalytik, la Daseinsanalyse". No es tractava només d'un mètode d'anàlisi o descripció del fenomen psicopatològic com havia estat la Fenomenologia o la Psicoanàlisi, sinó d'una concepció antropològico-filosòfica de l'existència.

Una anàlisi més acurada de la seva concepció està reservada a l'exposició de sistemes (cfr. 1.2.1.1.).

Boss, deixeble directe de Binswanger nascut el 1903, professor de la Universitat de Zurich, lligat a Heidegger per una estreta amistat personal, i influït notablement per ell en el desenvolupament de la seva obra, intentarà recollir els canvis del pensament de Heidegger en els seus escrits, cosa que no farà Binswanger que es quedarà fixat a "Sein und Zeit". Accepta la seva filosofia com la seva metafísica o Weltanschauung. Boss tracta de transmetre "una comprensió analític-existencial de l'èsser-malalt-humà". La seva concepció específica és tractada apart en l'exposició de sistemes (cfr. 1.2.1.2).

Roland Kuhn, nascut a Biel el 1912, és també un seguidor de Binswanger conegut en el camp de la Psiquiatria per la introducció del Trofanil car ell combinava la seva acció terapèutica amb la quimioteràpia. Són també destacables les seves aportacions al camp de la interpretació del test de Rorschach. En la seva bibliografia es fa palesa la influència directa de Binswanger: "Daseinsanalyse eines Falles von Schizophrenie" (1946), "Daseinsanalyse im psychotherapeutischen Gespräch" (1951), "Zur Daseinsstruktur einer Neurose" (1953), "Daseinsanalytische Studie über die Bedeutung von Grenzen im Wahn" (1952). Una de les seves anàlisis, la utilitzem com model de l'anàlisi existencial (cfr. 2.2.1. i 2.2.2.), intitulada "Mordversuch eines depressiven Fetischisten und Sodomisten an einer Dirne" (1948). En la introducció Kuhn oposa el mètode psiquiàtric diagnosticador al "fenomenològic de Husserl que Heidegger i Binswanger varen fer extensiu a l'Anàlisi Existencial, fent possible l'accés concret a la comprensió".

Dintre d'aquesta línia podem citar igualment Alfred Storch, metge psiquiatra suís, ensenyant de Psiquiatria a la Universitat de Berna, en el qual són evidents les influències de Heidegger, Kierkegaard, Binswanger i en la seva concepció psicoterapèutica les de Jung.

Poden consultar-se les seves obres "Die Daseinsfrage der

Schizophrenen" (1947) "Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung" (1948).

Storch (1958) utilitza a bastament els conceptes d'autorrealització tan característics de la Psicologia Humanística com derivats de la concepció existencial:

"En aquest restringit ús del temps, de prendre-se'l i de perdre'l, està amagat el temps genuí. S'està molt lluny encara del seu autèntic ésser. Aquest no pot temporalitzar-se fins que l'home s'assumeixi a si mateix en el que ha sigut i ha arribat a ésser, es doni lliurement a les seves genuïnes possibilitats futures i es mantingui en elles, amb la qual cosa s'obre als plantejaments de la situació actual... Vivint cecs a les possibilitats en l'"un hom" perdem la riquesa de les nostres possibilitats més peculiars".

L'home, segons ell, tracta sempre de substreure's a l'imperatiu de l'existir autèntic. Això s'esdevé en totes les formes de fuga de si mateix com les toxicomanies o l'embriaguesa. Però el camí vers l'autorealització està voltat constantment de l'amenaça del fracàs, de restar per sota de les nostres possibilitats. La patologia es mostra com esclarament de modes de fracàs existencial, en que s'han tancat certs horitzons de la nostra existència: d'aquesta manera la patologia manifesta el que succeix amb la nostra existència. La transformació en tots aquests modes d'ésser-en-el-món formen la base antropològica de les condicions d'existència anormals o malaltisses. Així poden ser interpretades les diverses afecions psicopatològiques:

"La neurosi com una conseqüència de l'erradicació de la familiaritat primordial... Se'ns col·loca sempre en un determinat espai existencial davant d'altres més o menys afavorits o desgraciats. Aquestes dades del nostre destí als que estem entregats en responsabilitat, defineixen i delimiten la nostra existència. Podem reconèixer-ho o rebutjar-ne el seu reconeixement... El començament d'una neurosi significa sempre el moment crític en què la persona no resisteix una situació de fracàs, no s'hi enfronta sinó que la defuig.

Característica de la psicosi esquizofrènica és la pèrdua de realitat... la desconexió de les circumstàncies i significacions del nostre món comú és el que fa possibles les formacions delirants... car la

consciència es desbordada per possibilitats alienes a ella, desconegudes i no acceptades. En la psicosi esquizofrènica es persegueixen les possibilitats de vida que varen quedar sense viure... L'impuls a l'autorrealització, en la psicosi incipient, trenca la realitat i els seus límits". (Storch, 1958).

d) Alemanya

A Alemanya la influència de l'obra de Heidegger no és, curiosament tant intesa com a Suïssa. Com hem vist Straus i Von Gebattel segueixen les línies iniciades ja amb anterioritat a l'aparició de l'obra de Heidegger. La Psiquiatria Existencial alemanya segueix la direcció anomenada "antropològica", per a la qual el fonamental és la consideració de l'home que pateix, més que no pas de la malaltia, que és considerada fonamentalment des del punt de vista de la fenomenologia descriptiva i sobre l'etiologia de la qual no se superen els plantejaments neuropsiquiàtrics. L'aproximació fenomenològica no es limita a Alemanya a la Psiquiatria sinó que afecta també a la Psicologia teòrica de la Personalitat: Lersch, Von Allesch, Metger, Wellek, etc.

El nom de "Psicoteràpia Antropològica" fou introduït per Igor Caruso (1952) en qualificar la forma de procediment i observació pròpia de Von Gebattel, segons confessa ell mateix (1964). "La meua forma de veure i combatre, per exemple, "la neurosi existencial" podia qualificar-se d'aquesta manera no només de psicoteràpia d'orientació personalista, sinó també 'antropològica'" (Gebattel, 1964).

Walter Braütigam (1961) en "Psychotherapie in anthropologischer Sicht" manifestarà que el tema central de la Psicoteràpia Antropològica és la relació metge-malalt, raó per la qual més important que la influència de Heidegger de qui no deixa de citar "Sein und Zeit" és la de Martin Buber o la dels escrits de Binswanger sobre Psicoteràpia.

Tema fonamental també aquest per a Jürg Zutt qui en el seu llibre: "Auf dem Weg zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte aufsätze" (1963) contrasta l'estil del metge de família d'abans amb el tècnic d'ara, diagnosticador i repartidor de receptes i referint-se tant a les malalties somàtiques com a les psicossomàtiques diu: "no n'hi ha prou en és ser un tècnic expert, sinó que cal ésser un metge en el vertader sentit de la paraula, capaç d'escoltar i comprendre lliure de qualsevol prejudici". El seu interès s'adreça particularment a les Psicosis endògenes, "per a les quals l'Antropologia comprensiva pot convertir-se en una ciència bàsica de gran valor per a la comprensió de l'alteració de la naturalesa que s'esdevé en les psicosis endògenes" (1963).

Antropologia comprensiva és un terme especialment introduït per Kulenkampff (1956) per a distingir-la de la Psicopatologia Psiquiàtrica i de la Daseinsanalyse de Binswanger. Aquesta antropologia comprensiva ens permet comprendre, per exemple el problema de la veu i la mirada en les al·lucinacions, per a la qual cosa Zutt es remet a la problemàtica ontològica expressada per Heidegger de l'home com "coexistent" i a la concepció de Sartre de la realitat humana com "existència-per-als-altres".

Zutt (1963) veu l'Antropologia mèdica lligada a l'Antropologia filosòfica, però per a ell només tracta d'obtenir punts de vista generals, no adreçant-se a l'elaboració de mètodes pràctics d'actuació terapèutica o d'intervenció curativa, exceptuant-ne tal vegada l'àmbit de les psicosis on reconeix que s'esdevé aquesta última possibilitat.

Dintre d'aquesta línia cal veure-hi també Tellenbach, professor de Psiquiatria i Neurologia de la Universitat de Heidelberg, el qual se situa clarament dintre de la línia de l'antropologia psiquiàtrica (Gebattel) i la Daseinsanalyse (Binswanger) enfatitzant la "trobadà inter-humana" com forma fonamental de l'ésser humà. Segons això la psicosi és, fonamentalment, una alteració de la relació inter-humana (Tellenbach,

1969). Conseqüentment la terapèutica es basa essencialment en la trobada:

"El sentit ple de la trobada no es satisfà ni en el pur contacte ni en la transferència, sinó en una relació viscuda, en l'autèntic diàleg terapèutic... El mètode de l'antropologia fenomenològica es revela de gran importància al fer possible la trobada àdhuc en aquells casos on només aquest tipus d'anàlisi permet comprendre l'essència de l'existència psicòtica. Per bé que la comprensió psicològica s'acabi ací, el pacient pot sentir-se comprés i establir, d'aquesta manera, una relació comunicativa i aconseguir un autèntic "ésser-amb-un-altre". En aquest "ésser-amb" pot aconseguir-se que el malalt abasti, encara que sigui parcialment, noves formes i més adequades de trobada amb el propi i les coses, que després el portaran a una relació diferent amb si mateix".

Una de les seves obres més conegudes és: "Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik" (1961), on fa una anàlisi fenomenològica de la malenconia. Tellenbach troba en la malenconia una "rígida tendència a l'ordenació" en virtut de la qual es redueix la perspectiva de futur del desplegament del Dasein i s'esdevé la pèrdua de la llibertat. El reconeixement d'aquesta tendència permet a Tellenbach descriure un tipus malencuniós que no és ni biològic ni psicològic, sinó una forma determinada de disponibilitat de l'esdevenir vital que ha de ser concebuda com una forma límit de les possibilitats d'existència humana.

Arribats a aquest punt però, i abans d'anar més endavant sembla que es fa precisa una avaluació d'ambdues escoles. Una primera comparació entre les tendències seguides per la suïssa i l'alemanya ens fa adonar de l'existència d'una via paral·lela més que no pas convergent entre una i altra. La Psiquiatria alemanya sembla mantenir separades comprensió antropològica i terapèutica mèdica, mentre que la suïssa mostra un interès per fer confluïr l'una i l'altra. La raó d'aquest fet podria estar en que la Psiquiatria alemanya, almenys en els

autors que hem estudiat, no ha deixat la línia psiquiàtrica de Kraepelin, Bonhoeffer o Bleuler, val a dir s'ha mantingut dintre d'una òptica mèdica: ha arribat a incorporar, com a molt una fenomenologia descriptiva (Jaspers) o genètico-estructural (Gebaattel), però sense posar fonamentalment en qüestió l'etiologia biològica o constitucionalista de les psicopatologies.

Per a l'escola suïssa, en canvi, és evident la influència de la Psicoanàlisi (Freud i Jung, particularment, així com la d'Adler per a l'austríaca). D'aquesta forma podem dir que l'escola suïssa s'acosta més a construir un mètode psicoterapèutic i analític propi de la Psicoteràpia Existencial que no pas l'alemanya, per bé que en el moment decisiu es remeti confiadament i acríticament a la Psicoanàlisi. En aquest sentit Boss (1957) arribarà a dir que "la pràctica psicoanalítica de Freud, sempre ha estat una comprensió analítico-existencial" o que "l'harmonia de la pràctica psicoanalítica i la comprensió analítico existencial" és el motiu de la seva obra.

Sarró (1980) veu negativament aquest acostament de Binswanger a Freud:

"Binswanger va adoptar una orientació que resulta més propera a Freud que a la Psicopatologia, que ell, a diferència de Freud, coneixia perfectament. Binswanger va preferir restar fidel a l'impuls freudià, per al qual les arrels del deliri estan en la biografia, que no pas a l'escola psiquiàtrica alemanya que culmina en l'obra de Jaspers i que estableix una diferència total entre desenvolupament i procés. Binswanger va intentar salvar l'orientació biogràfica del seu mestre i amic Freud, substituint la biografia hipotètica de la libido infantil per la biografia real interpreta da segons les categories de l'analítica del Dasein".

Aquesta crítica de Sarró l'hem escollit precisament perquè fa referència al punt cabdal de la diferenciació entre una Psiquiatria i l'altra. No volem ara entrar en la discussió del nucli de la crítica, car el que Sarró troba vulnerable en Binswanger constitueix per a nosaltres el mèrit fonamental de Binswanger: interpretar el fenomen psicopatològic per la biografia real segons les categories de l'analítica

del Dasein. D'altra banda hauríem de recordar a favor de Binswanger que Jaspers (1913-1946) parla de "recol·lecció de tots els fets típics d'una vida humana singular en un psicobiograma: La copsació de la particularitat precisa del coneixement biogràfic i nosològic, car es mostra a través de la vida sencera i a través del tipus d'afeccions".

D'acord que la bogeria es la màxima alienació que pot esdevenir a un ésser humà, però això no vol dir que no tingui una causa històrica, per bé que en la interpretació d'aquesta causa estiguem en total desacord amb la Psicoanàlisi, i que la seva resolució no s'hagi d'esdevenir en el procés històric o biografia individual. L'Anàlisi Existencial és una hermenèutica antropològica-formal (de les estructures de l'existència humana), però manca d'un mètode psicoterapèutic cosa que constitueix, en canvi, la base de l'èxit de la Psicoanàlisi el mètode psicoterapèutic.

No n'hi ha prou, però, amb ajustar l'un amb l'altre com fa alegrement Boss. Cal crear un mètode psicoterapèutic adequat a l'Anàlisi Existencial, si no volem que es quedi reduït a pura especulació comprensiva, però no modificadora.

Aquest mètode terapèutic el veiem encarnat en el que Mucchielli (1967) anomena "Psicoteràpia fenomen-estructural" que hem d'exposar més endavant (1.2.1.4.) i (2.2.1.-d). D'aquesta manera creiem que es pot donar resposta a l'objecció que Castilla del Pino (1966) feia a l'Anàlisi Existencial en dir que l'única possibilitat de sortida cap a una praxi terapèutica era fondre's amb l'anàlisi freudiana.

D'altra banda el que pretén demostrar aquesta Tesi és precisament, que ni l'Anàlisi Existencial ha d'oferir a la Psicoanàlisi la seva concepció antropològica o metapsicologia, car aquesta ja la té, ni la Psicoanàlisi el seu mètode a la Daseinsanalyse, car aquest no li és propi ni adequat. Cada un d'aquests dos sistemes ha de tenir la seva teoria i la seva praxi. Per a explicitar la de la Psicoteràpia Existencial és perquè s'ha fet aquest treball d'investigació que presentem.

e) Austria

La Psicoteràpia Existencial tal com s'ha desenvolupat a Austria presenta unes característiques diferencials molt remarcables, que la configuren com una escola híbrida a mig camí de la psicoanàlisi i l'anàlisi de l'existència humana concreta (Existenzanalyse) mínimament interessada pels problemes que planteja l'Existencialisme com filosofia, que donen origen al Cercle Vienès de Psicologia Profunda (Caruso) o a la Logoteràpia (Frankl). Anomenada també "tercera escola vienesa", en clara diferenciació de l'escola freudiana i adleriana, la Psicoteràpia Existencial s'ha preocupat, a Austria, de conjuminar la Psicoanàlisi amb els problemes de l'esperit (religió, creativitat, altruisme, etc.) que aquella menystenia o interpretava com sublimacions o neurosis col·lectives, anant des de la recerca de sentit fins a la confusió amb la direcció espiritual.

Nascut a Viena, el 1905 Viktor Frankl està en la cruïlla de múltiples influències: Freud, Adler, Rudolf Allers, Von Gebattel, però sobretot Binswanger i Max Scheller, el qual amb la seva concepció dels valors i de l'obertura de l'home al món i als altres està a la base de la Logoteràpia. La Logoteràpia és el sistema propi de Frankl i com aital serà tractat específicament en l'exposició de sistemes (1.2.3.1.). La seva concepció presuposa la unitat tridimensional de l'home: dimensió física, psicològica i noològica. El principi que mou l'ésser humà no és el del plaer o la voluntat de poder, sinó la "voluntat de sentit". La neurosi és, en conseqüència, un fracàs existencial. La finalitat de la psicoteràpia és la de reinstaurar la responsabilitat i la llibertat del pacient.

La inclusió de Frankl dintre de la Psicoteràpia Existencial no es pot fer d'una forma plena i satisfactòria. Existeixen punts de contacte sobretot amb Binswanger, al qual reconeix el mèrit d'haver portat la malaltia mental a l'esfera de l'ésser i haver-la sustret a la del tenir, amb qui està d'acord en la seva concepció de l'amor i amb qui coincideix que la relació terapèutica ha de ser interpersonal i humana. Però la seva Logoteràpia és més una Psicoteràpia Apel·lativa que una Daseinsanalyse. Per aquesta raó en l'exposició de sistemes (1.2.) la considerarem en la secció de "Sistemes paral·lels i convergents" (1.2.3.), car no es pot avaluar com una aplicació de l'Analítica Existencial de Heidegger.

Per bé que nascut a Rússia el 1914, Caruso és considerat austríac: el seu treball i la seva obra s'han desenvolupat fonamentalment en aquest país (Viena i Salzburg).

La seva inclusió dins de la Psicoteràpia Existencial es fa també relativament difícil i només en aspectes parcials. Per això el tractem en la secció destinada als "Sistemes paral·lels i convergents" (1.2.3.).

El seu pensament s'ha mogut fonamentalment entre dos eixos: Marx i Freud. Però ha rebut influències directes de la Psiquiatria Antropològica de Von Gebsattel, de la concepció escatològico-cristiana de Teilhard de Chardin, del Marxisme esperançat d'Ernst Bloch, de l'Existencialisme dialèctic de Sartre, de la Fenomenologia de Merleau-Ponty. És difícil de definir el significat de la seva obra que ha anat variant amb el temps des d'una oposició al dogmatisme freudià fins al retorn a Freud. Caruso aspira a la denominació del seu sistema com "Personalisme Dialèctic" (1966). La seva obra "Psychoanalyse und Synthese der Existenz" (1952) és la que més s'acosta a l'existencialisme cristià afirmant que el problema de la neurosi és el de les relacions de l'home amb l'Absolut.

El seu deixeble Wilfried Daim ("Umwertung der Psychoanalyse", 1951 i "Tiefenpsychologie und Erlösung", 1954) arriba rà a dir que la neurosi és, en definitiva, "un conflicte amb Déu" (1951) i Caruso mateix parlarà de "l'arquetipus de Crist" (1952), de salvació i alliberament.

"La psicologia profunda assoleix un màxim de claredat mitjançant una Antropologia que deixi espai per a una salvació personal" (Caruso, 1957).

Posteriorment la seva tendència ideològica es decanta cap al pensament dialèctic. De l'any 1961 és l'obra "Soziale Aspekte der Psychoanalyse" el vertader tema de la qual és "la relació dialèctica entre la crítica social i la psicoanalítica de les motivacions personals". En els seus últims escrits la inclusió del marxisme en el mateix títol: "Psicoanàlisis, Marxismo y utopía" (1974), fa palesa l'aproximació de Caruso al freudo-marxisme.

f) Països Baixos

"L'enfocament existencial fenomenològic de la psicologia han produït un sorprenent impacte en el meu país Holanda tal com es revela sobretot en les obres de F.J.J. Buytendijk, J.H. Van der Berg i J. Linschoten".

Aquestes paraules de Ruitenbeek (1962) ens serveixen per a resaltar la importància de l'expansió del pensament psicològic existencial per tot Europa i més particularment Holanda. L'Existencialisme arriba a Holanda de la mà de l'existencialisme francès, així trobarem citats de costat Heidegger, Sartre, Marcel o Merleau-Ponty que fins ara no havíem trobat junts. Tanmateix els seus treballs no aborden el tema terapèutic ni el psiquiàtric, sinó que es mouen en la línia de la Psicologia fenomenològico-existencial.

F.J.J. Buytendijk nascut el 1887, malgrat haver obtingut la licenciatura en medicina no ha exercit mai. La seva dedicació universitària (Amsterdam, Groningen, Nimegen, Utrecht) ha ocupat gran part de la seva vida, particularment en la fisiologia, zoologia i psicologia comparativa. La seva incorporació al moviment existencial ha estat tardana i s'ha limitat a anàlisis fenomenològico-existencials de certs aspectes de la conducta humana:

"El contingut o significació del concepte de conducta presuposa que ésser un animal és absolutament diferent d'ésser un vidre o una gota d'aigua. Aquests criteris i idees que resulten d'experiments i observacions concretes que he realitzat m'han fet apreciar el valor de l'enfocament fenomenològic i aplicar el seu mètode a tots els problemes de la Psicologia. Els animals i els homes són subjectes observables perquè entenem la conducta com un sistema d'actes intencionals" (Buytendijk, 1950).

En efecte la seva obra tracta de la comprensió de les actituds, els sentiments o els actes intencionals: "Das Spiel von Mensch und Tier" (1933), "Over de Pijn" (1943), "Algemene Theorie der menselijke Houding en Beweging" (1948), "De eerste glimlach van het kind" (1947).

Aquesta consideració fenomenològica porta necessàriament a l'existencial. Totes les experiències mentals, considera Buytendijk, constitueixen relacions d'un ésser humà que existeix i el seu món. Per tant tota persona pot ser observada segons els seus modes d'ésser, d'aparèixer o d'existir: "La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister" (1954). Les motivacions més diverses troben en la nostra història existencial un antecedent que actua no d'una forma causal, sinó per la seva significació.

L'obra de J.H. Van den Berg, nascut el 1914, molt més jove que el seu mestre Buytendijk, té un caire més directament relacionat amb la psicoteràpia i traspuja un coneixement més immediat de la pràctica psiquiàtrica. Van den Berg ha desenvolupat la seva tasca com adjunt a la clínica Psiquiàtrica d'Utrecht i professor de la Universitat a la mateixa ciutat. La seva obra més coneguda és "The Phenomenological Approach to Psychiatry" (1955).

La integració de la filosofia fenomenològica-existencial ha estat més directa i immediata també, car la seva orientació ha estat més prematura que la de Buytendijk que hi va arribar una mica tard en raó de la seva edat i la seva dedicació al treball experimental.

La seva inspiració ideològica es basa, com ell confessa clarament en Husserl, Heidegger, Sartre i Merleau-Ponty. Van den Berg (1962) s'esforça en fer-nos veure la significació del moviment i del cos humà a través del seu món. "Només la conducta explica el cos" diu ell i citant Sartre: "Els sentits són contemporanis dels objectes". D'aquesta manera la sexualitat mateixa no es troba en el cos, sinó "que es mostra com món". També la malaltia es mostra primàriament "com canvi en la fesomia del món". I així concretant en el cas de

neurosi compulsiva diu:

"estem acostumats a parlar d'una compulsió, val a dir d'un fenomen que es troba, suposadament en el caràcter obsessiu compulsiu. Però el mateix pacient no en sap res d'aquesta compulsió: el que li resulta clar és una marcada hostilitat dels objectes que l'envolten" (Van den Berg, 1962).

D'altres filòsofs i psicòlegs holandesos podrien ser referits: J.J. Linschoten (1925-1964) director del Laboratori Psicològic de la Universitat d'Utrecht, que proposava un estudi fenomenològic previ a qualsevol estudi experimental, autor d'una famosa obra sobre la Fenomenologia de W. James: "Die Psychologie von William James" (1961).

D.J. van Lennep (n. 1896) o Stephan Strasser nascut a Viena 1905, per bé que professor de la Universitat de Nijmegen, es mostren interessats en la relació entre Fenomenologia i Ciències Humanes. Strasser fa una crítica de les tendències de la ciència moderna i proposa un nou model fonamentat en els principis i visió fenomenològics a "Phenomenology and the Human Sciences" (1963). Aquesta proposició la refereix a la Psicologia en el seu article "Phenomenologies and Psychologies" (1965).

g) Bèlgica

A Bèlgica la tradició fenomenològica es concreta fonamentalment a la Universitat de Lovaina on Albert E. Michotte (1881-1965) hi va ensenyar durant molts anys (del 1905 fins al 1946). La seva investigació es pot considerar dividida en tres períodes, el primer de 1905 al 1914 en que la investigació es centra sobre el tema de la voluntat o la volició, el segon del 1920 al 1939 en que s'interessa pels problemes de percepció, moviment i aprenentatge i el tercer, des de 1939 fins a la seva mort en que s'interessa pel tema de la percepció de la causalitat. "La Perception de la Causalité" (1946). La seva conclusió és que la percepció de la causalitat és com la de qualsevol altre fenomen, el color o la tonalitat. Els últims estudis sobre aquest tema es troben recollits en el volum publicat amb motiu del seu 80è aniversari: "Causalité, permanence et réalité phénoménales" (1962).

Deixeble de Michotte i successor seu a la Universitat de Lovaina ha estat Joseph Nuttin, nascut el 1909. La seva obra està inspirada en gran part en la tradició caracteriològica centroeuropea i d'ell és força coneguda l'obra: "La structure de la personnalité" (1965) on proposa una concepció de la persona com una relació "jo-món", clara referència a la filosofia existencial. Aquests conceptes aplicats a la psicoteràpia troben un ressó en la seva obra "Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme" (1950).

h) França

El pas per Bèlgica ens ha portat imperceptiblement de l'àmbit de les llengües germàniques a les romàniques i més en concret a la francesa.

L'impacte de l'Existencialisme i la Fenomenologia a França ve representat per les figures cabdals de Sartre i Merleau-Ponty. Sartre ocupa naturalment un lloc preeminent com filòsof i com instaurador de la Psicoanàlisi Existencial. D'ell n'hem parlat en l'apartat de la introducció filosòfica i en parlarem en l'exposició sistemàtica (0.8.) i (1.2.2.1.).

Merleau-Ponty ens interessa com filòsof (fenomenologia: Husserl i Sartre) i com psicòleg (conductisme, psicologia profunda i Gestalt).

M. Merleau-Ponty (1908-1961) dedicat primerament a la psicopedagogia i psicologia infantil va acabar finalment de dicant-se a la filosofia, obtenint una síntesi força suggerent de filosofia i fenomenologia. Lligat estretament a Buytendijk, les influències filosòfiques més directes les rep de Husserl, Heidegger i Sartre, amb qui va fundar la revista "Le temps Modernes" (1945). Professor de la Universitat de Lyon (1945-1949) de la Sorbone (1949-1952) i del Collège de France des del 1952.

Els temes de les seves obres són el comportament: "La structure du comportement" (1942), la percepció: "Phénoménologie de la perception" (1945) i així com temes més directament implicats amb la política: "Humanisme et terreur" (1947) o "Les aventures de la dialéctique" (1955).

Per a ell la conducta presenta tres nivells: físic, biològic i psíquic o humà, irreductible cada un d'ells als an-

teriors, però dependent d'ells a través de llur mútua integració. Qualsevol comportament ha de ser entès en la perspectiva de l'existencial ésser-en-el-món, car el subjecte viu en un món d'experiència, en un comerç directe amb les coses, els éssers i el seu propi cos. Consciència, cossos i coses no són tres realitats separades i diferents sinó tres plànols de significació d'un únic i mateix camp que s'acompleixen en un procés dialèctic en el qual la consciència es presenta com condició de possibilitat i fonament dels altres dos. En la percepció les coses es donen perfiladament, car són transcendències obertes al coneixement. Això implica l'ambigüitat de l'ésser-en-el-món que es tradueix per la del cos i aquesta per la del temps.

La interpretació de la percepció és, d'antuvi, un acte existencial en el qual no solament estem implicats d'una forma passiva, sinó que ens enfrontem amb un món que se'ns dona només parcialment car sempre admet diverses interpretacions. La percepció ni és un pur acte receptiu ni un pur acte creador, sinó que expressa la nostra relació amb el món, fonamentalment indeterminada.

Aquesta relació amb el món, ambigua per principi, troba per a Merleau-Ponty la seva demostració precisament en les anàlisis de la vivència del cos fonamentades en la psicopatologia i la psicoanàlisi. Existencialisme i Psicoanàlisi acaben confluint en la seva tesi que "existència i sexe s'influeixen mútuament, de manera que és impossible determinar quina part correspon a la motivació sexual i quina a una altra classe de motivacions en una certa resolució o acció donada" (1945).

Podríem preguntar-nos perquè aquesta distinció entre sexualitat i existència? És que no forma part de la facticitat humana, de l'ésser humà la seva sexualitat o és una cosa afegida?

Per a Merleau-Ponty la percepció, la consciència no és separable del cos:

"El subjecte perceptor no té mai l'experiència de les seves pròpies percepcions si no és utilitzant el seu cos, el qual no és per a ell transparent i

les operacions del qual se li escapen en gran mesura: només el resultat, la cosa, el món se li apareixen amb tota claredat".

El cos és per a Merleau-Ponty (1945) un "jo natural, el qual té una intencionalitat i un poder de significació com per exemple en la seva funció sexual. No és el cos útil, funcional i prosaic el que explica l'home, és, a la inversa, el cos humà el que troba la seva càrrega simbòlica i poètica. D'ací que la sexualitat no s'ha d'entendre en tant que funció de l'organisme, sinó com base i entrellat de les relacions humanes. Aquesta concepció permet d'acord amb A. Hesnard (1960) una fecunda col·laboració entre la Psicoanàlisi Freudiana i la Fenomenologia de la consciència compromesa de Merleau-Ponty. Tot referint-se a aquesta possible col·laboració entre Fenomenologia i Psicoanàlisi, escriu Merleau-Ponty (1960):

"La Fenomenologia proporciona a la Psicoanàlisi les categories, els mitjans d'expressió que necessita per a ser totalment ella mateixa. Li permet reconèixer sense equivocació la realitat psíquica, l'essència intrasubjectiva de les formacions morbosos, l'operació fantàstica que reconstrueix un món al marge i en contra del món vertader, una història viscuda sota la història efectiva, que s'anomena malaltia. Per la seva banda la Psicoanàlisi confirma la Fenomenologia en la seva descripció d'una consciència que no és tant coneixement o representació, sinó inversió, i li proporciona un material que fa més pes al que ha pogut expressar, en general, sobre les relacions de l'home amb el món i sobre el vincle inter-humà".

La influència de la Fenomenologia i Existencialisme ha estat intensa, com hem vist a França, talment com la Psicoanàlisi que ha produït importants variants.

Henri Ey, psiquiatra nascut a la Catalunya Nord (Roselló) el 1900, adopta una postura eclèctica producte de la formació psiquiàtrica i de les influències psicoanalítiques i fenomenològiques. Efectivament, Ey ha estat col·lega i col·laborador amb Minskowski a la revista: "L'evolution psychiatrique".

