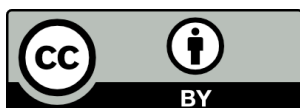




UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

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.

1.2.1.3. "Existential Therapy"

Rollo May (1909-)

Rollo May és el psicòleg nord-americà que d'una forma més persistent i sistemàtica ha contribuït a la difusió del pensament existencialista als EE.UU., en la seva vessant psicològica i psicoterapèutica.

Psicoanalista del "William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychology and Psychoanalysis", Copresident de la "Conference on Psychotherapy and Counseling, New York Academy of Sciences", Professor visitant de les Universitats de Harvard i Yale.

Les seves obres van des del recull, edició i introducció d'escrits representatius dels Psiquiatres Existencials, "Existence. A new dimension in Psychiatry and Psychology" (1958) fins a obres de divulgació que han aguantat mesos en les llistes de bestsellers americans: "Love and Will" (1969).

Efecte feliç d'aquesta difusió ha estat la presa de contacte entre l'anomenada Psicologia Humanística americana (Rogers, Maslow, Allport) i l'existencialisme, esdevinguda a propòsit de la Convenció Anual de l'Associació Psicològica Americana a Cincinnati, durant el mes de setembre de 1959.

Aquests treballs es varen publicar sota el títol d'"Existential Psychology", el 1961. Des de les hores Psicologia Existencial i Humanística esdevenen fàcilment sinònims a Nordamèrica. Aquesta assimilació una mica superficial dels principis de l'existencialisme ha contribuït a marcar el tarannà o al menys el potencial d'aquests moviments anomenats "la tercera força".

Hi ha quelcom d'autobiogràfic en aquesta inclinació de Rollo May per a l'existencialisme: el fet decisiu de la seva vida el situa en la seva joventut, en una època en la qual no hi havia encara medicació per a la tuberculosi i ell

se'n va veure afectat durant un any i mig.

"Vaig intentar fer el que els metges m'indicaven que fes: això significava acceptar el programa de descans i deixar la meua curació en mans dels altres. L'únic que podia fer era mirar els dibuixos que projectava la llum en el sostre de la meua habitació ... Però per al meu desconsol vaig descobrir que els bacils s'estaven aprofitant de la meua innocència, que havia transformat el meu desvaliment en passivitat.

Vaig advertir, igualment, que, per començar, la raó d'haver contret la tuberculosi era la meua desesperança i sensació de derrotisme. La manca d'autoafirmació que aleshores em caracteritzava, convenientment racionalitzada per la innocència només em podia dur en una direcció: l'acceptació passiva de la impotència que significava la mort.

Mentre no vaig arribar a presentar alguna mena de batalla, a desenvolupar un cert sentit de responsabilitat personal pel fet que era jo qui tenia la tuberculosi, a fer valer la meua pròpia voluntat de viure no vaig començar a fer veritables progressos...

Vaig aprendre que la cicatrització i la curació són processos actius en els que era necessari que jo mateix hi participés. Aquesta veritat per bé que la vaig experimentar personalment en curar-me no em va servir de gaire des del moment que no vaig ser capaç de formular-la. Tanmateix després vaig haver de fixar-m'hi més quan vaig descobrir que els meus pacients descrivien experiències similars. Pràcticament la totalitat d'ells cercaven ajut perquè se sentien impotents o bé ho eren. Mancaven d'un pont eficaç que els connectés amb la gent significativa en la seva vida: l'únic que podien fer era mantenir-se passius, mentre d'altres, com els bacils de la tuberculosi, exercien sobre ells la violència.

Aquest pont cap als altres és quelcom que Freud no va enfrontar de forma directa. Sullivan ho va assenyalar, però mai no en va detallar la naturalesa. Aquesta naturalesa és el poder. Però es tracta d'un poder anàleg al de cicratitzar, mitjançant el qual hom venç la tuberculosi". (Rollo May, 1972).

Aquest poder és el poder-ésser, propi de l'existència, el que fonamenta la llibertat, el "posse" del que deriva "possible". Rollo May dóna ací raó a Sartre.

En aquesta insistència sobre el poder-ésser hi ha també una altra influència autobiogràfica: Rollo May va tenir en efecte, una relació molt personal amb Alfred Adler, amb qui, diu "vaig tenir el privilegi d'estudiar, associar-m'hi i conversar íntimament" (Rollo May, 1938). Ultra la influència directa d'Adler podem reconèixer ja, des dels primers moments, les dels grans Psicoanalistes: Freud, Jung i Otto Rank. Més tard li arribarà la influència de Binswanger i Minkowski, a través del Dr. Ellenberger i Ernest Angel i des del punt de vista filosòfic gràcies a Paul Tillich.

Filosofia i Psicoteràpia Existencials

Una de les més grans afinitats entre el pensament existencialista i la Psicoteràpia Existencial la troba May en el fet que aquesta, com la filosofia, s'ocupen de l'home en crisi. La crisi és el ressort que precisament fa possible somour, manta vegada, la gent. L'existencialisme és una filosofia que accepta l'home en estat de perpetu esdevenir en una recerca dialèctica de la veritat.

"Quan la qüestió de la veritat es planteja subjectivament -la veritat essencialment relacionada amb l'existència- la reflexió s'orienta cap a la naturalesa de la relació de l'individu; només amb que la forma d'aquesta relació sigui vertadera, l'individu estarà en la veritat, encara que esti gui relacionat amb un objecte que no és veritat" (Kierkegaard, 1846).

Aquestes paraules de Kierkegaard, May les veu parallelament a la concepció de la Relativitat segons la qual l'és-ser humà ficat en l'estudi dels fenòmens naturals es troba en una relació particular, significativa amb els objectes que constitueixen el seu estudi i ha d'incloure's a si mateix com part de la seva equació.

En el camp de la Psicologia això comporta que el significat per al pacient o per a la persona que estem estudiant és la seva relació amb els fets. El que interessa a la persona respecte el fet objectiu és la forma en què reacciona

i la relació que estableix amb ell.

A més aquesta actitud de Kierkegaard preconitza, segons Rollo May, la concepció de l'observació participant del terapeuta, pròpia de Sullivan.

En conseqüència, Rollo May (1958) caracteritza la Psicoteràpia Existencial com una reacció o crítica de la raó tècnica. L'anàlisi existencial preten fonamentar la Psicoteràpia en allò que constitueix l'ésser humà i concep la neurosi a base dels elements que destrueixen la capacitat de l'home per a realitzar plenament el seu propi ésser.

El caràcter distintiu de l'Anàlisi Existencial és, doncs, la seva preocupació per l'ontologia o la ciència de l'Ésser, el Dasein o l'existència de la persona qu està davant per davant del psiquiatra.

Ara bé: què és un Ésser, aquest Ésser? May (1958) reprèn ací la formulació de Marcel:

"Admetem que és difícilíssim donar-ne una definició. Només vull suggerir aquest procediment: "Ésser és el que resisteix una anàlisi exhaustiva de les dades de l'experiència, orientada a reduir-les pas per pas a elements cada cop més desproveïts de valor intrínsec o significatiu". Freud va intentar una anàlisi d'aquest tipus en les seves obres teòriques". (Marcel, 1951).

Amb això Marcel vol dir que quan portem l'anàlisi de Freud fins al seu límit, fins a esbrinar-ho tot sobre pulsions, instints i mecanismes, encara ens queda l'Ésser.

La pèrdua del sentit de l'Ésser, May (1958) la veu relacionada amb unes tendències a subordinar l'existència al fer o al tenir, així com a les corrents conformistes i collectivistes. I tornant a citar Marcel (1951) es pregunta "si un mètode psicoanalític més profund i penetrant que tots els inventats fins ara no acabarà per revelar els efectes patològics de la repressió de sentit i del desconeixement de la necessitat d'ésser".

El terapeuta existencial concep l'home no solament com un ésser-en-si, sinó com un ésser-per-a-si. Ésser-per-a-si és necessàriament esdevenir. L'ésser humà no és quelcom de fet per sempre. El futur és el temps humà:

"Puix que sóc he d'ésser, tinc dret a ésser. Aquesta és la conclusió a que una pacient, filla il·legítima i rebutjada, va arribar un dia espontàniament. El seu raonament havia estat aquest: "sóc una nena il·legítima, però ja no sóc una nena; sóc il·legítima?, no; sóc una persona il·legítima. Però si sóc una persona no sóc il·legítima; aleshores, què sóc?: sóc!" ... Aquest acte de contacte i acceptació del meu ésser em va produir per primera vegada aquesta experiència: "Puix que sóc, tinc dret a ésser ... És com penetrar en el meu propi paradís i sentir-me alliberada del bé i del mal i dels demés judicis humans ... És com dur a les mans la sabata de la Ventafocs i anar pel món buscant el peu que l'ha de calçar i adonar-se de sobte que aquest peu és el meu". (May, 1958).

L'experiència d'ésser

L'experiència del "sum" no és per si mateixa la solució dels problemes d'un individu, sinó més aviat el seu prerrequisit. En la seva acceptació més àmplia aquest sentit d'ésser constitueix l'objecte de qualsevol teràpia, però en un sentit més precís significa la relació d'un individu amb el seu món i amb el seu jo, l'experiència de la pròpia existència.

Hi ha motius per a temer que una solució terapèutica als problemes específics d'una persona que no tingui com base aquesta experiència del "sum" risca de construir-se en fals o en el buit. I és lícit preguntar-se si fins i tot una solució compensatòria no representa més aviat una enganyifa que es limita a canviar un sistema de defenses per un altre.

L'experiència del "sum" es produeix fonamentalment en la percepció del propi jo, és una experiència d'autoconsciència. Per bé que la relació de confiança la faciliti, no la produeix necessàriament ni consisteix en ella. Aprofita May l'avinentesa per fer veure que en algunes teràpies de "relació" hi ha hagut aquest error. Amb l'acceptació i amor no està tot solucionat, car la qüestió fonamental és veure el partit que en treu el mateix individu del fet de sentir-se acceptat en ordre a experimentar i responsabilitzar-se de la pròpia existència.

Ésser és una categoria que no s'extreu ni es redueix a la introjecció de les normes socials o ètiques. L'ésser està més enllà del bé i del mal, com diu Nietzsche. El moralisme compulsiu és el resultat d'una manca de sentit de l'és_ser. L'individu accepta les sancions exteriors perquè no té la seguretat fonamental en les pròpies decisions. D'igual manera el sentit d'ésser dóna la base per a la pròpia estimació que no és purament el reflexe de l'opinió que d'ell tenen els demés.

Aquesta experiència del sum, tampoc ha de confondre's amb el funcionament del "jo". L'aparició de la consciència del propi ésser com una fase del desenvolupament de l'ego, és una equivocació. L'ego ha sigut concebut com una instància feble i passiva i els seus mecanismes exerceixen una activitat més aviat negativa i defensiva.

L'experiència del sum, en canvi, és més fonamental: és un pre-requisit per al desenvolupament de l'ego. L'ego és tradicionalment una part de la personalitat i, tradicionalment, una part relativament fluixa, mentre que el sentit d'ésser compren la influència total de la persona, tan conscient com inconscient i de cap manera pot considerar-se com un simple factor de la consciència. L'ego és un reflex del món exterior; el sentit d'ésser està arrelat en l'experiència de l'existència pròpia.

L'ego és el subjecte de la relació subjecte-objecte, la sensació d'ésser esdevé en una fase prèvia a aquesta dicotomia. El sentit d'ésser és particularment intens a la infància, inversament a l'edat adulta quan la persona s'esmerça en afaiçonar-se d'acord amb les exigències socials, o apren a experimentar la seva existència com un reflex del judici dels altres, tot perdent d'aquesta manera part de la seva originalitat i del seu sentit d'ésser.

El sentit tràgic de l'existència

Ara bé l'ésser fa esment del no-ésser i l'existència de

la no-existència. Comprendre el que vol dir existir, vol dir comprendre la possibilitat de no-existir. Això marca el sentit tràgic de la vida. La consciència dels límits de l'Ésser a causa de l'encerclament del no-Ésser és el que ens fa conscients de l'Ésser. En la confrontació amb el no-Ésser, l'existència adquireix nova vitalitat i sentit d' immediació, i l'individu experimenta una consciència més intensa de si mateix, del seu món i dels que l'envolten. La mort és la possibilitat més clara de no-Ésser.

Freud va copsar aquesta veritat, en certa manera, en el seu simbolisme de l'impuls de mort. El concepte d'impuls de mort és un exemple magnífic de superació de la raó tècnica, tot deixant oberta la dimensió tràgica de la vida. Però com sempre el seu reduccionisme biològic o físicista desvirtua el potencial de la seva visió, tot donant motiu a interpretacions ideològiques de la seva teoria que venen a justificar l'agressió i la guerra.

Aquests errors que en part li atribueixen els seus mateixos detractors de l'escola culturalista, com Horney o Fromm, es deuen a l'intent d'encaixar fets de categoria ontològica, com la mort, dintre del marc de la raó tècnica i reduir-los a mecanismes psicològics específics.

La mort no és un fet específicament humà, sinó la consciència d'aquesta mort. I la qüestió està ensaber com s'hi reacciona. Car la mort com potencialitat absoluta destaca la singularitat de l'home. La forma més extensa d'eludir l'angoixa de la possibilitat de no-Ésser és el conformisme, el deixar-se absorbir o fer-se perdre en la humanitat impersonal, amb el consegüent esmortiment de la pròpia consciència i potencialitat, de tot el que caracteritza l'ésser original i únic. Amb aquest recurs l'individu escapa momentàniament a l'ansietat de no-Ésser, però al preu d'anullar les seves forces i el sentit de l'existència.

Paul Tillich té una expressió sumament crua en aquest sentit: "L'autoafirmació d'un ésser és tant més vigorosa quant a més amplitud de no-Ésser és capaç d'assimilar".

L'angoixa existencial i psicològica

L'experiència de l'amenaça imminent i permanent de no-Ésser és l'ansietat. Kurt Goldstein va posar de relleu que l'ansietat no és quelcom que tenim, sinó que som. El temor a la dissolució del jo present en la imminència de la psico^{si}, no és exclusiva d'aquesta, sinó que afecta a la neurosi i àdhuc a la vida normal. La cara objectiva de l'experiència de l'ansietat observable de fora, en els casos greus de reac^{ció} psicòtica, es tradueix en una conducta desorganitzada i catastròfica, en les neurosis en formació de símptomes i en les persones normals en avorriment, activitats compulsives, diversions buides i dispersió.

Aquesta comprensió de l'ansietat com quelcom d'ontològic esclareix la diferència entre ansietat i por. La por és objectiva o exterior, limitada en l'espai i el temps. L'angoi^{xa} afecta a la totalitat de l'individu. L'angoixa arriba a paraitzar la consciència, esborrar la sensació temporal. L'angoixa és ontològica, la por, no.