La seva tesi fonamental és que el camp de la psiquiatria és el de l'aparició de l'inconscient en l'existència humana i les desestructuracions de la consciència i de la personalitat constitueixen situacions privilegiades en les que l'inconscient dels malalts es manifesta directament i reapareix afavorit per aquestes desestructuracions, les quals tenen una base orgànica: "l'inconscient no regna sobre l'ésser conscient sinó és per l'efecte directe o indirecte d'una malformació o desorganització del cervell" (somnis, psicopatologia) (1966).

La seva concepció organodinàmica fonamentada en els estudis de Jackson i Goldstein és qualificada per Sarró (1980) d'inacceptable, així com l'eclecticisme psicoanalític d'Ey que judica simplificant.

El principi de la concepció organodinàmica -pres de Jackson- és l'organització jeràrquica de les funcions a la vegada nervioses i psíquiques:

"D'ací que no és una idea ni ridícula ni absurda voler barrejar amb el problema de la consciència i de l'inconscient el de l'organització del cervell... el problema fonamental és el de les relacions de la consciència i l'organització del cervell" (1966).

L'obra fonamental d'Henri Ey es troba recollida en els seus "Études psychiatriques" tres volums (1948-1954), on utilitza elements presos de la Fenomenologia i l'Existencialisme juntament amb concepcions psicoanalítiques i organicistes. Si els fenòmens de desestructuració de la consciència i de desorganització o alienació del Jo ens descobreixen l'inconscient realitzat en les experiències imaginàries viscudes i l'inconscient personificat en el llenguatge de l'altre, la clínica manifesta els llaços que uneixen en la historicitat de l'ésser (Heidegger) els esdeveniments viscuts com una successió d'experiències i l'ordre permanent de ço existent. L'ontologia hegeliana de l'ésser-per-a-si en tant que ens remet a una problemàtica de "l'absència d'ésser en el seu propi ésser" (Sartre) fonamenta aquesta doble coordenada de l'ésser: la seva experiència com dada o afecció de l'ésser (per bé que fos imaginària) i la seva existència com projecte a accomplir.

En una de les seves últimes obres "La conscience" (1963) podem observar aquest intent d'acostar la Fenomenologia i la Psicoanàlisi malgrat els mateixos fenomenòlegs:

"Aquesta paradoxal inconsciència del Jo com dimensió de l'Ego no és una simple i, encara menys conjectural interpretació freudiana. Es troba -per bé que no agradi a determinats fenomenòlegs francesos- a la base mateixa de qualsevol anàlisi existencial de "l'èsser-per-a-si-mateix-en-el-món", car en ésser mancament, aquest ésser implica un no-res en el seu ésser i una realitat que no pot ser altra que l'èsser de l'inconscient".

És evident que en aquests criteris segueix més Merleau-Ponty i Hesnard que no pas Sartre o Heidegger. La lectura que fa d'aquest últim és evidentment antropològica i quasi diríem psicologista:

"La història de la persona no pot reduir-se a aquesta història novel·lada que ella mateixa o un altre poden extreure de l'existència de la persona. És més que tot això: és "llançada", en el sentit de "dereïcció" (Heidegger). Ser llançat a la "ecceïtat" de l'existència, del Dasein és el destí tràgic de qualsevol persona humana; però és també la seva pròpia forma de participar en la història, la de la coexistència amb els altres (Mitsein). Aquesta manera de prendre el seu lloc a la història -per bé que sigui en el grau més modest d'una existència fosca- d'adreçar-se a la seva tasca, és, veritablement, una modalitat constituent del Jo, en tant que aquest s'installa en la seva "temporalitat mundana". Surt de l'espai del cos per caure en el temps de la història, amb la qual cosa el Jo produeix el seu destí... El Jo s'acaba com comença, en la seva relació amb el món, del que la seva pròpia persona, la seva història i el seu propi món formen part. Des del primer moment de la seva constitució s'ha fet el que no era i que sempre té tanta dificultat en ésser: conscient de si mateix, de les seves finalitats, de la persona i de la història que oculta el seu ésser".

Com Merleau-Ponty relacionarà el Jo amb el cos:

"La realitat del Jo prové, doncs, del cos, sense confondre's amb ell, sinó que el transcendeix, desplegant-se en un sistema de relacions que el fa caure de "cos-en-l'espai" a "cos-en-el-temps" que és el de la història. Però, si escapa del cos, en no estar contingut en ell, el Jo és continent del cos, en el sentit que aquest està implicat en aquell".

La construcció d'aquest Jo no s'esdevé solament per la construcció d'un Ego sexualment madur, capaç de treballar i estimar sinó a través d'una ascesi en la que la presa de consciència comporta una profundització i una expansió, un "moviment d'interiorització que s'exerceix per la reassumpció de si mateix i l'aprofundiment de si mateix, i un "moviment d'exteriorització" que regula les relacions amb la realitat.

"El moviment de superació és tan essencial per a la vida personal com el principi de realitat i el principi d'interioritat. La constància del Jo no és una mena d'identitat primària i absoluta que seria com la seva mort. L'essència del Jo és el seu sistema de valors. La psicologia del Jo supe-
ra no solament l'etiologia, sinó que transcen-
deix a l'ètica".

Aquestes concepcions acosten el sistema d'Ey a la psicologia Personalista. El mateix Henri Ey hi veu una continuïtat amb la filosofia de Lavelle i la de Gabriel Marcel (personalisme i existencialisme cristià). La inspiració caracteriològica extreta de Mounier el porta a afirmar:

"El meu caràcter és la manera d'ésser de la meua llibertat en la que he de consentir jo mateix... la formació de si mateix com negació de si mateix, implica una transcendència de la persona respecte a la seva organització, que és com l'índex de ço involuntari, car per una mena de topada de la fenomenologia sobre la biologia, la pretensió de l'explicació totalitària per l'organització queda limitada, per bé que no negada".

En conseqüència l'Anàlisi Existencial trobarà el seu fonament en aquesta lluita per ésser si mateix, per prendre consciència i possessió de si mateix, d'ésser per si mateix en el seu món:

"La unió transcendental del Dasein al món és la preocupació... aquesta relació existencial es troba novament en l'ontologia del Jo, de la que el Dasein és un Mitsein, car el Jo és una manera d'ésser amb els altres i el coneixement de si mateix i el coneixement de l'altre es remunten l'un a l'altre. De tal manera que el Jo-mateix no és possible més que com un ideal d'autenticitat, que és d'ésser per a la mort. Aquesta doctrina pròpia i absoluta-

ment ètica de l'ontologia del Jo, amb resonàncies pascalianes, kierkegaardianes i schopenhauerianes, representa el grau més elevat de la identificació de l'ésser amb el seu deure".

La generació actual de psiquiatres o psicoanalistes francesos interessats per la Psicoteràpia Existencial i fenomenològica està representada, entre d'altres, per Georges Lanteri-Laura, Arthur Tatossian i Roger Mucchielli, fonamentalment. Tots ells han romàs fidels a la perspectiva fenomenològica, constituint una valuosa excepció a la tendència generalitzada de la psiquiatria francesa d'ultrapassar-la, no en un sentit hegel·lià, sinó vulgar, tal com constata Green (1959).

Georges Lanteri-Laura mostra un interès peculiar per la comprensió fenomenològica de la Psiquiatria d'una forma general en el seu llibre: "La Psychiatrie Phénoménologique" (1957) on cerca els fonaments filosòfics de la Fenomenologia psiquiàtrica. Altres temes més concrets són objecte d'articles especialitzats, com l'estudi de l'inconscient: "Les problèmes du inconscient et le pensament phénoménologique" (1966) o el paper dels símptomes en psiquiatria: "Place et fonction du symptôme en Psychiatrie" (1979).

Arthur Tatossian s'ha dedicat ja des de la seva tesi doctoral: "Étude phénoménologique d'un cas de schizophrénie paranoïde" (1957) a l'aplicació de la metodologia fenomenològica al camp de la psiquiatria. Posteriorment aplica en altres articles les seves anàlisis al deliri (1964-1965), la depressió (1975), l'inconscient (1979), etc. La seva obra més recent: "Phénoménologie des psychoses" (1979) es proposa:

"aportar sense pretensions d'originalitat, però amb fidelitat una visió de conjunt el més completa possible de la fenomenologia psiquiàtrica tal com ha estat i és practicada pels psiquiatres i no com podria o hauria d'haver-ho estat a partir d'aquesta filosofia".

Efectivament, això és el que fa Tatossian al llarg de les més de 250 pàgines del seu "rapport" al Congrés de Psiquiatria i Neurologia de llengua francesa celebrat a Angers el 1979. Després d'una breu descripció dels orígens i tipus de psiquiatria fenomenològica, la descriptiva i la genètica, estudia les principals formes d'esquizofrènia, la malenconia, mania, deliri: els autors sobre els que Tatossian es basa són, principalment, Minkowski, Binswanger i Tellenbach.

Roger Mucchielli a qui dediquem tot un capítol de la nostra Tesi (1.2.1.4.), de qui hem pres inspiració teòrico-pràctica i de qui hem rebut encoratjament personal per al nostre treball, és, al nostre entendre, qui d'una manera més planera i concreta ha acostat l'anàlisi fenomenològica i la concepció antropofilosòfica d'arrel existencial a la pràctica psicoterapèutica. Les seves obres "Introduction à la Psychologie Structurale" (1966) i "Analyse Existentielle et Psychothérapie Phénoméno-structurale" (1967) constitueixen una fita importantíssima en l'acostament de la teoria filosòfico-psiquiàtrica a la pràctica psicoterapèutica, feta amb la claredat expositiva que li és pròpia. En aquest sentit el grau de pragmatisme de la seva obra li ha guanyat la consideració dels americans que en l'obra ja citada: "The Psychotherapy handbook" editada per R. Herink (1980), li dediquen un capítol sencer.

Seguint aquesta línia i impulsats fonamentalment pel mateix Roger Mucchielli s'han format a França els grups de Rennes i Niça. A Paris s'ha constituït un grup amb el nom d'"Institut International de Synthèses Psychothérapiques" del qual en formen part J.C. Benoit, G. Lanteri-Laura, Mme. Prévost, Mme. Guilhot, el Dr. Langlois entre d'altres. La finalitat d'aquest grup és la de:

"promouvoir deux attitudes, l'une scientifique, l'autre existentielle... basée en l'approximation phénoménologique de la conscience en la seva essència inter-

personal i creadora, estudiant-ne les relacions amb les estructures subjacents i esforçant-se en comprendre totes les formes i dimensions de l'existència personal".

En el llibret intitulat: "Psychothérapies et Psychoanalyse Existentielles" (1973) s'exposen les finalitats d'aquesta associació i alguns dels seus primers treballs: un sobre la situació terapèutica de J.C. Benoit i altres dos sobre la neurosi de destí i les aplicacions concretes de les Psicoteràpies Existencials de J. i M.A. Guilhot.

i) Itàlia

L'italià Roberto Assagioli, nascut el 1888 a Venècia, mort el 1974, ha desenvolupat un sistema que ell anomena Psicosíntesi. Aquesta idea apareix ja en la seva tesi doctoral com una reacció a les insatisfaccions originades per les limitacions dels punts de vista de Freud. Hom pot observar ja en el nom "Psicosíntesi" una clara oposició a la visió parcial, fragmentària o analítica de Freud (síntesi - anàlisi, Psicosíntesi - Psicoanàlisi).

La seva concepció reflecteix més aviat les idees de Jung. Per a ell el principi organitzador de la personalitat és el "Si-mateix", és la font creadora de síntesi de la personalitat. Referint-se al fenomen de l'aparició i desaparició successiva del Jo en els estats de vigília i somni, afirma que aquesta alternància és possible perquè la persona frueix d'un centre permanent, d'un vertader Jo que ell anomena "Si-mateix" o "self", situat més enllà o per sobre del Jo conscient. El "self" pot ser experimentat per diferents mètodes psicològics, com el procés d'individuació de Jung o el somni en vigília de Désoille, les tècniques de raja-ioga, etc.

El seu sistema de psicoteràpia es basa en aquestes concepcions i es troba exposat en el seu llibre "Psychosynthesis: A manual of principles and techniques" (1965). Existeix una fundació als Estats Units, a Nova York, per a la Recerca o la investigació de la Psicosíntesi des del 1957, la "Psychosynthesis Research Foundation". Aquest Institut és la versió americana del que havia fundat a Roma el 1926, traslladat després de la guerra a Firenze i del qual existeixen extensions a diverses ciutats italianes (Bologna, Catania, Padova, Perugia, Roma) i a l'estranger: Argentina, França, Suïssa, Índia, Grècia, a més dels EE.UU.

Assagioli ha desenvolupat des dels anys 50 la seva activitat científica i terapèutica principalment als EE.UU., d'ací que l'edició original de les seves obres la ja esmenta da "Psychosynthesis" (1965) i la posterior "The act of will" (1973) han estat publicades originàriament en anglès.

La seva obra i el seu pensament han estat situats pel propi Assagioli (1965) dintre del marc de l'existencialisme:

"Per col·locar la Psicoanàlisi en el context del pensament contemporani psiquiàtric i psicològic pot resultar útil establir una comparació entre psico-síntesi i existencialisme".

I remarcant les afinitats cita expressament autors com Maslow, Allport, Goldstein, Fromm, Moustakas, Caruso, Von Gebattel, Frankl, Binswanger, Rollo May, etc. Psicologia holística, humanística o existencial són sinònims amb la Psicossíntesi d'Assagioli.

El seu concepte de teràpia està basat en la plena autor-realització i en ell les experiències creatives tenen una gran transcendència. Així escriu al seu llibre del 1965:

"És de l'inconscient superior d'on rebem les intuïcions i les inspiracions d'ordre superior (artístiques, filosòfiques, científiques, etc.) els imperatius d'ordre ètic, els impulsos per als actes desinteressats. És l'origen dels sentiments més elevats, com l'amor altruista: és l'origen del geni, dels estats de contemplació, il·luminació i èxtasi. En aquesta zona és on resideixen, en estat latent, les funcions psíquiques superiors i les energies espirituals".

La finalitat de la Psicossíntesi és unificar en una síntesi harmònica tots els aspectes de la personalitat humana: físics, emotius, mentals i espirituals. Per a aconseguir-ho Assagioli proposa diverses tècniques entre les quals la catarsi, la visualització imaginària, la meditació, la musicoteràpia, etc.

Dintre del context italià podem citar també Danilo Cargnello (1911-) el qual ha estat durant molts anys un propagador de la Daseinsanalyse de Binswanger. El seu assaig: "Dal

naturalismo psicoanalitico alla fenomenologia antropologica della Daseinsanalyse. Da Freud a Binswanger" (1961) és el punt culminant d'una dedicació a l'estudi de la Daseinsanalyse iniciada ja a finals dels anys quaranta. Cargnello concebeix la Daseinsanalyse no com un mètode psicoterapèutic sinó com les seves premisses antropològiques:

"Té la finalitat d'apronfundir l'essència fenomenològica i antropològica dels símptomes, síndromes i quadres de la psicopatologia i clínica psiquiàtrica... Tasca descriptiva que es proposa recollir l'essència del mode d'ésser, els aspectes constitutius d'aquests modes i l'íntima connexió que hi ha entre ells" (1961).

"Alterità e alienità" (1966/1977) inclou aquest assaig del 1961 juntament amb altres dedicats tots ells a l'estudi de l'obra de Ludwig Binswanger, de qui fa una síntesi biogràfica i bibliogràfica completa. Constitueix una autèntica presentació per al públic italià, de la Daseinsanalyse.

En la seva opinió a Itàlia no ha experimentat la Daseinsanalyse un desenvolupament propi. Malgrat que es poden citar alguns autors d'articles psicopatològics d'impostació antropofenomenològica com Balduzzi, Borgna, Bori, Callieri, Castellani, De Negri, Frighi, Giacanelli, Giannini, Semerari no es podria assenyalar cap d'ells que, en rigor, s'hagi d'incloure en la Daseinsanalyse. Només recentment es pot citar el nom d'Erminio Gius.

D'altres autors italians, fonamentalment lligats a cercles catòlics, han estat entusiastes propagadors de l'obra de Frankl per la facilitat amb que aquesta es presta a l'investiment transcendentalista i religiós o àdhuc a la direcció espiritual. Destaquem d'entre d'altres Eugenio Fizzotti, nascut el 1946, autor d'innombrables articles sobre aquesta qüestió, però més concretament del llibre: "La logoterapia di Frankl" (1974).

No podem cloure aquesta referència italiana sense fer esment de la Sophia University of Rome (SUR), dirigida per Antonio Mercurio (1930-) nascut a Messina, la finalitat de

la qual és canviar el concepte de l'home basat en un nou concepte de l'amor. Aquesta "antiuniversitat lliure internacional de psicoteràpia i ciències humanes" és concebuda com un espai humano-terapèutic-científic.

Mercurio utilitza tècniques psicoterapèutiques diverses emmarcades en una Antropologia Existencial formulada per ell però inspirada en l'Existencialisme francès (Marcel, Sartre) i en el personalisme de Mounier.

El seu pensament es troba exposat en una trilogia: "Amore e persona" (1976/1979), "Teoria della persona" (1978) i "Amore, libertà e colpa" (1980). Des de l'any 1980 publica una revista trimestral "Persona" que es presenta com l'organ oficial de l'Institut de Psicoteràpia Analítica Existencial (IPA) i de l'Institut d'Antropologia Psicoanalítica i Existencial (IAPE) tots ells membres de la SUR.

j) Espanya

Parlar de la introducció del pensament existencial a Espanya és traslladar-se, necessàriament, als anys anteriors a la guerra civil, car els anys de la guerra i la primera dècada posterior a ella varen suposar un buit intel·lectual i un retrocés teòric i pràctic en el camp de la Psiquiatria tan profund com el de les altres ciències, activitats socials o creativitat en general.

Espanya ha anat tradicionalment al darrera del pensament i de la investigació francesa i alemanya, i últimament de l'americana. Aquesta dependència intel·lectual no s'hauria accentuat tant, però, almenys en el camp de la Psiquiatria si els processos iniciats els anys trenta no s'haguessin interromput violentament el 1936.

Espanya pot ser considerada bressol de la Psiquiatria, "cradle of Psychiatry", com l'anomena Bassoe (1945) per haver fundat el mercedari Fra Joan Gilabert Jofre el 1409 la primera institució dedicada a la cura dels malalts psíquics a València sota l'advocació de "Donna Sancta Maria dels Innocents", anomenat "Hospital d'innocents, folls i orats". Posteriorment es varen anar estenent institucions similars arreu del país, així com també a Amèrica. Sant Joan de Déu va fundar una ordre dedicada especialment a l'assistència psiquiàtrica dels malalts. De manera que durant els segles XV i XVI Espanya va constituir l'avantguarda del moviment psiquiàtric.

Si ens situem en el segle actual observem que així com el segle XIX ve caracteritzat per la influència cultural francesa, la primera meitat del segle XX ho és per la cultura alemanya. Per al Dr. Sarró (1980) "gran part de les energies dels psiquiatres espanyols va estar esmerçada en assi-

milar la Psiquiatria Alemanya", cosa que va fer minvar la seva productivitat i creativitat.

La doble vessant neurològica i psiquiàtrica de la generació de psiquiatres d'aquesta època fou un altre factor que va perjudicar, segons el Dr. Sarró (1980) el pensament psiquiàtric espanyol. En efecte, tal com veurem, la majoria de psiquiatres espanyols presenten una dicotomia psicossomàtica en la seva concepció psiquiàtrica que impedeix de considerar-los pròpiament existencials, de manera que les anàlisis fenomenològiques són juxtaposades a les consideracions neurològiques. Així, per exemple, Cabaleiro Goas (1966) intenta estructurar una etiopatogènia dels transtorns de les relacions interpersonals "sobre les bases dels conceptes psicològics que han estat exposats seguint Laín Entralgo i sobre els neurofisiològics".

La finalitat d'aquesta juxtaposició és la de superar la "dissonància cognitiva" entre els dos camps de la praxi professional. Freud per bé que amb notables excepcions, triga a entrar en els cercles psiquiàtrics espanyols amb la qual cosa el plantejament psicogènic de les neurosis i psicosis restà absent de molts cercles psiquiàtrics. L'esquema predominant era: etiopatogènia orgànica, anàlisi fenomenològica de l'esquizofrènia, tractament de xoc o psicofarmacològic i reclusió manicomial.

Entre aquestes honroses excepcions podem citar Emili Mira i López (n. 1896) a l'Havana el qual el 1926 publicà una obra intitolada: "La Psicoanàlisi. Aplicacions pràctiques de la psicoanàlisi".

Després d'una intensa dedicació a l'Institut d'Orientació Professional i de vàries vicissituds socio-polítiques és anomenat professor de Psiquiatria de la Facultat de Medicina de la Universitat Autònoma de Barcelona el 1933. Com comenta el Dr. Siguan (1981) és la "primera vegada que, a una Universitat Espanyola la Psiquiatria és considerada una assignatura independent, ja que fins aleshores anava unida a la medicina legal". Cal tenir present que la Càtedra de Psiquiatria de la

Universitat de Madrid no es va inaugurar fins el 1947, i que el seu primer titular fou Antonio Vallejo Nájera, gran admirador de Kraepelin, i autor d'un famós "Tratado de Psiquiatria" (1944). En aquest sentit, doncs, Catalunya s'avançava considerablement en els plantejaments i en les institucions a d'altres nacions espanyoles.

El 1934, Emili Mira i López és elegit president de la Societat Catalana de Psiquiatria i Neurologia i director de la "Revista Catalana de Neurologia i Psiquiatria". El 1936 publica el seu text de psiquiatria: "Manual de Psiquiatria", en el qual l'orientació nosològica alemanya comença a associar-se a la psicodinàmica.

Entregat durant la guerra a diverses activitats organitzatives i assistencials, ha d'exiliar-se per raons òbvies i després d'un llarg pelegrinatge per Anglaterra, EE.UU. i Amèrica del Sud es queda definitivament al Brasil on endega un Institut d'orientació professional similar al de Barcelona, originant l'anomenada "escola barcelonina" per la seva fidelitat als principis originaris de l'Institut de la nostra ciutat. Aquestes idees les exposa en el seu "Manual de orientación profesional" (1947).

Mor el 1964 a Petrópolis (Rio de Janeiro).

Un altre psiquiatra català que es va manifestar obert a la influència psicoanalítica i que va saber superar els plantejaments dicotòmics de la "malaltia mental" és Ramón Sarró i Burbano, nascut a Barcelona, el 1900.

En realitat va ser el primer espanyol que va entrar en contacte directe amb l'ambient psicoanalític naixent. L'any 1924 va anar a Viena i s'hi va estar tres anys, fins al 1927. Freud mateix el va posar en mans de la Dra. Helen Deutsch, amb la qual va fer la seva anàlisi didàctica. Durant aquests anys va entrar en contacte amb tots els grans psicoanalistes de l'època, àdhuc els heterodoxes: Jung, Reich, Adler, Stekel, Rank.

En aquell temps Viena li va proporcionar l'ocasió d'obrir-se igualment a la Psiquiatria i a la Filosofia. Entre d'altres

personalitats de la Neurologia i Psiquiatria que varen influir en Sarró podem esmentar Paul Schilder el qual era a més doctor en filosofia. Aquesta doble vivència -psiquiàtrica i psicoanalítica- va anar fent que augmentés el seu interès per la psicosi que la Psicoanàlisi deixava de banda.

El Dr. Sarró va freqüentar les clíniques psiquiàtriques i va entrar en contacte amb el pensament filosòfic de Cassirer i Klages així com amb l'obra de Goethe.

De retorn a Barcelona (1927) el Dr. Sarró no es va dedicar a practicar la Psicoanàlisi per dificultats econòmiques i per oposició ideològica. Deixem que sigui ell (1980) qui ens ho expliqui:

"Vaig fer un esforç de readaptació del meu treball. Crec que aquell freudià fervorós que havia marxat a Viena il·lusionat, va retornar, després del contacte amb les fonts de la Psicoanàlisi convertit en un "antifreudià"... Utilitzo aquest terme entre cometes, per a expressar que la meua nova actitud es tava ja aleshores -i ho va continuar estant després- mantinguda per una voluntat crítica. El meu culte a Freud sorgí d'experiències vitals i posteriorment fou la meua experiència psicoanalítica la que em va fer prendre una actitud molt més personal i elaborada. Així per exemple el meu interès per les neurosis (camp fonamental del treball psicoanalític) va anar minvant en oposició al de les psicosis delirants. Les meves passes es varen adreçar cap a la Psicopatologia i la Psiquiatria clàssica, per bé que amatent al desenvolupament del món psicoanalític. Val a dir que el meu criteri fou antidogmàtic. Vaig freqüentar les diferents institucions psiquiàtriques de Barcelona, vaig assistir a congressos, vaig presentar les meves comunicacions, vaig establir la meua direcció psiquiàtrica pròpia".

Les activitats desenvolupades pel Dr. Sarró des d'aleshores demostren un dinamisme i una productivitat sorprenents. El 1929 el trobem ja com metge auxiliar de l'Institut Mental de la Santa Creu, el 1931 llegeix la seva tesi doctoral: "La Psicología de la esquizofrenia. Pensamiento presimbólico y existencia mítica en la esquizofrenia". El 1932 metge psiquiatre del Sanatori de St. Boi; professor adjunt per oposició de la Càtedra de Psiquiatria de la Facultat de Medicina de Barcelona, amb E. Mira, el 1933.

A partir de 1936 esdevindrà cap de la Clínica de l'Institut Mental de la Sta. Creu, i des del 1950 fins al 1971 Catedràtic per oposició de Psiquiatria de la Facultat de Medicina de la Universitat de Barcelona. Ha estat igualment cap clínic de l'Institut Pere Mata de Reus i del Dispensari Central d'Higiene Mental de Barcelona, entre altres càrrecs.

President de nombrosos congressos internacionals entre els que voldríem esmentar per l'interès de la nostra Tesi el del "IV Congrés Internacional de Psicoteràpia", Barcelona, 1958. Professor visitant de diverses Universitats així com Doctor Honoris Causa d'alguna d'elles.

El seu pensament es desmarca molt prematurament, tal com hem pogut sentir del mateix Sarró, de la concepció Psicoanalítica. El 1929 en el XXXIII congrés d'alienistes francesos celebrat a Barcelona presenta el cas d'un malalt del sanatori Nova Betlem, amb el títol: "Modificación de la consciencia del tiempo psíquico en la vivencia del fin del mundo en la esquizofrenia inicial". En aquest enunciat es fa palès el seu inter s de les producci ns psicòtiques, a la vegada que no hi ha cap referència a la concepció psicoanalítica, sinó que més aviat les seves idees bàsiques estan inspirades en E. Straus i Von Gebattel.

Aquesta orientació encara es fa més palesa en la seva tesi doctoral, intitulada, com hem dit: "La Psicologia de la Esquizofrenia. Pensamiento presimb lico y existencia mítica en la esquizofrenia", llegida el 1931. En ella basant-se en l'anàlisi de dos casos de l'Institut Mental de la Santa Creu intentava ja aplicar els conceptes de Cassirer i de Klages.

Per aquests anys Sarró es fa igualment ress  de les idees de Binswanger, el qual interpreta l'Analítica Existencial de Heidegger com la base de la Daseinsanalyse que ha de dur a terme la Psicopatologia i la Psiquiatria si volen estar inspirades en una autèntica Antropologia Fenomenològica i Existencial. En el Congrés de Granada (1932) Sarró presenta una ponència "Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la Psicoterapia" que és la primera veu espanyola que es fa

ressó de l'Analítica Existencial en Psiquiatria.

Sarró mantindrà sempre una orientació idiosincràsica molt propera a la fenomenologia i antropologia psiquiàtrica alemanya a la vegada que al pensament existencial de la línia Heideggeriana. En el IV Congrés Internacional de Psicoteràpia que presideix, celebrat a Barcelona el 1958 el veiem al costat de les grans figures europees del moment: M. Boss, Minowski, Roland Kuhn, V. Frankl, Van der Horst, López Ibor.

En aquest congrés Sarró, ultra presidir-lo, presentà una ponència intitulada: "La interpretació del mito de Edipo en Freud y en Heidegger" (1959-a). La interpretació heideggeriana del Mite edípic com la tragèdia de la passió pel coneixement (a-letheia) li possibilita comparar la Filosofia i la Psicoanàlisi com mogudes per una mateixa força: el descobriment de l'inconscient o del desconegut: el psicoanalista encarna el paper d'Edip en la recerca de la veritat.

Això li permet a Sarró (1980) situar l'obra de Heidegger en el context de la Filosofia i de la Psiquiatria actuals. Heidegger es planteja el problema de l'Ésser: l'aspiració a l'Ésser surt de les mateixes entranyes de la vida humana i està íntimament entrelligada amb ella. L'home és designat com l'únic àmbit en el qual es pot mostrar l'Ésser: per això en l'obra de Heidegger el terme "home" no surt, com tampoc el de "personalitat" o en tot cas ho fa amb un sentit accidental. Del que sí es parla constantment és de Dasein, terme que s'ha traduït per "condició humana", "home" o "existència", però que pròpiament és intraduïble i que literalment vol dir "ésser-ací", val a dir el punt de mostració de l'Ésser. L'interès per la vida humana, conclou Sarró (1980) és secundari i només en funció de la facilitació o obstaculització de l'aparició de la veritat de l'Ésser. Per tant és evident que així com el que li interessa al psiquiatre és l'home, a Heidegger li interessa l'Ésser.

En aquest sentit judica Sarró (1980) l'obra de Binswanger com "un error productiu", error que el mateix Binswanger va reconèixer quan ja tenia 77 anys, en admetre que havia malinterpretat l'obra de Heidegger i que algunes de les seves obres com "Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins"

(1942), patien d'errors fonamentals en el seu plantejament.

La significació de l'obra de Heidegger per a la Psiquiatria i la Psicoteràpia només es pot entendre dintre del context de l'època en què va aparéixer "Sein und Zeit" (1927), la qual va ser saludada com l'antropologia que cercava la Psiquiatria com a fonament de la seva actuació terapèutica. En l'obra de Binswanger anterior al 1927 es veuen les influències dels grans filòsofs amb esperit psicològic: Brentano, Dilthey, Nartorp, Lipps, Husserl, Bergson. El filòsof però que era de més utilitat per a la psiquiatria segons Sarró (1980), era Max Scheler, el qual s'havia entregat amb la seva creadora vehemència a les "investigacions ètiques" com Husserl ho havia fet a les investigacions "fenomenològiques".

La transcendència de l'obra de Heidegger per a l'Antropologia mèdica és doncs molt més petita que per a la Filosofia. Abans de Heidegger l'antropologia mèdica estava ja iniciada seguint una ruta diferent de la psicoanalítica d'orientació fenomenològica (Jaspers), àdhuc existencial. Era lògic que l'aparició de l'obra de Heidegger fos saludada i interpretada com signe que el pensament psiquiàtric coincidia amb l'esperit del temps, la màxima encarnació del qual ha estat sempre la Filosofia.

Sarró (1980) considera que Binswanger ha desenvolupat a la perfecció el que la interpretació antropològica de l'obra de Heidegger podia donar a la Psiquiatria. L'obra de Heidegger però només es pot concebre com discontinua i indirecta per a la Psiquiatria, car aquesta no pot deixar mai d'ésser Psicoteràpia i, en aquest sentit, el deute amb Freud com descobridor de factors permanents de la malaltia humana i de la relació metge-malalt, serà sempre més elevat que amb l'Analítica Existencial de Heidegger.

Però a la vegada, diu Sarró (1980) si la interpretació antropològica ha de ser psicoterapèutica en Psiquiatria, "la Psicoteràpia ha de ser antropològica, car es fa necessària una revisió, una vertadera transformació antropològica del problema de la repressió, la resistència, la sublimació", la qual es basa en "la concepció fenomenològico-existencial de l'home, l'exponent màxim de la qual pot considerar-se

Heidegger.

Malgrat aquesta "actitud presa" Sarró mai no s'ha apartat de la clínica psiquiàtrica i de la psicopatologia que considera el corrector empíric de qualsevol filosofia que es vulgui aplicar a la Psiquiatria i d'altra banda s'ha mantingut sempre en una disposició "dialògica" de manera que des de la direcció de la Biblioteca d'Antropologia de l'Editorial Miracle va contribuir a difondre obres de pensadors de diverses tendències: Adler, Jung, Künkel, Le Gall, Gemelli, Von Weizsäcker, Rudolf Allers, S. Nacht, etc., i des de la Càtedra de Psiquiatria de la Facultat de Medicina es mostrarà antidogmàtic, tot assumint la responsabilitat de la càtedra oberta a qualsevol descobriment que es pogués produir:

"Permanentment vaig estar a l'aguait de qualsevol innovació que pogués resultar beneficiosa per als malalts o els alumnes... malgrat ésser un psicopatòleg i tenir les preferències intel·lectuals posades en el camp humanístic, vaig ser l'introduïdor en el nostre país dels grans descobriments psiquiàtrics biològics: l'electroshock, la clorpromazina i el shock insulínic". (Sarró, 1980).

L'activitat preferent, però, del Dr. Sarró ha estat l'estudi i anàlisi dels deliris als que ha dedicat la major part de la seva vida.

Malgrat aquest eclecticisme responsable i obert el Dr. Sarró ha tingut sempre una concepció pròpia que ha anat elaborant pacientment al llarg d'anys i d'hores d'escoltar els pacients. Aquesta concepció que intenta ser unitària, podria denominar-se "Teo-cosmo-antropològica". Seguint la síntesi que en fa el Dr. José Luis Mediavilla (1980) aquesta concepció es pot resumir en aquests punts:

1. La temàtica dels deliris endògens és uniforme, només patoplàsticament modificada pels factors socials i personals.
2. La temàtica predominant del deliri no és eròtica ni tan sols simbòlicament, sinó mítico-religiosa.
3. Els temes delirants poden ser classificats en quaranta unitats que es designen com mitologemes.

4. El deliri no és infantil, sinó plenament adult, és una desviació de la psique adulta.
5. El camp delirant és unitari en les seves direccions bàsiques: escatològica, soteriològica, cosmogònica i panvitalista.
6. Hi ha una coincidència fonamental amb els deliris de les fases inicials de les psicosis esquizofrèniques, les melancolies endògenes de Cotard o les psicosis al·lucinatòries cròniques. Malgrat això hi ha diferències tipològiques.
7. El deliri no expressa una situació conflictiva biogràfica per bé que aquest hagi assolit anteriorment una densitat dramàtica.
8. Les fases del procés delirant permeten una hermenèutica existencial. La substitució de l'ésser-per-a-la-mort per la de l'ésser-per-a-la-vida, immortal, jove, terrestre i no conflictiva, n'és un dels trets més característics.

Aquesta concepció original i profunda és la que ha mogut a diversos psiquiatres a crear el Cercle Psicoanalític "Ramón Sarró", com un homenatge a la personalitat i l'obra d'aquest gran psiquiatra català a la vegada que significa una resposta adequada i fecunda a la situació actual de la Psiquiatria que ha perdut el caràcter unitari que havia tingut en altres temps.

La postura actual del Dr. Sarró ve marcada per un interès creixent per la Psicoteràpia. Així en un article encara inèdit en el moment de la redacció d'aquesta Tesi intitulat "Applications "paradoxaes" de l'analyse thématique des delires à la Psychotherapie de la schizophrénie" (1981-b) diu:

"Creiem que els resultats de les recerques fenomenològiques tant les monocasuístiques com les pluricasuístiques no han de restar pas en el plànol teòric, sinó que han de tenir una aplicació pràctica".

Aquestes recerques fenomenològiques es remunten a Bins-

wanger i Minkowski i segons Sarró (1981b) estan en condicions de descobrir els fonaments antropològics a partir de la vida anímica i patològica. Tanmateix però hi ha similituds i diferències entre les postures de Sarró i dels fenomenòlegs-existencials que creu interessants de remarcar:

1) La primera és el deute que Sarró reconeix a Freud, car per molt que s'hagi allunyat d'ell, mai no ha negat la Psicoanàlisi, sinó que ha intentat transformar-la fenomenològicament. En una primera fase Sarró va intentar la transformació fenomenològica dels conceptes fonamentals de la Psicoanàlisi, com transferència, resistència, sublimació, etc., idees que va exposar al primer Congrés Mundial de París de 1950. Posteriorment l'anàlisi dels deliris el va iniciar Sarró gràcies a l'anàlisi temàtica que Freud va fer del President Schreber, però tot prescindint de la hipòtesi de l'Inconscient i arribant a resultats diferents dels de Freud.

2) La segona diferència fonamental és la substitució del mètode del cas individual per anàlisis pluricasuístiques, tot partint de la hipòtesi de Jung que els continguts del deliri no són biogràfics sinó universals. El millor mètode seria doncs, la continuació de l'anàlisi pluricasuística en la qual es va inspirar la psiquiatria clàssica, amb la qual s'obté una visió de l'essència temàtica que classifica com mítica.

Segons Sarró (1981b) la temàtica del deliri és independent de la biografia, uniforme des del punt de vista sincrònic i diacrònic, mítico-religiosa i expressa desitjos absolutament irrealitzables des de l'escala humana essent-ho només des de la divina. En la constitució del deliri hom hi troba un component productiu, el mite, i un deficitari, la historicitat. En aquest sentit Sarró coincideix amb un altre gran psiquiatra català, Henri Ey, exceptuant-ne el postulat neojacksonià, que substitueix per l'acostament fenomenològic.

La conclusió a la que el porta aquesta anàlisi és que la metodologia psicoanalítica és inadequada per a la psicoterà-

pia dels deliris, a causa de l'estructura a-històrica i adulta dels mitologemes, que coincideixen amb els continguts universals de les religions.

D'altra banda el predomini evident però sobrevalorat de la Psiquiatria Biològica ha repercutit negativament en la psicoteràpia del deliri esquizofrènic interrompent farmacològicament el procés productiu i empobrint l'experiència del subjecte, amb la qual cosa es fa impossible una vertadera psicoteràpia.

Una psicoteràpia del deliri es basa precisament en un procés de facilitació de producció del deliri i, per aquest motiu, Sarró (1981b) l'anomena "paradoxal". La tesi fonamental de Sarró és que hom no ha de tenir por del deliri, que evidentment expressa els nostres desitjos impossibles i sovint rebutjats per la consciència social, afegiríem nosaltres. Per tant el primer acte psicoterapèutic ha de ser "la comunicació amb el delirant", que pot fer-se de diverses maneres:

"La via del deliri, quan és permeable, pot constituir la millor forma de contacte... Contràriament al que opinava Freud a través del deliri es fa possible el que ell anomenava transferència i que nosaltres anomenem comunicació. El fet que els temes delirants siguin irreals i impossibles en la majoria dels casos, no és cap obstacle per a que el psiquiatra no els presti la seva atenció. Una situació similar és la de l'antropòleg que s'entrega als mites dels pobles primitius, per molt allunyats que estiguin de la seva mentalitat científica. Un antropòleg aspira a sintonitzar amb la mentalitat dels primitius com si fós un d'ells. En la psiquiatria aquesta actitud és més difícil a causa dels prejudicis sobre el nivell mental dels malalts. El psiquiatra ha d'apreciar el seu pacient com el millor informador dels seus processos mentals...

Un cop s'ha establert el contacte el comportament del psiquiatra es basarà en la concepció que ha adquirit per la seva experiència de l'anàlisi de la seva productivitat delirant".

Aquest deliri, segons Sarró (1981b) es desenvolupa a la manera d'un "viatge", que comença per una tragèdia d'acabament del món, però que evoluciona cap un final feliç. El psiquiatre ha de seguir dia a dia l'activitat delirant. El que no ha de fer és obeir la consigna behaviorista segons la qual no s'ha de parlar del deliri perquè seria reforçar-lo:

"En la psicoteràpia de l'esquizofrènia existeix la convicció de molts psiquiatres que l'activitat delirant és una manifestació directa de la gravetat de la psicosi i que, per tant, s'ha de combatre. Aquesta idea es basa sobre concepcions psicopatològiques errònies... Nosaltres creiem que no s'ha de rebutjar el deliri, sinó deixar-lo desenvolupar, encara més, creiem que és profitós estimular-ne la verbalització, mitjançant preguntes sobre la tematització que coneixem per la nostra experiència i que són freqüents i quasi inevitables. Com en la vida normal és profitós per al malalt passar de les vivències inexpressades a una expressió el més clara possible. El pensament de Goethe: "M'atormenta un monstre, expressa'l" és igualment vàlid per a la consciència per torbada".

Aquesta comunicació, pensa Sarró (1981b), no solament és la primera acció psicoterapèutica, sinó la més important. Situar-se en la relació vol dir empatitzar amb un pacient que ara i ací ha perdut el seu món anterior, que ha estat llançat a una situació caòtica on les coordenades anteriors de temps i espai, de les relacions interhumanes, de la història biogràfica i col·lectiva, en definitiva dels seus projectes vitals han perdut la seva força.

En aquesta comunicació amb el pacient el psiquiatre s'ha de mantenir en una actitud fenomenològica: això vol dir que ha de renunciar a les seves concepcions habituals tant les de la psicopatologia clàssica, com les de la Psicoanàlisi que li resten humanitat.

"La nostra idea essencial es que en el naufragi de la personalitat en l'esquizofrènia, l'activitat delirant equival a una presa de consciència "salvadora" del nou "ésser-en-el-món" on ha estat llançat el pacient. El mite és un acte d'un pensament creador, l'únic de què és capaç en aquests moments". (Sarró, 1981-b).

Sarró conclou que el psiquiatre d'orientació somàtica creu poder aconseguir la recuperació de la consciència normal tot combatent el deliri que considera un símptoma greu, però que en canvi aquesta finalitat es pot aconseguir seguint un camí diametralment oposat que hom podria anomenar "paradoxal": l'evolució del propi deliri. De la confrontació entre dues interpretacions de l'ésser-en-el-món la mítica

ca i la real, acabarà triomfant aquesta última si l'esquifrenic troba un interlocutor vàlid. Sarró (1981b) no exclou la utilització dels psicofàrmacs sempre que s'utilitzin en dosis petites tot evitant de despersonalitzar un malalt que té precisament especial necessitat de repersonalitzar-se.

La postura de Sarró representa, al nostre entendre, una defensa ben clara i decidida de les possibilitats de la Psicoteràpia de l'esquifrenia que si bé en alguns aspectes recorda els plantejaments inicials dels antipsiquiatres (l'afusió al deliri com un viatge) tanmateix els ultrapassa clarament per l'anàlisi fenomenològica del deliri que fa i per la base empírica i científica en què es fonamenta després de llargs anys d'estudi i dedicació aprofundides i constants.

Entenem ací Psicoteràpia del deliri en oposició a Psiquiatriització (que com deia el Dr. Obiols només pot ser biològica), com una relació terapèutica per la paraula i l'empatia, a través de l'anàlisi fenomenològica-estructural del món del pacient, talment com tindrem ocasió de demostrar abastament a través de la nostra Tesi.

Actualment el Dr. Sarró està treballant en la confecció d'un "Tractat" la finalitat del qual és arribar a substituir, a través de l'anàlisi deliriogràfic, la Psicoanàlisi com model de la personalitat:

"La nostra tasca és mantenir-nos en un plànol descriptiu utilitzant al màxim les seves possibilitats. Per comptes de l'orientació vertical de la Psicoanàlisi cap als soterranis o la de Jung cap als pisos, que estan "a prop del cel", extendre'ns horitzontalment, comparant entre si tots els fenòmens".

Aquestes paraules extretes d'una carta del Dr. Sarró al Dr. Mediavilla de data 20 de març de 1979 expressen abastament la finalitat de l'obra. La metodologia, diu Sarró, no és nova i la compara amb la de l'Antropologia i la Mitologia i l'anàlisi de les Religions.

"Tots ells treballen com nosaltres amb el lema de Newton: "hypothesis nonfingo", que és l'antí-

tesi de la Psicoanàlisi, que concedeix a les hipòtesis sobre l'Inconscient més realitat que als fenòmens conscients que són els únics accessibles a l'observació" (1980).

Aquesta referència a l'Antropologia s'ha de completar amb una concepció antro-po-filosòfica fonamentalment la de Heidegger, del qual es tractarà en parlar de Binswanger.

El "Tractat" està concebut en sis parts:

1. La primera expositiva de la investigació psicopatològica dels deliris des de Pinel fins als nostres dies, anàlisis dutes a la perfecció per Jaspers, però que varen oblidar l'anàlisi dels temes i, en conseqüència manquen d'una teoria de la personalitat.

2. La segona parla de les aportacions de la Psicoanàlisi, la més important de les quals és la historialització de la naturalesa humana i el seu defecte principal la incomprensió dels símptomes primaris, i amb això l'oblit de l'anàlisi temàtica dels deliris.

3. La tercera tindrà per objecte les investigacions personals de Sarró, dividit en dos períodes. El primer consta de tres etapes: la substitució del model d'interpretació antropològica de Bergson-Minkowski per el de Klages-Cassirer; el segon les revisions de les anàlisis pluralistes dels estats finals esquizofrènics per Kleist-Leonhard, el tercer les anàlisis iconològiques de les produccions plàstiques de molts malalts. El segon període consta també de tres etapes: la primera, l'ampliació de l'anàlisi delirio-gràfica a la totalitat del camp endògen, el segon la classificació del camp endògen en unitats temàtiques, els quarante mitologemes i el tercer, la integració dels mitologemes en una sincronia i diacronia delirant.

4. La quarta part està pensada com una revisió dels conceptes actualment predominants o vigents, a la llum de la Deriologia: a) reformulació de l'anàlisi pluridimensional al camp psicopatològic clínic, b) les neurosis no reductibles la majoria de vegades a conflictes ètico-sexuals, c) els somnis, que no són una via règia per a l'inconscient biogràfic

i menys encara per al mític, d) la psicopatologia de l'esquizofrènia, e) la Psicoteràpia per al camp de les neurosis derivada o inspirada en la Psicoanàlisi, f) les possibilitats i "impossibilitats" de la Psicoteràpia dels endodeliris.

5. Confrontació amb les anàlisis antro-po-fenomenològiques de la psicosis realitzades per Binswanger i la seva escola. La modificació del model de Heidegger per la introducció del Ésser-en-el-món-sobre-el-món.

6. Confrontació amb la Metafísica, amb la Teologia natural i revelada, amb les antropologies naturalistes no psicoanalítiques, amb l'antropologia cultural i social i amb l'antropologia fenomenològica de les religions soteriològiques.

En parlar de la Càtedra de Psiquiatria de la Facultat de Medicina de la Universitat de Barcelona, no podem deixar de pensar en qui fou fins no fa gaire el seu últim titular, el Dr. Joan Obiols Vié, nascut a Granollers el 1919 i prematurament desaparegut l'estiu del 1980 quan estava visitant Dalf a la seva casa de Port Lligat.

Pot semblar contradictori a qui hagi seguit la trajectòria ideològica del Dr. Obiols la seva inclusió en aquesta Tesi. Tanmateix hi ha una raó per a fer-ho: la seva tesi doctoral "Investigación fenomenológica sobre la comprensibilidad del delirio esquizofrénico", (1959) i "El caso Julia, un estudio fenomenológico del delirio" (1969).

En la presentació d'aquest estudi diu el Dr. Sarró (1969):

"No existeix, que jo conegui, en la literatura psiquiàtrica en llengua castellana cap altra publicació com la present en el qual un sol cas -Binswanger diria "aquell Dasein anomenat Júlia"- hagi estat objecte únic de la investigació. Un dels mèrits que més excel·leixen de l'obra del Dr. Obiols és precisament aquest referir-se a un sol cas... Cada cop més va reconeixent la Psiquiatria que no existeix tribunal més elevat que la clínica, ni mètode més adequat i productiu que el fenomenològic-clínic".

L'estudi del Dr. Obiols se situa dintre del que Sarró

(1969) anomena l'Escola Psiquiàtrica de Barcelona, de la qual el considera membre destacat. La investigació d'Obiols està basada sobre les investigacions de Sarró de les formes finals de l'esquizofrènia en la línia Kleist-Leonhard. Valora aquest estudi d'Obiols com una etapa important en l'esforç per dexifrar la forma específica de l'existència de l'home esquizofrènic, i li reconeix l'exclusivitat en certes referències sartreanes.

Obiols caracteritza el cas Júlia com una esquizofrènia paranoide en fase terminal, que pot ser inclosa en les formes fantasiofrèniques de Leonhard i Sarró. En el plànol de la personalitat existeix una enorme disminució de la possibilitat de contacte amb els seus proïsmes per un allunyament progressiu de "l'altre" en el món de la malalta: Tot fent referència a la metodologia emprada Obiols (1969) diu:

"Aquest intent de comprensió del món de Júlia ha estat possible gràcies als elements que ens ha proporcionat la Fenomenologia principalment. Però a més podem encara pretendre de profunditzar en el nostre intent comprensiu i recórrer a la comprensió genètica que descriu Jaspers... Mitjançant ella podem posar en relació tot l'esdevenir psicòtic amb els continguts anteriors a l'eclosió del procés, i hem vist com era possible i la consideració de les circumstàncies ambientals i personals de Júlia ens han permès comprendre el perquè de la temàtica delirant les seves circumstàncies i el seu desenvolupament... Això no suposa una presa de postura davant el problema de l'etiologia del deliri i menys encara de l'etiologia de l'esquizofrènia... A través de la comprensió genètica només intentem una hermenèutica del deliri i establir ponts de comprensió, molt més difícils en uns casos que en d'altres, però sempre assequibles a la investigació fenomenològica minuciosa".

El cas analitzat per Obiols pertany a aquell grup en el qual la productivitat delirant és molt elevada, gràcies a no haver estat internada en establiments manicomials, haver viscut amb persones sanes durant tota la seva psicosi, el que li ha permès conservar la seva personalitat i la integritat del seu món pre-psicòtic que ha persistit en una nova fusió amb el nou món delirant. Malgrat la gran productivitat psicopatològica Obiols (1969) considera que ha sigut pos

sible la comprensibilitat del seu deliri i dels mecanismes íntims de configuració de la seva temàtica delirant.

Això mena Obiols a concloure que el postulat de la incomprendibilitat dels deliris esquizofrèncics no és vàlid, com tampoc la divisió entre els deliris psicogenètics i els orgànics, car qualsevol transtorn psicòtic té una vessant que permet d'agafar-lo en el seu aspecte comprensiu-genètic, a partir d'un estudi municiós en el terreny fenomenològic. I per defensar aquesta tesi es recolza en Sarró (1936) el qual diu:

"La psicosi presenta una vessant que resulta comprensible si es té el valor de buscar i destacar els trets de la història individual àdhuc allà on semblaven extingits".

Obiols (1969), però no es determina sobre l'etiologia de l'esquizofrènia:

"Volem insistir que la nostra postura no significa l'admissió d'una psicogènesi de l'esquizofrènia, ans al contrari, potser seria més compatible amb una possible somatogènesi... Només pretenem un intent de comprensió temàtica i del contingut delirant a partir de l'establiment d'una relació genètica amb la història i la personalitat prèvia, però no una relació causal. Val a dir que seguint la terminologia jaspersiana podríem dir que no existeix la barrera de la incomprendibilitat en el deliri esquizofrènic que sempre és assequible per un abordatge fenomenològic, existencial i, en últim terme, comprensiu".

En aquesta obra, el Dr. Obiols ja marca la trajectòria que havia de seguir i que l'havia de donar a conèixer com un psiquiatre d'orientació i pràctica biològica, oposat, al mateix temps, a la institucionalització i reclusió de la bogeria. El 1977 en una entrevista concedida al diari "Avui" amb motiu de ser anomenat Rector de la Universitat de Barcelona es mostrava partidari d'acabar amb els manicomis, que "són el producte d'una mala assistència psiquiàtrica", proposant en contrapartida una assistència ambulatoria psicofarmacològica.

En aquell temps (1969) però es mostrava clarament partidari de la investigació psicològica, car "l'observació clíni

ca continua essent la "via règia" del coneixement psiquiàtric":

"Àdhuc si s'arribés a realitzar l'anhel sentit durant tant de temps per molts investigadors de trobar l'etiologia somàtica de totes les malalties psíquiques i amb això, a més, recursos terapèutics també de caràcter somàtic, que resolguessin tots els nostres problemes, no podria prescindir-se, en el més mínim, de l'estudi de les manifestacions psíquiques i dels mecanismes de l'emmalaltir psicològic".

Aquestes fervoroses afirmacions no sembla que lliguin gaire amb l'entusiasme que demostra unes línies més avall pels èxits de les últimes tècniques de terapèutica de xoc que, aplicades precoçment, modifiquen immediatament la simptomatologia, car aleshores difícilment es pot fer comprensible el deliri que és estroncat i inhibit en la seva arrel.

"Per bé que el malalt no es curi, les noves tècniques terapèutiques de xoc modifiquen la simptomatologia, i el malalt evoluciona amb uns quadres clínics completament diferents dels que es presentaven anys enrera. Les últimes drogues psicoactives introduïdes en psiquiatria han arribat a produir una transformació extremadament interessant en la morfologia de molts quadres simptomatològics".

Aquestes últimes consideracions del 1969 semblen molt més properes de l'afirmació feta en l'entrevista abans esmentada del 1977, en la qual sintetitzant el contingut del Discurs d'Ingrés a la Reial Acadèmia de Medicina de Barcelona deia:

"Malgrat que durant molts anys la Psiquiatria ha estat endarrerida en relació amb les altres especialitats mèdiques, ara és ben clar que no hi ha cap diferència entre els trastorns psíquics i els físics".

Però si no hi ha cap diferència entre uns i altres i el deliri és estroncat, per a què és necessària una comprensió fenomenològico-existencial de l'esquizofrènia?

Dintre del panorama espanyol una altra figura destacada que té una influència sobre la difusió del pensament exis-

tencial és Juan José López Ibor, metge psiquiatra nascut el 1906 a Sollana (Ribera Baixa), catedràtic de psiquiatria de Salamanca i Madrid, des del 1960.

La seva contribució al camp de la Psicoteràpia Existencial ha estat més aviat secundària que primària, com director de la biblioteca de Psicologia i Psicoteràpia de l'editorial Gredos de Madrid, on s'han publicat algunes de les obres dels pensadors més representatius: Frankl, el qual inaugura la col·lecció, Bräutigam, Caruso, May, Von Gebattel, Binswanger, Zutt, Jaspers i Ruitenbeek.

El seu pensament propi, en canvi, es manifesta ambigu: estem d'acord amb el Dr. Sarró que seria un error creure que era existencial. En els seus assaigs i en la seva praxi López Ibor ha sigut més aviat un psiquiatra interessat per la psicosomàtica que en últim terme s'ha demostrat reduccionista o biologista. Així escriu en l'última de les seves obres "Neurosis" (1979):

"Reconèixer que hi ha un fons vital pertorbat, que l'angoixa anorrea, però que en el fons no és més que un transtorn, una malaltia sense metafísica, és avançar molt en el treball psicoterapèutic.

He dit una malaltia sense metafísica i s'hauria d'insistir en aquest punt. La crisi neuròtica és, freqüentment, una crisi existencial. L'acció destructora no té res a veure amb la voluntat del malalt... Aquesta manera d'interpretar l'acció psicoterapèutica de Von Gebattel és molt més clara si admetem en les neurosis l'existència d'un nucli vital i, per tant, que les neurosis són alteracions dels estats d'ànim. En aquests plànols vitals profunds hom troba d'antuvi l'impuls vital mateix, el que en llenguatge popular se'n diu 'ganes de viure'".

Es prou clar que aquestes ganes de viure, tenen per a López Ibor una base biològica, endotímica. En aquest sentit cal entendre les "malalties de l'ànim" com disfuncions del cos. Així s'entén que en aquest mateix text (1979) critiqui la concepció de Mowrer el qual considera la tasca de la psicoteràpia com educadora, més que no pas mèdica:

"S'ha format un estat d'opinió que allunya cada cop més la psicoteràpia del seu caràcter mèdic i, per

tant nega el qualificatiu de malaltia al trastorn psíquic. La malaltia es relaciona amb la llibertat, aquella a la qual hom es refereix quan diem que disposem de nosaltres mateixos en tant que instància psíquica lligada a una estructura corporal. El demés és esborrar totes les fronteres".

Opina López Ibor que s'han de prendre en consideració diverses esferes: l'esfera corporal, l'esfera afectiva. Aquestes esferes fonamenten els estats d'ànim. A través dels estats d'ànim els símptomes tenen el seu sentit. De buscar sentit al símptoma s'ha passat a buscar sentit a la malaltia. En aquest punt López Ibor (1979) ataca la concepció que redueix tota malaltia a conflicte existencial com és el cas de Von Weizsäcker. La malaltia és un accident a la vida, la malaltia, replica López Ibor, és veu lligada al fet d'existir, precisament perquè l'existència humana és existència encarnada. Evidentment hi ha ací un salt epistemològic de la malaltia (corporal) a la malaltia psíquica i reconeix López Ibor (1979) que si bé és excessiu buscar un sentit a la malaltia orgànica no ho és tant en el cas de les neurosis:

"Puix que les neurosis són la resposta a situacions conflictives o l'expressió d'un fracàs existencial és inexcusable atribuir-les-hi un sentit. Tanmateix la base antropològica d'aquesta afirmació és, a la meua manera de veure-ho dubtosa. S'oblida allò que hi ha a la vida de "no-sentit", d'absurd, si hom ho prefereix dir així. La vida ens és donada i ha molts ingredients a l'existència que ens són donats com la vida mateixa.

Això s'esdevé, inclús, en moltes experiències existencials".

Arribats a aquest punt López Ibor (1979) es desmarca de la comprensió existencial de la neurosi per a admetre només una possible comprensió superior d'un sentit transcendent, metafísica o religiosa:

"No és per tant il·legítim pensar que no totes les neurosis poden ser comprensibles, i que també ací ens trobem amb els límits de la comprensibilitat, en el sentit que la "comprensió" té en la psicopatologia fenomenològica. (Jaspers). Perquè evidentment hi ha una altra comprensió més àmplia en la que s'inclou la vida mateixa amb el que té d'incom-

prensible; però aquesta és una comprensió metafísica o religiosa.

La interpretació cristiana de la malaltia ens permet afirmar que tota malaltia té un sentit i que en ella podem veure una imatge del pecat original. Però l'hermenèutica cristiana no vol dir que el sentit de cada malaltia sigui comprensible a la llum de la història individual del malalt".

Si doncs la malaltia no és comprensible, i ens referim exclusivament a la malaltia psicològica, a la llum de l'existència i de l'existència entesa com forma d'ésser-en-el-món de projecte i de temporalització, és que López Ibor no admet el punt de vista existencial. D'ací l'ambigüitat del seu vocabulari, inclús quan parla de "modes d'estar".

"La clau de l'existència es troba en els "modes d'estar" o estats d'ànim que es troben en el límit entre la vida del pensament i la vida del cos. En l'estar anímic es fonen ambdós formes de realitat".

D'aquesta manera resulta fàcil comprendre tota l'obra anterior de López Ibor. Ara ja sabem que entén López Ibor per estats d'ànim. Així es comprèn el títol d'una de les seves obres més conegudes: "Las neurosis como enfermedades del ánimo" (1966).

López Ibor concebeix la tasca curativa orientada a evitar les inhibicions que s'oposen a arribar a ésser persona, però aquests obstacles no són només històrico-individuals, ni tan sols històrico-evolutius, sinó procedents de plànols apersonals i endotímics, que han quallat en estructures protectores de caràcter endotímic. Com s'esdevé això és el que queda per demostrar. Així escriu en el text que estem comentant (1979):

"Què és la neurosi? És una alteració de la conducta en relació a si mateix (Von Gebattel). El si mateix o l'un mateix és la unitat de l'home amb els seus plànols corporals i psíquics... Quan hom parla de neurosis com reaccions vivencials anormals es cau en el reduccionisme perquè en aquesta dialèctica el membre important és l'un mateix; l'actitud és un procés secundari. Aquest un mateix és una totalitat i una de les seves estructures essencials és l'ànim que pot alterar-se morbosament en les neurosis".

Davant de les possibles interpretacions de la neurosi López Ibor (1979) pren una postura clarament definida que admet que ha de trobar moltes resistències, que és un canvi de perspectiva molt radical i que necessitarà molt de treball per a ser acceptada:

"El cert és que cada cop més es dóna importància als factors ambientals. Les neurosis són cada cop més sociosis. En canvi, segons el meu punt de vista, les neurosis són timosis val a dir alteracions de la "timopsique" de caràcter endogen i molts cops fàsic. Però aquesta endogeneïtat es troba sovint condicionada pels factors ambientals. En aquesta interrelació es troben molts problemes clau per a la comprensió de la neurosi".

En aquesta concepció l'alteració del fons endotímic constitueix la infraestructura de les neurosis, que tanmateix són malalties personals i la dinàmica entre aquestes dues estructures l'endotímica i la personal és el que està per esclarir. No solament la dinàmica, diríem nosaltres, sinó també la divisió en aquest dos plànols de l'existència humana, el plànol natural i històric, que distingeix López Ibor, el qual sembla manifestar-se incapaç d'elaborar una síntesi dialèctica d'ambdós.

D'ací que quan López Ibor (1979) parla d'existència especificarà que es tracta d'una existència encarnada:

"En les pàgines d'aquest llibre es fa servir molt la paraula "existencial", però realment no es tracta de l'existència en tant que plànol espiritual de l'home, sinó com existència encarnada. D'ací prové, com es veurà la possibilitat de qualsevol neurosi. Per això si hagués de contraposar una paraula que reflecteixi el meu punt de vista a l'habitual de psicogènesi proposaria la de timogènesi".