L'angoixa es produeix en el punt psicològic en que l'in^{dividu} s'enfronta amb l'aparició d'alguna potencialitat o possibilitat d'omplir la seva existència, però aquesta mateixa possibilitat implica la destrucció de la seguretat present, la qual cosa provoca automàticament la tendència a negar la nova potencialitat. Ací radica la veritat del símbol del trauma del naixement com prototipus de qualsevol an^{sietat}, que cal veure com aital símbol, per bé que no s'hi hagi d'establir una dependència literal de l'infantament del nen.

Per això està tan profundament relacionada l'angoixa amb la llibertat. Kierkegaard descriu "l'angoixa com el vertígen de la llibertat" i afegeix: "L'angoixa és la realitat de la llibertat en estat de potencialitat abans de materialitzar-se.

Si l'angoixa és la condició de l'individu en enfrontar-se amb la perspectiva de realitzar les seves potencialitats, la culpabilitat ho és de la renúncia d'aquestes possibili-

tats. D'aquesta forma hem de parlar de culpabilitat ontològica; deriva de la pròpia consciència i radica en el fet de poder escollir o deixar de fer-ho.

La missió de la Psicoteràpia

Quin és el paper de la Psicoteràpia respecte a l'angoixa?

Una actitud ha estat la que propugnava que la missió de la teràpia era "alliberar" la persona. La salut mental seria "alliberament de l'angoixa". D'ací que mai no s'havia de fer un judici moral: el sentiment de culpa era considerat com un sentiment neuròtic, que havia de ser alleugerit. El presupost teòric era que els valors no contaven.

Una actitud inversa és la que proposen les teràpies de control de la conducta, en la que se suposa que els valors importen i que aquests són els del científic.

El progrés en la teràpia, en canvi, es pot mesurar, opina Rollo May (1966) en termes de progrés de l'autoconsciència de llibertat. La llibertat no és separable de l'autoconsciència: prendre consciència lúcida i serena dels propis condicionaments personals, històrics i socials o de grup, la qual cosa no impedeix la reacció emotiva corresponent, possibilita la presa d'actituds decidides i fermes, deliberades i autoconstituents i, en conseqüència, responsables.

D'ací en dedueix Rollo May (1966), tres principis:

1. El primer és que la llibertat és una qualitat de l'acció del Jo centrat. La llibertat per la seva naturalesa només pot residir en el jo que actua com una totalitat. L'autoconsciència és l'experiència del Jo actuant des del seu centre. La persona fragmentada en estímuls i respostes no pot trobar la seva llibertat.

2. El segon és que la llibertat implica sempre la responsabilitat social. La ment subjectiva i el món objectiu són

correlats inseparables: l'home pot prendre consciència de les conseqüències dels seus actes a llarg termini, la qual cosa genera responsabilitat envers els altres. Introdueix una dimensió social. La llibertat està limitada pel fet que el Jo existeix en un món i s'hi relaciona dialècticament.

3. El tercer principi és que la llibertat exigeix la capacitat d'acceptar, soportar i viure constructivament l'angoixa. L'angoixa normal forma part de qualsevol procés de creixement. Estem d'acord en deslliurar-nos de l'angoixa neuròtica i el tipus d'angoixa que bloqueja la consciència. Però l'angoixa neuròtica és simplement el resultat final de l'angoixa normal no enfrontada.

Esser lliure significa enfrontar i soportar l'angoixa; voler deslliurar-se de l'angoixa significa, automàticament abandonar la pròpia llibertat. Rollo May (1966) qüestiona ací amb criteri lògic la utilització sistemàtica de tranquilitzants:

"Eliminar l'angoixa d'una persona és obstaculitzar les seves possibilitats d'aprenentatge, privar-la dels seus recursos. L'angoixa és un signe de conflicte intern i mentre hi hagi conflicte és possible alguna mena de solució en un nivell més elevat de consciència" ... "L'ansietat és la nostra millor mestra. Qui ha après a viure correctament angosat ha après el més important", deia Kierkegaard.

L'angoixa ha de ser doncs, constructivament instrumentada en el procés terapèutic, com també la culpa. La culpa és l'experiència subjectiva de no haver complert les nostres responsabilitats val a dir de no haver viscut d'acord amb les nostres pròpies potencialitats".

La "tècnica" de la Psicoteràpia Existencial

Ja sabem quina finalitat ha de pretendre una psicoteràpia existencial, la d'endegar una procés d'autoconscienciació, acceptació de la pròpia llibertat i compromís responsable. Però com es fa això, quina és la tècnica adequada per a

una Teràpia Existencial?

El primer advertiment que ens fa Rollo May (1958) és que no és una qüestió tècnica:

"A Occident s'ha tingut la tendència a creure que la comprensió segueix la tècnica. La teoria existencialista manté exactament el contrari: la tècnica segueix la comprensió. La tasca substancial i la responsabilitat del terapeuta rau en comprendre el pacient com ésser i com un ésser en el món. Tots els problemes tècnics estan subordinats a aquesta comprensió; sense ella els recursos tècnics són impertinents en el millor dels casos i, en el pitjor, un procediment per a sistematitzar la neurosi ... Això no és minvar els mèrits d'una tècnica disciplinada, sinó donar-li la perspectiva que necessita".

Tanmateix algunes conseqüències concretes creu Rollo May que s'han de treure.

1. La primera seria precisament la varietat de tècniques. La terapèutica existencialista es distingeix pel seu sentit del real i concret; per això ha de tenir flexibilitat i elasticitat per a poder variar d'un pacient a l'altre i d'una fase a l'altra.

2. La segona és que els dinamismes psicològics sempre deriven el seu significat de la situació existencial de la vida personal i immediata de cada pacient. Per exemple, la transferència no és una reproducció dels conflictes infantils transferits al terapeuta, sinó la perpetuació de formes de percepció de relació amb el món; el que fa innecessària la idea de transferència en el sentit d'un desplaçament d'un subjecte a altres. La repressió és la pèrdua de la consciència de la llibertat. La resistència, una absorció en el Mitwelt. La lliure associació resulta realment lliure perquè es fa en un context lliure de presuposts interpretatius.

3. La tercera és la importància de la presència. La relació entre pacient i terapeuta es pren com real. Aquest no és un espill simbòlic sinó un ésser humà viu, que en aquest moment no s'interessa pels seus propis problemes, sinó per a

comprendre i sentir, dintre del possible, l'èsser del seu pacient.

Un terapeuta és existencial des del moment que és capaç de relacionar-se amb el pacient de persona a persona. Com exemples d'aquesta actitud Rollo May cita Frieda Fromm-Reichmann, la qual deia que el pacient necessita experiències i no explicacions o Rogers que, sense un coneixement de la filosofia existencial, manté unes actituds d'aquest tipus.

Se suposa que el terapeuta és un expert i que té una formació adequada; però, si no és primer de tot un ésser humà, la seva tècnica serà inútil i àdhuc perniciosa.

La transferència cal entendre-la en el marc d'aquesta presència; es desenvolupa en el nou clima d'un esdeveniment, en una relació real entre dues persones. Només en el context d'una relació real podrà comprendre el pacient què és el que està fent. Deixar que el pacient ho experimenti és més important que no pas explicar-li el perquè: el perquè està implicat en el què.

Buscar el perquè és una forma de treure-li autenticitat i autonomia a un fenomen, d'abstreure'l de la seva individualitat i reduir-lo a un universal.

La presència tampoc no vol dir imposar al pacient les pròpies idees sentiments o personalitat. El terapeuta és la comadrona, el paper de la qual és ajudar a infantar una vida oculta en el pacient. Una vida que no és d'ell, sinó del pacient, la qual no ha de configurar sinó desvetllar.

4. La quarta és eliminar les formes de relació que enfosqueixen la presència. Per la seva part el terapeuta haurà de vigilar tot el que pugui entorpir en ell la presència. El recurs més eficient que té el terapeuta per reduir l'ansietat de mirar fit a fit una altra persona és, més que no pas el divan, considerar-la des d'un punt de vista tècnic.

5. La cinquena conseqüència fa referència a l'objectiu del procés, que consisteix en que el pacient experimenti la seva existència com real. El problema de la interpretació és que pot arribar a ser un sistema d'estalviar-se la confronta

ció amb la pròpia existència. Molts pacients pensen i parlen de si mateixos en termes de mecanismes. Si admeten que el procés neuròtic fonamental dels nostres dies és la repressió del sentit ontològic, a les hores estem fomentant directament la neurosi del pacient en ensenyar-li noves formes de considerar-se un autòmata.

Aquest és un exemple de com la psicoteràpia pot reflexar la fragmentació de la cultura que mena a estructurar la neurosi per comptes de curar-la. La funció de la teràpia no està en curar els símptomes sinó en ajudar la persona a experimentar la seva existència.

El tipus de guarició consistent en l'adaptació és, en realitat una reducció del propi camp existencial, de la qual pot deduir-se una disminució de l'angoixa, car aquesta brolla de la llibertat. Ara bé cal preguntar-se si una terapèutica adaptativa no provocarà a la llarga ressentiment i autodestrucció pel fet d'haver renunciat a la pròpia llibertat. La guarició és doncs, en el seu sentit profund, orientació cap a l'expansió de la pròpia existència.

6. La sisena implicació és la importància del compromís. La veritat, com deia Kierkegaard, existeix únicament segons l'individu la va produint en l'acció. La veritat és pràctica, per no dir pràxica.

La decisió precedeix el coneixement, generalment se suposa que, a mida que el pacient va adquirint coneixement anirà actuant. Ara bé l'experiència ens demostra el contrari que fins que no s'ha pres una decisió i s'adopten unes resolucions, el coneixement no s'il·lumina i adquireix el seu significat.

Utilitzem decisió en el sentit d'actitud, de compromís envers l'existència. En aquest plànol el coneixement i la intuïció segueixen la decisió i no a la inversa. La memòria no treballa simplement a base del que conserva, sinó a base de les decisions que adopta el subjecte en relació amb el present i el futur.

No es tracta d'un activisme descontrolat o impulsiu. No

es preconitza tallar el nus gordià, perquè és més fàcil que desfer-lo. No és qüestió de fer un salt prematur per descarregar l'angoixa en l'acció, sinó d'autoexploració per tal de comprometre's amb la pròpia existència, i no hi ha compromís sense acció.

El nervi de la concepció existencialista és prendre's la vida seriosament. I l'angoixa derivada d'aquest compromís no és directament defugible. El psiquiatra no ha d'actuar com un tranquil·litzant sistemàtic.

Les característiques del pacient

Hem parlat del terapeuta, del seu mètode i les seves actituds. Però, i el pacient? Quines són les característiques que el fan una persona existent i que constitueixen la seva individualitat com aital?

Rollo May (1961) proposa també ací sis principis que diu haver descobert al llarg del seu treball i experiències psicològiques.

1. El primer és que la neurosi és una adaptació i ací radica precisament el seu mal: és una forma d'acceptar no-És ser, per tal de preservar alguna forma d'Ésser. En la majoria dels casos és positiu que es desmanegui aquesta forma d'adaptació.

2. El segon principi és que tota persona existent posseeix la característica de l'autoafirmació, de la necessitat de preservar el seu centre. El mot particular que designa aquesta autoafirmació és coratge. Paul Tillich l'anomena el "coratge d'Ésser".

3. El tercer principi és que totes les persones existents tenen la necessitat i la possibilitat de sortir-se del seu centre per tal de participar en altres éssers. El neuròtic restreny les seves relacions autèntiques per bé que pot ser que es mantingui en perpetu contacte social (social party),

amb el món de la quotidianitat.

4. El quart és que l'aspecte subjectiu de tenir un centre és l'adonar-se'n (awareness). L'estat de vigília i de vigilància propi també dels animals és una relació activa i perceptiva amb el medi, característica de l'arousal.

5. El cinquè principi, en canvi, fa referència a una peculiaritat específicament humana, l'adonar-se'n, l'autoconsciència. La vigilància, l'adonar-se'n és, sens dubte el procés que es produeix en la reacció neuròtica d'un individu da vant d'una amenaça. Tanmateix la consciència no és el simple adonar-se'n, sinó la meua capacitat de saber que sóc l'ésser amenaçat, la meua experiència de mi mateix com subjecte que té un món. La llibertat humana té la seva base ontològica i se l'ha de presuposar en tota psicoteràpia. Per tant la tasca del terapeuta no consisteix només en ajudar el pacient a adonar-se'n, sinó a prendre consciència.

L'adonar-se'n és objectivar una amenaça com exterior, el prendre consciència és veure's ell mateix com subjecte d'aquesta amenaça. I això li dóna la possibilitat d'in-visió (in-sight) de visió interior, de percebre el món i els seus problemes en relació amb si mateix. I d'aquesta manera li ofereix la possibilitat de fer quelcom respecte d'ells. Es freqüent que els pacients experimentin aquesta angoixa d'és ser ells mateixos com equivalent a la psicosi. Això no pot sorprendre, car la consciència dels propis desitjos i la se va afirmació implica acceptar la pròpia originalitat i unitat i això significa que un hom ha d'estar separat no sola ment d'aquelles figures parentals amb les que ha tingut una relació de dependència, sinó també, en aquest moment estar sol en la totalitat de l'univers psíquic.

6. La sisena i última característica es deriva del que suara s'ha dit: l'angoixa. L'angoixa és l'estat de l'ésser humà en la lluita contra el que podria destruir el seu Ésser. D'acord amb l'expressió de Tillich és l'estat d'un ésser en conflicte amb el no Ésser. La consciència sempre implica la

possibilitat de tornar-se contra un mateix, de negar-se un mateix.

"Confio que el que la Psicoteràpia Existencial destaquí aquests aspectes tràgics de la vida no doni la impressió que és pessimista. Al contrari, enfrontar la tragèdia autèntica és una experiència elevada i catàrtica, com Aristòtil i d'altres ens recorden a través de la història.

Al meu criteri, l'anàlisi de les característiques de l'ésser existent pot oferir-nos una base estructural per a la nostra Psicoteràpia. Pot donar-nos, així mateix una ciència de l'home que no fragmenti ni destrueixi la seva humanitat en estudiar-lo". (Rollo May, 1961).

1.2.1.4. "Analyse Existentielle et Psychotherapie phénoméno-structurale" .

Roger Mucchielli (1919-1981)

Roger Mucchielli va néixer el 1919 d'una família corsa. Als vint anys ja es va llicenciar en Filosofia, però la seva carrera es va veure interrompuda per la movilització que durant set anys el menà a perticipar en totes les grans operacions de la guerra mundial.

Més tard, als trenta anys arribà a agregat de Filosofia i als quaranta, el 1959, obtenia el Doctorar en Lletres (Sociologia i Psicologia). Abans havia fet la carrera de Medicina, especialitzant-se posteriorment en neuropsiquiatria el 1969.

Catedràtic de Psicologia i Pedagogia a la Facultat de Lletres i Ciències Humanes de Niça des del 1966. Abans havia desenvolupat les mateixes funcions a Rennes del 1958 al 1966.

La seva tesi principal tractava de les utopies socials i està editada, per bé que exhaurida, amb el títol: "Le mythe de la cité idéale" (1960a). Una segona tesi més tècnicament psicològica versà sobre "Le jeu du monde et le test du village imaginaire" (1960b) també exhaurida, fet sota la direcció de D. Lagache.

Lagache no el va voler psicoanalitzar perquè considerava que als quaranta anys ja era massa gran. L'acceptà en canvi A. Hersnard amb qui són visibles algunes influències mútues. (Hesnard 1959 i 1960).

Mucchielli pertany al que ell (1978) anomena la generació actual o tercera generació de psicoterapeutes d'inspiració fenomenològico-existencial contemporani de Boss, Rollo May o Roland Kuhn.

La seva obra és àmplia i abasta temes tant diversos i especialitzats com estudi de tests, publicacions de psicologia

infantil, seminaris d'àmplia temàtica (estudi de llocs de treball, examen psicotècnic, entrevista assistencial, complexos personals, etc.), la majoria d'ells reeditats profusament. Però les obres teòriques més transcendents de Mucchielli fan referència precisament al nostre tema: la Psicoteràpia Existencial.

La primera d'elles s'intitula "Introduction a la Psychologie structurale" (1966). La segona en la mateixa línia, però plenament integrada en el pensament existencial amb la incorporació de la influència de Binswanger, s'intitula: "Analyse Existentielle et Psychothérapie phénoméno-structurale" (1967), que és, ara com ara, al nostre entendre, l'obra més transcendental de l'autor i que ens ha servit de guia inestimable per a moltes de les nostres orientacions teòriques i pràctiques.

L'originalitat de Mucchielli, ultra la incorporació de Binswanger i Minkowski, rau en proposar un mètode terapèutic propi d'aquesta concepció antropològica, car considera, i al nostre entendre amb raó, que aquest aspecte ha estat descuidat per la remissió pura i simple a la tècnica freudiana:

"En la mesura en que és vàlida l'antropologia que serveix de marc i fonament a l'anàlisi existencial, en aquesta mateixa mesura són febles i vacil·lants les tècniques de psicoteràpia que ha proposat fins ara... Els grans practicants de l'anàlisi existencial deixen entendre que una nova visió sobre el malalt i la situació terapèutica és suficient i que hom pot, amb aquesta garantia, practicar el mètode que vulgui, incloses les tècniques psicoanalítiques" (1967).

Finalment presenta l'originalitat d'entroncar aquest cos teòric antro-po-filosòfic amb les tècniques psicoterapèutiques pròpies de la Psicologia Humanística, especialment la de Rogers, que és la més elaborada.

Significat del pensament i l'obra de Mucchielli

L'obra de Mucchielli se situa en el punt de convergència de diverses corrents teòriques i pràctiques que avui dia po-

drien incloure's sota el rètol general de tercera via i que encara no han trobat una definició precisa ni una sistematització coherent. Amb la seva gran capacitat de sistematització i ordenació metodològica, Mucchielli contribueix amb la seva obra a sistematitzar, ordenar i donar credibilitat a la Psicoteràpia Existencial com una alternativa plenament vàlida i operativa. Aquest objectiu és també el que, modestament, intentem de dur a terme en aquesta tesi nostra. En efecte, diu ell (1967):

"El desenvolupament modern d'això que hom anomena "Psicoanàlisi Humanista" deriva del fet que nombrosos psicòlegs i psicoterapeutes han sentit que la concepció de l'homo-natura era reduccionista, que l'esquema freudià del "Selbs" deixava escolar l'essencial de la realitat humana".

La Psicoanàlisi Humanista, constata Mucchielli, cerca una antropologia absent en Freud.

Ara bé, precisament el que tan abundantament té l'anàlisi existencial en el camp de l'antropologia li manca en el de la terapèutica. Semblaria que si l'anàlisi existencial té una visió antropològica plena i sistemàtica i l'anàlisi freudiana una tècnica i praxi terapèutiques elaboradíssimes, només caldria ajuntar-les per aconseguir el màxim. I això és, de fet, el que molts analistes existencials han dut a la pràctica. Però això és, precisament, el que no s'ha de fer en opinió de Mucchielli. Probablement rau ací, opina Mucchielli, i no sense raó, la manca d'influència en l'Analítica Existencial sobre els terapeutes, l'absència d'escoles (pràctiques), car aquest aspecte pràctic és el que més implícit està en la demanda de psiquiatres i psicoterapeutes.

Concepció pròpia de la Psicoteràpia Existencial

El primer aspecte que cal remarcar en opinió de Mucchielli és el de la renovació de la comprensió: l'univers patològic és vist sota una nova llum. Concepte clau en Binswanger és precisament el de món o univers, que vol dir: organització estruc

turada de significacions corresponent a una manera d'ésser en el món. En aquest sentit es diferencien quatre possibles accepcions:

1. món de les relacions socials
2. món en el sentit bíblic, lloc de valors il·lusoris
3. món de sectors individualitzats (el món del cinema, per exemple)
4. món com correlatiu del Dasein (Heidegger)

L'univers patològic és individual, relatiu a un subjecte -amb més precisió a una subjectivització- el que el diferencia de l'Umwelt de l'espècie.

El món del malalt és el conjunt de relacions significatives en les que existeix i en el context de les quals actua. Aquest món inclou el passat, que no és present com passat, sinó com inherent al món viscut. Les influències exercides en l'individu hi són com part integrant de l'univers, tal com està actualment aïllat.

La significació és, per tant, el primer concepte dinàmic de qualsevol temptativa de descripció. La significació no fa ací referència a un codi objectiu o social de significats, sinó exclusivament a l'experiència de la seva pròpia relació al món i no existeix sinó per a ell: és viscuda individualment, creació pròpia, privada, idiosincràsica.

Si bé aquests aspectes han sigut subratllats també per la Psicoanàlisi, la Fenomenologia insisteix en que la seva comprensió no es refereix a un inconscient, ni a cap mena de contingut latent, sinó al marc de referència del mateix pacient. Per marc de referència s'enten "el sistema individual de significació i filtració de la percepció".

El terapeuta ha de deslliurar-se, doncs, del seu propi marc de referència que és un codi alié al del pacient i que actua com agent de deformació de la comprensió i tractar d'aïllar-se al codi del pacient.

És quan el pacient parla de la seva existència, del que sent a nivell afectiu que les significacions "irracionals"

adquireixen un significat. Ço viscut és la realitat per al pacient i no té cap altre significat.

Aquest món, considera Mucchielli (1967), és una forma d'existència, un Dasein mutilat, tematitzat que cal considerar com un sistema de significacions. És un Univers amb una estructura i lògica internes. Per molt absurd que pugui ser aquest sistema el seu grau de coherència interna és d'una gran resistència.

Aquesta lògica interna pot ser comparada a la d'un llenguatge.

La tasca del terapeuta no s'ha d'adreçar a l'explicació causal, sinó cap a l'expressió-explicitació directa de ço viscut, contra l'artifici de la reconstrucció.

L'anàlisi fenomenològico-estructural que es forneix sobre aquesta base és assintomàtica; el símptoma ja no és essencial, forma part del món de significats del pacient. En aquest context els actes (entre ells els símptomes) prenen un significat, i esdevenen "lògicament necessaris".

Cal considerar també la relació Jo-món que no és sinó un aspecte del mateix Univers: el món s'estreta, s'encongeix en l'univers patològic. L'encongiment del món no és altra cosa que un encongiment del "Selbs", una pèrdua de les potencialitats existencials del Dasein. El projecte deriva, en pura projecció subjectiva, deformació crònica de la realitat, amb l'enfonsament correlatiu del subjecte transcendent al en la pura subjectivitat.

La metodologia pròpia de la Psicoteràpia Existencial

Ara bé, a aquests supòsits teòrics quina és la tècnica que els acompanya o mètode que els correspon?

Tal com hem dit aquest és l'aspecte específic que es proposa desenvolupar Mucchielli. La resposta no la podem trobar en els grans patriarques de l'Anàlisi Existencial. En efecte, tots ells es remeten d'una forma més o menys explícita purament i simple a la Psicoanàlisi.

Malgrat aquesta actitud dels Analistes Existencials, és possible extreure'n algunes idees mestres per a esbossar una metodologia de la Psicoteràpia Existencial.

Mucchielli (1967) troba la clau de la metodologia existencial en una consideració de Binswanger a propòsit de l'anàlisi de l'avar, on hi veu la possibilitat d'identificar els lligams a priori o transcendents que estructurin el món patològic i que permeten descobrir-ne el denominador comú. Això seria una indicació metodològica preciosa: "cal cercar el lligam a priori o transcendent que permeti referir les expressions a un denominador comú". En el cas de l'avar vindria figurat per la categoria de l'omplir. Es tracta d'una invitació a cercar l'estructura comuna o analògica de les expressions comportamentals o verbals del pacient.

Si el món del pacient és una forma de Dasein, una certa manera, la seva, d'estar en el món, aquesta forma no ha de ser compresa exclusivament en sentit negatiu, com contrari a unes normes, car porta en si mateixa les seves pròpies normes originals.

L'anàlisi d'aquest món, per a ser autènticament fenomenològic s'ha de realitzar sense a priori, per a la qual cosa hom haurà de seguir escrupolosament la primera regla fonamental de la Fenomenologia: "col·locar entre parèntesi qualsevulla orientació prèvia del terapeuta o qualsevol interpretació".

Cerquem d'aconseguir una anàlisi fenomenològic-estructural, val a dir descobrir estructures de significació, temes i subtemes, constants estructurals, formes o matrius organitzadores, constitutives d'un sistema que model·la la relació Jo-Univers.

En aquest sentit Mucchielli (1967) remarca la diferenciació amb Minkowski que interpreta aquestes formes com inflexions temporals.

Anant encara més lluny considera metodològicament correcte prescindir de cercar a priori les inflexions dels existencials del Dasein i totalment innecessari buscar les relacions amb les categories del Dasein en la seva essència ontològica:

no cal "interpretar" les vivències del pacient o l'estructuració patològica del seu món en termes d'inflexions de la temporalitat, la materialitat o l'espaialitat; diferència important amb Binswanger que possibilita superar les limitacions interpretatives de l'anàlisi existencial, que en aquest aspecte resulta, paradoxalment, reductiva.

Es tracta de l'aplicació estricta de la llei fonamental de l'anàlisi fenomenològica que rebutja qualsevol a priori i sistema de referència com filtres deformadors o selectius de les informacions que ens dóna el pacient sobre la seva vivència. N'hi ha prou d'aplicar aquests principis perquè les categories existencials deixin de ser línies directrius indegudament introduïdes i mantingudes.

L'únic a priori, doncs, admissible és que ens trobem davant d'un món de significacions estructurat, dotat d'una significació interna. Tot el que sabem ens ve transmès pel pacient que, com diu Rogers; és qui més capacitat està per conèixer el seu problema. Es ell qui viu el seu univers. Les úniques categories vàlides seran les d'aquest pacient en concret, que són les que estructurin el seu món i que no són immediatament reductibles a categories universals.

Sobre aquests principis Mucchielli (1967) bastirà el seu sistema d'anàlisifenomenològic-estructural, que bàsicament és reemprès per nosaltres en l'apartat de la metodologia analítica, al qual ens remetem per tal de no fer-nos reiteratius.

Però una metodologia analítica no té per si mateixa un valor curatiu si no va acompanyada d'una relació terapèutica. Les característiques de la relació vertaderament terapèutica les troba Mucchielli (1967) explicitades per Carl Rogers de qui les pren per desenvolupar-les, talment com fem nosaltres en l'apartat de la Relació Terapèutica.

El procés de guarició

Recolzat en aquesta metodologia i emmarcat en un context de comprensió empàtica el pacient descobrirà el seu univers

existencial estructurat per les significacions de la seva vida i conducta. El valor de les construccions fantàstiques que han alienat la seva vida es disoldrà amb el xoc de la realitat. Les creences absurdes s'esfondran en l'examen de les estructures.

Abans del tractament el pacient no es qüestionava les seves orientacions en l'entorn: era un receptor passiu i desgraciat d'esdeveniments que eren determinats sense ell.

Per la formulació de les categories i axiomes, en la psicoteràpia, el marc de referència esdevé explícit, el "pattern" perceptual dominant és dut a la consciència. Aquest examen de les hipòtesis és suficient per fer-li perdre el seu caràcter d'absolut i aleshores apareixen en un context d'alternatives. Altrament dit, les hipòtesis inverses esdevenen en possibles.

Hi ha un altre fenomen que és senyal de l'evolució del procés terapèutic, la revolta del subjecte contra si mateix. Aquesta actitud deriva de la descoberta de la mixtificació de la consciència d'haver sigut o d'estar essent la joguina d'una categoria absurda. És el signe de la represa de la iniciativa-responsabilitat, per bé que sovint va acompanyada de sentiments depressius o agressius. Estem doncs, davant d'una activitat pròpia de la consciència, la negació.

Freud admet que aquesta és la primera manifestació de la consciència, però li dóna un valor negatiu com resistència el que desencadena més interpretacions per part del terapeuta i en fa una denegació. Precisament en la denegació el pacient expressa que no s'hi reconeix i el psicoterapeuta existencial hi veurà la prova que ha proposat una interpretació i no una comprensió: serà doncs senyals d'una falsa ruta en el seu esforç de penetració en l'univers viscut del pacient.

La negació, en canvi, és alliberadora en la mesura que és rebuig de l'absurditat d'una existència i desig de canvi. Aquesta negació no s'oposa al concepte de Rogers d'acceptació de si mateix, car precisament l'acceptació permet veure com cossos estranys els axiomes deformadors de la pròpia experiència: aquesta negació ve de l'acceptació del Jo profund,

del moviment vital, de la duració creadora en el sentit de Bergson i la no-acceptació de les finalitats tematitzades i estereotipades que caracteritzen l'existència patològica.

El Jo que surt d'aquesta negació, de la negació d'un esquema de l'inconscient estructural, és una llibertat. La integració nova de la realitat marca la descoberta de la responsabilitat i la temporalitat.

La presa de consciència

La presa de consciència fonamental s'esdevé sobre tres eixos que sovint es presenten simultàniament, conclou Mucchietti(1978): a) l'explicitació d'un viscut confús, b) la relació amb experiències igualment viscudes però no entrelligades per la consciència fins a aquest moment, c) la formulació d'estructures implícites donadores de sentit del seu món.

Es d'aquestes tres operacions que neixen els factors de la restitució de l'Ipse: la redefinició dels conceptes, el retorn de la capacitat de conceptualitzar l'experiència present com aital, el canvi de comportament com conseqüència del canvi de les significacions de ço viscut, el retrobament de la llibertat i la responsabilitat de si mateix.

a) l'explicitació de ço viscut fa referència a la significació de les percepcions, reaccions, sentiments i conductes.

b) la relació amb experiències viscudes però no entrelligades per la consciència, exigeix un context per copsar el sentit del que expressa el pacient: el sentit s'esclareix per l'evocació espontània d'analogies perceptives o reaccionals viscudes en d'altres condicions.

c) la formulació de les estructures donadores de sentit al món, és quelcom de similar al "pla de vida" (Adler), o bé "la idea central de la neurosi" (Steckel), les "distorsions paratàxiques" (Sullivan) o bé els "jocs" o els "escenaris" (Berne).