En aquest text no solament es fa palesa la confusió de neurosi existencial (conflicte, diríem nosaltres) amb la neurosi noògena de Frankl, sinó la incomprensió i l'abús de la paraula "existencial". "Existència encarnada" és una redundància tan inútil com "vida viva". Es que no està clar que l'existència és humana i que l'home és de carn i ossos? Què vol dir "existència encarnada" sinó la suposició d'un dualisme (ànima i cos) que López Ibor encara no ha superat?

En conseqüència esdevé particularment difícil esclarir quina és la terapèutica que s'ha de seguir en les neurosis. Ni tan sols arribar a esbrinar a qui ha de recórrer el "malalt".

"Quan entregar un conflicte al metge, quan al pastor d'ànimes, quan a l'amic, quan al psicòleg o al pare? Jo no hi veig més que una resposta: algú pren, en cada cas la seva decisió i aquest algú és el mateix home. Busca de quin cantó li pot venir l'ajuda i quan li pot venir del metge automàticament es declara malalt".

El subratllat no és nostre, és de López Ibor (1979). La resposta terapèutica és que hi ha una força curativa que nia en l'inconscient. Aquesta és la tesi que López Ibor defensava en la seva obra "Lo vivo y lo muerto del Psicoanálisis" (1935) i "La agonía del Psicoanálisis" (1948). En ell es parla d'una força instintiva positiva que actua com "vis medicatrix naturae", la qual cosa és el mateix que la tendència espontània a la guarició de moltes neurosis. Aquesta tendència espontània avui dia López Ibor (1979) l'anomena "tendència autorreguladora de la capa anímica". La finalitat de la psicoteràpia serà la "d'alliberar l'impuls vital que existeix en el fons endotímic i ctònic de la personalitat".

Aquesta insitència en els plànols (somàtic i psíquic), en el dualisme, és típica d'una certa generació de psiquiatres espanyols que per la seva edat i formació no han arribat mai a assimilar plenament el pensament existencial.

Aquesta concepció està basada en la tesi de l'estratificació de la personalitat que havia estat desenvolupada en el plànol ontològic per Nicolai Hartmann, per Max Scheler en l'antropològic, Ortega y Gasset i L. Klages, així com des del punt de vista psicològic i patològic havien estat Rothacher, Hoffman i sobretot Lersch els que varen influir en la formació de generacions de psiquiatres.

Aquest és el cas, també, per exemple de Mariano Yela el qual malgrat mostrar-se obert i receptiu de l'obra de Rogers i saludar-la com alliberadora i haver-la integrat en la seva concepció es mostra partidari del pensament de López Ibor a qui cita textualment i en el pròleg al llibre de Rogers i

Kinget "Psicoterapia y Relaciones Humanas" en la seva edició espanyola del 1967, escriu:

"La psicoteràpia no és de la psique, sinó de l'home. De tot l'home. El vertader alliberament no pot ser més que de l'home real, de carn i ossos. La psicoteràpia no pot tancar els ulls a les lleis objectives que regeixen els processos psicossomàtics i que no són accessibles sinó a una psicologia psicossomàtica. La Psicoteràpia no pot tancar els ulls a la bioquímica, la psicofarmacologia, la neuropatologia, la psiquiatria dels estats i processos timopàtics. Això també és l'home. Això venç, de vegades, l'home".

López Ibor ha tingut però una influència, almenys en la seva formació psiquiàtrica d'arrels germàniques en dos dels seus més avantatjats deixebles, Martín-Santos i Castilla del Pino. Ambdós seran freqüentment citats al llarg de la nostra Tesi, però principalment el primer a qui dediquem un capítol sencer.

L'obra d'ambdós autors espanyols formats a la càtedra de psiquiatria del Professor López Ibor es fa comprensible també per la coincidència d'una sèrie d'influències, la del professor Lain Entralgo (n. 1908), sense el qual, diu Martín-Santos (1955a), "aquest llibre no hauria pogut ser escrit", la de la Fenomenologia alemanya, l'Existencialisme francès i alemany, el pensament socialista i marxista, corrents filosòfiques que van trobar a partir de 1955 en la càtedra del professor J.L.L. Aranguren (n. 1909) lloc per a la seva discussió i difusió, "El marxismo como moral" (1968), "La juventud europea y otros trabajos" (1961), en un temps de fort obscurantisme ideològic.

A Madrid l'herència filosòfica d'Ortega y Gasset (1883-1955) entroncava directament amb la filosofia germànica. Lain Entralgo d'aquesta manera es constitueix en pont per a les noves generacions: la seva càtedra d'història de la medicina a Madrid des de 1943 era una òptima plataforma per a això, com algunes de les obres més representatives: "La espera y la esperanza" (1957), "La curación por la palabra en la antigüedad clásica" (1958), "Teoría y realidad del Otro" (1961), "La relación médico enfermo" (1964) i l'obra colectiva: "Persona y Comunidad: Filosofía-Sociología-Medicina".

De Luis Martín-Santos (n. 1924) Castilla del Pino (1964) diu que era:

"el cap més clar i ordenat de la psiquiatria espanyola en el moment actual... Era una ment ensinistrada per a pensar filosòficament... Ara bé la seva iniciació en psiquiatria fins a la seva mort no mostra només un sentit de ço real, sinó que al llarg d'aquests pocs anys aguditza cada dia més aquesta percepció fins a assolir un realisme dialèctic que aplica al nivell màxim del pensament. Tinc per segur que aquest capítol de la seva obra serà el que perdurarà i el que exigirà en el futur les referències més grans i més nombroses".

Unes línies més avall Castilla del Pino (1964) referint-se a un estudi de Martín-Santos (1955-b) "Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico", arriba a comparar-lo amb el capítol introductori de l'"Allgemeine Psychopathologie" de Jaspers (1913), al qual, diu ell, "supera en lucidesa i profunditat".

La tesi doctoral de Martín-Santos (1955-a) intitulada "Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental" fou publicada el 1955, amb un pròleg del professor López Ibor, el qual anomena Martín-Santos "un dels meus millors deixebles i col·laboradors". Les raons per les quals posteriorment aquests deixebles (Martín-Santos i Castilla del Pino) es varen distanciar o varen ser allunyats dels seus mestres no fan el cas en aquesta Tesi. L'important és el pensament desenvolupat per aquests.

Martín-Santos desenvolupa en aquest estudi (1955-b) quatre formes de comprensió:

- a) comprensió fenomenològica
- b) comprensió dinàmica o genètica
- c) comprensió existencial
- d) comprensió analògico-simbòlica

A partir de 1956 Martín-Santos coneix l'obra de Freud, i intenta conciliar el pensament fenomenològic amb el psicoanalític. El pensament de Martín-Santos s'acosta cada cop més a la realitat, copsa els nivells més profunds de la persona i

sorgeixen davant seu els factors del medi que determinen els conflictes intrapersonals i interpersonals de cadascú. Apareix doncs un deslligament de l'essencialitat fenomènica i un interès més gran per les estructures concretes en què se situa la persona. L'article intitulat "Jaspers y Freud" (1956) és un testimoni d'aquest trobament i d'aquesta síntesi.

Aquest és el context en què apareix la seva obra més important: "Libertad, temporalidad y transferencia en el Psicoanálisis Existencial" (1964). Aquesta obra es planteja una situació concreta de l'home, la de la cura psicoanalítica i intenta interpretar-la des d'una síntesi personal de praxi psicoanalítica i anàlisi existencial des d'una òptica declaradament sartreana. En efecte, segons Martín-Santos (1964): "A Sartre li correspon el mèrit d'haver fet aplicables a la pràctica els conceptes existencials". Entén Martín-Santos per pràctica la crítica literària, l'anàlisi sociològic, les interpretacions polítiques i psicològiques de la praxi individual. Per Psicoanàlisi Existencial cal entendre, per tant, un mètode i una tècnica psicoterapèutiques.

Les influències de Sartre apareixen ja en una contribució seva intitulada "El Psicoanálisis Existencial de J.P. Sartre" apareguda el 1950 a les "Actes Luso-Espanolas de Neurología y Psiquiatría".

Martín-Santos representa, doncs, al nostre entendre, la personalitat científica que en el seu moment reunia una base psiquiàtrica, psicoanalítica i filosòfica més interessant per a construir les bases a Espanya d'una Psicoteràpia Existencial. Malauradament un accident de cotxe va estroncar les possibilitats i fecunditat del seu pensament i de la seva obra. Té raó Castilla del Pino (1964) quan escriu:

"La mort de Martín-Santos, esdevinguda els primers dies del 1964 suscita un sentiment real de desesperança. Es, en realitat una frustració que ens afecta a tots. Perquè desapareix quan la seva obra -psiquiàtrica i literària- era només un esbós de la que havia de fer".

En la seva obra un xic dispersa hom troba els indicis d'un coneixement totalitzador que en el camp de la Psiquia-

tria Existencial arrancava de Dilthey, Husserl, Jaspers, continuava amb Binswanger, Minkowski, Bleuler, Von Gebsattel, Fisher i Straus, per desembocar en Heidegger i Sartre. Tindrem ocasió d'estudiar-ho més detalladament en el capítol 1.2.2.2. que li dediquem.

Al costat de Martín-Santos -el Dr. Sarró diria de les seves cendres- apareix C. Castilla del Pino (n. 1922). Format a la Facultat de Medicina de Madrid va rebre influències molt similars a les de Martín-Santos, per bé que la seva obra ha conegut una evolució en una línia marxista molt més clara que la de Martín-Santos. Ambdós van entrar en contacte amb el pensament fenomenològic i existencial, però la mort prematura de Martín-Santos ens impedeix de valorar les vicissituds que les influències del pensament dialèctic i més clarament marxista hauria arribat a tenir en el seu pensament i la seva obra.

En Castilla del Pino la influència del marxisme és explícita i reconeguda: "Psicoanálisis y marxismo" (1969-a), "Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación" (1968), "Un estudio sobre la depresión" (1966), "El humanismo imposible" (1968) i "Naturaleza del saber" (1969), editats conjuntament el 1975 i com a aitals en la referència bibliogràfica.

El llibre "Vieja y nueva Psiquiatria" (1971) recull articles dispersos que van des de l'any 1954 al 1970. La primera part de l'obra exposa les diverses tendències que ha anat seguint la psiquiatria des de Kraepelin (1856-1926) fins als nostres dies. Distingeix Castilla del Pino (1971) tres línies: la clínica (Bleuler, 1857-1939), la psicopatològica (Jaspers, 1883-1969) i la Psicoanalítica (Freud, 1856-1939). Aquestes línies s'estructuren segons ell al voltant del 1914. Entre les dècades del 20 al 40 aquestes línies experimenten un creixement independent. La investigació fenomenològica iniciada per Jaspers és la que ens interessa per a l'argument de la nostra Tesi. Segons Castilla del Pino (1971) es continua a Heidelberg sota la direcció de K. Willmans i es centra en l'estudi de la simptomatologia de l'esquizofrènia (Mayer,

Gross, Gruhle, Kurt Schneider, Carl Schneider, entre d'altres). Aquesta investigació originàriament orientada a l'esclariment dels trets diferencials de l'esquizofrènia s'autolimita cada cop més i troba només les seves possibilitats de continuació, dintre de la metodologia fenomenològica, en l'Analítica Existencial. En aquest sentit cal entendre l'obra de Von Gebattel. La posterior evolució seguida per Binswanger (1881-1966) el qual és influït per "Sein und Zeit" de Heidegger (1927) és judicada així per Castilla del Pino (1971):

"L'Analítica Existencial penetra en la Psiquiatria, no com una contribució aïllada sinó com intent de subsumir en ella qualsevol possibilitat futura d'aprehensió dels radicals òntics que presideixen l'estructura mundana del malalt mental. És indubta ble que aquesta línia del pensament psiquiàtric que té a la vegada pretensions psicoterapèutiques, sorgeix en gran part com reacció enfront de les in terpretacions psicoanalítiques, que es consideren excessivament carregades d'accent instintual. L'A-nalítica Existencial és doncs una reacció espiritua lista, per dir-ho així, i els treballs de Straus, M. Boss, Zutt, V. Frankl, R. Kunz, en són una bona prova".

L'ambigüitat de Castilla del Pino respecte al moviment existencial en psiquiatria vindrà en gran part determinada per la barreja i oscil·lació del seu pensament entre la Psicoa nàlisi i el Marxisme, mentre que en Martín-Santos hi veiem un intent de síntesi, basat sobretot en el pensament de Sar tre.

Tanmateix la influència del pensament i de la metodolo gia fenomenològico-existencial es fa palesa en la seva obra. Així en "Un estudio sobre la depresión" (1966), subtitulat "Fundamentos de antropología dialéctica" segueix els tres punts de vista que hem esmentat anteriorment, el clínic, l'analítico-existencial i el psicoanalític, tot afegint-hi un quart punt de vista que ell intitula "Per a una concepció antropològico-dialèctica de la malaltia i la praxi mèdica".

El punt de vista antropològico-existencial és judicat per ell (1966) insuficient:

"car es manté en un plànol descriptiu del fet mor bós, per bé que situa el fet morbós en un home vi

vent... És cert que si hom ha de fer justícia, l'Analítica Existencial veu aquest home en-el-món i el veu essent d'alguna manera... Viu el temps i l'espai, les relacions amb el món d'una forma determinada... La descripció fenomenològica és de valor perquè copsa actituds de la persona que estan per sota l'anècdota situacional. És dubtós i discutible que aquestes actituds siguin, com es diu, radicals òntics o existencials. El psicologisme que s'amaga darrera l'Analítica Existencial és fàcilment visible, àdhuc en la rigurosa obra heideggeriana i possiblement ací radica -en el seu psicologisme- la seva impotència per a apropar-se a una doctrina de la realitat, val a dir a una ontologia pròpiament dita".

Aquesta crítica va adreçada, naturalment, a exaltar el marxisme com única doctrina de la realitat. La superació metodològica que propugna sorgeix, doncs, d'una necessitat intel·lectual, la de conèixer la realitat i aquesta no és la de l'home malalt, sinó la realitat social. Una bona teoria, segons Castilla del Pino (1966) és la que permet en qualsevol instant situar l'esdeveniment en les seves circumstàncies històriques i en aquest sentit és inadmissible l'eclecticisme.

"per tant una bona teoria ha de ser forçosament una teoria de les relacions entre els diversos elements d'una realitat... És la nostra convicció que una teoria general de les relacions està donada ja en la teoria i el mètode dialèctics... És l'home el que es vol fer un ens ahistòric que a través de consideracions abstractes sobre qualitats donades des de sempre, estigui deslligat de qualsevol condicionament extrahumà. En el fons aquestes tesis, aparentment espiritualistes s'expliquen gràcies a la pròpia dialèctica interna dels condicionaments dels qui les propugnen. Un avantatge de la consideració dialèctica rau en el fet que no solament permet la interpretació del fet, sinó també la interpretació dels intèrprets".

En aquest text l'allusió als existencialistes equiparats anteriorment a espiritualistes és palesa. Una nota basada en l'autoritat de Lukács especifica, per si no estava prou clar, que aquest mètode i aquesta bona teoria és el mètode dialèctic marxista.

En l'estudi d'aquestes relacions Castilla del Pino es troba però amb un problema, el de la comunicació i el del

llenguatge. Aquest és el tema d'un assaig seu publicat primerament en versió catalana el 1969 que duu per títol "La Incomunicació". En el treball de redacció d'una extensa Antropologia Dialèctica en què estava ocupat el 1969 segons el pròleg a la segona edició de "Un estudio sobre la depresión" (1966/1969), Castilla del Pino es refereix al llenguatge dient que se li ha presentat amb una dimensió que demanaria un tractament a part.

Sembla que aquest tema, juntament amb la semiologia, a més d'haver estat tractat en "La Incomunicació" (1969), ha estat determinant en la seva concepció que de la Psicologia presenta en la seva "Introducción a la Psiquiatría" (1978), tractat en el que la metodologia marxista no té un caire predominant.

En aquesta obra Castilla del Pino continua considerant l'Analítica Existencial com una reacció espiritualista a la Psicoanàlisi de Freud. Està clar doncs que si bé el pensament fenomenològic existencial ha tingut una influència en Castilla del Pino, el pensament d'aquest no l'ha tingut en el moviment psicoterapèutic existencial, car més aviat ha sigut considerat per ell com una fase d'un procés d'evolució de la psiquiatria, sobretot la germànica, que ara ja està depassat.

Tanmateix la seva influència en el pensament de la Psiquiatria espanyola actual ha estat determinant en l'aspecte de l'inclusió del mètode dialèctic el qual és reprès per no saltres per bé que entès des del punt de vista sartreà i, en aquesta consideració ens veurem obligats a referir-nos i àdhuc a polemitzar amb Castilla del Pino a través d'aquestes pàgines.

No podríem acabar aquestes pàgines dedicades a l'estudi de la influència del pensament fenomenològic-existencial en la Psiquiatria espanyola sense fer esment d'una altra personalitat de rellevant significació: Manuel Cabaleiro Goas, de qui el Dr. Sarró (1980) afirma que és el psiquiatre espanyol més admirat i estudiat a l'Amèrica Llatina.

Cabaleiro Goas fou deixeble de Pérez Villamil, López Ibor y Laín Entralgo, el qual va ser director de la seva tesi i, segons confessió pròpia, va influir a la formació del seu pensament antropològic. Amb López Ibor al va unir l'amistat i la col·laboració professional durant un temps, el que marcà una profunda identificació d'idees.

Director del Sanatori Psiquiàtric de Toén (Orense) va disposar de temps suficient per a la lectura i la meditació, així com per a la reflexió sobre la praxi psiquiàtrica que desenvolupava amb els malalts. Aquesta fou la llavor de la seva fecunda producció bibliogràfica.

La seva obra principal s'intitula "Temas psiquiátricos" (1959-1966) i era un ambiciós projecte concebut en cinc volums, el primer dedicat a qüestions generals i a l'anàlisi de les diverses direccions de la investigació psiquiàtrica actual, el segon tracta de qüestions psicopatològiques generals, en el tercer s'havien de completar els temes psicopatològics no tractats en el segon, el quart i cinquè volum s'havien d'ocupar de temes de Psiquiatria especial: psicosis i esquizofrèniques maníacodepressives el quart, i psicosis orgàniques, reaccions exògenes, neurosis i psicopaties el cinquè.

L'orientació que Cabaleiro Goas (1966) declara seguir és l'antropològica:

"A judici nostre només la visió totalista i dinàmica d'aquests factors pot dur-nos a conclusions realistes i efectives, sense pretendre amb això arribar a conceptes nosològics, més ben o més malament reeixits, sinó, intentar que aquests estudis ens facilitin poder penetrar de forma més eficaç en la realitat de les que s'anomenen anomalies i malalties psíquiques.

Tot això fa que no mantinguem postures exclusives, tant si són somaticistes, psicologistes, com antropològico-existencials, antropològico-vitals, etc. car totes elles preses en solitari resulten sempre unilaterals, mentre que la valoració de tot l'home anormal -malalt psíquic concret-, a través del que hi ha d'aprofitable, útil i valuós que cada una d'aquestes direccions ens ofereix, i sempre de forma integradora, ha de proporcionar-nos resultats més complets i exac-

tes. L'"orientació antropològica" que propugnem és doncs, fonamentalment integralista, totalista i dinàmica".

Essent aquesta visió resultat d'un eclecticisme pretesament tan neutral no és estrany que, com ell mateix astoradament constata, els uns l'hagin titllat de "somaticista" i els altres d'"existencialista". Aquesta dicotomia, pròpia de la formació neuropsiquiàtrica dels psiquiatres espanyols, com molt bé ha assenyalat Sarró (1980) desvirtua una obra que, com la de Cabaleiro Goas que demostra un coneixement exhaustiu del pensament fenomenològico-existencial, hauria pogut definir i esperonar en el nostre país tota una escola de Psicoteràpia Existencial. Això no ha estat així perquè Cabaleiro Goas no ha pres partit i la seva obra un xic deslligada i massa assistemàtica ha quedat com un monument d'enorme erudició però d'escassa aplicabilitat psicoterapèutica. Tanmateix constitueix una font d'informació de primera mà, per a qui vulgui entrar en contacte amb l'orientació fenomenològico-existencial i no tingui temps ni mitjans per a acudir personalment a les fonts, amb l'únic inconvenient que haurà d'anar saltironant per les seves pàgines a la recerca d'allò que vulgui espigolar.

Cabaleiro Goas amb un treball de paciència benedictina ha aconseguit de sintetitzar fidelment el pensament de molts dels psiquiatres i pensadors fenomenòlegs existencials i la seva bibliografia és quasi exhaustiva. Precisament sobre aquesta bibliografia Cabaleiro Goas explica que la intenció de donar una informació crítica de l'allau bibliogràfic, ha estat un dels motius de realització d'aquesta obra, i de l'acceptació que ha tingut.

La seva postura davant les orientacions filosòfiques en la Psicopatologia és la d'acceptar-les i buscar-les com bases comprensives i interpretatives, però no per això "explicatives":

"Per aquesta raó no poden ultrapassar les pròpies limitacions. Això cal tenir-ho present per tal de no caure en falses hipertròfies. La postura que hem mantingut respecte les limitacions dels con-

ceptes orteguians en la seva aplicació a la Psico-
patologia té idèntica validesa per a les altres
orientacions de les que ens hem ocupat...".

Cabaleiro Goas (1966) intenta posar de relleu els aspec-
tes unilaterals dels diversos sistemes filosòfics a la ve-
gada que la seva fecunditat i conclou:

"La Psicopatologia General necessita, com qualse-
vol ciència de la Filosofia car ella, com diu J^as-
pers: "crea l'espai en el terreny on s'esdevé el
saber i rep així contingut i significació". Però
perquè la Psicopatologia pugui aconseguir això
'ha de defensar-se contra les generalitzacions ab-
solutes'".

Aquestes són les repercussions que Cabaleiro Goas ex-
treu de la Filosofia, perdent amb aquesta postura eclècti-
ca les possibilitats que li hauria ofert la constitució
d'una filosofia com un intent de saber totalitzador a la
llum del qual no solament la realitat és torna comprensi-
ble i interpretable, sinó també "explicable".

k) Anglaterra

El 1972 N.E. Wetherick es preguntava en un article "Can There Be Non-Phenomenological Psychology?" si no hi havia una tradició fenomenològica britànica, a la vegada que afirmava que només les postures fenomenològiques podien oferir una esperança de futur per a la Psicologia.

Laing (n. 1927) i Cooper (n. 1931) per bé que nascut a Sudàfrica, en aquest sentit apareixen com una illa ideològica dintre de les Illes Britàniques, ja de per si un xic herètiques a les influències i corrents europeus.

Quan el 1960 es publica l'obra cabdal de Laing "The Divided Self" ens assebeitem que via traducció han arribat a Anglaterra sobretot a través dels EE.UU. durant la dècada dels cinquanta les obres dels fenomenòlegs i existencialistes centroeuropeus.

Així en el pròleg del seu primer llibre, Laing (1960) dirà per tal de clarificar la seva posició ideològica:

"El lector especialitzat en literatura existencial i fenomenològica advertirà fàcilment que aquest estudi no és una aplicació directa de cap mena de filosofia existencial establerta. Hi ha en ell divergències importants amb les tesis establertes per les obres de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Binswanger i Tillich... Tanmateix reconec el meu principal deute intel·lectual a la tradició existencial".

Ultra les referències ací explícites Laing citarà sovint Merleau-Ponty, Buber, Van den Berg, etc. i els americans Sullivan i Fromm-Reichmann, Bateson i l'escola de Palo Alto, així com les influències psicoanalítiques kleinianes i les més personals i directes de Winnicott.

Anteriorment a Laing i dintre del panorama anglès dominat pel positivisme, només trobem una referència en el camp

filosòfic i amb un fort parallelisme amb Laing mateix que és el de John MacMurray, amb les seves obres "The Self as agent" (1957) i "Persons in relation" (1961).

El moment més transcendental, però, en el qual es manifesta la influència de l'Existencialisme en el pensament i la teoria de la Psiquiatria anglesa és el 1964, en el que l'obra de Laing i Cooper: "Reason and violence" suposa una integració de Sartre, des de Sartre mateix, al projecte d'una Psicoanàlisi Existencial. L'obra recull una síntesi analítico-pràctica de les tres obres de Sartre: "Saint Genet, comédien et martyr" (1952), "Questions de méthode" (1957/1960) i "Critique de la raison dialectique" (1960).

L'objecte de l'obra és veure les potencials aplicacions del pensament de Sartre al camp psicoanalític. D'entrada reconeixen els autors que la Psicoanàlisi és una disciplina o tècnica auxiliar que ha de trobar el seu lloc dintre de l'esquema totalitzador. El mèrit de Sartre és el de presentar la Psicoanàlisi com una il·luminació dels actes i experiències actuals d'una persona en funció de la forma en que ha viscut les seves experiències i relacions familiars i la necessitat que la crítica existencialista l'ajudi a sortir del seu reduccionisme instintiu i biogràfic incloent-hi la intencionalitat i el projecte de cada vida.

Tanmateix aquesta obra, que en la seva circumstància històrica i geogràfica complia una missió, la de posar a l'abast del públic britànic una lectura comprensible de l'obra de Sartre reduïda "a un dècim de l'escala original", no presenta una elaboració aplicada de la Psicoanàlisi Existencial més enllà del que la porta el propi Sartre. Per aquest motiu és més una obra didàctica i de divulgació que no pas altra cosa.

L'evolució posterior de Laing i Cooper cap a l'anomenada "Anti-psiquiatria" per bé que té unes arrels existencials molt evidents es desvincula, sobretot en Cooper, de l'Existencialisme, raó per la qual li dediquem un capítol apart (1.2.3.6.).

En les seves obres posteriors, els autors, es dedicaran

més aviat a l'estudi de les relacions familiars que no pas a un intent de totalització: "The Politics of the family and Other Essays" (Laing, 1969), "Sanity, Madness and the Family: Families of Schizophrenics" (Laing i Esterson, 1964) i "The death of the family" (Cooper, 1971). En realitat hom pot dir que l'Existencialisme els ha influït, però no que els ha afaïçonat. La seva activitat posterior els ha dut a una dispersió creixent de forma que ja no es pot parlar d'una tasca teòrica ni pràctica existencial. Tanmateix els estudiarem, particularment a Laing, en la línia sartreana pel pes de la seva primera obra, la compresa entre els anys 1960-1964.(1.2.2.3.).

1) Estats Units

Els psicòlegs nordamericans acostumen a mostrar-se molt orgullosos de la figura de William James (1842-1910) que presenten com un precursor del conductisme i a la vegada com un fenomenòleg. No té interès ací esbrinar la qüestió de si James fou realment un fenomenòleg. Sembla que no es pot provar que li fos coneguda la filosofia de Husserl mentre que la inversa és vertadera.

La veritat és que la influència a Nordamèrica de la Fenomenologia i l'Existencialisme és bastant més tardana i originada fonamentalment per la immigració de filòsofs o psicòlegs europeus. La línia pròpiament americana ha seguit, com observa Allport (1955) les directrius pragmàtiques de Locke que s'ajusten al conductisme, als sistemes estímulo-resposta i a la psicologia animal.

L'escampada produïda per l'accés al poder del nazisme provocà sobretot a partir del 1933 una forta immigració vers els EE.UU. de nombrosos psicòlegs europeus, així com filòsofs i tota mena de científics, provinents particularment d'Alemanya i Austria. Entre ells podríem citar Kurt Goldstein (1878-1965) la teoria organísmica del qual, la seva concepció holística, etc. influïran en Maslow i Rogers, sobretot. Erwin Straus de qui ja hem parlat. A. Gurwitsch (n. 1901) deixeble de Stumpf, Husserl i Goldstein la tesi del qual tractava de les relacions entre fenomenologia i psicologia de la Gestalt. La traducció de les obres representatives de la Psicologia de la Gestalt del famós trio: Koffka, Köhler i Wertheimer, els quals trobaren la seva nova llar als EE.UU. així com Solomon Asch, Kurt Lewin, Rudolf Allers, Magda Arnold, Charlotte i Karl Bühler, Martin Scherer, Wilhelm Stern, etc. i àdhuc la influència d'Ernst Cassirer (1874-1945) el qual va

arribar a ensenyar a Yale i Columbia.

El psicòleg americà que en va rebre una influència més directa i primerenca fou Allport (1897-1967), el qual estudià amb Dilthey entre els anys 1922-24, així com més tard feu estada també a Alemanya Robert MacLeod (1907-1972) a Frankfurt i Berlin durant el curs 1928-1929 en què conegué personalment David Katz.

Els primers escrits americans sobre Psicologia Fenomenològica cal cercar-los al 1941: es tracta d'un article que D. Snygg (1904-1967) publica a la "Psychological Review", intitulat: "The Need for a Phenomenological System of Psychology". El 1949 apareixerà el seu llibre intitulat: "Individual Behavior: A New Frame of reference for Psychology", escrit amb col·laboració amb W. Combs, (n. 1912) on es defensa la tesi que la conducta individual no es pot estudiar suficientment si es fa d'una forma "objectiva" des de fora: s'ha d'investigar també des del món intern de l'individu, des del seu camp fenomenal i del seu nucli central (self).

Anteriorment, el 1947 havia aparegut l'article de MacLeod (1907-1972) "Phenomenological Approach to Social Psychology" a la "Psychological Review". La seva postura no és extrema respecte a les potencialitats de la Psicologia Fenomenològica la qual no substitueix els altres acostaments al fenomen psicològic, sinó que intenta presentar-la com complementària.

Aquesta tendència serà la predominant als EE.UU. durant molts anys, probablement per la fortíssima pressió que exerceixen les "altres" psicologies (Conductisme i Psicoanàlisi). Tanmateix en la seva fusió americana amb la Psicologia Humanística i Existencial es presenta com una autèntica alternativa, com una "tercera força" des dels anys 70, particularment des de la fundació del "Journal of Phenomenological Psychology" (1971) de la Universitat de Duquesne.

El mètode fenomenològic ha influït àdhuc en la construcció de tests com el basat en la teoria de Allport i Vernon inspirat en la tipologia de Spranger (1882-1963) i conegut

amb el nom de "Allport, Vernon-Lindsey Study of Values Test". El mateix es pot dir del test de personalitat de George Kelly (1905-1967) conegut com el "Rep Test" proposat per primer cop per Kelly en "The Psychology of Personal Constructs" (1955). D'acord amb Kelly el factor determinant de la conducta d'una persona és la seva percepció pròpia del món en el qual viu i de les relacions amb la gent. En els escrits de Kelly publicats per Maher (1969) són visibles no només les actituds fenomenològiques sinó també les cognitivistes, conductistes i àdhuc existencials.