La psicoteràpia fenòmeno-estructural ens mena a atènyer diferents tipus d'estructures implícites d'aquest tipus: els axiomes, temes, escenaris actituds cròniques, de les que W. Reich dóna tants exemples, com les formes sistemàtiques generalitzades de defensa envers els altres, els "temes" com de-formació crònica de la percepció, sovint resumides en els "símbols" i les "fantasies" en tant que falsos conceptes de terminants de conductes, finalment les "configuracions temàtiques" organitzadores de l'univers viscut global, centre de la visió del món i de l'existència, arquitectura fonamental del que es mostra com un "sistema" dotat de la seva pròpia lògica interna.

Els resultats d'aquesta auto-confrontació en el diàleg terapèutic, no operen només un augment del coneixement de si mateix, sinó també una movilització de la capacitat ontològica de la persona de canviar el sentit de ço percebut, una transformació de l'ésser-en-el-món. Amb això cessen les flexions de l'univers. El fenomen de "deflexió" no es tradueix pas en una retracció de projecció, ni en una redistribució de les catexis libidinals; sinó que és la recuperació del propi poder-ésser.

La psicoteràpia té doncs per finalitat la reconquesta de la pròpia ipseïtat pel Jo, val a dir de la llibertat de donar un sentit al Món i a la pròpia vida personal, o en paraules de Binswanger (1954) obrir el propi món flexionat a noves possibilitats estructurals, a poder disposar de les seves possibilitats més personals i profundes d'existència. El concepte de guarició definit com recuperació de l'ésser del Dasein és per tant, aliè a tota mena de referència a qualsevol conformació social o normalitat estadística.

1.2.2. LA LÍNIA SARTREANA

Contràriament a la línia heideggeriana que ha estat conreada a bastament en el camp de la Psiquiatria, Psicoteràpia i Psicopatologia, la línia sartreana no ha conegut un desenvolupament sistemàtic ni metòdic com hauria estat desitjable.

Això pot ser degut, com diu Sartre (1943), al fet que "aquesta Psicoanàlisi no ha trobat encara el seu Freud". Binswanger ho ha estat per a la "Daseinsanalytik" de Heidegger. Sartre ho haurà d'esdevenir per a ell mateix. D'ací que primerament farem una exposició del seu propi mètode que ell anomena: "Psicoanàlisi Existencial" (1.2.2.1.).

En un segon capítol considerarem l'obra de Martín-Santos (1.2.2.2.) el qual fa un intent de lectura i reinterpretació de la relació psicoanalítica i el procés psicoterapèutic a partir de l'obra filosòfica de Sartre, la qual, al nostre entendre no ha estat suficientment explorada ni aplicada a la praxi i concepció psicoterapèutiques. Ni el mateix Martín-Santos n'ha extret totes les seves potencialitats, malgrat que li reconeix una més gran capacitat terapèutica i el guany en la comprensió antropològica concreta que suposa la Psicoanàlisi Existencial en relació a la Daseinsanalyse.

L'intent de Laing (i Cooper) (1.2.2.3.) d'incorporar la filosofia sartreana a la praxi psiquiàtrica i psicoterapèutica no ha sigut prou sistemàtic, metòdic ni constant com hauria estat desitjable, raó per la qual ens haurem de limitar a una referència més històrica que sistemàtica.

1.2.2.1. "Psychanalyse Existentielle"

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Sartre no s'ha limitat a una anàlisi ontològica o metafísica de l'Ésser. Per a ell l'existència individual de cada persona (Dasein) és única, com producte de la seva llibertat i necessita un mètode apropiat per a ser compresa.

El per-a-si és l'ésser que existeix com testimoni del seu ésser, que es fa anunciar el què és pel possible que projecta ésser i pren l'aspecte del valor, val a dir del que li manca al per-a-si per a ésser la totalitat que vol ésser. La llibertat no és altra cosa que un altre nom d'aquest procés característic del per-a-si, perquè el per-a-si només està mancat d'ésser i la llibertat, no és altra que aquest manament o la forma d'ésser que s'expressa en i per aquesta falta.

Quin és doncs el possible últim i, en conseqüència, valor absolut cap el que es projecta el per-a-si. Només ens ho pot revelar una Psicoanàlisi Existencial, val a dir, una investigació destinada a manifestar l'elecció original que l'home exerceix en determinar la seva posició en el món. En funció d'aquesta elecció, anterior a tota lògica és com hom podrà, tot interrogant la multitud concreta de les conductes empíriques, dexifrar el sentit ontològic que inclouen i expressen a la vegada i posar-les en termes conceptuals. Aquest mètode es recolza, en efecte, sobre el principi que l'home és un tot i no una col·lecció de peces i que, per tant, es troba tot sencer en el seu comportament concret, per molt insignificant que sigui.

"Si doncs, és cert que la realitat humana, tal com hem intentat d'establir-ho s'anuncia i es defineix pels fins que persegueix es fa indispensable l'estudi i classificació d'aquestes finalitats... Hem considerat el per-a-si només segons la perspectiva del seu lliure projecte, val a dir de l'impuls pel

qual es llança cap a la seva finalitat. Cal ara interrogar, doncs, aquesta mateixa finalitat, car fa part de la subjectivitat absoluta com límit transcendent i objectiu d'aquesta. És el que ha presentit el psicòleg empíric en admetre que un home particular es defineix pels seus desitjos" (Sartre, 1943).

Sartre (1943) estableix, però, unes diferències fonamentals amb la psicologia empírica per a la qual:

a) el desig és un contingut de la consciència i el sentit del desig és inherent al propi desig (és desig de), amb la qual cosa evita qualsevol idea de transcendència. Per a ell el desig no és altra cosa que la consciència de ço desitjable però els desigs no són entitats psíquiques sinó la consciència en la seva estructura original projectiva i transcendent, en tant que és, per principi, consciència de quelcom.

b) la investigació o anàlisi psicològica s'acaba quan s'abasta el conjunt concret dels desigs empírics. D'aquesta manera un home serà definit pel conjunt de tendències que hagi pogut establir l'observació empírica. Aquest tipus d'anàlisi psicològica deriva del postulat que un fet individual és produït per la intersecció de lleis abstractes i universals, en que l'abstracte és anterior al concret i el concret és una organització de qualitats abstractes. L'individual no és altra cosa que intersecció d'esquemes universals com d'altra banda també fa la psiquiatria que queda satisfeta un cop ha tret a la llum les estructures generals dels deliris i no tracta de comprendre el contingut individual i concret de les psicosis.

El que cal cercar és quelcom d'irreductible, irreductible de forma evident: exigència fonamentada sobre una comprensió preontològica de la realitat humana i sobre la negativa connexa a considerar l'home com analitzable i reductible a dades primeres, a desigs o tendències determinades, suportades pel subjecte com les propietats per un objecte.

El projecte original

El que ens ha de revelar la psicologia és la unificació

d'un projecte original, que se'ns presenta com un absolut no substancial. Sartre considera igualment equivocat descriure les diverses tendències d'una persona com irreductibles i au tònomes de manera que, entre elles no guardin més que una re lació de simple contingència i exterioritat, com, per contra, tractar d'explicar-les per la reducció del superior a l'inferior. Sartre cita com exemples més adequats del què cal fer el tipus d'anàlisi que practicaven, posem per cas, Pascal, Stendhal, o Proust, en els que es posa en evidència una significació que transcendeix les activitats o conductes, una indicació que remet a la realitat de l'home en general i a la seva condició, a les formes d'ésser en el món, val a dir de relació fonamental del per-a-si amb el món i amb si mateix (ipseïtat). No es tracta d'anar a la recerca d'un abstracte darrera el concret: es tracta de recobrar, sota aspectes par cials i incomplets del subjecte la vertadera concreció que no pot ser altra que la totalitat del seu impuls devers l'és ser, la seva relació original amb si mateix, amb el món i amb els altres, en la unitat de relacions internes d'un projecte fonamental: aquest impuls és necessàriament individual i únic.

La qüestió queda doncs plantejada en aquests termes: si admetem que la persona és una totalitat no podem esperar recomposar-la per una adició o una organització de les diverses tendències que hem descobert empíricament en ella. Al contrari, en cada indicació o tendència s'expressa la perso na tota sencera, per bé que, segons perspectives diferents. De manera que en cada tendència o conducta del subjecte hi ha una significació que les transcendeix.

Naturalment hi ha una infinitat de projectes possibles com una infinitat d'homes possibles. Però si hem de reconèixer alguns trets comuns i tractar de classificar-los en cate gories més amples convé, de bell antuvi, investigar fins que la finalitat projectada es mostri com el mateix ésser del subjecte d'estudi. Aquest projecte fonamental no ha de reme tre a cap altre i ha de ser concebut per si mateix: el projecte original d'un per-a-si no pot apuntar si no és al seu propi ésser: no es distingeix de l'ésser del per-a-si.

Així doncs, és impossible de remuntar més amunt i es troba l'irreductible evident quan s'abasta el projecte d'ésser, car, evidentment, no és possible de remuntar més amunt que l'ésser i, entre projecte d'ésser possible i valor, d'una banda, i l'ésser, per l'altra no hi ha cap diferència. L'home és fonamentalment desig d'ésser i l'existència d'aquest desig no s'ha d'establir per inducció empírica, sinó que resulta d'una descripció a-priori de l'ésser del per-a-si, car el desig és mancament i el per-a-si és l'ésser que és, per-a-si mateix, el seu propi mancament d'ésser.

Sartre estableix ací una relació d'expressió i satisfacció simbòliques entre les tendències empíriques observables (conducta) i el projecte d'ésser.

Aquest desig d'ésser, per bé que representa l'estructura fonamental i humana de la persona no pot constituir un impediment per a la seva llibertat. La llibertat és anihilació i la nihilació és manca d'ésser, i puix que el desig és falta d'ésser la llibertat només pot sorgir com ésser que es fa desig d'ésser, com projecte per-a-si d'ésser en-si-per-a-si.

Importa doncs, no solament catalogar conductes, tendències i inclinacions, sinó a més dexifrar-les, val a dir: saber interrogar-les. Aquesta investigació només es pot dur a terme segons les regles d'un mètode específic, que anomenem Psicoanàlisi Existencial.

Les regles de la Psicoanàlisi Existencial

El principi d'aquesta psicoanàlisi és, com hem dit, que l'home és una totalitat i no una col·lecció; que, en conseqüència, s'expressa tot sencer en la més insignificant i superficial de les seves conductes.

L'objecte de la Psicoanàlisi és dexifrar els comportaments empírics de l'home, val a dir extreure a plena llum les revelacions que conté cada un d'ells i fixar-les conceptualment.

El punt de partida és l'experiència i el punt de recolzament la comprensió pre-ontològica i fonamental que té l'home

de la persona humana.

El mètode és comparatiu car, en efecte, cada conducta humana simbolitza a la seva manera l'elecció fonamental que cal extreure i donat que cada una d'elles expressa d'una forma disfressada aquesta elecció sota els seus caràcters ocasionals i la seva oportunitat històrica, la comparació entre aquestes conductes ens permetrà fer brollar la revelació única que totes elles expressen de manera diferent.

Sartre considera que el primer esbós d'aquest mètode ens l'ofereix la Psicoanàlisi de Freud i dels seus deixebles! A continuació intenta establir els punts de contacte i els de discrepància.

Similituds entre la Psicoanàlisi empírica i Existencial

Ambdues psicoanàlisis consideren que totes les manifestacions objectivament observables de la vida psíquica mantenen relacions de simbolització amb estructures fonamentals i globals que constitueixen pròpiament la persona.

Ambdues consideren que no hi ha primeres dades: herència o caràcter, etc. La Psicoanàlisi Existencial no coneix res abans del sorgiment originari de la llibertat humana; la Psicoanàlisi empírica postula que l'efectivitat primera de l'individu és una cera verge abans de la seva història.

Ambdues psicoanàlisis consideren l'ésser humà com una historialització perpètua i procuren descobrir més que no pas dades estadístiques i constants el sentit, l'orientació i les vicissituds d'aquesta història.

Ambdues consideren l'home en el món i no concebeixen que pugui interrogar-se un home sobre el que és sense tenir present, abans que res, la seva situació. Cada fet històric serà considerat des d'aquest punt de vista al mateix temps que factor de l'evolució psíquica, símbol de la mateixa.

Ambdues cerquen una actitud fonamental en situació que no podria expressar-se per definicions simples i lògiques, puix que és anterior a tota lògica i demana reconstruir-se segons lleis de síntesi específica.

La Psicoanàlisi empírica tracta de determinar el complex, designació que de per si indica la polivalència de totes les significacions connexes. La Psicoanàlisi Existencial tracta de determinar l'elecció originària. Essent, com és, elecció de la posició en el món, és totalitària com ho és el complex; com el complex, és anterior a la lògica; ella escull l'actitud de la persona envers la lògica i els principis, per la qual cosa no se la pot interrogar en base a la lògica. Aquesta elecció recull en una síntesi pre-lògica la totalitat de l'existent i com, aital, és el centre de referència d'una infinitat de significacions polivalents. (No es fa difícil veure-hi una relació entre l'elecció originària i el tema o la tematització de la vida en Binswanger).

Ambdues Psicoanàlisis consideren que el subjecte no està en posició privilegiada per a procedir sobre si mateix respecte a aquestes indagacions.

Ambdues es presenten com mètodes estrictament objectius que tracten com documents no solament les dades de la reflexió sinó també els testimoniatges aliens. Una autoanàlisi és possible, però a condició d'interrogar-se com si hom fos un profisme.

La Psicoanàlisi empírica pren com punt de partença el postulat de l'existència d'un psiquisme inconscient que, per principi, defuig la intuïció del subjecte. La Psicoanàlisi existencial rebutja el postulat de l'inconscient: el fet psicològic és per a ell coextensiu a la consciència. Però si el projecte fonamental és plenament viscut pel subjecte i, com tal, totalment conscient, això no significa, de cap manera, que hagi de ser conegut al mateix temps per ell, ans al contrari.

El que en cada instant copsa la consciència no és el pur projecte del per-a-si, tal com s'expressa simbòlicament i sovint de diverses maneres a la vegada -pel comportament concret que ella aprehèn- el que copsa és el comportament concret mateix, val a dir el desig singular i datat.

La reflexió en tant que és també consciència no-tètica de si com reflexió és aquest mateix projecte, a l'igual que la consciència no-reflexiva; però no s'ha de derivar que dis

posi dels instruments o tècniques necessaris per a aïllar l'elecció simbolitzada, en conceptes: treure-la així aïllada a plena llum. La reflexió en no poder servir de base per a la Psicoanàlisi Existencial li oferirà, doncs, simplement materials en brut sobre els quals el psicoanalista haurà d'adoptar una postura objectiva. Només així podrà conèixer el que ja comprèn... els projectes descoberts per l'anàlisi existencial seran copsats des del punt de vista del proïsme.

En conseqüència, l'objecte extret així a la llum serà articulat segons les estructures de la transcendència transcendida, val a dir que el seu ésser serà l'ésser-per-als-altres, àdhuc quan psicoanalista i psicoanalitzat són la mateixa persona. De manera que el projecte extret per ambdues psicoanàlisis no podrà ser altra cosa que la totalitat de la persona, l'irreductible de la transcendència, tal com són en el seu ésser-per-als-altres.

El que escapa sempre a aquests mètodes d'investigació és el projecte tal com és per-a-si, el complex en el seu propi ésser. Aquest projecte per-a-si només pot ser fruit: hi ha incompatibilitat entre l'existència per-a-si i l'existència objectiva.

Diferències entre Psicoanàlisi empírica i Existencial

Amb això s'acaben les semblances entre ambdues psicoanàlisis que es diferencien en la mesura en que la Psicoanàlisi empírica ha decidit, pel seu cantó, la seva instància irreductible, en comptes de deixar-la anunciar per si mateixa en una intuïció evident. La libido constitueix un residu psicològic que no és gens clar en si mateix i que no es mostra com havent de ser el terme irreductible de la indagació.

Al contrari, l'elecció a la qual es remunta la Psicoanàlisi Existencial precisament per ser elecció dóna raó de la seva contingència originària, car la contingència de l'elecció és el revés de la seva llibertat. A més, en tant en quant es fonamenta sobre la falta d'ésser concebuda com caràcter

fonamental de l'ésser, rep la legitimació com elecció i sabem que no ha d'anar pas a buscar-la més lluny.

Cada resultat serà, doncs, a la vegada plenament contingent i legítimament irreductible. Serà igualment sempre singular, no abstracte, o general com la libido, que es vagi concretant i diferenciant en complexos i conductes, sinó per contra, una elecció que roman única i que és des de l'origen la concreció absoluta. Aquesta elecció és l'ésser de cada realitat humana, per a la qual no hi ha diferència entre existir i escollir-se.

El fet que el terme últim d'aquesta investigació existencial hagi de ser una elecció diferencia, encara més bé, la psicoanàlisi, el mètode i els trets principals de la qual estem esbossant: amb això renuncia a suposar una acció mecànica del medi sobre el subjecte considerat. El medi no pot operar sobre el subjecte sinó en la mesura exacta en que aquest el comprèn, val a dir, el transforma en situació. Cap descripció objectiva del medi, doncs, podria ser-nos útil.

Des del seu origen el medi concebut com situació remet al per-a-si elector, talment com el per-a-si pel seu ésser-en-el-món remet al medi. En renunciar a totes les causacions mecàniques renunciem a totes les interpretacions generals del simbolisme: no podem construir una simbologia universal. La Psicoanàlisi haurà de re-inventar cada cop una simbòlica en funció de cada cas particular. Si l'ésser és una totalitat no es pot concebre, en efecte, que existeixin relacions elementals de simbolització que mantinguin una significació constant en cada cas, val a dir que restin inalterables quan es passi d'un sistema significant a un altre.

A més el psicoanalista no oblidarà mai que l'elecció és vivent i que, per tant pot ser revocada pel subjecte. L'Anàlisi Existencial haurà de ser plenament dúctil i calcar-se sobre els canvis observables en el subjecte: es tracta de comprende ço individual i àdhuc ço instantani. El seu objecte no està immers en les tenebres de l'inconscient, sinó en una determinació conscient i lliure, la qual no és un llogater de la consciència, sinó que s'identifica amb la mateixa consciència.

Sartre (1943) considera ací que la Psicoanàlisi empírica és més vàlida en els seus mètodes que en els seus principis, per la qual cosa sovint es troba en la via d'un descobriment existencial, però que en mancar-li les referències teòriques l'abandona: la comprensió seria fer-ne un inconscient conscient. La interpretació psicoanalítica no el fa prendre consciència sinó coneixement del seu ésser. Correspon doncs, a la Psicoanàlisi Existencial reivindicar com decisiva la intuïció final del subjecte.

El mètode psicoanalític-existencial

En què ha de consistir, doncs, una psicoanàlisi existencial? Es fonamentalment un mètode orientat a treure a la llum, d'una forma rigurosament objectiva, l'elecció subjectiva per la qual cada persona és fa persona, val a dir s'anuncia el que ella mateixa és.

Com que el que busca és una elecció d'ésser, ensems que un ésser, ha de reduir els comportaments singulars a les relacions fonamentals que s'expressen en aquest comportaments singulars (no a relacions fonamentals de sexualitat -Freud- o de poder -Adler-). Va orientat, doncs, des de l'origen cap a una comprensió de l'ésser. I com que es tracta d'extreure l'ésser d'entre les seves expressions simbòliques haurà de reinventar, cada vegada, sobre les bases d'un estudi comparatiu d'aitals conductes, una simbòlica destinada a dexifrar-les.

Els resultats obtinguts d'aquesta manera -els fins últims de l'individu- podran ser objecte de classificacions i sobre la comparació d'aquests resultats (mètode comparatiu) podran establir-se consideracions generals sobre la realitat humana en tant que elecció empírica dels seus propis fins.

Les conductes estudiades per aquesta psicoanàlisi no seran només els somnis, les obsessions, les neurosis o els actes fallits, sinó i també sobretot, els pensaments de la vigília, els actes aconseguits i adaptats, l'estil de vida.

La Psicoanàlisi Existencial troba en els dissenys empírics

de l'home la simbolització de la seva manera personal d'abastar el projecte humà general i fonamental. La personalitat de cada individu en ve caracteritzada i àdhuc originada.

Sobre aquesta realitat humana general la llibertat s'expressa en les innombrables formes concretes en les quals les persones humanes manifesten la seva elecció d'ésser i tracten de realitzar el seu ésser-en-si-i-per-a-si.

Cada desig concret és relatiu a aquesta finalitat o projecte fonamental, però també a l'objecte del desig en concret: tenir, ésser i fer són les grans categories de la Psicoanàlisi Existencial que descriuen les nostres relacions amb les coses. La de fer és reductible a la de tenir, com conèixer que és una forma de posseir, talment com l'amor o el joc són formes de possessió. I el posseir es presenta com un substitutiu de l'ésser-en-si, que és, en el fons, el desig de tot ésser-per-a-si que no és un ésser-en-si. "En aquest desig de possessió es manifesta el projecte d'ésser un en-si-per-a-si" (Sartre, 1943).

Això li servei a Sartre per a desenvolupar diverses anàlisis fenomenològico-existencials, com per exemple la del dinar, que com objecte de canvi representa el poder ésser una altra cosa: "sóc el que tinc". L'apropiació no és altra cosa, en efecte, que el símbol de l'ideal del per-a-si.

A la vegada la impossibilitat de posseir realment un objecte explica el violent desig humà de destrucció: "La destrucció, potser millor que la creació, realitza l'apropiació, perquè l'objecte destruït ja no està ací per a mostrar-se impenetrable". L'ús, el consum, o àdhuc la generositat, són formes també apropiativo-destructives.

Si volem posseir un objecte és en tant que representant de l'ésser-en-si, a efectes d'ésser la nostra pròpia base i superar la nàusea de la nostra contingència, de la nostra facticitat. En el fons ens mou el desig d'ésser el nostre propi fonament. "Ésser home és tendir a ésser Déu" (Sartre, 1964).

1.2.2.2. "Psicoanálisis Existencial"

Luis Martín Santos (1924-1964)

Luis Martín-Santos, nascut a Larache, 1924 i mort tràgicament a Vitoria el 1964 és més conegut com novel·lista que no pas com correspon a la seva vessant professional de psiquiatra. Tanmateix, per bé que la seva obra és curta a causa de la seva prematura mort, té un interès remarcable tant des del punt de vista literari com psicològic. Els seus escrits més representatius apareixen de forma entrelligada, novel·la i obra psiquiàtrica: "Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental" (1955-a), "Tiempo de silencio" (1962), "Libertad, temporalidad y transferencia en el Psicoanálisis Existencial" (1964). Com obres pòstumes han aparegut: "Apólogos" (1970) i "Tiempo de destrucción" (1975).

Les influències literàries i filosòfiques rebudes per Martín-Santos són fonamentalment les de l'existencialisme francès dels anys quaranta (Sartre, Camus, Beauvoir). La seva formació professional es desenvolupa a Salamanca on aconsegueix acabar la carrera de Medicina amb Premi Extraordinari i a Madrid on, durant els anys 1946-49 fa el seu doctorat en Medicina -1947- i realitza pràctiques quirúrgiques al Consell Superior d'Investigacions Científiques. Esdevingut per oposició cirurgià de l'Hospital General de Madrid, canvia la cirurgia per la Psiquiatria, sota la influència de Juan José López Ibor i Pedro Laín Entralgo. Alguns dels seus primers articles ja tradueixen la influència de Sartre com l'intitulat: "El psicoanálisis existencial de J.P. Sartre" (1950).

Martín-Santos dirigeix per tres mesos el Psiquiàtric de Ciutat Real i el 1950 estudia a Heidelberg: el coneixement de Jaspers i Dilthey iniciat amb Laín Entralgo i López Ibor es perfecciona, així com el de Heidegger.

De retorn a Espanya guanya l'oposició per a la direcció del Psiquiàtric de Sant Sebastià (1951) on resideix fins a la seva mort!

Anàlisi fenomenològic-existencial de la cura psicoanalítica

Des del punt de vista psicoterapèutic l'obra de Martín-Santos és particularment interessant per a l'objecte de la nostra tesi, car l'enfoca d'una manera directa. El títol de la seva obra fonamental ja ho indica: "Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial" (1964).

Es possible una psicoanàlisi existencial tal com proposa el títol del seu llibre? El mateix Martín-Santos ens dóna la resposta quan tot fent costat a l'opinió de Seguin considera que és inevitable el fracàs de qualsevol intent de síntesi entre aquests dos tipus de pensament: l'un, el psicoanalític, d'arrels naturalistes, l'altre, l'existencial, de nissaga filosòfica, l'última instància del qual per a la comprensió de l'home és, precisament, la llibertat.

Tampoc Martín-Santos vol intentar aquesta síntesi. D'altra banda considera els intents de Caruso i de Frankl com superficials i inconseqüents amb els seus propis postulats. Malauradament Martín-Santos no ha conegut l'evolució posterior d'aquests autors, la superficialitat dels quals blasma, en haver mort a mitjans dels anys seixanta.

Els treballs de Binswanger, d'altra banda, els judica com una profundització de la fenomenologia de les psicosis.

La seva intenció es limita a una anàlisi i descripció fenomenològica-existencial dels fets que s'esdevenen fàcticament en el procés o transcurs d'una cura psicoanalítica clàssica, concebuda a la manera freudiana.

Per a aquesta anàlisi, Sartre serà la guia fonamental, tal com ell mateix (1964) declara explícitament.

En què es diferencia la Psicoanàlisi Existencial de la Freudiana? A aquesta pregunta Martín-Santos (1964) contesta dient que:

"la diferència radical està en que mentre l'anàlisi freudiana considera que les forces en joc són exclusivament d'ordre instintual, amb els seus correlats afectius, per contra l'anàlisi existencial admet l'eficàcia d'una altra entitat psíquica que també és determinant, la llibertat".

Aquest serà un dels punts que Martín-Santos tractarà de desenvolupar no sense donar abans una imatge antropopatològica de l'home. La imatge antropològica deriva fonamentalment de Sartre, mentre que l'anàlisi descriptiva-estructural extreu les seves orientacions més aviat de Heidegger.

Per a explicar l'existent humà i més concretament el neuròtic, Martín-Santos recorda la doble consideració de l'home en Sartre, com per-a-si i en-si. L'home és, abans que res, un ésser que existeix per-a-si, l'ésser de la consciència, en el que es manifesten els fenòmens. Els sers que es manifesten en ella són en-si, substàncies, coses, en plenitud de forma estabilitat i coherència.

Per contra l'ésser-per-a-si està afectat pel no-res, per la llibertat. La llibertat només pot constituir-se a partir d'un no res de l'ésser. L'en-si no té possibilitat de llibertat. Els sers de les coses són, no es fan ni es modifiquen a si mateixos ni per si mateixos: segueixen una causalitat substancial i continua que els determina totalment.

Mitjançant la llibertat l'ésser de l'home està constantment essent anihilat en el que té d'ésser-en-si. Mai l'home no pot descansar plenament en la necessitat. S'està sempre construint a si mateix, inventant constantment el seu propi ésser. La psicosi és una destrucció del per-a-si.

Relacions entre Psicoanàlisi Existencial i Freudiana

Per a Martín-Santos la Psicoanàlisi Freudiana i l'existencial constitueixen una juxtaposició de dos plànols interpretatius, no una contradicció entre dues teories mutuament excloents. La Psicoanàlisi existencial aporta un punt de vista que se sobreposa al freudià sense confondre-s'hi. Les mú

tues relacions es poden expressar d'aquesta manera:

- La Psicoanàlisi Freudiana preten de modificar el Jo del subjecte i permetre el lliure flux de les forces libidinals gràcies a una realització objectal plena i a una sublimació satisfactòria.

- La Psicoanàlisi Existencial admet la realitat d'aquests canvis, però mostra que simultàniament es produeix una modificació del projecte de l'elecció primària de l'individu en front del seu complex original i de la forma de fer-se càrrec de la situació actual i del passat. Es més prospectiu que retrospectiu. No és que no sigui important l'exploració del passat, car apertany a la facticitat i el neuròtic és precisament l'home més esclau de les seves facticitats. La vida humana, però, no pot ser entesa d'una forma totalment coactiva, obedient a una total causalitat desviada de la situació originària.

D'aquesta forma es poden esclarir i precisar algunes concepcions diferencials entre ambdues psicoanàlisis:

a) L'inconscient: La Psicoanàlisi Existencial intenta privar l'inconscient d'un cert caire substancial. La distinció entre conscient i inconscient es correspon a la de la consciència tètica i no-tètica. Les realitats d'aquesta última esfera no-posicional són viscudes però no vivenciades. L'anàlisi existencial es refereix sobretot als existenciaris no a les vivències intencionals: els existenciaris són els elements prejudicatius de l'existència humana dintre dels quals flueixen les vivències plenament tètiques, plenament conscients, dotades d'un noema exprès i de possibilitat designativa. Els fets que brollen de l'inconscient (somnia, etc.) serien expressions configurades de l'existir no vivenciat, mitjançant les quals algunes realitats existenciàries es farien patents a través de la seva formulació noemàtica i expressiva.

b) El simbolisme: Les realitats psíquiques tenen un simbolisme, són significants, però no en si mateixes, sinó en re

lació al context del projecte i de la totalitat de la vida de cada persona. El símbol no és només traducció d'un dinamisme psíquic subjacent, sinó també realització formal i expressiva de l'ésser de l'home, juntament amb el seu projecte. També les accions més lúcides de l'home i les seves decisions ho són de simbòliques.

c) Mecànica configuradora de la neurosi: La dinàmica psicoanalítica postula una sèrie de forces de caràcter mecànic que mitjançant la contraposició entre impuls i repressió configuren la vida psíquica del subjecte i l'edifici del seu jo. Els complexos s'originen per situacions de tensió. Característica del complex és la seva determinació fàctica en el passat. En Adler si bé es considera el futur, l'origen del complex d'inferioritat està en el passat.