Als EE.UU. el procés lent d'elaboració que va menar a Europa la Fenomenologia cap a l'Existencialisme no es dona, si no que ve traduït. Els americans no han hagut de construir cap estructura d'aquest immens edifici teòric, per això probablement no l'han assimilat, sinó que l'han integrat a la seva manera, remetent-s'hi simplement com element d'inspiració o de fonamentació teòrica sense haver-ne entès gaire bé res, exceptuant honroses excepcions. Per a ells serà relativament fàcil entrelligar Fenomenologia-Existencialisme i Psicologia Humanística, car no es deturen en precisions terminològiques ni conceptuals: Perls anomena la Psicoteràpia de la Gestalt una de les tres escoles de Psicoteràpia Existencial (1969a). Per a Rogers existencial serà sinònim de subjectiu i immers en la relació i experiència terapèutica (1956-a). Per a Gendlin (1926-) el constructe d'"experiencing" és totalment fenomenològic i existencial" (1962a).

Dintre del camp de la filosofia americana hom pot considerar Paul Tillich (1886-1965), d'origen alemany i resident als EE.UU. des del 1933, com l'introduïdor del pensament existencialista. Precisament Tillich planteja des del seu punt de vista teològic la relació intrínseca entre Existencialisme i Psicologia Profunda:

"És clar que no es poden separar la Psicologia Profunda i la Filosofia Existencialista si es comparen en les seves diferències i similituds. Ambdues, Existencialisme i Psicologia estan interessades en

la descripció de la condició existencial de l'home en temps, espai i estranyament, en oposició a la seva naturalesa essencial...

El punt en que es centren és l'existència alienada de l'home, les característiques i els símptomes d'aquesta alienació, així com les condicions d'existència en el temps i l'espai...

És també evident que totes les declaracions existencials es refereixen a les relacions entre salut i malaltia i es fan aquesta pregunta: "Com és possible que un ésser tingui una estructura que produeixi malalties psicosomàtiques?". L'Existencialisme per a contestar aquesta pregunta va des de la possible experiència de l'absurd a la constant experiència de la solitud i el profund sentiment del buit. Les deriva de la finitud, de la consciència de la finitud que és l'angoixa; les deriva de l'alienació pròpia i de la del món en el que es viu. Apunta a la possibilitat de la llibertat i el perill que comporta i a l'amenaça de no ésser en tots els aspectes, des de la mort fins a la culpa. Totes aquestes són característiques de la condició existencial humana i, en això la Psicologia profunda i l'Existencialisme concorden...

Tanmateix hi ha una diferència fonamental entre l'una i l'altra. L'Existencialisme parla de la situació humana universal, sense referència explícita a la salut o la malaltia. La Psicologia Profunda tracta de la forma com la gent intenta escapar-se de la situació fugint de la neurosi o caient en la psicosi... Per a l'Existencialisme la malaltia psicosomàtica és considerada com un intent de fugida de la situació i la seva angoixa, refugiant-se en una fortalesa mental" (Tillich, 1959/1968).

Per a Tillich cal distingir entre malalties i "els presupostos existencials de qualsevol existència humana sana o malalta". Hi ha malalties agudes que produeixen irregularitats psicosomàtiques i provoquen la destrucció. Hi ha restriccions compulsives de les potencialitats de l'home que aboquen en neurosis i potser també en psicosis. Però hi ha també els presupostos existencials. Ni Freud ni l'Existencialisme poden curar aquestes suposicions. Les estructures existencials no poden reconstruir-se per les tècniques més refinades. "Són objectes de salvació".

Està clara l'ascendència protestant de Tillich, amb el seu concepte de caiguda, culpa i salvació, de pecat, no de "pe-

cats", que com diu encertadament no s'ha de dir mai en plural. El que no està clar és com considera Tillich la malaltia: com un procés autònom, independent d'aquests supòsits existencials, o com un fracàs en l'assumpció de les condicions de l'existència?

Sembla però que només hi ha una salvació per a ell, que ve de fora, de la fe. Tanmateix reconeix que l'existència autèntica és oposada a l'existència inautèntica com caiguda en l'existència standard del pensament convencional i de l'absurd (Heidegger) o que l'home és per a ser lliure i per a crear-se com aital a si mateix (Sartre). Si aconseguir-ho és tasca de la Psicologia o de la Teologia és qüestió que no hem de discutir pas ací a Tillich.

Tillich ha constituït, doncs amb els seus escrits i la seva docència als EE.UU. el pont d'unió entre la filosofia existencial europea i Amèrica. La seva obra va trobar ressonància en altres autors americans. El 1947 William Barret publicava una sèrie d'articles sota el títol de "What is Existentialism" aplegats després en un llibre del mateix títol aparegut el 1964. Anteriorment a aquesta data, el 1958 sortia el seu famós i conegut llibre: "Irrational man: A study in existential philosophy".

Inicialment, però la Psicologia Americana, a causa del seu tradicional allunyament de la filosofia no va mostrar cap mena d'interès per l'Existencialisme, que naturalment desconeixia. Un article publicat en el "Psychiatric Quarterly Supplement" per H.L. Silverman amb el títol: "The Philosophy and Psychology of Existentialism" es mostra especialment crític en contra de l'Existencialisme, (1947).

Tanmateix cap als anys cinquanta el panorama comença a canviar. Werner Wolf (1904-1957) nascut i educat a Europa presentava per primer cop a Amèrica un intent de Psicologia Existencial en el seu llibre: "Values and Personality: An Existential Psychology of Crisis" (1950). La denominació de Psicologia Existencial es fa en funció de que "el marc de referència per a aquest acostament psicològic es la existència humana".

"El seu objecte és l'experiència interior de la persona".

L'orientació del llibre és clínica, centrada sobre la forma de neurosi que ell anomena "existencial" concepte desenvolupat en l'observació de pacients a Berlín durant els anys 1929-1933. La seva definició és:

"una pertorbació de la creativitat, de la llibertat de la pròpia expressió, en qualsevol àrea de la vida, causada per un conflicte existencial, el qual es basa sobre una experiència directa de l'individu d'haver perdut el contacte amb el món".

El llibre no va causar gaire impacte en el món de la Psicologia americana, hom pot dir que es tractava d'una obra prematura, i de moment va passar desapercebuda.

A partir dels anys cinquanta, però, el panorama començà a canviar. Alguns psicòlegs i psiquiatres varen anar coneixent d'una forma més seriosa l'Anàlisi Existencial europeu.

La primera discussió formal del tema és l'obra d'Ulrich Sonnemann intitulada: "Existence and Therapy: An Introduction to Phenomenological Psychology and Existential Analysis" (1954).

L'interès creixent es manifesta amb l'aparició de revistes que tracten de donar suport a aquesta nova concepció: "The journal of Existential Psychiatry" anomenat ara: "Journal of Existentialism" que apareix per primer cop el 1960. "The Review of Existential Psychology and Psychiatry", 1961, el New York Institut of Existential Analysis (1964), etc.

Les figures senyeres, però del moviment Existencialista en Psicologia són Rollo May (1909-) i Adrian Van Kaam (1920-).

Quan el 1958 surt a la llum pública el llibre col·lectiu editat per Rollo May intitulat "Existence" hom té la impressió de trobar-se davant un intent seriós de profundització i divulgació, a la vegada de la Psiquiatria Fenomenològica i Existencial. Aquest llibre recull alguns dels casos més famosos de l'Anàlisi Existencial de Binswanger, estudis de Minowski, Von Gebattel, Straus i Roland Kuhn, ultra dos treballs del propi Rollo May una introducció històrica i una al

tra adreçada a la comprensió de la Psicoteràpia Existencial. En el mateix volum Ellenberger, el conegut investigador de la història de l'inconscient, fa una introducció a la Fenomenologia Psiquiàtrica i a l'Anàlisi Existencial des del punt de vista clínic.

L'impacte d'aquesta obra es fa immediatament palès en aplegar a l'any següent 1959 alguns dels psicòlegs americans més famosos preocupats per la personalitat i la psicoteràpia en el simposi sobre Psicologia Existencial celebrat en ocasió de la Convenció Anual de l'Associació Psicològica Nordamericana a Cincinnati el mes de setembre. Les comunicacions presentades en aquesta conferència es troben aplegades en un llibre intitulat "Existential Psychology" editat per Rollo May i publicat el 1961. Aquest Congrés marca la consagració definitiva de la Psicologia Existencial als EE.UU. Hi participen figures tan destacades com Allport, Rogers, Maslow, Feifel i el mateix Rollo May. En el prefaci escriu Rollo May:

"Malgrat que la consideració existencial ha ocupat durant dues dècades el lloc més destacat en la psicologia i psiquiatria europees, als EE.UU. d'Amèrica era pràcticament desconeguda fins fa un parell d'anys" (1961).

Una valoració de conjunt ens l'ofereix el treball d'Allport (1897-1967) en el mateix simposi, en el qual reconeix que els treballs dels psicòlegs i psiquiatres europeus li resulten farragosos i de difícil comprensió, sentiment compartit per Maslow en el mateix simposi. Admet igualment que els americans rarament han tingut alguna idea original però que han estat capaços de fer aplicables les idees de Pavlov, Binet o Freud i que espera que hom pugui fer el mateix amb les idees de Heidegger, Jaspers i Binswanger. Aquest és el motiu pel qual "la lectura dels primers capítols d'"Existence" (1958), els escrits per May i Ellenberger, li foren lluminosos com l'aurora, però els últims, els escrits per Binswanger, Minkowski, Kuhn, etc., li resultaren foscos com la nit" (Allport, 1961-b).

Tanmateix una transcendència fonamental li troba Allport (1961b) a la Filosofia Existencial i és que permet, per primer cop, fer una psicologia de la humanitat:

"L'Existencialisme aprofundeix en els conceptes que defineixen la condició humana. D'aquesta forma prepara el camí, per primer cop, per a una psicologia de la humanitat... Una sèrie de fets uneix la humanitat, tota la humanitat. L'ésser hu mà neix de pare i mare,... persegueix certes fites biològiques, però també d'altres que li exigeixen establir la seva pròpia identitat, prendre respon sabilitats i satisfer la seva curiositat respecte el sentit de la vida. Acostuma a enamorar-se i pro crear. Mor sempre sol. A través de la seva vida experimenta ansietat, anhels, dolor i plaer. Aques ta sèrie d'esdeveniments és universal, però la psi cologia fins avui no els ha tingut pràcticament presents. Per aquesta raó els conceptes, mètodes i punts de recolzament de que disposem resulten deficients per a tractar amb molts elements d'aques ta sèrie. L'Existencialisme ens invita a elaborar una psicologia universal de la humanitat".

Respecte a les possibilitats metodològiques i terapèutiques d'aquesta Psicologia Existencial, Allport (1961-b) hi veu la confirmació del seu mètode idiogràfic i de la seva concepció motivacional:

"El nostre simposi ha plantejat el que constitueix, per a mi el problema fonamental de la teoria moti vacional. No constitueix, tal volta, almenys a ve gades, el motiu central de la vida una visió del món i, si se n'esdevé una pertorbació, el problema terapèutic essencial? No pot ser que la filosofia de vida d'una persona ara i ací, sigui l'equivalent d'un motiu funcionalment autònom? És necessari sem pre que aprofundim més enllà de les dades fenomenològiques?... La qüestió teòrica és la següent: la visió distorsionada del món pròpia del pacient no podria constituir moltes vegades el seu problema essencial?... En resum: els existencialistes diran que moltes vegades el símptoma constitueix de fet el problema últim... La visió fenomenològica del pacient, per comptes d'oferir-nos només la primera etapa, tal vegada constitueixi la totalitat del problema; per a la teràpia és tant essencial com preliminar".

Hom no pot deixar de pensar, en llegir aquestes paraules d'Allport en la seva obra "Letters from Jenny" (1965) on, en tre d'altres fa un assaig d'interpretació fenomenològic-exis

tencial.

Per a Maslow (1961) l'Existencialisme no va suposar una "nova i total revelació", sinó:

"una accentuació, una confirmació i un redescobrim^{en}t de diverses tendències ja existents en la psicologia nordamericana (les diverses psicologies del jo, les psicologies del creixement, les de realització de si mateix (self actualization); les corporals, certes psicologies neo-freudianes, la de Jung, la dels terapeutes de la Gestalt, i la me^uva enumeració encara es queda curta)".

De la mateixa opinió es manifesta Rollo May (1961) el qual es remunta a Otto Rank i Wilhelm Reich per assenyalar que des del 1920 ja havia entrat en crisi, en la Psicoanàlisi, el problema de la voluntat, la llibertat i la decisió, que és el que ell tracta amb més èmfasi a les seves obres, sobretot les posteriors a aquest llançament o consagració del moviment existencialista a Nordamèrica: "Love and Will" (1969). Però de Rollo May, com de Maslow en parlarem més en detall en la seva secció corresponent.

Una constatació, tanmateix, podem fer ja des d'ara i és que en el moviment existencial americà ha influït més decisivament Kierkegaard que no pas Heidegger o Sartre. Aquesta influència ja es pot detectar a les paraules de Rollo May a l'esmentat simposi de Psicologia Existencial (1961):

"L'enfocament existencial, per exemple, està molt proper del pensament de William James. Recordem l'èmfasi en la immediatesa de l'experiència i en la unió del pensament i l'acció, èmfasi apassionat en James com ho havia estat en Kierkegaard. Efectivament; quan Kierkegaard declara: "La veritat només existeix per a l'individu quan aquest la crea en l'acció" les paraules tenen una resonància familiar per als qui procedeixen de la tradició pragmàtica nordamericana".

El paral·lisme amb William James continua accentuant la

importància de la decisió, la voluntat i el compromís úniques formes possibles de conèixer la veritat. Afirma Rollo May que Kierkegaard i William James, per bé que amb trenta anys de diferència, estaven compromesos en un mateix atac al panracionalisme de Hegel i que tant l'un com l'altre intentaren redescobrir l'home com un ésser vital, capaç de decidir i experienciar.

Aquest accent sobre l'experiència serà característica comuna a la Psicoteràpia o Psicologia Existencial americana i a la Psicologia Humanística, raó per la qual molta vegada es confonen en aquell país, però nosaltres tractarem de marcar-ne les diferències perquè al nostre entendre no són exactament la mateixa cosa, per molt que constitueixin vies paral·leles i àdhuc confluents, i com a tal tractarem la Psicologia Humanística. La mateixa consideració és vàlida per a la Psicoteràpia de la Gestalt.

Aquesta concepció de la realitat com quelcom experienciat, més que no pas pensat és el que explica, segons Rollo May (1961) la inclinació dels psicoterapeutes vers la visió existencial amb més facilitat que no pas els psicòlegs de laboratori, car el psicoterapeuta s'ha d'enfrontar amb éssers que pateixen, actuen i experiencien nombrosos i diversos conflictes. A través de la psicoteràpia s'aconsegueix un tipus de comprensió i d'informació dels éssers humans que no s'obté de cap més manera.

En això rau el valor de Kierkegaard per a la psicologia o psicoteràpia existencial, segons Rollo May (1961):

"El que en aquella època em va impressionar en gran manera és que Kierkegaard escrivia exactament sobre els nostres sofriments; Freud, no: escrivia a un nivell diferent formulant mecanismes psíquics mitjançant els quals sorgeix l'ansietat. Kierkegaard tractava l'experiència immediata dels éssers humans en crisi... Freud escrivia a un nivell tècnic, tal volta sabia més que ningú de la seva època sobre angouxa. Kierkegaard escrivia a un nivell existencial: coneixia l'angouxa".

La mateixa influència de Kierkegaard la trobem en Carl Rogers el qual s'esforça per establir les seves concepcions psicoterapèutiques en una base filosòfica, que no és altra que l'existencial. Si bé la primera influència rebuda per Rogers fou la d'Otto Rank, la qual l'estimulà a una relació terapèutica càlida amb el client i a interessar-se per la fenomenologia de la relació recíproca, l'evolució de la seva praxi està prenent una direcció que ben bé podria "qualificar-se d'existencial o fenomenològica" (Rogers, 1967-a). Aquesta constatació el porta a interessar-se, pressionat pels seus col·laboradors i deixebles, per l'obra de Kierkegaard, obra que constituï per a ell una autèntica "trobadura":

"Per bé que Kierkegaard va viure fa cent anys, no puc menys de considerar-lo un amic, dotat d'una gran sensibilitat i grau de percepció" (Rogers, 1961-b).

D'altres contactes, encara, vindran a refermar la seva orientació existencial, amb Martin Buber, el 1957, de qui li va quedar gravada l'expressió: "confirmar la persona de l'altre" com objectiu de la teràpia, i el diàleg amb Paul Tillich el 7 de maig de 1965 davant les càmares de televisió, en el qual es feu palesa la divergència entre una visió transcendent religiosa (Tillich) i una immanent humanista (Rogers).

Però de Rogers n'hem de parlar més acuradament en l'apartat de la Psicologia Humanística, raó per la qual ens hi remetem (1.2.3.4.b.).

No podem cloure però aquest recorregut per la Psicologia Existencial Americana sense fer esment d'un altre important promotor, Van Kaam.

Adrian Van Kaam nascut a Holanda el 1920 i format al seu país natal es traslladà als EE.UU. per tal de completar la seva formació psicològica on obtingué el doctorat el 1958. Instal·lat a la Universitat de Duquesne des del 1962 fundà un institut interdisciplinari anomenat "Institute of Man". Desplegà una intensa activitat en seminaris i diverses activitats docents per tot Amèrica, Canadà i Europa, sobre Psicologia i Psicoteràpia Existencials. És cofundador de la revista "Humanitas" portaveu de l'"Institute of Man" des del 1965 i de la

"Review of Existential Psychology and Psychiatry", la qual intenta:

"seguir l'avenç de la comprensió de l'existència humana tot encoratjant el diàleg entre les ciències conductals i la fenomenologia de l'home en vistes a una integració de les teories i dades psicològiques i psiquiàtriques en una única ciència de l'home basada en un coneixement creixent de la seva naturalesa essencial".

L'obra més representativa de Van Kaam és "Existential Foundations of Psychology" (1966a). La seva definició d'una "psicologia antropològica" de base existencial es concreta en aquestes paraules:

"una integració oberta, personal i progressiva dels coneixements psicològics històrics i contemporanis sobre l'home a la llum de l'explicació fenomenològica de les estructures psicològiques fonamentals de la seva personalitat per tal de comprendre la seva psicologia".

Però Van Kaam es proposa fer operatius aquests coneixements tot aplicant-los a la psicoteràpia. Així en el seu llibre "The art of Existential counseling" (1966-b) declara voler seguir una investigació fenomenològica basada en les descripcions donades especialment per Binswanger, Buytendijk, De Greff, Heidegger, Marcel, May, Maslow, Moustakas, Nedoncelle, Rogers i Van den Berg.

Malgrat que Van Kaam no gosa definir la "Psicologia Existencial" com una escola psicològica concreta en oposició a d'altres psicologies no deixa de reconèixer-li una actitud específica que es basa en el seu interès per l'autocomprensió de la psicoteràpia com procés i relació interpersonal.

De Van Kaam en tornarem a parlar en l'apartat de la relació terapèutica (cfr. 2.3.).

Arribats a aquest punt podem fer un balanç de conjunt de l'aportació de la Psicologia Americana a la Psicoteràpia Existencial.

És cert que els americans no han aportat cap concepció teòrica important al camp de la Psicoteràpia Existencial. Però no és menys cert que, sota diferents noms i de formes més

o menys heterodoxes han donat un gran impuls a la pràctica de la Psicoteràpia Existencial. Que no hagin intentat estructurar un nivell de reflexió i comprensió teòrica del que estaven fent és un efecte del seu "pragmatisme" cultural. En aquest sentit es pot entendre l'obra de E.J. Keen "Three Faces of Being: Towards an Existential clinical Psychology" (1970), que és un intent de construir una psicologia clínica comprensiva basada en els principis existencials i el seu acostament a les idees de la clínica dinàmica, amb referències, sobretot a Freud, Sullivan i Laing.

Per aquesta falta de delimitació teòrica, ens veiem obligats tanmateix a separar curosament la Psicologia Humanística i la Psicoteràpia de la Gestalt, per posar només els dos exemples més destacats, de la Psicoteràpia Existencial, però a la vegada creiem que ha arribat l'hora d'ultrapassar distincions d'escola, pròpies dels seus fundadors i d'orígens ideològics i culturals tan diferents, per tal de fondre tot aquest gran moviment de renovació en Psicologia, Psiquiatria i Psicoteràpia en un de sol, que nosaltres anomenem la Psicoteràpia o Psicologia Existencial (rebutgem el terme d'Humanística per les referències implícites o explícites a una essència o naturalesa) i, per bé que d'una forma potser excessivament simplificada, podem dir que aquesta fusió es fa possible prenent d'una banda la teoria i el mètode analític de l'Existencialisme i la praxi terapèutica de la Psicologia Humanística de l'altra.

1.2. SISTEMES EN PSICOTERÀPIA EXISTENCIAL

"El comportament de l'home no és independent de les teories del comportament humà adoptades per ell".

(Heisenberg).

1.2.1. LA LÍNIA HEIDEGGERIANA

Ha estat molt àmplia la influència que l'obra de Heidegger ha exercit sobre la Psiquiatria, Psicopatologia i Psicoteràpia, fonamentalment a través de Binswanger. En aquest apartat recollim l'obra d'aquells psiquiatres o psicoterapeutes que creiem que té una entitat suficient com per constituir-se en sistema autònom.

Així, en un primer capítol (1.2.1.1.) intentem presentar una síntesi sistemàtica de l'obra de Binswanger en el seu aspecte conceptual i teòric, deixant per a la part metodològica de la Tesi (2.2.) l'estudi del seu mètode analítico-existencial (2.2.2.1.). Deixeble directe seu i seguidor encara més fidel de Heidegger és Boss, qui intenta deliberadament fer compatibles la Psicoanàlisi, com metodologia terapèutica, i la Daseinsanalytik (1.2.1.2.).

Influències més indirectes presenten Rollo May i Roger Mucchielli. L'obra d'ambdós es deriva d'una reflexió sobre el pensament binswangerià. Rollo May (1.2.1.3.) representa la porta d'entrada de la Teràpia Existencial a Nordamèrica amb la importància decisiva que això ha tingut per a la seva difusió mundial i la seva influència sobre l'anomenada "Psicologia Humanística". Roger Mucchielli (1.2.1.4.) significa la incorporació sistemàtica, quasi cartesiana, de l'obra binswangeriana al pensament francès, amb el que guanya en claredat i operativitat pràctica.

Molts d'altres autors han seguit les passes de Binswanger, però o bé no tenen prou entitat o no han estructurat sistemes suficientment diferenciats com per dedicar-los un capítol propi.

1.2.1.1. "Daseinsanalyse"

Ludwig Binswanger (1881-1966)

Ludwing Binswanger va néixer el 15 d'abril de 1881 a Kreuzlingen, en el cantó suís de Thurgau -prop de Constança-, ciutat fronterera entre Suïssa i Alemanya. Allà es va desenvolupar la seva infància, acostumant-se, des de molt aviat a tractar els malalts que residien en la clínica psiquiàtrica fundada pel seu avi, del mateix nom Ludwig, i dirigida en aquell moment pel seu pare Robert.

Els seus estudis de medicina els cursà des del 1900 a Laussanne i els continuà a Heidelberg i Zurich on acabà el 1906. Començà a treballar com assistent voluntari a la Clínica universitària Burghölzli dirigida en aquell moment per Eugen Bleuler. La seva tesi doctoral sobre el reflex galvànic i sota la direcció de C.G. Jung s'intitula: Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens beim Assoziationsexperiment. Diagnostische Assoziationsstudien. (1907). Els anys següents estan dedicats a l'aprenentatge pràctic de la Psiquiatria, a la clínica psiquiàtrica universitària de Iéna on hi ha el seu oncle Otto Binswanger i posteriorment al Sanatòrium Bellevue de Kreuzlingen que porta el seu pare. Des del 1911, a l'edat de trenta anys agafa la direcció de la clínica la qual continua per quaranta-cinc anys fins el 1956 que la deixa en mans del seu fill Wolfgang.

Fou el primer en introduir a Suïssa la Psicoanàlisi en la clínica psiquiàtrica, arribant a conferir al Sanatorium Bellevue una reputació internacional justificada, principalment per la qualitat del seu tracte i l'especialització psicoterapèutica en el tractament de les psicosis. Però posteriorment anà agafant fama a causa de l'obra personal de Binswanger en el camp de la psiquiatria, com iniciador de la Daseinsanalyse.

El 1956 fou condecorat amb la medalla Kraepelin, màxima distinció en el camp de la Psiquiatria.

Les seves fonts filosòfiques i literàries foren de llarguissim i amplíssim abast, però fonamentalment es relliguen a Husserl, Heidegger i al seu amic Szilasi. Grans personalitats l'honoraren i s'honoraren de la seva amistat, podent destacar entre d'altres: Pfander, Scheler, Husserl, Ortega i Gasset, Martin Buber, Heidegger mateix que sojornaren sovint a casa seva; ultra tota mena d'artistes, poetes, pintors i músics. Però l'amistat més transcendental de totes fou la del propi Freud, el qual visità varies vegades, amb qui sostingué una correspondència abundosa i a qui servà fidelitat afectiva malgrat les defeccions ideològiques sincerament admeses i contrastades per ambdós, fins a la seva mort, precisament poc temps després d'haver-li ofert la pròpia llar com refugi en aquells moments amargs de l'exili del gran mestre.

La mort de Binswanger s'esdevingué el 5 de febrer de 1966, a la ratlla dels 85 anys d'edat. Hom podria preguntar-se pel significat del silenci o la indiferència amb que es va esdevenir la seva mort. Binswanger tenia la convicció que, el que ell havia escrit i dit, menaria la psiquiatria per vies diferents de les que semblava seguir, tenia la convicció que quelcom de nou s'estava gestant per al decurs de les generacions futures: "La meua mort és el que ha de fer esdevenir possible el que he fet".

Aquestes vies diferents que Binswanger va marcar per a la Psiquiatria es basen en una nova dimensió, la de la subjectivitat:

"Han passat els temps -escriu- en que les malalties de l'esperit eren considerades malalties del cervell (Griesinger): la psiquiatria es reduiria, d'aquesta manera a la neuropatologia (Wernicke, Liepmann)...., però també han passat els temps en que Freud va poder fer l'intent de fer desaparèixer tota la psiquiatria en la psico-bio-patologia de la funció libidinal" (Binswanger, 1951).

Relacions Freud - Binswanger

Quan el 1813 Binswanger visità per tercera vegada Freud, tenia 32 anys. En aquesta ocasió la conversa s'adreçà a discutir de filosofia. A l'objecció de Binswanger que la Psicoanàlisi derivava la consciència de la pulsio, Freud replicà que "la filosofia no era altra cosa que una de les formes més adequades de sublimació d'una sexualitat reprimida". A la qual cosa Binswanger respongué amb una pregunta a la inversa; "i aleshores la Ciència i la Psicoanàlisi en concret, què són?". La contesta més aviat evasiva de Freud fou: "La psicologia té, al menys, alguna utilitat social". En acomiadar-se Freud li digué: "Aneu amb mi tan lluny com pogueu, per la resta mireu de quedar tan amics".

L'amistat de Binswanger amb Freud és una de les coses més sorprenents en la vida de Freud. Dues persones que mai no es van acabar de posar d'acord, però que sempre es van apreciar i van guardar una relació amistosa. Potser el secret d'aquesta amistat estigués en el fet que Binswanger no volia esdevenir "Pontífex" tal com Freud ho pensava de Jung o Adler. Malgrat que Freud sentenciava: "parlem sense entendre'ns i la nostra discussió no s'apaivagarà sinó a través dels segles". La seva amistat iniciada el 1907 va durar fins a la mort de Freud i perdurà tota la vida en el record de Binswanger.

Per a ell la perduració d'aquesta amistat era una prova, precisament de la superació del naturalisme de Freud. Un testimoni emotiu d'aquesta admiració de Binswanger per al seu mestre el tenim en la seva carta de condol a la dona i a la filla de S. Freud el 2-X-39:

"Sabeu que no és pas només l'obra científica i el geni del desaparegut que m'han lligat a ell, sinó també el fet que ell hagi influït d'una forma tan decisiva en tota la meua carrera científica. Però més que tot això es també la meua receptivitat profunda, durant anys i anys a la grandesa i inflexibilitat de la força espiritual i moral de la seva personalitat. Però tot això ha estat portat pel meu amor envers ell que ha romàs absolutament idèntic a si mateix, des del primer dia de la nos

tra trobada a Viena el 1907, fins ara. Considero com la felicitat més gran de la meua vida que el vostre marit i pare hagi sentit aquest amor i hagi respost amb la seva amistat indefectible. Res no m'ha causat més alegria, en la nostra correspondència, que la seva constatació, ja fa alguns anys, del fet que hem restat fidels mútuament durant vint-i-cinc anys. Però sobretot no puc oblidar que malgrat la seva intensa activitat professional em va venir a veure ací a Kreuzlingen el 1912, després d'haver-li parlat d'una greu malaltia. Aquesta visita és per a mí com un dels supremes testimoniatges d'amistat que m'ha pogut donar en vida. Sempre m'he dolgut de no haver-li pogut correspondre per un testimoniatge d'amistat similar de part meua. Ho havia cregut possible en el moment del capgirament a Viena, quan el vaig escriure que vingués a refugiar-se a casa meua. Però vaig sentir-me feliç, també, que trobés un acolliment tan amistós a Anglaterra. La seva última lletra, des d'Anglaterra em confirmà encara una vegada més com pensava ell en mí".

Aquesta relació amistosa no era una relació aliena a la dimensió paterno-filial. "Jo sóc com tots els pares, diu Freud en carta 8 de maig de 1911 a Binswanger, feble i cec i, per tant, orgullós d'aquest fill, i no em decideixo fàcilment a estirar-li les orelles". Cal doncs preguntar-se si Binswanger -a diferència de Jung- no està en la relació filial que li dóna dret a substituir el pare, Freud i és capaç de conservar l'estima de Freud esdevenint l'home de la mediació -el fill de l'aliança- que des de la Psicoanàlisi crida la psiquiatria a qüestionar-se i que a la vegada exigeix a la Psicoanàlisi el no desconèixer la fenomenologia inherent a tota psiquiatria.

"El meu camí envers Freud"

Quin és doncs el "camí cap a Freud" del que parla Binswanger amb motiu del centenari del naixement de Freud (1956) en la conferència que porta aquest títol?

És un camí en varies etapes que, a primera vista semblen més allunyar-se que no pas acostar-se. És veritat que Bins-

wanger es va anar convenent de la necessitat d'ultrapassar la Psicoanàlisi; però també ho és que constantment se sentia interpellat per la Psicoanàlisi i atormentat per la seva descoberta inseparable de l'admiració que sentia per al seu creador. Retrospectivament, Binswanger, ha assenyalat les etapes d'aquest camí.

La primera etapa va ser la de l'aprenentatge dels escrits i la paraula, oberta per la primera trobada amb Freud, del fundador de la Psicoanàlisi. El contacte directe amb Freud va fer néixer l'afecte i l'admiració que encoratjaren Binswanger a practicar la Psicoanàlisi, tot mantenint la inquietud pels fonaments científics de la tècnica.

La segona fou de comprovació, d'experiència pròpia. "El resultat d'aquesta experiència, escriu Binswanger, fou que els meus dubtes originals es varen transformar, convertint-se en convicció sobre el correcte de les seves determinacions". L'enfrontament amb les dades de la psiquiatria clínica permeten, paradoxalment interrogar-la sobre els seus propis fonaments. Molts, afegeix, s'aturen en aquesta etapa.

La tercera etapa va anar a raure necessàriament des de l'experiència a la tècnica -tècnica en el sentit heideggerià-, cap a una investigació de l'instrument d'aquesta tècnica, tot arribant, amb això, fins al nucli mateix de la qüestió: la metodologia o el coneixement crític. Això el porta a publicar un estudi intítulat: Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie (1922) i Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse (1926). Si aquesta forma d'experiència, diu Binswanger, va veure's condemnada al fracàs això es deu a la manca de medis científics i filosòfics, d'una banda, i a la meua visió, encara no determinada perfectament sobre la totalitat de la particularitat, de l'altra.

El motiu exterior per retornar al camí va venir de dues col·laboracions amb motiu del vuitantè aniversari de Freud, el 1936. Amb això va iniciar-se la quarta etapa caracteritzada per l'article: Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie (1936-a) i el discurs pronunciat a Viena: Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie (1936-b).

L'article va néixer d'una conversa amb Freud a Semering, durant la qual Freud va dir: "La humanitat ja sabia que tenia esperit; jo vaig haver de demostrar-li que també tenia instints". La conclusió de l'article és que l'ésser humà no significa solament una vida llançada a ço perible, sinó també un ésser resolut que té la seva pròpia classe o autonomia. La conferència mostra que el lloc de l'enfrontament no és la metodologia de la Psicoanàlisi i les seves nocions fonamentals, sinó l'horitzó de la comprensió de l'home, en el sentit de l'homo natura. D'aquesta manera trobava la base i la formulació filosòfico-antropològica de l'arrel humana de l'entendiment de la psicoanàlisi.

La divergència doncs d'opinions era de principis. Freud no ho acceptava i li contestava amb aquella famosa rèplica:

"Naturalment no us crec. Sempre he restat en la planta baixa i el soterrani de l'edifici. Vos afirmo que canviant el punt de vista hom pot veure també un pis superior en el que es troben allotjats invitats tant distingits com la religió, l'art i d'altres. No és pas l'únic dels exemplars culturals de l'homo natura que pensa així. En això sou un conservador i jo un revolucionari! Si tingués encara per davant una vida de treball confio en mi mateix per a demostrar que aquests nobles també tenen estada a la meva petita i profunda caseta. Pel que fa a la religió ja l'he trobat des que he ensopegat amb la categoria de "neurosi de la humanitat". Però probablement estiguem parlant sense entendre'ns; les nostres diferències només arribaran a equilibrar-se dintre de segles".

Restava per recórrer, encara una cinquena etapa: en ella es plantejava la qüestió: què és més original per a Freud, la natura o l'home? El conflicte psíquic és un cas de la consciència humana o bé un procés natural en el sentit de re

gulació automàtica mitjançant el principi del plaer? S'esqueia aquesta darrer resposta.

Què entenia Freud per natura? Per a Freud l'home és l'és ser natural i en això radica el fet que, en ell, es barregin, com en qualsevol ésser natural els instints vitals i l'instint de mort. Només existeix una vida dominada pels sorollosos instints vitals o sexuals, que no són sinó camins cap a la mort, per l'eros i l'instint de mort que treballa sigilosament amb l'afany més general de tot el vivent de retornar a la tranquil·litat del món anorgànic.

Hi ha un text de Binswanger que resumeix molt bé els motius d'acord-desacord amb el seu mestre Freud i que, a la vegada, representa una síntesi molt clara de la postura analític-existencial. Aquest text està extret dels comentaris de Binswanger al cas Ellen West (Binswanger, 1945-b):

"Hem indicat de quina manera poden cooperar la Psicoanàlisi i l'Anàlisi Existencial, per a comprendre l'estructura de l'existència; però hem de recordar al lector una i mil vegades l'abisme que se para aquests dos procediments científics tan diferents. L'un es el fenomenològic, que concentra la seva atenció en el contingut fenomènic de cada expressió verbal, de cada forma d'acció, de cada actitud i intenta comprendre'l a la llum de les formes bàsiques de l'existència humana, anteriorment a qualsevol dissecció de cos i ànima, ment, consciència o inconscient. L'altre és el científic natural, objectivant, que segons el mateix Freud subordina els fenòmens als impulsos establerts com postulats hipotètics, que investiga el contingut verbal no d'acord amb el projecte del món que es despren d'ell, sinó d'acord amb aquests impulsos o instints naturals, projectant així l'ésser de l'home en els motllos conceptuals de l'ésser de la naturalesa.

D'aquesta manera adquireix aquesta importància suprema, fora mida, l'id extra-personal i in-nominat, aliè al jo i al nosaltres, que implica la rendició de l'home sense escapatori possible a una força major, amb la que ha d'enfrontar-se totalment indefens, sense possibilitat d'una contraofensiva eficaç.

No hi ha dubte que també l'Anàlisi Existencial comença suposant que l'existència no va posar els fo

naments del propi ésser per si i davant de sí, però té una certa llibertat amb relació a ells, conscientment en la seva autorresponsabilitat, i a més coneix la gràcia del lliure trobament entre el jo i el tu en l'amor. Prescindint del sentit que cadascú vulgui atribuir a aquesta llibertat, metafísic o religiós, l'Anàlisi Existencial s'até al fet que l'ésser de l'home no és només necessitat d'ésser, sinó capacitat d'ésser i d'ésser amb l'altre.

En aquesta panavisió no abasta només el món eteri de desitjos i fantasies, sinó també l'autèntic jo-mateix i l'etern nosaltres, l'existència i l'amor. Com que Freud va construir la seva imatge d'home a base d'exemplars neuròtics, amb un desconeixement absolut del seu propi ésser exemplar, la seva visió es va fixar, forçosament, en la necessitat inel·ludible d'ésser. Però com que el neuròtic és quelcom més que un neuròtic i l'home quelcom més que un manat d'impulsos, aquesta visió resulta una deformació unilateral de la imatge humana, tallada a la mesura d'una teoria científica de l'home...

L'Anàlisi Existencial penetra en el contingut i significat del llenguatge verbal i d'altres formes d'expressió i, a base d'elles interpreta el món i l'ésser en el món com fenomen històric. La Psicoanàlisi, en canvi, converteix la temporalització en cronologia, l'existència en objecte, la transformació existencial en un procés genètic evolutiu, els fenòmens biogràfics en símptomes de certes vicissituds de les forces instintives i així successivament".

El significat de l'obra de Binswanger

De manera que es pot dir que tot el desenvolupament científic de l'obra de Binswanger s'ha desenrotllat en la controvèrsia filosòfica i científica de la psicoanàlisi i la psicopatologia psiquiàtrica.

Malgrat això Binswanger farà constantment declaracions de pupillatge respecte el seu mestre Freud:

"El 21 de febrer de 1928 repeteixo el content que estic d'haver tornat a veure Freud i d'haver parlat amb ell. En els meus treballs hi veurà un altre cop que no puc pas seguir tots els seus camins de pensament. Tanmateix, però, o a causa d'això precisament, em sento sempre el seu deixeble".

Binswanger culpa a la psicopatologia de reduir a les categories de la ciència natural, l'existència humana; però això s'esdevé per la necessitat de fonamentar la psicopatologia biològicament, la qual cosa permet formar-se el concepte de malaltia, diagnosticar i menar a terme un tractament causal. Amb això arribem a un desdoblament de l'organisme.

Però això és un pseudo-problema nascut de teories científiques. En el moment que les ecaminem a la llum de la filosofia, diu ell, s'esvaeixen. I en el seu lloc sorgeix el problema de la intencionalitat (Husserl) i sobre ell i darrera d'ell, el de l'existència o ésser-en-el-món; el problema fenomenològic de la subjectivitat s'aprofundeix en el problema ontològic de l'existència.

Els primers escrits de Binswanger estan determinats per la seva associació com metge voluntari a Burghölzli. Eugen Bleuler havia excitat en ell l'admiració per la seva personalitat i havia aconseguit d'eixamplar, al màxim, el seu amor "hereditari" per la psiquiatria. Bleuler preparava en aquell temps el seu llibre: "Die Gruppe der Schizophrenien".

Com hem indicat anteriorment, la primera publicació de Binswanger fou la seva tesi doctoral el 1907 sobre el tema del reflex psicogalvànic en l'experiència d'associació, una mena de barreja entre la psicologia de Wundt i la de Freud. Aquest tema li fou proposat per C.G. Jung i el mateix Jung li va servir de subjecte d'experiments. La col·laboració amb Jung fou cada cop més estreta, fins el punt que aquest se'l va endur en un viatge a Viena per visitar Freud. Aquesta primera estada (febrer de 1907) durà quinze dies. Binswanger tingué l'honor, al seus 26 anys, de poder conviure com un membre més de la família Freud. Fou en aquesta ocasió que Freud interpretà un somni de Jung com un desig de destronar-lo i un altre de Binswanger com el de casar-se amb la seva filla gran, per bé que rebutjat.

Els escrits de Binswanger posteriors a la tesi doctoral presenten cada cop més un acostament a la Psicoanàlisi des

de la psiquiatria. El 1920 publica l'article: Psychoanalyse und klinische Psychiatrie.

Aquest acostament té com tema el problema de "l'essència de la psiquiatria com ciència". Ja ací llegim que la contraposició de Psicoanàlisi i Psiquiatria clínica ens posa amb claredat davant els ulls el dilema en el que es troba la psiquiatria:

"Ha de decidir si vol seguir sent només una ciència aplicada, un conglomerat que té coherència per la seva tasca pràctica de la psicopatologia, neurologia i biologia o si vol arribar a ser una ciència psiquiàtrica unitària".

El camí envers aquesta meta el veu encara, aleshores, en la construcció i aplicació sistemàtiques d'una metodologia psiquiàtrica:

"A ningú se li acudirà exigir de la psiquiatria que s'hagi de convertir en Psicoanàlisi; però no pot perjudicar la psiquiatria estudiar els principis metodològics de la Psicoanàlisi, com està constituït un sistema científic".

La ponència s'esforça per exposar la Psicoanàlisi de Freud precisament en el seu caràcter de sistema i en la seva coherència en contraposició a exposicions parcials com les d'Is-serlin (1910) o Jaspers (1946⁴). Es conclou que la Psicoanàlisi està molt pel damunt de la Psiquiatria, precisament per la seva visió unitària, per bé que unilateral de la imatge de l'home.

La síntesi d'aquesta imatge de l'home, com "homo natura" l'exposa en l'article que hem citat més amunt relatiu a la concepció freudiana a la llum de l'antropologia (1936). En aquesta ponència s'accentuava el que estava reservat a l'orientació fenomenològica de la investigació: recollir ambdues disciplines en el fluir del seu treball científic.

Les fonts: Inspiració fenomenològico-existencial de l'obra de Binswanger

En efecte, els escrits de Binswanger a partir del 1922

traspuen la influència de la fenomenologia: "Com que l'intens estudi de Brentano i de les Investigacions Lògiques de Husserl i la seva fenomenologia va ser allò amb que es va intoxicar l'autor d'un cop i per sempre..." diu Binswanger (1947-b).

A partir d'ara els temes Psicoanàlisi i Fenomenologia s'aniran entrecreuant. Aquest any, 1922, publica una ressenya sobre Fenomenologia a petició de la Societat Suïssa de Psiquiatria. A la vegada s'expressa l'esperança que el que no es podia apuntar en el terreny de la investigació empírica (el 1955 dirà: encara no), caminaria paralelament sense hostilitat en el terreny de la reflexió metodològica i de la investigació teòrica. Ara bé, darrera el problema del respectiu horitzó científic de comprensió i de la seva respectiva conceptualitat bàsica, sorgia el problema de l'ésser humà, el problema ontològic, en general.

Això passava pel tombant de la fenomenologia a l'ontologia, tal com es va esdevenir d'un cop i per sempre en l'obra de M. Heidegger Sein und Zeit (1927), com també en "Vom Wesen des Grundes" del 1929, que introduïa una nova època d'investigació filosòfica i empírica, no esgotada fins avui i segurament inesgotable.

"Només aquesta obra va permetre distingir entre funció fonamental de la transcendència i investigació científica dels fonaments donats ja en cada cas. Així trobem la confirmació de la nostra pròpia concepció de l'home, val a dir que l'ésser de l'home és més que vida, més, i una altra cosa, que instintivitat, activitat cerebral, organisme, etc.; que la seva realitat s'ha d'entendre, a més, com ésser-ací". (Binswanger, 1947-b).

A partir d'aquest horitzó de comprensió es continua preguntant com aquest ésser contradictori, anomenat home, se les desempellega amb la seva contrarietat. I ací, diu ell,

"ens salta a la vista un altre tret fonamental de la investigació freudiana i precisament plenament en correspondència amb l'afer, amb el que ell, com psicoterapeuta, se les va heure: l'home neuròtic; tot posant-se de manifest en ell, que Freud no va veure, en general, la superació del conflicte psicològic en la maduració existencial, en la capacitat d'esdevenir si-mateix així com en el poder és-

ser lliure, tal com en certa manera, per bé que no existencial, ho va veure Jung, sinó exclusivament en la manca d'aquesta possibilitat, en la repressió.

La diferència entre salut i malaltia consistia ara, només, en la diversitat de la "importància vital de les funcions" en que els mecanismes de repressió es tan fonamentats.

Així s'ha originat una vinculació sumament important, fins aleshores totalment extranya a la psiquiatria, dels factors de realitat que enllaçen ço "biològic de l'home amb el seu poder ésser existencial"; amb d'altres paraules, queda al descobert una de les estructures bàsiques "en les que el poder ésser lliure compleix o frustra les possibilitats que hi ha en les entitats biològiques" (Binswanger, 1947-b).

La influència de Heidegger es farà sentir a partir d'ara en tota la seva obra. Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie (1949-b) així com Über Martin Heidegger und die Psychiatrie (1954-b) indica que no es tracta només de la significació de l'Analítica Existencial de Heidegger per a la investigació psiquiàtrica empírica, sinó per a la comprensió del problema de la psiquiatria: la seva autocomprensió. Però l'Analítica Existencial no solament està a la planta de l'edifici de la psiquiatria, sinó que forma part del cos de l'edifici (Binswanger) Daseinsanalytik und Psychiatrie (1951).

La concepció Heideggeriana de fons es palesa en aquest i d'altres estudis, tal com reconeix expressament Binswanger (1956-a):

"L'analítica existencial del Dasein que Heidegger ha desenvolupat... en totes aquestes formes d'existència frustrada hi té un paper decisiu l'ésser caigut (Verfallen), en el sentit de Heidegger".

La fidelitat a Heidegger cal entendre-la, però, com una fidelitat al primer Heidegger, el de Sein und Zeit. Binswanger, en efecte, no seguirà estrictament Heidegger, sinó que, d'alguna manera el depassarà: "No es tracta d'una simple diferència d'opinió, sinó d'una diferència ontològica", escriu a Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (1942). El punt fonamental de la diferenciació és la substitució de la

cura (Sorge) per l'amor, tal com veurem més endavant.

En els seus escrits hi trobarem encara d'altres referències a més pensadors que va influir en la seva obra: així Lettre à Eugène Minkowski. Réflexions sur le temps et l'éthique (1956-c), "Dank an Edmund Husserl" (1959), "Die Philosophie Wilhelm Szilasi und die psychiatrische Forschung" (1960-a).

Ja hem fet referència a l'amistat que unia Binswanger i Szilasi, però potser és més important per al nostre objectiu fer referència a la influència ideològica en el pensament i l'obra de Binswanger del filòsof successor de Heidegger en la càtedra de Friburg.

Szilasi considera la fonamentació de les ciències com la tasca principal que ha de portar a terme cada una d'elles. Cal considerar-les en les seves estructures a priori. En aquest sentit la Fenomenologia ve a ésser com una "scientia prima". Szilasi analitza l'estructura de diverses ciències, entre elles la Psiquiatria i la Psicoanàlisi, a partir d'una crítica de la consciència d'inspiració husserliana, oberta al mètode hermenèutic de Heidegger i d'una analítica existencial. La ressonància d'aquests temes en Binswanger és evident.

Entre els anys 45 i 52 publica els grans casos relatius al problema de l'esquizofrènia analitzats existencialment: Der Fall Ellen West (1945-b), Der Fall Jürg Zünd (1947-a), Der Fall Lola Voss (1949-a) i Der Fall Suzan Urban (1952). Ja abans havia analitzat el cas Ilse en Wahnsinn als lebengeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit (1945-a).

En aquesta línia Drei Fromen missglückten Daseins (1956-a) que dedica a Heidegger amb gratitud, examina l'exaltació, l'excentricitat i el manierisme, com formes en que l'existència s'estranya de la comunicació i de la comunitat de l'amor, esdevenint inautèntica.

L'exaltació es resol en el pur desig, dissociat de l'experiència.

L'excentricitat consisteix en un desconeixement dels nexes referencials de l'ésser-en-el-món.

El manierisme és una forma particular d'alienació en el "un hom" (Heidegger), en els models o prototipus que ofereix

la cultura.

Però els tres es presenten com aspectes d'una essència única en la qual l'existència s'embussa, perd la seva mobilitat històrica. Aïllada de la participació comú en quelcom de comú, de la comunitat, de l'amor, del tu, estranyada de la pròpia llibertat, l'existència arrela en formes de temporalització i mundanització que l'impedeixen qualsevol creixement orgànic.

D'ací l'ambivalència que es transforma en dissociació esquizofrènica quan el Dasein no pot resistir l'assalt de l'angoixa i perd totalment la dimensió històrica.

La mort sobrevingué Binswanger quan preparava un estudi sobre Strindberg "Whan" (1965) i sobre la lògica del destí "Schicksallogie".

L'obra de Binswanger no és inacabada, però tampoc no és completa. No és l'obra d'un creador, sinó la d'un gran sintetitzador: la seva síntesi es diu Anàlisi Existencial, Freud i Heidegger junts.

La Daseinsanalyse

La Daseinsanalyse no es presenta, tal com hem pogut veure, com una tècnica contestatària de la Psicoanàlisi. Binswanger no és un deixeble dissident de Freud a l'estil de Jung, per exemple; ell exigia la formació analítica com una condició per a l'aprenentatge i la descoberta de la reflexió fenomenològica i antropològica, capaç d'introduir a la Daseinsanalyse.

La Daseinsanalyse havia aparegut com una problemàtica científica, mentre que la psicoanàlisi havia sorgit dels fracassos i mancances de la terapèutica. Per bé que la Daseinsanalyse en ésser una interrogació i recerca antropològica fonamental conduïa necessàriament a la crítica dels fonaments de la Psiquiatria i de la Psicoanàlisi, tanmateix, con

siderava Binswanger, que les vies terapèutiques que havia obert eren tot just esbossades, presentides o tímidament iniciades, per la qual cosa hom no podia prescindir de la metodologia psicoanalítica. Amb això volia Binswanger evitar qualsevol polèmica que volgués presentar o concebre la Daseinsanalyse com una variació terapèutica dissident de la Psicoanàlisi.

La il·lusió de l'antropologia científico-naturalista, però, a la qual Freud es va entregar decididament, és precisament fer impossible qualsevol psicologia en el moment en que, sota pretext de positivitat i objectivitat, restableix el domini de la natura i l'oposa a la cultura. Com pot parlar-se d'antropologia, si la historicitat humana es troba reduïda a la història de la natura?

L'error de Freud és, als ulls de Binswanger, el voler concloure abans d'haver començat l'exploració autènticament fenomenològica que consisteix en "anar a les coses mateixes" o a "deixar-se conduir i portar progressivament per la naturalesa de les coses".

El projecte d'una fenomenologia comporta, d'entrada, la voluntat de renunciar a allò que Flaubert anomena la "rage de vouloir conclure"; es tracta de renunciar a aquesta "necessitat apassionada d'extreure conclusions, de formar-se una opinió, un judici" inscrita en nosaltres "per la nostra formació intel·lectual unilateralment naturalista".

Ací rau el motiu de divergència entre Freud i Binswanger; per a aquest cal una concepció antropològica que, necessàriament, stricto sensu, implica una filosofia: aquesta filosofia serà, com hem dit la de Heidegger, amb el rerafons de la fenomenologia de Husserl.

"Per Analítica Existencial (Daseinsanalytik) entenc l'esclarament filosòfic-fenomenològic de l'estructura apriorística o transcendental de l'existència com ésser-en-el-món que devem a M. Heidegger; per Anàlisi Existencial (Daseinsanalyse), en canvi, l'anàlisi científica, empírico-fenomenològica de les modalitats fàctiques de l'existència i de les formes de l'existència. Però aquesta última, només és possible a base de la primera, val a dir tenint

la mirada posada en l'essència, ésser i esdevenir de l'existència mateixa. En la mesura en que només l'Analítica Existencial fa possible i fonamenta l'Anàlisi Existencial és el concepte més ampli; l'Anàlisi Existencial és més reduït" (1951).

Binswanger (1949-b) li reconeix a l'Analítica Existencial de Heidegger una doble significació en el camp de la psiquiatria: d'una banda li presta una base metodològica i, de l'altra, la posa en situació de justificar un horitzó transcendental de comprensió, l'autocomprensió.

Amb "Sein und Zeit", escriu Binswanger (1951),

"el problema de la subjectivitat està separat de la correlativitat de la relació subjecte-objecte, més encara, del marc estret del coneixement, i plantejat sobre el terreny més ampli de l'ésser-en-el-món com trascendència. Ara bé subjectivitat significa l'estructura apriorística, no només del coneixement, sinó de la subjectivitat transcendental en general, determinada terminològicament i ontològicament com ésser-ací o ésser-en-el-món... En concebre la realitat de l'ésser de l'home com existència, Heidegger ha donat expressió, per primer cop, a la plenitud de la transcendència objectiva de ço real en l'ésser real de l'home, a la seva factivitat. Amb la qual cosa ha convertit l'ésser humà, també, en una amplitud nova, objecte per a la investigació científica de l'estructura de la seva forma particular d'ésser. Heus ací la importància de Heidegger per a la investigació psiquiàtrica".

El problema que la psiquiatria però ha de resoldre, diríem nosaltres, no és la forma particular de l'ésser de l'home, si nó la d'aquest home.

Binswanger s'adona de la dificultat de menar simultàniament aquests dos tipus d'anàlisis. Per a la Daseinsanalytik ens remet a Sein und Zeit i als escrits de W. Szilasi.

Tanmateix se l'imposa la qüestió de "amb quin dret l'anàlisi empírico-fenomenològica (Daseinsanalyse) descansa en l'Analítica Existencial (Daseinsanalytik) de Heidegger". (Binswanger, 1951.)

Es fa ressò, Binswanger de les crítiques que se li han adreçat en el sentit que la coincidència és purament nominal i terminològica. D'altres, en canvi, hi veuen una igualtat, com una conseqüència necessària l'una de l'altra.

Hans Kunz, en canvi, hi troba una falsa interpretació de

Heidegger. En el seu homenatge a Heidegger, Kunz intenta as senyalar que "existeix una equivocitat irreductible radica- da en l'essència de l'existència mateixa i que aquesta s'ha de referir a que els existencials ("existenzial") de Heidegger havien de ser també sempre caràcters de l'ésser humà". (cfr. Hans Kunz, "Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die psychologische Anthro- pologie", 1949-b).

Precisament en això hi veu Binswanger la justificació del recolzament de l'anàlisi empírico-fenomenològica de l'existèn- cia en la teoria de Heidegger. Però per tal d'evitar falses interpretacions Binswanger (1951) remarca que ell sempre ha accentuat que les seves intencions eren diferents de les de Heidegger.

"A Sein un Zeit, escriu, es tracta per dir-ho un cop més, de plantejar d'una forma nova la pregun- ta del sentit de l'ésser i despertar una compren- sió per al sentit d'aquesta pregunta. Però per a això es demana una explicació adequada anterior de l'ens que pregunta, val a dir, de l'existència en ordre al seu ésser. Aquesta explicació s'esde- vé en Heidegger expressament en ordre a la compren- sió de l'ésser i, com se sap, al seu torn en ordre a la comprensió del temps com horitzó possible d'una tal comprensió de l'ésser. Aquesta fou la fi ta provinsional de Sein und Zeit".

Es defensa Binswanger (1951) de la pretensió d'haver vol- gut completar Heidegger amb la introducció de la modalitat dual de l'amor, remarcant que l'explicació heideggeriana de l'existència es va esdevenir en ordre a la comprensió de l'és- ser, però de cap manera amb intencionalitat antropològica, sense cap mena d'intenció de descriure l'existència humana segons totes les seves direccions significatives, totes les possibilitats i constitutius del seu projecte del món, el seu ésser-en i auto-poder-ésser; un tema que no pot ser tractat en absolut de forma concluent.

"Així, per exemple es fa comprensible que en Heide- gger no hi trobem cap explicació de la consistèn- cia o materialitat, o de la il·luminació dels projec- tes del món, mentre que aquesta explicació és in- dispensable amb relació a les formes existencials

del pujar i caure o aquelles altres de l'ésser-en-el-món maníac-depressiu, esquizofrènic, psicopàtic o neuròtic.

Veiem, doncs, que Heidegger, amb els seus existencials ("existenzial") i el seu esquema bàsic de l'estructura apriorística de l'existència com ésser-en-el-món no solament ha esboirat l'horitzó per a la nostra pròpia investigació empírico-fenomenològica, sinó que també ens ha posat a la mà un instrument amb el que podem seguir construint en l'edifici de la nostra pròpia ciència".

En remarcar l'estructura fonamental de l'existència com ésser-en-el-món, Heidegger ha posat en mans de la psiquiatria una línia directa metòdica, amb la qual li va arribar a ser possible comprendre i descriure imparcialment els fenòmens que havia d'investigar i les seves relacions essencials fenomeniques d'acord amb el seu contingut total, el que vol dir lliure de qualsevol teoria científica.

El mèrit de l'obra de Husserl va ser marcar, seguint Brentano, el mètode fenomenològic i el camp inabastable que amb ell s'obria per a la investigació científica aïllada; la seva teoria, però, es movia encara per complet en l'esfera de la intencionalitat en tant que relació unitària de subjectivitat transcendent i objectivitat transcendental. Representava el desplaçament de la descripció teorètica dels processos psíquics d'un subjecte a la descripció i concepció de les formes i estructures de la consciència intencional. Aquesta consciència, però, surava en l'Ego transcendental.

Heidegger venia a demostrar, en canvi, que la intencionalitat de la consciència està fonamentada en la temporalitat de l'existència. Hi ha, doncs, un retrocés de la intencionalitat de l'existència com transcendència o ésser-en-el-món, incorporació de l'Ego transcendental a l'existència fàctica.

En altres paraules, com transcendència es constitueix no només el món sinó també el sí-mateix, (ipse, selbst). D'aquesta manera se salva la concepció del món escindit en subjecte-objecte. Sobre la base d'aquesta teoria de la separació l'existència humana és reduïda a un pur subjecte, sense món, en el qual s'esdevenen tots els processos, fets i funcions; que té

totes les propietats possibles o efectua tots els actes possibles, però del qual ningú no en pot dir res més.

Hom pot veure, doncs, que per comptes de la divisió de l'ésser en subjecte i objecte es mostra ací la unitat d'existència i món en la transcendència. Trascendir representa molt més que reconèixer. Trascendència no és només un esbos o projecte del món, sinó projecte de l'ésser, poder ésser jo-mateix, ipse.

Jo-mateix i món són conceptes recíprocs. Hem de distingir món ambient, en el sentit d'eco-sistema o entorn de l'animal i món de l'home. L'animal té el seu món determinat per la natura, en ordre a possibilitats molt determinades d'excitació i reacció. No pot esbossar el món, ni descobrir el món, ni resoldre's amb independència en una situació ni enfront d'ella. Està en un cercle de situació establert un cop per tots. Per contra, tenir un món, en referència a l'home vol dir que, per bé que no ha posat els seus propis fonaments si nó que ha sigut llançat al propi ésser i per tant té ambient propi, també, té a més la possibilitat de transcendir.

Això planteja l'especificitat de les ciències humanes i més en concret d'aquella, l'objecte de la qual és l'existència mateixa en tant que conscient, com és la Psicologia. Una ciència no es compren a sí mateixa pel desbrossament del seu objecte i mètode. Només es compren quan es dóna raó del seu àmbit òntic, en ordre a la concepció fonamental del seu ésser, cosa que no és possible pels propis mètodes científics, sinó que demana els filosòfics. La ciència per tant, està referida a la filosofia en la mesura en que l'autocomprensió d'una ciència, en tant que síntesi d'una consciència fàctica de comprensió òntica, només és possible sobre la base d'una com prensió filosòfica de l'ésser, la qual cosa significa la com prensió de l'ésser en general.

Psiquiatria i Psicoteràpia

Binswanger descobreix una doble vessant en el cas de l'ob

jecte de la psiquiatria: l'home malalt presenta un aspecte d'organisme malalt; en aquest cas l'objecte de la psiquiatria és el de la medicina, la biologia. Però l'objecte de la psiquiatria és també l'home malalt per la qual cosa ha d'esdevenir Psicoteràpia.

Aquesta divisió s'acusa en la pràctica, inclús la psiquiàtrica, diu Binswanger: el psiquiatra parla amb el malalt, els símptomes psiquiàtrics són d'antuvi trasbalsos de la comunicació.

Però aquest problema està mal plantejat, perquè la ciència no té present que es troba davant de dues concepcions científiques totalment diferents. Només podem fer justícia a la realitat quan reculem a la comprensió de l'ésser com funció fonamentant i la comprenem d'una forma estrictament filosòfica. La comprensió científica està projectada cap a la realitat i l'objectivitat. Aquest projecte parcel·la els camps objectius i estableix relacions sistemàtiques reals i objectives als diferents ens.

Aquest esmicolament és el que posa en crisi la Psiquiatria. Aquesta crisi analítico-existencial fenomenològico-filosòfica de Heidegger és significativa per a la Psiquiatria perquè no pregunta sobre determinats sectors fenomenològics i objectius que cal delimitar i descobrir en l'home, sinó sobre l'ésser de tot l'home. Pregunta que no pot ser contestada amb mitjans científics. L'ésser de l'home no es pot calcular per adició.