La interpretació existencial és diferent: la radicalitat de la situació passada només es fa eficaç segons la manera com és assumida: la neurosi no és únicament la conseqüència d'esdeveniments anteriors sinó també de la manera com aitals esdeveniments varen ser assumits a la llum d'una certa elecció de vida.

La dinàmica de la neurosi és, sota aquesta llum, teleoclina (utilització de la malaltia). Un primer grau d'utilització molt groller està relacionat amb l'obtenció d'avantatges materials immediats (atenció, inactivitat, improductivitat, exenció, pensió).

Un segon molt més profund i inintencionat: la malaltia resulta una defensa de la feblesa interna del jo del malalt: es produeix una retirada davant de la lluita. El subjecte renuncia a una vida plena tant en la seva realització instintual com en la seva creadora configuració expansiva. És una exenció de la pròpia responsabilitat.

I encara hi cabria una tercera comprensió de la neurosi: per a la Psicoanàlisi existencial la malaltia prendria una forma d'autorealització: un projecte concret d'ésser-en-si: l'estar malalt.

d) Dinàmica de la cura Psicoanalítica:

Per a la Psicoanàlisi ortodoxa la dinàmica de la cura s'estableix segons dos processos.

1. la comprensió de la neurosi pel neuròtic.
2. la transferència que pot ser racionalitzada.

La dinàmica existencial comporta també dos processos:

1. la modificació del plexe instintual del neuròtic.
2. el canvi del projecte fonamental, el qual comporta una adopció lliure.

Per a arribar a la possibilitat d'elecció d'un nou projecte és necessària una plena conscienciació de l'antic projecte de neurosi. La revisió del passat permet de comprendre com la persona va assumir la seva constel·lació originària i la manera com va voler resoldre-la. A aquesta visió del passat real no s'hi arriba mitjançant una interpretació mecanicista simbòlica, sinó mitjançant una interpretació del sentit total de l'existir neuròtic.

El canvi de projecte constitueix un salt irracional, una efectiva actualització del que en el per-a-si de l'home hi ha d'ésser lliure. Es tracta d'un fenomen que hom pot anomenar conversió. Aquest canvi brolla de la llibertat: val a dir que no és lògicament comprensible ni compulsivament explicable. En la conversió hi ha un "novum" irreductible. Hi ha una solució de continuïtat, un salt. La facticitat humana es veu configurada d'acord amb una nova estructura. Això permet establir un paral·lelisme diferencial entre Psicoanàlisi ortodoxa i Existencial:

<u>ortodoxa</u>	<u>existencial</u>
libido	llibertat
complex	projecte
inconscient	consciència no-tètica
acció causal del complex	tendència realitzadora projecte
simbolisme rígid instintual	simbolisme expressiu
curació com record i abreacció	curació com autocomprensió i elecció.

L'esquema és excessivament simplista, amb la finalitat de destacar els trets peculiars. Però segons Martín-Santos (1964) això no suposa una oposició o contradicció irreconciliables. La Psicoanàlisi Existencial aspira a comprendre més àmpliament els fets que descobreix el Freudianisme i a retornar-los a la seva naturalesa sintètica.

En la dinàmica i en la formalitat no es diferencien ambdues Psicoanàlisis. Els fets de la relació psicoterapèutica són idèntics. L'aportació de la Psicoanàlisi Existencial consisteix, sobretot, en la forma de comprendre i assimilar la totalitat del procés. Portar a la clara consciència del psicoanalista realitats existencials que abans vivia però que no anomenava, constitueix un nou progrés en la conscienciació de la veritat de l'home iniciada per Freud.

En síntesi el procés psicoterapèutic es pot resumir així: el neuròtic, a través de la conscienciació del complex i els seus efectes en el plexe instintual-repressiu i, a través de la conscienciació del projecte i del fer-se'n càrrec responsablement arriba a esdevenir un home nou.

El paper de la llibertat en la Psicoteràpia

Aquest procés, subratlla Martín-Santos (1964) implica, naturalment la llibertat, restringida, certament, però llibertat. L'home és lliure en potència, però la mala fe, la fascinació de l'en-si de la quotidianitat dels hàbits o de l'idealisme interfereixen l'actualització d'aquesta llibertat.

Malauradament la llibertat recula en la mesura que avança l'alienació. El neuròtic és menys lliure que el sà i el psicòtic encara menys que el neuròtic. Ara bé, un mínim de llibertat és sempre necessari per a la realització de la Psicoanàlisi. No només en la seva iniciació, sinó en la decisió de persistir-hi.

La psicoteràpia es caracteritza per la relació o assistència terapèutica que demana el pacient: si la llibertat roman a la base de tota acció humana, no n'hi hauria prou amb

exigir del pacient que assumís per ell mateix les regnes de la seva auto-curació?

Aquest problema té una resposta si recordem que el neuròtic està alienat. La seva alienació es deguda a la cristanització de la facticitat la qual va encarcarant la llibertat com una cuirassa.

L'encarnació de la llibertat pren dues formes principalment:

a) social o externa: la llibertat influeix més o menys, a través de les seves decisions, en les circumstàncies objectives i externes de la vida del subjecte. Aquestes circumstàncies fixades posteriorment de forma estable tornen a influir sobre ell que, d'aquesta manera torna a ser parcialment determinat per elles, convertint-se en el seu medi.

b) psicològica o interna: la conducta humana pot ser compresa com

1. relacionada amb les pautes ètiques, que exigeixen un màxim de consciència: nivell de llibertat conscient,

2. pautes objectals: històricament lligades a la libido i l'estructura inconscient: nivell d'impulsivitat.

L'ideal madur de salut mental és que en cada conducta concreta es doni una paral·lela i harmònica realització d'ambdues pautes de conducta: l'ètica i l'objectal. La repressió o anul·lació de l'una per l'altra generen la neurosi o la perversió.

Gràcies a la seva tècnica de provocació el neuròtic aconsegueix que el món exterior es vagi configurant respecte d'ell com una cuirassa. D'aquesta forma es va realitzant el projecte neuròtic mitjançant dos mecanismes paral·lels:

1. esclerosi i escotomització del món exterior.

2. rigidificació de l'aparell psíquic en conductes inadequades.

Així s'arriba a l'estadi d'irreversibilitat espontània de la neurosi el que demana la intervenció d'un agent exterior terapèutic. D'ací la necessitat de la Psicoteràpia.

Arribats a aquest punt ens podem preguntar: en quin sen tit intervé la llibertat en el procés terapèutic?

Cal advertir que aquest plantejament Martín-Santos (1964) només el considera vàlid per al neuròtic que conserva parcialment la seva llibertat al menys en tant que impulsat pel dolor fàctic acut lliurement a la cura. No es pot posar la mateixa qüestió per al psicòtic, la llibertat del qual està totalment alienada, ni per al pervers, les satisfaccions li bidinals del qual són massa intenses per a experimentar cap dolor i que, en tot cas, pot arribar a simular un interès per la cura per motius no personals, sinó més aviat socials.

La cura, des del punt de vista existencial consisteix en la suscitant d'un nou projecte que substitueix el neuròtic. Per a això cal l'alliberament dels entrebancs que al llarg de la seva vida han anat limitant la llibertat del neuròtic. Entre els moments dinàmics de la cura cal assenyalar:

1. un autoconeixement progressiu
2. una modificació del plexe instintual repressiu
3. una ruptura del cercle viciós que eternitza les pautes de conducta inadequada.

En tot aquest procés com actua la llibertat del neuròtic?

D'antuvi és necessari que el neuròtic adopti una actitud positiva real davant la cura. La base fàctica d'aquesta actiti tud s'ha de trobar en el malestar que la neurosi origina. Tractant-se d'un neuròtic és inevitable que el contacte amb l'analista susciti l'endegament de les tècniques de provocació habituals de naturalesa arcaica-objectal. Malgrat això el neuròtic adopta també una actitud nova davant l'analista una actitud que no ha tingut en les relacions anteriors.

La participació del neuròtic en el procés de la cura

És important d'aconseguir el més aviat possible l'encarna ció del desig de la cura en una realitat objectiva: la ini

ciació i el compromís terapèutic. Inicialment el neuròtic no pot canviar, altrament ja ho hauria fet; però sí que pot parlar. En aquest parlar s'encarna la llibertat en tant que desig de cura.

La continuació del tractament és també, en aquest context, una decisió de la seva llibertat: el trencar les reserves personals en la confidència analítica, l'obrir-se a la confiança, la instauració d'una relació nova i diferent, tot plegat són d'altres actituds lliures i responsables que pel sol fet de fer-ho tenen ja un valor de creixement i maduració de la personalitat. Cal incloure-hi també l'acceptació compromesa d'un mètode, uns horaris, una certa disciplina. A l'etapa primerenca la reforma existencial es realitza ja en la iniciació de la cura.

En una segona etapa aquesta reforma existencial permet encarnar-se en la vida del neuròtic, tot començant a viure de forma més autèntica. Això precisa d'una explicació del símptoma neuròtic per tal de poder-se comprendre i acceptar i, conseqüentment, convertir. L'explicació perquè els esforços del neuròtic són inútils no comporta cap sensació de fracàs, ans al contrari, la consciència de falliment és útil i necesària, entre altres coses perquè comporta la pèrdua de la ingenuïtat davant del viure neuròtic.

Abans el neuròtic prenia una actitud resignada i essencialista davant el fracàs: "què hi farem si sóc així?". Aquesta essencialització del neuròtic és una mena d'alliberació de la responsabilitat personal. El neuròtic acostuma a sentir la seva culpabilitat, però no la seva responsabilitat; el que es tracta és que esdevingui capaç de sentir la seva responsabilitat i alliberar-se de la culpabilitat. Aquesta essencialització del "sóc així", comporta, a més, una inclusió de la neurosi en la imatge mateixa de la persona, sense que entre la persona i el símptoma intervingui una distància que permeti una perspectiva adequada.

El símptoma pot començar a ser vist irònicament -diu Martín-Santos (1964)- un cop iniciada la teràpia. Ja no dirà "faig això perquè sóc així". Ara dirà "si faig això és per-

què encara sóc així". En aquest "encara" ja s'hi albira una despersonalització del símptoma.

Aquesta relativa objectivació de si mateix no és només vàlida en el cas de la neurosi, sinó també per a qualsevol conducta adulta. La importància d'aquesta objectivació rau en que assoleix, en part, un valor moral. Quan hem conseguit portar un neuròtic a la comprensió de la seva conducta inadequada, no justificada per les circumstàncies externes de la seva vida, per bé que explicable per elles, hem donat un gran pas endavant.

En la mesura en que el símptoma va essent copsat i comprès amb més objectivitat, va perdent perillositat. Si en un primer moment ço que és neuròtic és valorat com propi o personal arriba més tard a ser copsat com improp i patològic. El que era essencial esdevé accidental, el que podia ser font de desesperació arriba a ser motiu d'ironia.

En el neuròtic no n'hi ha prou, doncs, amb un acte de llibertat per a assolir el guariment, però sí per a desencadenar el procés terapèutic. Podem reconèixer-hi, doncs, com a mínim tres tipus d'acció eficaç de la llibertat analitzada fins ara:

1. iniciació de la cura
2. continuació de la cura
3. canvi d'actitud valorativa.

El procés dialèctic de la cura

Ara bé, per si mateix aquestes tres actituds iniciadora, continuadora i valorativa no són encara capaces per a assolir la guarició. Després de la iniciació de la cura i les primeres autocomprensions s'origina una situació crítica en veure que els símptomes romanen sense modificar.

La dialèctica de la cura avança mitjançant un circularis me que el pacient ha d'assumir: sense persistència de la voluntat de reforma existencial, impossibilitat per a la continuació de la cura; sense un cert grau de modificació de la

neurosi, per la cura, impossibilitat per a la persistència de la voluntat de la reforma existencial.

La desaparició ràpida de símptomes pot ser degut al seu caràcter histèric i per tant suggestionable. Quan la cura és analítica, en el seu vertader sentit, el camí és molt més llarg i difícil. La llibertat que actua en la cura, gràcies a la progressiva autocomprensió, va socavant la base existencial del símptoma i reduint-lo a un esquema buit. El símptoma comprès va deixant de ser significant. Malgrat la seva possible persistència, el seu estar-ací, pot esdevenir ja un altre: deixar de ser una manifestació primària de la meva manera d'ésser.

La cura psicoanalítica no és un procés decisiu, sinó successiu. No hi ha un moment essencial en el que el símptoma deixa d'existir totalment i en el que l'ésser neuròtic és substituït per l'ésser guarit. Es tracta, més aviat, d'un esdeveniment lent; d'una destrucció i reedificació amb els mateixos materials d'enderrocament ordenats segons un nou estil. Però aquesta continuïtat no exclou les crisis. Les crisis són més aviat la norma. I cada crisi demana una nova actuació de la llibertat de l'individu que les ha d'assumir.

Moment crític de la cura és aquell en que el pacient, per primer cop, vivencia el context expectatiu en absència del símptoma. El símptoma no apareix sinó que hi deixa un esvoranc en el flux del viure coherent. Aquest esvoranc d'absència, aquesta forma buida i fins a cert punt sorprenent s'ha de plegar a la forma de la nova vida, a les línies conductores del neo-sentit. La reintegració de l'esvoranc pel neo-sentit del projecte és important: correspon com autèntica encarnació de ço que és nou, que la llibertat ha decidit.

La resolució existencial de canvi, per tant, s'objectiva:

1. en el posar-se en cura en un sentit immediat
2. en la realització del neo-projecte en un sentit prospectiu, que abasta la totalitat del futur.

El centre de gravetat passa de l'àmbit de la cura al de la vida quotidiana. L'interés per la vida quotidiana ja és

una prefiguració del desig de concloure l'anàlisi: desig que és el millor signe que la cura va per bon camí: és el màxim triomf de la llibertat, que comença a sentir-se mestressa del seu destí.

El començament de la cura introdueix, doncs, una esquerda en el bloc monolític de l'ésser neuròtic, que només es manté per un acte de la llibertat. Les primeres interpretacions proporcionen al neuròtic una aquiescència íntima i sincera del pacient: la percepció dels primers fils de sentit unificador de la seva existència. Aquesta visió del passat com culpable del present, produeix, de retruc, una imatge idealitzada del pacient que es percep a si mateix, com el nen víctima innocent dels poders ominosos del destí.

Ara bé, la identificació amb aquesta imatge no és totalment legítima: la prova és que el neuròtic no es responsabilitza de les eleccions concretes del nen: encara és més, ni les arriba a veure com eleccions. S'imagina que el nen fou com matèria plàstica producte passiu de les circumstàncies adverses. L'autocomprensíó que se'n deriva risca d'essencialitzar la neurosi: és un nou parany de la situació analítica:

"Aquesta visió del passat causal com absolutament justificadora és perillosa. Es aquest un dels esculls en que la visió fonamental freudiana ortodoxa del procés analític, sense un recolzament existencial, pot encallar". "Una de les tasques més pròpies de l'anàlisi existencial és la superació del concepte freudià (totalment justificatiu i abdicador) de la responsabilitat del neuròtic. Per a aquesta tasca la Psicoanàlisi existencial juga amb un enfocament millor que l'ortodoxa. La Psicoanàlisi clàssica mai no es proposa, directament, una presa de responsabilitat. Les incitacions a l'enfrontament del destí són subreptícies i apareixen disfressades darrera conceptes i descripcions relatius a la paulatina maduresa del "jo"... S'intenta la comprensió del passat a partir d'un sol plànol, el del desenvolupament insistent-repressiu..."

Per contra en la Psicoanàlisi Existencial els mateixos materials psíquics són compresos des de dos plànols diferents:

a) el de l'explicació causal

b) el de l'entremat del projecte.

La tasca de l'analista és enriquir la perspectiva anecdòtica causal-instintual, amb la visió de la forma original amb que el subjecte, en el seu passat, va assumir la situació.

"Cada complex ha de ser vist i comprès pel pacient, a la vegada com resultant dinàmica de la constel·lació ambiental i com elecció decisiva d'un projecte. Cal repetir un cop més que la situació tant és patida com assumida" (1964).

Seria però un error de la Psicoanàlisi Existencial enfocar des del començament i en forma exclusiva el passat del neuròtic des del plànol de la llibertat i la responsabilitat. Aquest error Martín-Santos el denomina "voluntarisme existencial". No es poden desatendre les realitats instintuals i dinàmiques de la infraestructura de la persona i, a més, no seria una visió existencial correcta en no veure el Dasein en la seva facticitat: seria una mena d'angelisme, correspondria a un idealisme. En el nivell actual del nostre coneixement cal un concepte més dialèctic i empíric de la llibertat.

El passat, doncs, es mostra primer com repetició, en segon terme com explicació causal i, finalment, com un projecte realitzat a partir de les decisives eleccions de la infància.

El procés de responsabilització

Aquesta transformació no pot ser assolida per la simple iniciativa del Psicoanalista. Si el neuròtic sota la seva influència entonés el mea culpa, no hauriem aconseguit sinó una eficaç provocació d'una maniobra transferencial. El procés de responsabilització progressiva s'hauria artificialitzat. El que voldria ser psicoteràpia profunda es transformaria en logoteràpia i banal moralització.

En realitat el pas cap a la responsabilització l'ha de donar el mateix neuròtic, precisament a partir d'una clara visió dels límits de l'explicació causal. Aquest guariment

és millor que l'aconseguit en l'acceptació de la "beateria dogmàtica dels mites edípics". Romandre relativament lliure d'una explicació causal hipervalorada, a la vegada que aconseguir refredar, sense catastrofismes els llaços transferencials, són signes de maduració i salut mental inequívocs.

En intentar fer-nos càrrec racional de tot el conjunt del passat podem adoptar dues postures diferents:

- 1) dinàmica: anàlisi dels esdeveniments que varen anar cisellant l'estructura psíquica del "jo" neuròtic.
- 2) fenomenològica: anàlisi dels correlats conscients de l'estat actual del "jo" en cada moment de l'evolució viscuda. A partir d'ella no podem descobrir el perquè de la neurosi però sí el com viscut de la neurosi.

L'estructura de l'aparell psíquic no és transparent per si mateixa en cada moment. Aquest encobriment no és, però, total; en cas contrari el neuròtic mai no arribaria a saber-se'n. La seva manifestació més directa està constituïda pels símptomes, que són els que es fan patents a la consciència! I això no s'esdevé sense un clima afectiu especial que anomenem angoixa.

Reconeix Martín-Santos el caràcter universal i ubíqu de l'angoixa que justificaria donar-li una categoria ontològica, com fa l'existencialisme, però que ell, en la seva òptica clínica s'absté de fer-ho.

Des d'un punt de vista clínic, l'angoixa patològica es pot concretar dient que tota situació és ansiògena, mentre que per al psicòtic agut l'angoixa no té en compte la situació.

En l'anàlisi del neuròtic un dels processos més importants és l'assumpció i responsabilització del passat. Un dels factors que ho impedeixen és, precisament, el seu caràcter angoixant. La reelaboració i nou sentit atorgat al passat permeten comprendre i desarrelar aquesta angoixa derivada dels

terrors primitius.

L'angoixa existencial

La desaparició total de l'angoixa és impossible, forma part existencialment de la vida humana. Del que podem arribar a estar-ne lliures és de la seva provocació davant de certes situacions existencials. L'origen de l'angoixa, des del punt de vista existencial és la incapacitat d'adequar la projecció dinàmica sobre el futur, amb les exigències reals que neixen simultàniament del món en que existeix i de les limitacions operatives del seu aparell psicofísic.

D'una forma existencial l'angoixa pot ser compresa com una reacció davant d'un perill virtual psicogenèticament actualitzat en el que es fa palesa la manca de protecció fonamental, pròpia de l'ésser llançat al món: el món deixa de ser aixoplugador (terror còsmic), l'altre deixa de ser amorós (terror de l'altre), la mort deixa de ser compresa (terror tràgic).

Martín-Santos (1964) hi troba un paral·lisme força interessant entre aquest terrors existencials i l'angoixa en els seus estadis ontogenètics, a través de protofigures extrems de la concepció Freudiana:

- a) protofigura del terror còsmic podria ser l'angoixa analítica (separació física mare-fill, trauma del naixament)
- b) protofigura del terror d'altre, l'angoixa de castració
- c) protofigura del terror tràgic, l'angoixa derivada de l'impuls de mort.

Aquestes circumstàncies revelen el caràcter bàsic de l'existència humana. El venciment dels terrors primitius no s'aconsegueix amb escombrar cap a la incoscincia la situació real de l'home, sinó mitjançant l'enfrontament racional

i clarificador de la mateixa.

L'home sa i madur arriba a vèncer les formes més primitives del terror còsmic i del terror de l'altre. Arribar a dominar el terror tràgic (el sentiment tràgic de la vida que deia Unamuno) no és exigible per a poder parlar de salut mental.

Entre el terror còsmic i el terror de l'altre hi ha una certa oposició formal. El terror còsmic apareix precisament en absència de l'altre; mentre que en la seva presència amenaçadora apareix el terror de l'altre. El terror còsmic s'origina davant d'un buit, d'un esvoranc que és absència de protecció. Es tracta d'un no-res real, concret. El terror de l'altre ve provocat per una presència, la presència real o imaginària de l'altre amenaçador.

Reduir tota l'angoixa de l'altre a l'ambivalència dels fantasmes parentals pot tenir certa realitat històrico-genètica, però fenomenològicament és, com a mínim, parcial.

Entre les millors anàlisis del terror de l'altre s'ha de relacionar l'anàlisi sartreana de la mirada. El terror de l'altre és el terror de la llibertat de l'altre en tant que llibertat. L'altre lliure no està obligat a prendre davant meu la forma protectora; sinó que pot prendre una actitud amenaçadora. La prova la tenim en que la societat elabora tècniques defensives contra la llibertat dels altres. La possibilitat de contactes exemptes de temor s'aconsegueix mitjançant mecanismes relativament ficticis pel seu caràcter obligat i comú. S'ajusta la conducta individual a certes pautes i normes col·lectives. S'elabora així la disfressa social convenient i adequada. La mirada és integrada en aquesta disfressa i passa a formar part del somriure social. El neuròtic intenta aconseguir una gran perfecció en l'ús de la seva disfressa social.

El terror tràgic és el més essencial dels terrors primitius i sumament difícil el seu venciment. El terror tràgic és el terror davant la visió de la vertadera naturalesa de l'existència humana, el seu abocament irrevocable a un final, la mort: demana copsar el decurs de la vida humana en

la seva totalitat. No brolla de cap situació concreta, sinó de qualsevol, si és viscuda en la seva plena radicalitat. Es correspon amb l'angoixa en el sentit heideggerià i n'és el seu correlat òntic. La copsació de l'existent com el que realment és, com nihilitat o al menys limitació, és possible a partir de qualsevol fragment de la vida.

La transcendència en la totalitat

Puix que fàcticament l'home està sotmès a aitals limitacions, només es pot elevar sobre elles assumint-les lliurement. Aquesta operació s'aconsegueix relligant-se amb el sentit de la totalitat de l'univers, tant si es tracta d'un relligament específicament religiós o simplement ètic.

Aquest enfocament transcendentalista de Martín-Santos sembla tenir resonàncies moralistes o ètiques, d'origen religiós o socialista. En aquest sentit recorda Frankl, que ell critica, sembla continuar una línia començada per Adler, i està carregat de l'esperit d'"engagement" propi de l'existencialisme de la postguerra (Sartre, Camus) del personalisme (Mounier) i el marxisme i cristianisme militants (Gauraudy). Per altra banda recorda el misticisme religiós de Jung o el més recent de Fromm.

D'aquesta manera sembla que Martín-Santos tracta de donar un sentit al terror tràgic, insinuant, com farà Castilla del Pino i molts antipsiquiatres un compromís polític, religiós o ètic, segons les diverses òptiques. No creiem que l'única manera d'assumir aquest terror tràgic sigui "sublimant-lo" a través del compromís o del relligament, i menys que aquesta sigui la forma "existencialista" el qual no deixa mai de recordar el caràcter gratuït, i per tant absurd, de l'"engagement". L'existència humana és absurda en tant que lliure i indeterminada, pel fet mateix de buscar-se un sentit a si mateixa. I pretendre l'existència d'un sentit de la totalitat de l'univers a escala humana (cosa que recorda Teilhard de

Chardin) és refugiar-se en una forma d'illusió que no deixa de tenir un regust de la mala fe que ell mateix blasma i que entre en contradicció amb el que diu taxativament (1964):

"El terror tràgic davant la consideració de la ni hilitat humana, del seu ésser inexorable per a la mort. Quan no s'assoleix la serenitat davant la seguretat de la pròpia fi, l'individu es refugia en la mala fe, en el no voler-hi veure, o en la fantasia de la supervivència. Mentre l'home es viu a si mateix, exclusivament com unitat personal, individual, independent i egoista, no pervé a la serenitat que li permeti encarar la mort".

Amb un llenguatge no terapèutic sinó amb un cert accent quasi bé tràgic Martín-Santos (1964) conclou textualment:

"La curació total del neuròtic, val a dir la plena maduresa de l'individu humà, només s'aconsegueix mitjançant la seva integració acceptada i plena de sentit ètic dintre del procés històric universal".

Per a poder acceptar aquest fet l'home ha d'aconseguir comprendre's a si mateix com integrat en la totalitat del procés temporal, dintre del qual ha fet la seva aparició la seva existència individual. L'eclosió de l'existent humà en un instant definit del temps històric, és la conseqüència d'unes forces biològiques i d'uns esdeveniments col·lectius dels quals l'individu no n'és responsable ni autor! Es tracta d'un fet fàctic ineludible, que prefigura la també exterior determinació de la seva fi. La integració de l'individu en el procés històric total ha de ser, alhora que un adonar-se'n comprensiu, una acceptació de la realitat del seu destí. Aquesta acceptació depen d'un acte de la seva llibertat: el compromís.

Només amb el compromís (acceptació de la realitat fàctica), la sublimació pervé al seu sentit. La creació és la sublimació més alta a la que hom pot aspirar: el creador que col·labora en la tasca col·lectiva de desalienació i hominització en la perspectiva de la història total de la humanitat, s'integra en un procés dialèctic que abasta una totalitat més ampla que la seva persona individual (trascendència).

Cloenda

L'exposició que Martín-Santos fa de la "Psicoanàlisi Existencial" és molt interessant per l'aplicació dels conceptes de Sartre que suposa, principalment per l'anàlisi de tallat de la intervenció de la llibertat en el procés teràpèutic.

Hi ha però una interferència constant, sobretot en referir-se al plexe instintual de les teories enegètiques de Freud que no estan justificades ni es necessiten per a res en l'anàlisi existencial, o com a mínim són susceptibles d'una interpretació diferent.

Un exemple d'interpretació innecessàriament freudiana el trobem en el cas d'una gelosia:

"En sentir la gelosia el subjecte comença a saber que el que experimenta no és una desconfiança real cap a la seva promesa, sinó temor a una certa essència femenina malèfica amb la que va estar en contacte durant la infantesa, degut a la imatge primària de la mare fàlica i destructora". (Martín-Santos, 1964).

Les seves referències a una genitalització perfecta, que en el context existencial per si mateix no volen dir res, són reiteratives:

"L'home no-reprimit posa al servei d'aquesta trascendència el plus de vida sexual que els seus repetits coits no esgoten". (Martín-Santos, 1964).

La imatge que hom extreu d'aquí és que l'home no entindria prou per utilitzar la seva energia amb una copulació continua i perpètua, car, amb tot i amb això, no s'esgotaria el plus sexual. Aquest recurs als conceptes energètics:

"de la trasnformació de l'energia sexual poden de rivar-se igualment tant símptomes neuròtics com valiosos productes culturals".

no afavoreix en res l'exposició de Martín-Santos i a més no és necessària en absolut.

Possiblement Martín-Santos no es volia apartar sensiblement en aquest punt, com en d'altres, de l'ortodoxia, tal vol

ta per por a l'aïllament científic o professional, sobretot en els inicis d'una obra científica els fruits de la qual la mort va arrabassar prematurament.

Però, per sort, l'obra de Martín-Santos es pot llegir sense pèrdua de sentit, tot fent cas omís d'aquestes falques freudianes. Una lectura atenta descobreix, en efecte, l'encauclament de dos discursos diferents el freudià i l'existencial. Si haguéssim de dir quin és l'autèntic, nosaltres diríem que el darrer.