L'Analítica Existencial obre, precisament l'horitzó per a una percepció de la totalitat. En ella l'horitzó està lliure per a la comprensió de l'home creat o natural, objecte, com també com ésser comunitàriament determinat o històric, i precisament a partir d'una visió òntica, sense arribar, per tant a una separació de cos, ànima i esperit.

L'existència, per bé que és essencialment raó de sí mateixa no ha posat el fonament del seu ésser. Li són arrabassades certes possibilitats del seu ésser-en-el-món per la seva situació de presa de l'ens, per la seva facticitat; per bé que, precisament, aquesta substracció és la que dóna a

l'existència el seu poder; car només ella li ofereix realment possibilitats assequibles del projecte del món. De manera que la transcendència no solament és escreix de l'existència en or dre al món, sinó a la vegada, substracció i limitació.

Heidegger ha investigat fenomenològicament l'ésser de l'existència que el resum sota el títol de cura (Sorge). Es tar llançat en el sentit de la facticitat és només un membre estructural (existencial) d'aquesta condició; els altres són l'existència com projecte i la caiguda. Per tant el que la psiquiatria parcel·la en realitats separades es presenta ací en la seva estructura bàsica unitària.

Però on hi ha estructura cap membre de l'estructura pot desprendre's de la totalitat, ans al contrari, qualsevol mem bre roman referit a l'altre i qualsevol canvi d'un implica els altres. L'existència com aital mai no coneix el seu llan çament; només és capaç de projectar sobre les possibilitats a les que està llançada. Tot existent és la raó del seu po der-ésser. El sí mateix de l'existència, per bé que hagi de posar el fonament de sí mateix, mai no pot dominar aquest fo nament. És com un ens que ha d'ésser com és i com pot ésser. És un ésser que es projecta envers el seu poder ésser més pro pi i, en aquesta mesura, s'anticipa ja en el seu poder ésser.

Per la penetració en l'ésser temporal de l'existència o de la transcendència, la psiquiatria apren a comprendre no so lament el seu objecte, les diferents formes anormals de l'exis tència, sinó també a sí mateixa com ciència, s'autocompren.

L'ésser de la psiquiatria es deixa interpretar, doncs, per l'autocomprensió transcendental. En la mesura que no són les percepcions en l'organisme del malalt, sinó el posar-se en re lació i entendre's amb ell com home, en tant que coexistent; es tracta ací, no solament de l'exactitud de l'estudiós de la medicina, sinó de la seva relació de profsme, de cura, d'amor.

Medotologia analítica

Quin és aleshores el paper que ha de jugar la Psiquiatria

en la investigació analítico-existencial? Davant per davant de la investigació biològica, la investigació analítico-existencial té un doble avantatge. D'antuvi el de no haver d'operar amb conceptes tant difuminats com és el de vida, sinó amb el d'estructura de l'existència; després que és factible que l'existència es manifesti o s'expressi sobre sí mateixa amb paraules, val a dir que els fenòmens, el contingut dels quals interpreta, siguin lingüístics, car el llenguatge és el que permet articular i, en conseqüència manifestar i comunicar els nostres projectes del món. L'ésser en efecte, no és mai accessible com tal a l'home, sinó sempre dintre d'un determinat esbòs del món o al seu través.

La possibilitat d'analitzar els fenòmens lingüístics, l'essència del llenguatge i de la parla consisteix en que expressa i manifesta un determinat contingut de significat. No atensem al contingut biogràfic, sinó al contingut de les expressions i manifestacions com indicacions dels esbossos del món en que el malalt viu o ha viscut, del contingut del seu món. Del que es tracta és, d'antuvi, d'assegurar-se contínuament què volen significar els pacients amb les seves expressions. Només d'aquesta manera podrem entregar-nos a la tasca científica de reconèixer pel contingut parlat dels mons en que els malalts es troben, en d'altres paraules, com tot s'entrelliga amb el tot, com una cosa actua dintre l'altra, com totes les parts de l'estructura existencial es comprenen pel tot de l'estructura i que el tot es manifesta en les seves parts. Sempre hi ha un esbòs del món que permet de comprendre les parts aïllades en una unitat.

Binswanger no va fer altra cosa que proposar un mètode d'anàlisi fenomenològico-estructural, tal com basant-se en aquestes insinuacions proposa R. Mucchielli (1966 i 1967).

L'anàlisi lingüística i fàctica la veu Binswanger possible a base del concepte de categoria. La categoria és el fil d'Ariadna que ens porta al nucli de les relacions de l'ésser en el món. Aquest esbòs del món no apareix temporalment abans de l'esdeveniment traumàtic, sinó que es manifesta en ocasió d'aquest succés. D'ací que el context de la biografia hi ju-

ga un paper important, però no en el sentit psicoanalític, com es pot veure; car mentres en aquest constitueixen la meta de l'exploració, en l'anàlisi de l'existència són només material per a ella.

Hem de distingir, doncs, entre lloc d'irrupció de l'angoixa condicionat a ço biogràfic i adequat a les situacions i la font de l'angoixa adequada a l'existència. Una diferenciació semblant la trobem en Freud que distingeix entre fèbia com símptoma i la "libido mateixa" com vertader objecte de la por.

Per comptes del concepte teòric de la libido l'anàlisi existencial es refereix a l'estructura fenomenològico-ontològica de l'existència com ésser en el món. L'existència com ésser-en-el-món està en sí mateixa ja determinada per la inquietud i l'anul·lació: la font de l'angoixa és la mateixa existència.

Psicoteràpia Existencial

En contraposició a la Psicoanàlisi, l'Anàlisi Existencial no s'ha originat a partir d'aspiracions psicoterapèutiques, sinó per la pretensió d'aconseguir claredat sobre els conceptes d'allò que el psiquiatra percep, reflexiona i fa al costat del malalt en un aspecte psicològic i psicoterapèutic.

"L'experiència va mostrar ben aviat que el nou tipus de comprensió, sorgit originàriament de la investigació pura, va trobar, també, per la seva part, una comprensió astoradora, en molts dels nostres malalts, a través de la qual hom estableix un contacte que, d'altra manera, no es podria aconseguir. La vivència del penetrar en la pròpia estructura existencial i en els seus nusos constitucionals o històricament condicionats, sovint representa per sí mateix un èxit psicoterapèutic.

Però per regla general, precisament el problema biogràfic sobre el perquè d'una aital separació de la norma, sobretot com és natural en la neurosi, fa indispensable la Psicoanàlisi. No es limitarà però a la interpretació sexual sinó que prendrà en consideració totes les possibilitats òntiques de

l'objecte simbòlic en qüestió.

Una psicoanàlisi guiada per punts de vista analític-existencials es diferencia de la Psicoanàlisi de Freud en el fet que per a ella les dades biogràfiques no signifiquen l'última paraula sinó que intenta demostrar com aquestes dades o fets són ja emanacions d'una estructura existencial modificada que, per altra banda, contribueixen a fixar o reforçar.

En la mesura que d'aquesta manera l'Anàlisi Existencial ajuda al malalt a una penetració cada cop més gran en la peculiaritat de l'estructura de la seva existència, no contribueix a fer-ne un fatalista resignat a que tot ha arribat a ésser així, sinó, per contra a fer-lo lliure per al total poder ésser de l'existència, val a dir per a la decisió; tal com diu Heidegger de recobrar l'existència del seu propi auto-poder ésser-més. Aquesta és la fita del tractament analític-existencial. Anul·lar les repressions inconscients i treure-les a la consciència pot ser solament un camí, per bé que sovint també indispensable per a aquesta fita". (Binswanger, 1951).

Com és ben sabut Freud tenia davant dels ulls la fermesa de les estructures de la coherència biogràfico-psíquica, en contraposició als psiquiatres de l'època que a la primera ocasió favorable consideraven interrompuda la coherència psíquica i posaven, en el seu lloc, un procés fisiològic de caire patològic del còrtex cerebral.

L'Anàlisi Existencial, per contra, contempla la fermesa de l'estructura transcendental que fonamenta, d'antuvi, i a priori qualsevol estructura anímica com condició de la seva possibilitat. No és que la filosofia faci una escomesa dintre de la psiquiatria i la psicoteràpia, sinó que aquestes ciències són atrevessades per la llum del seu fonament filosòfic.

Aquesta acció es manifesta especialment en la concepció de les psicosis, neurosis i psicopaties com canvis determinats de l'estructura apriorística o transcendental de l'ésser humà o de la seva condició humana.

D'ací Binswanger (1951) en deriva alguns principis que es poden expressar sintèticament:

1. La Psicoteràpia de base analític-existencial investiga la història vital del malalt. Explica la biografia i les seves particularitats biològiques no d'acord amb les doctrines de qualsevol escola psicològica, sinó com una modificació de l'estructura total de l'ésser-en-el-món.

2. La Psicoteràpia analític-existencial arrenca, segons això, del fet que no solament s'ha d'indicar al malalt, sinó que se li ha de fer experimentar tant com sigui possible en la batzegada existencial quant i en quina mesura ha fallat la seva estructura d'ésser humà. En aquest cas el psicoterapeuta podria comparar-se a un guia, coneixedor del terreny. El psicoterapeuta tracta de posar sobre terra ferma el depressiu, traient-lo del món abissal on s'ha enterrat, donant-li així una forma d'existència només a partir de la qual es pot realitzar el cúmul de possibilitats d'ésser que l'home té.

3. El psicoterapeuta analític-existencial no farà del malalt un objecte davant del qual està ell com subjecte sinó que veurà en el malalt una parella existencial. El que enllaçarà ambdós serà un trobament. L'existència és també coexistència.

Aquest és un dels aspectes més específics de la concepció de Binswanger: la relació terapèutica com relació actual, coexistencial, trobada en el sentit de M. Buber, relació "jo i tu": nosaltres. La transferència serà entesa igualment com una trobada, com una relació existencial de comunicació i confiança. Tindrem ocasió de tornar més àmpliament sobre aquest tema en parlar de la Relació Terapèutica en l'apartat corresponent d'aquesta Tesi.

L'Anàlisi Existencial, doncs, per comptes de parlar de conceptes teòrics, com el principi del plaer, explora i tracta l'home en ordre a estructures, membres estructurals i modificacions de l'estructura de la seva existència; el seu objecte no és l'existència en la perspectiva ontològica, si no antropològica; tracta del Dasein no de l'Ésser. Tracta de l'home, d'aquest home. No és Ontoanalyse, sinó Daseinsanalyse. La diferència amb Heidegger l'expressa Binswanger distingint entre hermenèutica antropològica i ontològica.

Es poden resumir les relacions entre Anàlisi Existencial i Psicoteràpia dient que l'Anàlisi Existencial no pot prescindir de cap manera, en àmbits molt amplis, dels mètodes psicoterapèutics garantits; però que ell, com aital, només pot ser eficaç, terapèuticament, quan aconsegueix d'obrir el proïsme malalt a la comprensió de l'estructura de l'existència humana i li permet tornar a trobar el camí que traient lo de la seva forma d'existència i món neuròticament i psicòticament exagerats, extravagants i erràtics, el porti a la llibertat del poder disposar de les seves possibilitats d'existència més pròpies.

L'edifici psiquiàtric de Binswanger

Fins ací hem presentat el pensament de Binswanger en la seva estructuració teòrica, que representa un pas decisiu dintre de l'anomenada Psicologia Comprensiva (Dilthey, Jaspers, etc.), car suposa, no solament la incorporació de la metodologia fenomenològica, la qual possibilita una anàlisi estructural o categorial de les diverses psicopatologies, sinó també i sobretot la d'una filosofia que permet la construcció d'una metapsicologia antropològica. Aquesta filosofia no és altra que la de l'Existència del primer Heidegger, el de "Sein und Zeit" (1927).

En parlar de Metodologia Analítica exposarem les tècniques i alguns casos d'anàlisi.

Hem omès, però, a gratcient, les referències psiquiàtriques de la seva obra perquè al nostre entendre constitueixen el punt més feble, el quist no assimilat de la seva teoria. Per més que vulgui fer filigranes no acaben d'encaixar l'Anàlisi Existencial i algunes de les seves afirmacions com:

"Per estudis recents sobre herència biològica sabem amb quanta freqüència es desenvolupen esquizofrènies en un terreny genètic similar...".

"Per desgràcia, Janet no ens diu res sobre l'herència de Nàdia". (Binswanger, 1945-b).

Aquestes afirmacions venen contrastades amb aquestes al-

tres:

"Mandfred Bleuler tenia tota la raó del món quan considerava indispensable esbrinar els clítxes psicològics de la conducta dels familiars dels nostres pacients. Un dels seus investigadors, H.J. Sulzer, analitzà tres membres d'una família i va trobar que cada un dels seus móns ideològics anormals tenia el seu contingut corresponent en el món ideològic dels membres sans de la família... Aquesta conclusió té la seva importància per a nosaltres, car serveix d'avís per no atribuir prematurament la golafrènia de la nostra pacient i la seva repugnància envers ella, únicament i directa a un transtorn cerebral". (Binswanger, 1945-b).

Aquest últim text el podriem anomenar antipsiquiàtric en la línia dels estudis de la influència de la família de Palo Alto, Laing, Cooper, Esterson o Satzman, etc., com generadors de l'esquizofrènia. No en debades l'Antipsiquiatria, sobretot l'anglesa, empelta amb la tradició existencialista, principalment amb Sartre.

En canvi en d'altres textos continua manifestant-se la confusió respecte a l'etiologia de les psicosis:

"... podem copsar i investigar la psicosi a partir de l'estructura de l'ésser-en-el-món, hem de veure en elles determinades modificacions de ço transcendent. No diem, per tant, que les malalties de l'esperit siguin malalties del cervell -això ho continuen essent, naturalment des del punt de vista clínic-mèdic-, sinó que en les malalties de l'esperit se'ns presenten modificacions de l'estructura de l'ésser-en-el-món com transcendència". (Binswanger, 1946).

De manera que per a Binswanger la psicosi no deixa de ser una malaltia del cervell. La manera de fer anar aquests dos plànols alhora, sobretot en el moment de procedir a l'aplicació de procediments terapèutics, és el que queda per resoldre. Binswanger es veu obligat a fer els equilibris de rigor. En la seva època els avenços més notables es donen en el camp de la neuropsiquiatria: electroshocks, lobotomies, shocks insulínics, clorpomazina, etc. Binswanger estava al front d'una clínica psiquiàtrica i venia d'una dinastia de psiquiatres. La seva ambigüitat s'expressarà de mil maneres, volent servir dos senyors... El següent text expressa de forma

molt concisa aquesta ambivalència: "El malalt a més de malalt és persona, no s'esgota la seva existència en la malaltia...".

En el cas d'Ellen West (1945-b), que veurem més endavant, després d'afirmar que manté l'opinió de Bleuler que en l'esquizofrènia l'estructura de la malaltia (el seu curs i simptomatologia) depen en gran part de certes (?) relacions endocrines, diu:

"Finalment, pel que respecta a la terapèutica, avui en dia s'hauria d'haver iniciat certament una terapèutica hormonal tal com la demanaven les perturbacions endocrines abans esmentades. Però en l'estat present de les nostres tècniques i coneixements estem molt lluny de tenir la seguretat que sigui possible la guarició.

El mateix podem dir del tractament de shock que encara no es coneixia per aquelles dades. En la situació de tanta responsabilitat en que es troba el metge no hi ha dubte que el shock li hauria proporcionat (al metge ?) un recurs temporal (!!!) molt apreciable.

Considerada l'especial simptomatologia del cas (por d'engreixar-se i sensacions de gana) probablement no hauríem intentat el tractament per insulina, sinó per electroschock o cardiazol.

Es possible que amb això s'hagués aconseguit una millora temporal, però basant-nos en una anàlisi crítica dels resultats curatius dels mètodes moderns, podem suposar que tot s'hauria reduït a perllongar la data del desenllaç fatal, especialment si tenim present l'insidiós del procés i la tendència marcadíssima de la personalitat de la pacient cap a posicions extremes".

Contrasta aquesta visió psiquiàtrica del text, per bé que desvirtuada en les seves últimes línies, amb la visió existencial del cas en que se'ns presenta la seva mort per suïcidi com necessària, a la vegada que arbitrària.

"Ambdues afirmacions (necessitat i arbitrarietat) es basen en el fet que, en el cas d'Ellen West l'existència ja estava madura per a morir; en d'altres paraules que la mort, aquesta mort concreta era el coronament necessari del sentit d'aquesta existència, que s'havia tancat en el passat i desconectat totalment del futur. Però

una existència així queda despallada del seu autèntic sentit vital, de la seva maduresa existencial" (Binswanger, 1945-b).

No és doncs extrany que, com també passa amb V. Frankl i en els homes d'aquesta generació, M. Boss, per exemple, l'Anàlisi Existencial no es consideri com terapèutica per sí mateixa i es creï una sobreposició i dissociació de mètodes difícil de justificar i sistematitzar teòricament.

El mateix s'esdevé amb la Psicoanàlisi, com hem vist que és utilitzada com mètode vàlid per a la Daseinsanalyse. La formació de Binswanger era la clàssica d'un psiquiatra basada en la concepció orgànica de la malaltia mental. El seu interès remuntava però a la filosofia: del Criticisme de Kant a la Fenomenologia de Husserl. A la "physis" s'hi oposa la "meta-physis". La ideologia de Binswanger neix d'aquesta tensió metodològica. En aquest punt apareix la Psicoanàlisi com una resolució de l'antagonisme, aparentment irreductible, entre el cos (medicina) i l'esperit (filosofia). La Psicoanàlisi se separa de la medicina per a tractar l'home malalt d'esperit en i a través de l'expressió d'aquest esperit, la paraula.

La barrija-barreja d'aquests tres mètodes (Psiquiatria, Psicoanàlisi, Daseinsanalyse) ha sigut, probablement la causa més profunda i decisiva, per bé que la menys visible, de que l'Anàlisi Existencial no s'hagi desenvolupat sistemàticament i tècnicament com escola psicològica, mentre que, en canvi, ha demostrat una gran fecunditat amb la seva repercussió en múltiples moviments de la psicologia actual, per bé que d'una forma assistemàtica i parcial.

No és extrany que, amb aquest garbuig teòric-pràctic, Binswanger s'imagini la psiquiatria com un edifici -seguint la comparació establerta per Freud- amb diferents pisos, portes, escales que es comuniquen, finestres i teulades. Molt esquematitzada la descripció que Binswanger fa es pot expressar d'aquesta manera:

"Com ens hem d'imaginar la construcció de la casa de la psiquiatria científica?

L'Analítica Existencial ha de limitar-se a projectar-ne la planta o bé ha de prendre part en la mateixa edificació? Aquest últim fa al cas! Si veïem aquest fonament per a la psiquiatria científica en l'estructura apriorística de l'existència humana... la ciència de l'home anímicament malalt s'hi ha de fonamentar... car no es possible conèixer la desviació sense saber-ne la norma.

El mateix cal dir de l'Anàlisi Existencial que s'edifica sobre l'Analítica Existencial com la planta baixa, extraient-ne les modalitats i formes d'existència...

La psiquiatria només se separa d'altres ciències humanes, que tenen totes la mateixa base, en els camps temàtics de la psicopatologia i biopatologia amb la que s'edifica el primer pis... L'habitable de la biologia haurà d'estar, en conseqüència al costat del de la psicopatologia. A ella hi apertanyen la farmacologia, anatomia, neuropatologia. També ací hem de deixar les portes obertes i ha de ser possible la pujada i baixada des de i fins el fonament...

Sobre el primer pis psiquiàtric de la psicopatologia i biopatologia s'aixeca el pis de la psico i somatoteràpia. Entre aquests dos les portes han d'estar obertes, per bé que seria millor que no hi hagués parets".

Reconeix Binswanger l'objecció que la teràpia psiquiàtrica hauria d'estar sobre la planta baixa de l'Anàlisi Existencial (val a dir inspirar-se en ell), però contraargumenta amb Szilasi que "la ciència no és la mateixa quan està aplicada, captiva dels seus quefers".

Però encara queda per afegir que la clínica ha de procurar no solament que les portes estiguin dintre de la casa, sinó també els finestrals exteriors envers totes les ciències humanes i les arts que representen la vida mateixa.

És evident que això més que no pas un edifici és un laberint. Podria saber l'hipotètic pacient de Binswanger a quina habitació de la seva "clínica" anirà a parar? No dubtem que

Binswanger posseïa, personalment la síntesis de totes aquestes visions i coneixements; però no hi ha en el fons de tot això la mateixa confusió que hem vist en d'altres autors?

L'obra de Binswanger és un cocktail molt gustós i un xic exòtic de Bleuler, Freud i Heidegger. Però tot treball de síntesi, de cruïlla històrica necessita, posteriorment, un desbrossament i destil·lació per a separar el gra de la palla.

1.2.1.2. "Psychoanalyse und Daseinsanalytik"

Boss, Merdard (1903-)

Boss, suís com Binswanger, nat a St. Gallen el 1903, pertany a aquella generació de psiquiatres d'autèntica formació europea: estudis de Medicina a Zurich i Viena; Neurologia, Psiquiatria i Psicoteràpia a Londres i Berlin. Doctorat en Medicina als 25 anys (1928) amb una tesi sobre les bases heredobiològiques de l'alcoholisme a l'universitat de Zurich.

La seva vida professional comença com Assistenzart de la clínica psiquiàtrica universitària Burghölzli de Zurich i s'exten fins a cursos professats a Harvard i Califòrnia. President de la Societat Internacional de Psicoteràpia Mèdica durant molts anys i, posteriorment nomenat President Honorari.

La seva Bibliografia traspua un interès fonamental per la Psicossomàtica: "Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtesstörungen" (1940) i "Einführung und die psychosomatische Medizin" (1954). També els temes Psicoanalítics: "Sinn und Gehalt der sexuellen-Perversionen" (1947) o "Der Traum und seine Auslegung" (1953). Però l'obra més interessant per al nostre propòsit és la intitulada: "Psychoanalyse und Daseinsanalytik" (1957), en la que tracta directament el tema de les relacions de la Psicoanàlisi amb la Analítica Existencial. En "Grundriss der Medizin" (1970) la relaciona amb els problemes mèdics.

Les seves relacions de col·laboració durant més de 10 anys amb Jung, així com la relació d'amistat amb Heidegger des de 1947, han marcat una profunda influència en el contingut i la orientació del seu pensament. El seu pensament, la seva obra i la seva persona estan també connectades amb l'obra i les personalitats de Freud, Bleuler, Kurt Goldstein, Ernest

Jones, Karen Horney, Max Eitintgon, Otto Fenichel, Hans Sachs i d'altres.

Inicis de l'Anàlisi Existencial

L'Anàlisi Existencial s'inicia amb el seu llibre "Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen" (1947), on tot buscant el sentit contingut de les perversions sexuals, considera que no s'ha de prendre com fenòmens aïllats, sinó com assaigs de realització de determinades possibilitats d'èsser-en-el-món. I això en el sentit d'un procés dialèctic entre l'amorós poder-èsser-en-el-món i un haver-d'existir perturbat per alguna forma d'èsser mortal-terrenal estreta i limitada:

"Si la realitat de l'amor pervertit -escriu Boss- ha sigut passada per alt pels investigadors antropològics, també ha estat maltractada per la teoria psicoanalítica de la perversió, que en entaforar la realitat de l'amor pervers en la teoria de la libido, l'ha reduït a un pur instint... Aquest error té la seva base en considerar l'amor sexual com una superposició fantasiosa i secundària de l'impuls sexual brut, originada en la repressió dels instints" (Boss, 1947).

Per a Boss (1947), contràriament, l'amor ha de ser entès com una manera d'estar en el món. Seguint en això Jaspers i Binswanger, diu:

"L'amant que existeix en el món dual de l'existència de l'amor ha superat tota mena d'angoixa i assoleix el màxim de possibilitats en la comunió amorosa del tu i el jo, s'experimenta arrelat en el terreny de la seva existència... L'home, com amant es troba a casa, segur en aquest món i s'adona de l'abundància de les seves possibilitats; ja no es reconeix a si mateix i al seu company estimat com fenòmens fugidissos, limitats, concrets i separats, sinó que el tu i el jo es torna transparent per a la imatge primordial i eterna de l'èsser humà perfecte, amb pau amb si mateix, lliure de desitjos i intencions".

I conclou amb Binswanger, tot remetent-se a Jung:

"La vertadera unitat de tu i jo, el vertader nosal

tres és sempre masculí-femení" (Boss, 1947).

Insisteix Boss que no es dóna una oposició incondicional entre Analítica Existencial i Psicoanàlisi, sinó que aquella tracta d'ampliar i completar essencialment aquesta. La tècnica no és, tampoc oposada radicalment; utilitza precisament els somnis per a il·luminar al pacient la seva existència. Fenòmens com l'angoixa de castració o l'edíptica són vistos com modalitats de manifestació de l'angoixa en general, que és considerada com un "estat fonamental primari de l'existent".

Analítica Existencial dels somnis

Precisament sobre els somnis tracta la seva obra: "Der Traum und seine Auslegung", (1953). Després de recollir en un assaig documentadíssim la història dels somnis, de les interpretacions oníriques presents en els papirs egipcis de dos mil anys abans de Jesucrist fins a Freud i Jung, s'interessa per la interpretació fenomenològica (Bossard, Klages, Binswanger).

A la segona part del llibre s'ocupa Boss de la interpretació dels somnis seguint Heidegger. En contraposició a la concepció dels somnis com al·lucinacions o satisfaccions al·lucinatòries de desitjos, com alteració del sentit del temps i de l'espai, en interpretació simbòlica, el somni és un fenomen vital en el que la persona que somnia viu com una unitat global. La persona que somnia continua essent la mateixa que desperta.

El somni, com una obra de teatre, només es pot comprendre si es viu com un fenomen autèntic i referit a l'ésser total, a la vida quotidiana i la vigília: "La història vital refusa al que somnia el seu autèntic desplegament, mentre que es resol, fàcticament i explícita en la vigília. Els somnis no se rien més que la història vital in statu nascendi".

Exemples del màxim interès, dintre de la literatura psi-

quiàtrica són els somnis pre-psicòtics. Boss (1953) en aquesta obra intenta demostrar que els somnis dels pacients esquizofrèncics es fan més oberts, menys disfressats o simbolitzats, a mesura que s'agreuja la malaltia, mentre que esdevenen més simbòlics quan millora.

Durant les etapes inicials de l'afecció una esquizofrènica somniava en una vaca atrapada en el fang i, més endavant, en agreujar-se la seva condició, somniava que empenyia la seva mare vers un munt de fems.

Com existencialista, Boss, rebutja el concepte de simbolisme tant com els altres mecanismes i interpretacions freudianes. El somni és una forma d'ésser-en-el-món. Els continguts onírics han d'acceptar-se com entitats, amb els seus propis significats i continguts complets, tal com són sentits en l'experiència del qui somnia. Somniar i estar despert no són esferes diferents de l'existència. Efectivament la forma d'existència dels somnis és, tot sovint, una rèplica de l'existència en estat de vigília.

Com exemple il·lustratiu Boss (1953) explica el cas d'un pacient amb depressió i impotència sexual: a través d'una sèrie de 823 somnis estableix un paral·lisme entre els objectes somniats que segueixen un progrés continuat de màquines a plantes, posteriorment insectes, rèptils, mamífers i, finalment, éssers humans. La depressiva falta de significació de la seva vida va començar a desaparèixer a mesura que començaven a sortir les plantes en els seus somnis. La potència sexual va retornar coincidint amb els seus somnis de lleons i cavalls; en començar la teràpia la seva forma d'existència era maquinal, de robot, no hi havia un coneixement de la plena realitat de l'existència, del seu ésser en el món, amb els éssers vius. Per comptes de descobrir i il·luminar el món ple i ric de l'existència, el seu Dasein era restringit, mutilat i restava col·gat.

Però aleshores es presenta un dubte respecte als somnis: si aquests tradueixen tan fidelment la vida de vigília, perquè han de merèixer una atenció especial? La resposta és que el Dasein, en o a través dels somnis esclareix, molts cops, els dominis del món humà del qual no n'ha prèns consciència

en la seva vigília.

Boss rebutja tota la panoràmica de desitjos, mecanismes, arquetipus, compensacions i disfresses que els psicoanalistes utilitzen per a la interpretació onírica. Interpretar la conducta -vigil o onírica- com resultat d'impulsos o instints, equival a considerar que l'home és conduït per forces internes i externes, enfocament que la Psicologia Existencial rebutja. Els somnis són revelacions de l'existència i no encobriments; manifesten el seu significat existencial que no es troba en cap treball oníric, ni en el contingut latent hipotètic entre bastidors.

"Els fenòmens del somni són el que són i tal com es demostren, són des-cobriments i des-velaments, mai encobriments o vels del contingut psíquic".
(Boss, 1953).

Però és en "Psychoanalyse und Daseinsanalytik" (1957) on Boss realitza un esforç més sistemàtic de teorització, a la vegada que critica la Psicoanàlisi com producte dels prejudicis científics-naturals de pensament causal, fills de l'època en que varen ser concebuts i que ha dut per resultat més aviat un enfarfec que no pas una ajuda.

Reconeix, per contra, el valor de la tècnica Psicoanalítica, que continua essent útil, mutatis mutandis. El que cal plantejar-se és una revisió de la concepció de l'home tal com es despren de la Psicoanàlisi.

Crítica de la Psicoanàlisi

Insisteix Boss (1957) en que la Psicoanàlisi és un mètode o tècnica terapèutica i en que les consideracions teòriques ulteriors sobre l'estructura i la dinàmica de la vida psíquica i la concepció personal de Freud sobre els fonaments racionals del tractament mèdic introduïts paulatinament en el domini de la Psicoanàlisi no tenen cap relació amb el seu nucli autèntic. Aquestes concepcions, en paraules del mateix Freud serien simplement "una estructura especulativa de la Psicoanàlisi, de la que podria suprimir-se cada porció, sen-

se sentiment ni inconvenient de cap mena, en la mesura que es demostrí la seva insuficiència (cfr. Compendi de la Psicoanàlisi). No hi ha dubte, conclou Boss (1957), que la Psicoanàlisi preten ésser, més que cap altra cosa, un mètode terapèutic.

Les bases especulatives, però de les que parteix Freud estan marcades d'un científisme naturalista: les hipòtesis fonamentals de l'edifici psicoanalític són: la concepció de la vida psíquica com un aparell i el seu funcionament determinat i inconscient. D'ací la topografia anímica on l'Inconscient predomina com lloc on s'esdevenen tots els enllaços causals en perfecta continuïtat, sense que ens apercibim. Però aquest Inconscient és una pura abstracció, deduida de fenòmens concrets i aïllats, ni tampoc hi guanya res quan l'identifica amb l'Id, com representant psíquic de les tendències orgàniques, per una reducció materialista: "Els processos fisiològics són el pròpiament psíquic".

D'això en dedueix Boss (1957) que les idees teòriques de la Psicoanàlisi van fer més mal que bé a la comprensió de l'home que correspondria al tractament psicoanalític precisament si comparem "els fets designats pel mateix Freud com claus de la seva pràctica psicoanalítica amb els principals punts de recolzament de la teoria".

Així com transferència i resistència són fenòmens de la relació interhumana, la concepció d'un aparell psíquic és un reduccionisme que s'oposa, precisament, a la relació interpersonal:

"No hi hauria forma real de comprendre com algú es col·loca en situació de transferència afectiva o d'intensa resistència davant del seu analista i com pot ser tractat i curat per aquest en una palestra interhumana. Car encara no s'ha pogut veure un aparell que serveixi per a percebre, estimar o bé odiar algú. Per fortuna aquestes limitacions o autolimitacions teòriques de Freud només afecten a la seva teoria, car en el seu treball pràctic mai no va oblidar que els seus pacients eren éssers humans complets".

Considera Boss (1957), consegüentment, que s'ha d'admetre una revisió de la teoria i inclús una nova fonamentació car, al seu entendre no hi ha correspondència entre teoria i pràctica. Dintre d'aquesta perspectiva col·loca Balint (1935) qui invoca una referència sistemàtica als objectes:

"Hem d'acceptar, com ja va fer Ferenczi, que inclús en els estrats psíquics més profunds a que pot arribar l'anàlisi hi predominen les relacions d'objecte... els autoerotismes no estan deslliats d'objecte, sinó que han de ser compresos com residus deformats d'un amor amb objecte, però fallit".

Hartman és, però, a judici de Boss qui més extensió va donar a les relacions amb el món. Es va proposar, en efecte, d'investigar el problema de l'adaptació humana a l'ambient. D'ací els conceptes d'interessos del Jo, Persona, etc. Però Hartman ha marcat la diferència entre les seves concepcions i les fenomenològiques, insistint en que en la teoria del Jo Psicoanalítica, els fenòmens de superfície s'han de considerar com "indicadors" de processos libidinosos diferents que s'admeten darrera seu i que, per tant s'hauran d'aprehendre mitjançant conceptes explicatius i no descriptius.

D'aquesta manera en opinió de Boss, el plantejament de Hartman (1939) encara permet menys d'esclarir la plena i immediata realitat dels fets humans que se'ns presenten en la pràctica psicoanalítica. D'ací que sense recórrer a àmplies hipòtesis res no es pot dir sobre l'essència de la "funció sintètica del Jo".

D'altra banda la hipòtesi de Balint d'una libido d'objecte primària, com energia que hauria d'establir un pont sobre l'abisme obert entre subjecte i objecte, deixa també, sense esclarir, el problema fonamental.

En conjunt el moviment neo-psicoanalític (Reich, Horney, Fromm, Sullivan) coincideix en rebutjar l'origen i formació de la conducta humana a base dels intents parcials de Freud.

Més aviat tracten de comprendre les reaccions pulsionals pel caràcter total i finalment per les relacions personals, interpersonals, sociològiques i culturals ambientals.

Sullivan arriba a concebre l'home com producte de la interacció de les relacions interpersonals, incomprensible sense el seu ambient. Iniciats en el naixement aquests intercanvis són, al començament de naturalesa empàtica, pre-conceptual, però més endavant adopten un caire cada cop més, d'exterioritzacions conceptuals o ideològiques. L'infant que manca encara d'experiència per a una correcta i clara valoració autònoma d'aquestes interaccions personals les viu com si el seu ambient correspongués exactament a aquesta valoració reflexada. De les contradiccions entre els propis judicis i els aliens sorgiran les paratàxies.

Per a Fromm les inclinacions humanes no són producte de la constitució de la naturalesa humana biològicament determinada, sinó la conseqüència del procés sociològic que conforma l'home, per bé que l'home estigui moralment obligat a desenvolupar-se com si hagués pogut desenvolupar-se en l'ambient més favorable.

A criteri de Boss, però, cap d'aquestes concepcions esclareix de forma explícita i convincent els conceptes fonamentals de la problemàtica humana.

Un altre és el procedir de Jung (1946), el qual proposa "l'estricta aplicació dels principis fenomenològics" i que a més preten que la psicoteràpia no ha d'aconseguir només la disponibilitat per a la fruïció i el treball, sinó que ha d'aplanar el camí cap a l'autorealització i l'autodescoberta, val a dir cap a la "individuació" que consisteix en l'acceptació conscient de les possibilitats humanes, que es recolzen en les relacions amb si mateix i amb el món. D'ací que el "si mateix" (Selbst) abasta molt més que el Jo. Tanmateix, però Jung intenta una barreja entre la metodologia científicoc-natural i la fenomenologia que no pot portar a cap conclusió vàlida; car la metodologia científicoc-natural vol dir

cercar els principis calculables pels que es regeixen els esdeveniments, mentre que la fenomenologia aspira a abastar el contingut essencial. La fenomenologia intenta descobrir el camp de significacions, les seves múltiples relacions amb el món.

Però en Jung conceptes com els d'arquetipus o Inconscient col·lectiu són més aviat conceptes filosòfics neoplatònics psicologitzats en els quals es dóna una realitat hipostasiada a les idees que no pas realitats fenomenològiques. La psicologització dels arquetipus no és més que una reducció del "Nous", emanació de l'essència divina, a l'estrat inferior que és la Psiquis, únic en el que és possible una investigació empírica o accés immediat.

L'obra de Freud té, a judici de Boss (1957), el mèrit d'ha ver elevat la patologia psicològica del nivell biològic encara present en Janet (defectuosa capacitat constitucional per a la síntesi psíquica) a la categoria de conflicte personal. El fenomen de la Transferència i de la contra-transferència, com elements fonamentals de l'acció terapèutica d'estructura interpersonal s'oposava al reduccionisme biològic.

En aquesta relació podem descobrir, implícits, elements fonamentals de l'ésser-en-el-món. Presuposa, en efecte, la concepció prèvia d'un poder ésser-junts (Miteinander-Sein-können) i un primari i comprensiu estar oberts (offensein). L'ésser en comú (Mitsein) entre psicoanalista i pacient és un existir (Existieren) que fonamentalment i essencialment trascendeix l'existència (Dasein) de l'altre.

La impenetrabilitat del terapeuta (molt transparent en canvi en el cas personal de Freud) és una tàctica només per a salvar el respecte a la peculiaritat de l'analitzat i permetre que ell mateix i per si mateix es pugui refer.

La relació analítica com praxi existencial

Cal eviatar doncs, l'assistència entromesa que seria direc

tiva o des-responsabilitzadora. La relació analítica és entesa així per Boss, no com un alliberar el pacient de la cura (Sorge), sinó com un retornar-la-li com tal, perquè la pugui assumir. De forma que existeix una contradicció en Freud, entre la seva concepció teòrica mecanicista i determinista i la seva praxi enfocada cap a la completa llibertat de les possibilitats existencials.

D'aquesta forma interpreta Boss la regla fonamental psicoanalítica de la sinceritat, com una obertura de l'autenticitat i l'acceptació de les possibilitats vitals; la consigna bàsica de la lliure associació que és l'explicar sense selecció ni prevenció totes les ocurrències, com una constant i obertura al propi Ésser-total; l'anàlisi de les resistències, com una lluita contra l'anonimat del co-món (Mitwelt) i de l'un hom (das Man), propis de la fugida de l'autenticitat i responsabilitat de l'ésser-un-mateix (Selbstein).

La postura del pacient estirat en el divan aquest històric cerimonial té també per a Boss, l'objectiu de deixar-se descobrir completament i sense reserves en tots els seus trets essencials. L'actitud convencional d'asseure's davant per davant és el paral·lel corporal del concepte tradicional de dos subjectes diferents, que s'enfronten i de l'afirmació de tota la jerarquia de valors, opinions i estructures que aporta el pacient; la qual cosa reforça el malalt en les seves resistències. L'actitud erecta és també la d'autoafirmació. L'estar frontalment subratlla el Jo; el mutu trobar-se cara a cara priva el malalt de la possibilitat d'un abandonament complet de si mateix: d'ací que no surtin a la consciència en ell moltes de les possibilitats vitals i formes de conducta, precisament les que les defenses inhibeixen en el comportament inconscient del pacient que, en ser expressades i, amb això, admeses podrien ser vençudes.

Per a Boss la postura frontal és encobridora de tranquilització i consol, heretada de l'antiga terapèutica i dificulta el manteniment de la situació de lliure atenció del metge (atenció flotant), la qual és condició imprescindible per a poder romandre en silenci. Com més incapaç sigui el metge

d'observar aquest silenci tant més restarà exposat al perill de limitar, amb les seves intervencions el desplegament del malalt en la seva pròpia possibilitat d'ésser, tot forçant-lo pseudopedagògicament en l'estructura preconcebuda pel metge.

D'ací en dedueix Boss que la pràctica psicoanalítica de Freud era ja des de sempre "comprensió analítico-existencial", per bé que només com forma de procedir interhumana, sense una suficient consideració conscient ni expressada verbalment. Creu, en conseqüència, que és lícit fer-se aquesta pregunta: quina relació amb l'explicació de l'estructura fonamental humana analitzada per Heidegger en "Sein und Zeit" manté la comprensió de l'home, implícita des del principi, en la pràctica psicoanalítica de Freud?

Anàlisi de l'Ésser de l'home

Semblaria que la resposta s'hauria de deixar al mateix Freud o Heidegger, però Boss assumeix el risc de respondre per si mateix a aquesta qüestió. Reconeix d'entrada que ja el plantejament de la pregunta suscita, automàticament, estranyesa i sensació d'arbitrarietat. Es per tal d'evitar-la que intenta una anàlisi de l'Ésser seguint Heidegger.

Després d'aquesta anàlisi conclou Boss (1957) que "tot destí humà és aquella essència que ha de preocupar-se per les coses i els seus semblants de forma que tot el que és i pot ésser pugui abastar-ho en el seu millor desplegament possible. L'existir és conferit, en aquest sentit, a l'home, com la seva missió fonamental en la vida". (Idea similar recollida en les psicologies humanístiques de l'autorrealització).

L'essència de l'home és una implicació reveladora i il·luminació del món en el sentit que en ella, com domini lluminós de l'ésser poden presentar-se coses i semblants amb tot el seu significat, referències i connexions (anàlisi fenomenològica). Però aquest tret essencial comporta també la possibi-

litat que l'home sigui sempre sotmès pels altres existents que se li actualitzen disolent-se en ells i acabant per perdre-s'hi. La conseqüència és una vida anònima inautèntica, entregada a l'atracció de les coses i presonera de les tradicions i convencions. El nen en la seva infantesa va adquirint les seves formes de comportament en dependència del medi anònim de l'un hom (das Man).

És per tant difícil l'alliberament. Per la seva pròpia estructura que implica aquest no poder prescindir de les coses i dels altres que troba en el seu món l'existir de l'home es troba sempre en perill de fugida davant del responsable ésser-un-mateix. La detenció o retrocés en aquest procés de maduració i desenvolupament mena irremediablement a patiments o malalties corporals i anímiques.

Coincidències bàsiques entre Freud i Heidegger

Per a Boss hi ha una coincidència en els termes bàsics amb que Heidegger havia de caracteritzar l'essència de l'home i els de Freud en els escrits sobre tècnica. En ambdós es reincideix sempre sobre la comprensió, obertura, (Offenheit), claredat, veritat i llibertat.

Com hom més aprofundeix en el sentit de les idees de Freud sobre les seves experiències de fet i les seves mesures terapèutiques, amb més claredat adverteix la seva total pràctica psicoanalítica basada en forma implícita, però immediata, sobre les concepcions de l'essència humana que l'Analítica de Heidegger havia d'establir i esclarir uns quants anys més tard.

Talment com Heidegger Freud situa qualsevol significació en el temps. Ara bé no és possible la comprensió de l'esdevenir històric essencial de l'home fora de la concepció de l'existent com temporalitat que es temporalitza. L'ésser del Dasein està constituït pel temps. No està en el temps, sinó que és teixit pel temps: és temporal de per si i el seu sentit últim es la temporalitat. El temps és exteriorització en el sentit de desplegament original.

Heidegger denomina èxtasi als tres moments del temps: passat, present i futur, com "sortida de si mateixa de la temporalitat originària, temporalitzant-se en les seves pròpies manifestacions". L'home es va temporalitzant sempre no més com el que és, d'acord amb les seves possibilitats de comportament respecte de si mateix, els seus semblants, els demés éssers vivents i les coses.

La llibertat de l'home estriba en el poder realitzar fàcticament les seves possibilitats de conducta o bé de suprimir totalment o parcialment la seva realització. Considera Boss que també en aquest punt coincideixen Freud i Heidegger.

Freud comprenia la llibertat humana en la seva pràctica quotidiana, com un decidir-se en forma conscient i responsable per l'acceptació de totes les funcions, capacitats i potencialitats de conducta: d'ací l'objectiu de la cura psicoanalítica com la restauració de la lliure capacitat de treball i funció; per la qual cosa recomana expressament d'aplicar la psicoanàlisi només a les persones que no presentessin cap obstacle insuperable per a l'exercici fàctic del poder d'elecció.

Tanmateix, però, Freud no va reconèixer com trets fonamentals de la seva nova psicoteràpia ni el descobriment de la història vital, ni la lliure possibilitat (moral) de poder acceptar o rebutjar determinades possibilitats de conducta. Per a ell era més fonamental la substitució de la hipnosi pel mètode d'associació lliure.

El punt cardinal del pensament de Heidegger és la concepció de l'original o primordial interpretació de l'ésser com dimensió bàsica del no-objectiu existent humà. (Boss, 1957). Ací hi veu Boss un paral·lisme entre el mètode la lliure associació, la finalitat del qual és penetrar en el camp d'acceptació conscient els continguts significatius i les possibilitats de conducta, i aquesta "primordial interpretació de l'ésser".

Una altra coincidència es donaria en considerar el llenguatge com el lloc propi d'aquest camp de claredat de l'ésser.

ser i per tant de l'home.

En l'exigència psicoanalítica de deixar que les coses (l'inconscient) parli per si mateix, sense reticències, hi havia un intent d'alliberar les capacitats de l'home i responsabilitzar-lo des de les seves possibilitats similar a la vocació del Dasein d'estar al servei de la veritat perquè pugui viure i realitzar-se tot el possible en la seva completa essència.

En aquest sentit conclou Boss, és cert que el comportament terapèutic del psicoanalista es nodreix de les mateixes arrels que el pensament analític-existencial. Les recomanacions de Freud respecte al comportament de l'analista en front del pacient poden ser enmarcades en el pensament de Heidegger referent a la cura, puix que el Dasein és-en-el-món necessàriament ha de concedir una certa atenció a aquest, una preocupació (Besorgen); però a més com que també és-en-comú (Mitsein) adoptarà una actitud envers l'altre de sol·licitud. (Fuersorge).

Crítica al pensament de Binswanger

Binswanger ha sigut el primer en valorar i aplicar, segons Boss, a la Psicologia, Psiquiatria i Psicopatologia l'estructura fonamental de l'home manifestada en l'Analítica Existencial de Heidegger. Tanmateix, però, l'anàlisi existencial de Binswanger es recolza, només en la primitiva obra de Heidegger, inspirant-se directament en Sein und Zeit (1927) i no ha tingut present l'evolució posterior del seu pensament.

Tot i amb això Boss valora l'obra de Binswanger com molt positiva i transcendent, per les seves implicacions en la concepció antropològica de la psicoteràpia basada en la primordial concepció de l'essència humana com "ésser-en-el-món". Aquest salt ideològic va significar una decisiva i revolucionària advertència a la reducció de l'home a un eix subjectiu primari, la qual cosa equivalia a l'amputació de la total fe

nomenologia del món.

L'èsser en el món no és una simple, localització de l'existent, sinó la seva caracterització formal. La manera específica d'èsser-en-el-món i amb això el fet fonamental de l'essència humana, és la primordial interpretació de l'és ser o la il·luminació de l'èsser: la forma d'èsser ontològica de l'home és donar un ésser als demés existents, un sentit amb relació a si mateix.

Binswanger però, no supera el subjectivisme, car es continua preguntant per el qui? de l'existent, amb la qual cosa, a judici de Boss no surt de la concepció del món dominada per la representació subjecte-objecte: la qüestió sobre l'essència de l'home està mal plantejada talment com si ens preguntem "què és l'home o qui és?", puix que amb aquest què o qui estem prenent sobre ell el punt de vista de la persona o l'objecte.

Ara bé, la categoria de la persona tant com la d'objecte deixa escapar i amaga, a la vegada el que fa que l'ek-sistència històrico-ontològica desplegui la seva essència, en destrueix per tant l'essencial ésser-històric de l'existència. D'aquesta manera la transcendència, en Binswanger, és transcendència d'una subjectivitat però, per a Heidegger en la interpretació de Boss, la transcendència és sempre i unívocament la superació de l'existent en el sentit de la seva peculiar relació amb l'èsser com suport de l'ací (Da) actualitzat en el món en tant que lloc il·luminat de tot el que destorba. Per bé que la transcendència constitueix d'aquesta manera fonamentalment la "ipseïtat" (Selbsheit) de l'existent humà, mai no es donarà un jo-mateix o una subjectivitat que després hagi de transcendir d'una o altra manera passant subjectivament a les coses o bé fent-les penetrar objectivament dintre seu.

Tant en Psicologia com en Psiquiatria es poden doncs assenyalar analític-existencialment sempre de forma escaïda o nua els fenòmens immediats i concrets del cos i de la vida humana en els que es marca la petjada de l'existent com primordial-interpretació-de-l'èsser. Ni la Psicologia, ni la Psiquiatria, ni la Psicoanàlisi aconseguen amb l'auxili

de l'Analítica Existencial arribar a la descripció sinó és de les formes de conducta fàctiques d'un home respecte d'ell mateix i els seus proïsmes i coses que l'envolten. Car només en ells, com aitals, com les seves possibilitats de conducta, arribarà una essència humana a realitzar-se en el que és, com domini lluminós de l'Ésser i corresponent, a la vegada, a l'afluència dels fenòmens que en ella resplandeixen o es fan visibles.

A les formes concretes de conducta que integren l'existència d'un home apertanyen no només les seves conscients o inconscients possibilitats de comerç amb els seus proïsmes, coses i actuacions pràctiques, imaginàries o pensades, sinó també les seves percepcions. Com simple subjecte de percepcions es troba ell, ja, com camp lluminós de l'Ésser, en una actitud d'implicació reveladora respecte allò que troba i igualment està en correspondència lluminosa amb aquest mateix món.

De manera que no poden existir pròpies i peculiars "organitzacions del món" psicòtiques o neuròtiques, com si l'organització del món fos un afer propi d'una humanitat subjectiva, la qual sobre les dades pures extengués una pel·lícula d'intel·ligibilitat.

Per contra l'organització del món s'ha d'entendre com un llançament (Erwurf) al món perquè és la il·luminació llançada o projectada per l'Ésser. Aquesta il·luminació o ací ("da") seria inel·ludible a l'home per imperatiu de tot el que és en la seva més íntima essència, fent-li immediatament accessibles les coses com són.

D'ací que, contràriament al que fa Binswanger, tampoc no es pugui caracteritzar l'organització pròpia de cada existent humà per peculiars espacialitat, temporalitat, materialitat o consistència. Aquestes modalitats predominants en les percepcions concretes d'un home, ens donaran informació sobre els seus estats d'ànim, car en la seva variabilitat determina cada cop l'elecció momentània i especial forma de captació dels nostres semblants i coses perceptibles. Però "l'organització del món" continua estant determinada per l'apertura al món

inespacial, intemporal, immaterial i sense consistència que constitueix la peculiar essència fonamental de l'èsser humà.

Un deliri, per exemple, només es pot concebre com una debilitació del poder-ésser-un-mateix per no haver assumit encara com pròpies determinades possibilitats vitals essencials, en no disposar d'elles lliurement en el seu independent si-mateix. La contra-ofensiva de les zones de l'èsser corresponents a formes de conducta que han romàs allunyades del jo, determina en el pacient gran angoixa i reaccions de defensa. Aquesta estructura essencial pròpia i íntima, així determinada, és, doncs, la que estreta o enfoca totes les percepcions del malalt sobre un tema paranoic, resultant-ne una dissonància (Berstimmung) que el deixa només obert per als aspectes hostils i perillosos dels seus propis i coses amb les que topa.

En aquest sentit critica Boss les "tematitzacions" que fa Binswanger, com quelcom d'hipostasiat i indeterminat que cau sobre l'existent humà, tot desposseint-lo, quan en realitat les tematitzacions poden ser enteses com parcialitzacions de l'experiència, precisament per aquesta auto-limitació a la que Boss es refereix.

Una altra crítica que fa Boss de Binswanger es refereix, a mésde la subjectivització de la transcendència i de l'organització del món a la forma limitada amb que enfoca la cura (Sorge) ontològico-fonamental, que sembla entendre d'una forma excessivament subjectiva. La cura, en canvi, en l'Analítica Existencial de Heidegger mai no és diferenciable de l'amor: el món és el domini de l'obertura de l'èsser integrant de l'essència humana en la que pot esdevenir-se l'actualització i presència de tot el que és.

Conclou Boss (1957), de tot això, que cap ontologia o concepció filosòfica implícita en qualsevol ciència pot prescindir o divergir d'una Ontologia General i menys encara l'Ontologia Psiquiàtrica, que és una investigació que ha de desenvolupar-se en el domini essencial de l'home.

D'ací que l'aportació fonamental de Binswanger a la psiquiatria hagi estat la fecundació que ha rebut aquesta a través del pensament de Heidegger, gràcies al qual la nosologia psiquiàtrica ja no és una representació fragmentària de símptomes inconnexes, sinó entesa com una forma d'ésser en el món. A més, amb això es torna a la renovada comprensió dels fenòmens manifestes: podent-se arribar a una descripció comprensiva molt profunda dels quadres psicòtics més greus.

D'ací que els actes esquizofrèncics més estranys puguin ser copsats com un intent de l'existent per retornar a si mateix, com una forma de recerca de la llibertat.

Tanmateix, però, en la perspectiva de Boss, l'Anàlisi Existencial psiquiàtric de Binswanger no supera el subjectivisme, al qual dóna una immanència tal que l'ésser-en-el-món queda reduït a un entrar-en-relació amb el món exterior i amb les coses del món.

Per això té més interès per a Boss la crítica que fa Binswanger de l'obra de Freud, la qual li permet entroncar amb l'Analítica Existencial de Heidegger, que no els guanys obtinguts en possibilitats de descripció psiquiàtrica. Malgrat que Freud havia admès que "l'esperit ho era tot", havia reduït l'essència humana al cos i a la seva instintivitat, amb una simplificació ontològica falsificada. Freud al igual que Bleuler o Pavlov i d'altres deixa de banda el problema del "si mateix" i prescindeix de l'home real per a la seva fixació teòrica, val a dir per a la seva percepció científica com un aparell o mecanisme de reflexes o conjunt funcional.

La Psicoanàlisi Existencial segons Boss

L'anàlisi del Dasein, en canvi, ens porta a les condicions i possibilitats del Dasein, val a dir a les possibles formes i maneres del nostre existir, raó per la qual no és possible reduir l'estructura existencial humana a causes o condicions instintives.

Segons això, el que per a Binswanger una psicoteràpia

analític-existencial hagi d'orientar-se no només a mostrar sinó a fer experimentar al malalt existencialment com i en quin moment ha fallat l'estructura de l'ésser humà, no és possible, car mai no es pot fallar fonamentalment en l'estructura de l'humà-ésser-en-el-món, com il·luminació de l'ésser, tal com assenyala Heidegger. La qüestió està en la percepció i en la conducta, no en formes d'existència (Daseinweisen) patològicament modificades.

La forma en que es pot realitzar una transacció terapèutica és a través de l'ésser en comú (Miteinandersein) de la coexistència(Autsein), en la mesura en que metge i malalt (persona i persona) pertanyen al mateix món. Això el permetrà posar-se en condicions d'apropiar-se conscientment de la totalitat de les seves possibilitats de conducta, reunir-les en un si-mateix responsable i autèntic i portar-les a "normal" resolució en les seves relacions amb les coses i els demés.

No té sentit, per tant parlar de dialèctica de la relació terapèutica (metge-malalt), ni les pseudo-resistències que en el fons no són altra cosa que una justificada defensa de l'analitzat contra l'excessiu forçament de la seva essència. Per a Boss, l'Anàlisi Existencial, permet tirar per la finestra l'esgotadora acrobàcia interpretativa que exigeixen les derivacions dels fenòmens immediatament percebuts tal com són propugnats per la teoria Psicoanalítica.

Considera Boss que l'evolució de l'obra de Heidegger posterior a "Sein und Zeit" permet de fer fructificar les idees psicològiques i la pràctica psicoanalítica segons els punts de vista analític-existencials més enllà del que va poder fer Binswanger.

A primera vista semblaria que les implicacions de l'Analítica Existencial per a la Psicologia, Psiquiatria o Psicoanàlisi són nul·les car no és possible parlar de desviacions de l'ésser-en-el-món entès com primordial interpretació de l'ésser.

Tanmateix, però, conceptes com projecció o empatia reben una nova interpretació. No es tracta en la projecció de llen

çaments de continguts psíquics sobre objectes, sinó més aviat d'experiències no acceptades conscientment com pròpies en les seves possibles relacions respecte a les coses i els seus semblants, ni acollides per un si mateix responsable, assumides en tal possibilitat-d'ésser-si-mateix (Selbstseinkönnen), si nó deixades fora d'un mateix. Només una referència conscient, lliure i oberta a totes les possibilitats de relació encara no acceptades i que integren la seva existència aconseguirà poder decidir per si mateix sobre la forma i manera en que ha de descobrir-se davant seu i els altres.

La interpretació de l'ésser com tret bàsic fonamental de l'home ens permet la liquidació del concepte d'empatia, car ningú necessita sortir de si mateix mitjançant algun tipus especial de sensibilitat puix que degut a la seva primordial interpretació de l'ésser, s'obre de forma immediata davant d'ell no només les coses, sinó també els homes com aitals.

Aquest primari estar-obert (offensein) de l'essència humana cap al descobriment comprensiu dels altres inclou també, de forma indeleble i primitiva la possibilitat de comprensió errònia. En ell es fonamenta el fenomen central de la pràcticapsicoanalítica que Freud interpretava com a transferència, basant-se en una apreciació improcedent d'elements afectius aïllats. Freud referia el concepte de transferència no tant a un traspàs dels afectes de l'analitzat a l'analista, sinó més aviat a fenòmens de deformació morbosa, neuròtics, observats en tals circumstàncies, com per exemple els que acostumaven a adoptar-se en el seu temps, com formes de tracte pueril del malalt amb els seus pares. Per a Boss no és més que una deformació actual de la relació terapèutica.

Igualment considera Boss inadmissible la concepció dels arquetipus i de l'inconscient col·lectiu (Jung) per tal com segons l'analítica existencial de l'essència de l'home és el domini de la claredat de l'ésser dintre del qual tot el que és pot mostrar-se com actual i com el que immediatament és. (Boss, 1957).

Amb això ja es veu la incidència de l'Analítica Existenci

cial sobre la teoria psicoanalítica, però no es descobreix encara cap incidència sobre la praxi psicoanalítica. Això pot ser degut, segons Boss, a que l'Analítica Existencial no aconsegueix de donar cap nou concepte o expressió, sinó només una molt discreta actitud i enfocament davant de l'home malalt i el procediment terapèutic.

De fet, en deixar-se el psicoanalista penetrar des dels seus fonaments per les idees analítico-existencials experimentarà un profund i inesgotable respecte davant del propi valor d'un fenomen que continuament es troba: car sap que l'home per la seva bàsica essència és un obrir-se i il·luminar el món de manera que en ell com zona de claredat de l'ésser poden apareixer i expansionar-se les coses, plantes i animals i els seus pròïsmes de forma immediata i per si mateixos amb tot el seu significat i connexions de referència.

La comprensió analítico-existencial de l'home fa experimentar a l'analista aquest profund respecte per tot el que va trobant en el seu pacient, amb la qual cosa seguirà al mateix temps plenament la regla principal de la pràctica psicoanalítica. Només aquest respecte li fa possible prendre seriusament i en el seu propi valor i contingut, lliure de prejudicis, tot el que arriba a sentir o veure en el seu malalt.

Així podrà admetre com igualment vàlids sobre la paleta de la transferència totes les possibilitats de relació que brollen, sense mutilar-se segons els seus propis prejudicis intel·lectuals i censures afectives personals. Amb tota tranquil·litat de consciència, el psicoanalista orientat analítico-existencialment podrà prescindir per a sempre de qual sevol parcialitat científica a favor d'un tipus de modalitat de conducta, com per exemple, les reaccions instintives, tot atribuint-les la preeminència del més fonamental i, en el fons, l'única realitat davant d'altres possibilitats vitals. Amb això desapareixerà el perill de la transferència irresoluble. Car aquesta dificultat terapèutica es basa, freqüentment en l'intent de l'analista d'interpretar com provinent d'un estrat vital anterior una forma de conducta del malalt que es manifesta per primera vegada en la situació terapèu-

tica i, en conseqüència, voler resoldre-la per relacions considerades més primàries i valuoses.

Aquesta diferència de l'Anàlisi Existencial sobre la praxi psicoanalítica és particularment important en aquells casos en que "l'instint d'autoconservació ha experimentat una inversió o perversió degut a una dissociació d'instints a conseqüència de la qual s'alliberen excessives quantitats de l'instint de destrucció dirigit contra si mateix". (Freud, Compendi de la Psicoanàlisi).

Però el mateix Freud pensava que no estava exclòs el que "mitjançant adequada variació metodològica puguin superar-se aquestes contrindicacions (psicosi, estats de confusió) i d'aquesta manera emprendre una psicoteràpia de la psicosi. (Freud, "Sobre Psicoteràpia").

No cal caure, doncs, en la resignació terapèutica de Freud. Més aviat es pot afirmar que un home perdut en l'esquizofrènia, a través del trobament humà amb el terapeuta pot retrobar la possibilitat de copsar paulatinament i de nou la seva existència, per a poder tornar a viure com un mateix, a l'igual que els demés homes, mitjançant l'ésser-en-comú amb aquell i a través d'aquesta convivència. (Miteinander-sein). El terapeuta ha d'arribar a experimentar un afecte, ben entès, pel malalt, a voltes quasi bé com el d'una mare per un fill, aconseguint amb ells una plena convivència d'existir humà i això arribarà a durar potser, en molts casos, tants anys com mesos dura un embaràs. (Boss, 1957).