Així, per exemple, en l'explicació que dona de l'angoixa (1964):

"Veiem fins a quin punt és acceptable l'afirmació psicoanalítica ortodoxa que l'angoixa pren el seu origen en la repressió sexual. Aquesta afirmació només és admissible si s'anomena "sexualitat" el conjunt d'instintivitat dinàmica motora de tot el psíquic... Existencialment l'angoixa seria la incapacitat, en un moment concret d'adequar la projecció dinàmica sobre el futur, amb les exigències reals que neixen simultàniament del món en que existeix i de les limitacions del seu aparell psicofísic".

o respecte al terror còsmic:

"En aquestes situacions a l'existent se li fa palesa la seva manca fonamental de protecció, el seu ésser llançat al món. El món deixa de ser aixoplugador, l'altre deixa de ser amorós, la mort deixa de ser compresa".

o en les seves referències al terror de l'altre:

"En el terror de l'altre la situació existencial és diametralment oposada a la del terror còsmic. Per comptes d'una absència, el que ens espanta és una presència. L'explicació freudiana de l'angoixa davant de l'altre fa referència a una situació edípica. No ens sembla acceptable aquesta interpretació. Precisament el terror porta la característica de ço indefinit... La situació terrorífica i l'angoixa que l'acompanya són quelcom de realment present en la consciència del subjecte".

o les relatives a la concepció de la relació objectal:

"La relació objectal no s'esgota en el compliment instintiu. Té necessàriament un correlat consciencial del que no es pot prescindir i que no és sim

plement el seu epifenòmen... El nus de la qüestió és que, per a que existeixi una relació objectal autèntica, és precis que s'estableixi amb una persona. L'aparició d'una persona en l'extrem del vector instintual assenyala la deficiència fonamental de l'aparell ortodoxe analític per al seu estudi. Puix que es tracta d'una persona, l'objecte instintiu és quelcom més que un objecte o màquina de suscitar moviments instintius. En la persona estan presents la llibertat i la consciència personal autòctona... Adhuc en les relacions objectals més elementals (com les del nadó amb la seva mare) el caràcter personal de la relació està present des del primer moment... La concepció analítica freudiana tendeix a caure en el mar deformatdor de la cosificació".

Finalment podem escollir com punt exemplar d'aquesta discrepància amb l'ortodoxia psicoanalítica la seva concepció de la sublimació:

"El fenomen de la sublimació constitueix una dificultat teòrica insalvable des del plànol de la Psicoanàlisi ortodoxa. No és possible acceptar la mateixa mecànica per a l'explicació dels actes sublimatoris i dels actes perversos o neuròtics. En ambdós casos es tractaria, segons el freudià, d'actes derivats de l'energia dels instins parcials insatisfets i no directament encaminats al mòbil objectal real. Des del nostre punt de vista, la diferència consisteix en que l'acte pervers o neuròtic s'adreça a un objecte fantasmal inexistent, mentre que l'acte sublimatori s'adreça a un objecte real existent, en tant que transcendència viscuda en la totalització del sentit". (Martín-Santos).

Malgrat les seves bones intencions, la síntesi Freud-Sartre, no s'acompleix, perquè és impossible d'aconseguir-la sobre la base de dues antropologies diferents.

L'obra de Martín-Santos, meritòria, però desgraciadament només iniciada, prova precisament que la Psicoanàlisi Freudiana és una lectura de la facticitat sexual humana, d'un aspecte de la seva corporeïtat, i, en aquest sentit, no ha sigut superada. Però aquest aspecte de la facticitat no pot ser trasposat com una antropologia, la qual correspon i és ja, una filosofia, en aquest cas l'existencial.

L'obra de Freud seria objecte d'una possible lectura existencial si partíssim d'un model diferent de causalitat. Si

passéssim de la causa eficient a la causa formal: això permeteria una lectura dialèctica (en el seu aspecte evolutiu i ontogenètic) i existencial (en el seu aspecte ontològic-comprensiu). Però això fora canviar el model científic basat en el determinisme.

En el model existencial l'única causa eficient és la llibertat, les demés són causes formals, enteses en una relació dialèctica no constitutiva i per tant també final.

Però per a Martín-Santos (1964) la vertadera naturalesa de la Psicoanàlisi no està en la seva teoria sinó en la pràctica terapèutica on esdevé dialèctica:

"S'ha titllat la Psicoanàlisi de procediment idealista a la vegada que de mitologia de ço psíquic. Però aquestes crítiques només són vàlides quan es desconeix la vertadera naturalesa del procediment, val a dir, la naturalesa dialèctica del trobament entre analista i analitzat. Aquest procés dialèctic és la vertadera essència de la Psicoanàlisi, mentre que la superestructura teòrica té molt poca importància i pot ser ampliament modificada sense desvirtuar per això, en el més mínim l'aportació de Freud... La cura psicoanalítica ben feta ha d'escapar del retret d'idealisme i de mitologia, per més que siguin idealistes i mitològiques les metapsicologies excessivament ambicioses derivades -certament- de l'experiència de la cura. Que aquestes doctrines arribin a ser útils per al maneig de la cura, no ens ha de sorprendre, car són reflex, per bé que no total, de la realitat existencial i transferencial que constitueix la vertadera cura".

1.2.2.3. "The divided self"

Ronald Laing (1927-)

"No crec que Sartre hagi emmolat el meu desenvolupament intel·lectual en la mesura en què alguns han arribat a deduir-ho del fet que hagi publicat juntament amb D. Cooper el llibre "Reason and Violence" (1964) sobre alguns aspectes del pensament sartreà. El motiu principal que m'ha impulsat a aquest treball ha estat el de fer accessibles textos que no havien estat traduïts a l'anglès. Certament que Sartre ha influït sobre meu, però no d'una manera preponderant" (Laing, 1976-b).

La inclusió de R. Laing en la línia sartreana queda justificada, no solament per aquesta obra publicada juntament amb Cooper, sinó pel predomini que Sartre ha tingut en ell sobre els altres autors existencials. Aquesta obra porta per subtítol: "A decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960" (1964). En el prefaci a aquest llibre Sartre escriu:

"El que em sedueix d'aquest llibre, com de les vostres obres anteriors, és la seva constant preocupació per arribar a un enfocament "existencial" dels malalts mentals. Penso amb vosaltres que no és possible d'entendre els sofriments psíquics des de fora, a partir del determinisme positivista, ni reconstruir-los mitjançant una combinació de conceptes que es mantinguin exteriors a la malaltia viscuda.

Crec igualment que no es pot estudiar ni curar una neurosi sense un respecte fonamental per la persona del pacient, sense un esforç constant per copsar la situació bàsica i revivre-la, sense un procés que tracti de trobar la resposta de la persona a aquesta situació i penso com vosaltres, segons em sembla, que la malaltia mental és la sortida que l'organisme lliure, en la seva totalitat i unitat, inventa per poder viure una situació invivable. Per aquest motiu considero altament meritòries les vostres investigacions, en particular l'estudi que intenteu del medi familiar pres com grup i com sèrie i esti convençut que els vostres esforços contribueixen a apropar-nos al moment en que la psiquiatria serà, finalment, humana".

Laing (1960) reconeix el seu principal deute intel·lectual a la tradició existencial. Insisteix en que "aquest estudi no és una aplicació directa de cap filosofia existencial establerta". Cita les discrepàncies entre Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Binswanger i Tillich. Però si hom llegeix atentament la temàtica de Laing hi descobreix almenys en les obres de la dècada dels 60, la petja inconfundible de Sartre en la concepció i en el llenguatge.

L'anàlisi fenomenològica del món del pacient, la comprensió de l'ésser humà com un ésser-en-el-món, l'explicitació de l'esquizofrènia com un món inautèntic o una existència frustrada, la intel·lecció de la relació terapèutica com una relació coexistencial, etc. són temes comuns del pensament existencial i fenomenològic, no necessàriament específics del pensament sartreà. Són freqüents en efecte les referències a la psicologia comprensiva:

"Per entendre la significació de qualsevol conducta humana hem de fer servir el que els psiquiatres i historiadors alemanys han anomenat "comprensió". Aquest tipus de coneixement és, simplement, el moviment dialèctic que explica l'acte per la seva significació final, apartant-se de la seva situació original" (Laing i Cooper, 1964).

La comprensió del símptoma és també fonamentalment fenomenològic-existencial:

"Podem entendre la seva conducta com símptoma d'una malaltia o com expressiva de la seva existència. La interpretació fenomenològica-existencial és una inferència sobre la forma en què l'altre sent i actua... És tasca de la Fenomenologia Existencial articular el que és el món de l'altre i la seva manera d'estar-hi" (Laing, 1960).

La concepció sartreana de l'ésser-en-el-món com modalitat absolutament original facilita, tanmateix, a Laing la comprensió de la bogeria com una variant d'aquest mateix ésser-en-el-món que no té perquè ser interpretat amb categories comparatives de normalitat estadística o conformitat ideològica.

La influència sartreana més específica es fa palesa a través d'una anàlisi semàntica i lingüística: expressions tals com "ésser engolit", "petrificació" tenen resonàncies

de la literatura sartreana. Però sobretot l'anàlisi que Laing fa del procés de despersonalització i la seva comprensió de les relacions intersubjectives:

"Si l'un experimenta l'altre com agent lliure, resta obert a la possibilitat d'experimentar-se a si mateix com un objecte de la seva experiència i, per tant, de sentir que ha sigut buidada la pròpia subjectivitat. Un hom es veu amenaçat amb la possibilitat de convertir-se simplement en una cosa en el món de l'altre, sense vida per a si mateix, sense ésser algú per a si mateix. En funció d'aquesta angoixa, l'acte mateix d'experimentar l'altre, en tant que persona, s'entén com si fos virtualment suïcida. Sartre analitza aquesta experiència de forma brillant, en la tercera part de 'L'Être et le Néant'" (Laing, 1960).

Igualment la concepció del projecte tal com Laing l'analitza té arrels clarament sartreanes:

"Un home es defineix pel seu projecte. La vertadera estructura d'una vida és aquesta relació immediata, més enllà de ço donat i constituït, amb allò altre que no és un mateix: la incessant producció del jo pel treball i la praxi. No és una necessitat o un sentiment, sinó que les nostres necessitats, sentiments i àdhuc pensaments més abstractes participen en ella. Es troben en perfecte estat d'estar fora-de-si-mateixos-cap-a... És el que anomenem existència... El que hem d'examinar i investigar és l'elecció que dóna a cada vida la seva singularitat" (Laing i Cooper, 1964).

La preocupació predominant de Laing és la de la comprensió de l'esquizofrènia i, més en particular, de la persona de l'esquizofrènic, basada en l'anàlisi del "pour-soi" i "pour-autrui". Aquest és el tema de la famosa obra de Laing: "The divided self" (1960) que té per subtítol: "An existential study in sanity and madness".

"Aquest llibre pretén parlar des del punt de vista fenomenològic existencial d'algunes persones esquizoides i esquizofrèniques... La fenomenologia existencial tracta de caracteritzar la naturalesa de l'experiència que una persona té del seu món i de si mateixa. No es un intent de descriure objectes particulars de la seva experiència sinó d'incloure totes les experiències particulars en el marc del seu total ésser-en-el-seu-món" (Laing, 1960).

El que va portar Laing a aquest plantejament, com a tants d'altres psiquiatres i psicoanalistes, és l'experiència personal de descontentament respecte al tractament diagnòstic i institucional de l'esquizofrènia que no fa altra cosa que impossibilitar la relació personal entre "pacient" i "psicoterapeuta". Tant la Psiquiatria com la Psicoanàlisi estan impossibilitades com llenguatges científics per a donar compte de la unitat de l'home.

La possibilitat de superar aquesta dicotomització fundada sobre el vocabulari tècnic d'inspiració cartesiana, està en el retorn al vincle original que uneix les persones "jo" i "tu" i que es basa en la relació coexistencial pròpia del Mitsein:

"A no ser que comencem amb el concepte de l'home en relació amb els altres homes i, des del començament, en un món, i a no ser que ens adonem que l'home no existeix sense el "seu" món i que el seu món no pot existir sense ell, estarem condemnats a tractar l'estudi de les persones esquizoides i esquizofrèniques amb una divisió verbal i conceptual que concorda amb la divisió de la totalitat de l'esquizoide ésser-en-el-món" (Laing, 1960).

Laing considera que en aquest inconvenient han caigut no solament la Psiquiatria, sinó també la Psicoanàlisi amb la seva metapsicologia que parcialitza l'home en estructures psíquiques, abstraient l'home de les seves relacions, contemplant el producte més que no pas les relacions en que es constitueix.

Laing està convençut com MacMurray (1957) que la persona es constitueix en la relació i que, en conseqüència, el procés de despersonalització propi de l'esquizofrènia es genera per les vicissituds distorsionadores d'aquestes relacions. D'ací la crítica a la Psiquiatria com ciència despersonalitzadora per ella mateixa:

"Si hom manté que per a no tenir prejudicis cal ser "objectiu" en el sentit de despersonalitzar la persona que és objecte del nostre estudi... per bé que aquesta reificació es realitzi en nom de la ciència produeix un fals coneixement... simplement és una fallàcia" (Laing, 1960).

i referint-se explícitament a la teoria de Freud:

"El més gran dels psicopatòlegs ha estat Freud. Fou un heroi, va baixar als inferns i s'enfrontà als terrors purs... Va sobreviure, però. Ara cal sobreviure sense utilitzar una teoria que, en certa mesura és un instrument de defensa" (Laing, 1960).

Per això l'obra que segueix "The divided self" (1960), porta com títol: "Self and others" (1961), i es basa en l'anàlisi de les relacions humanes considerant l'esquizofrènia com "Una incapacitat o pèrdua de capacitat total de relacionar-se amb si mateix o amb els altres". Això s'esdevé quan la persona s'esgarria en el seu món exclusiu, amb una pèrdua del comon, tal com analitza Binswanger per bé que Laing no el citi:

"Tanmateix el món, el meu món, no és, en la vertadera accepció de la paraula, el meu món exclusivament, sinó també el teu món, és un món compartit, el món" (Laing, 1960).

Puix que el camp de les relacions personals primàries és el de les relacions familiars els estudis successius de Laing i Cooper aniran en aquesta direcció, encaminats a l'anàlisi de les xarxes familiars i de la qualitat d'aquestes relacions.

Així el 1966 apareix l'obra conjunta de Laing, Phillipson i Lee: "Interpersonal perception: a theory and a method of research". El 1967 en el seu famós escrit: "The politics of experience" escriu:

"Juntament amb altres investigadors de California, Bateson va comparar aquest paradigma d'una situació insoluble... al model de comunicació interna de la família que l'esquizofrènic ha de suportar. Tots els estudis de les famílies d'esquizofrènics... han demostrat que la persona així diagnosticada forma part d'una àmplia xarxa de pautes de comunicació extremadament perturbades i perturbadores. En més de cent casos en els que hem estudiat les circumstàncies reals... observem que, sense excepció, l'experiència i la conducta anomenades esquizofrèniques no són més que una estratègia especial inventada per la persona per poder viure en una situació insuportable" (Laing, 1967).

Es refereix Laing en aquest text al llibre publicat el 1964 per Laing i Esterson: "Sanity, madness and the family:"

Families of schizophrenics", on presenta un informe sobre cinc anys d'estudis realitzats en famílies de malalts esquizofrènics, continuat després per A. Esterson en el seu llibre: "The leaves of Spring. A study in dialectics of madness" (1970). Com una elaboració teòrica i metòdica es pot considerar "The politics of the family and other essays" (1969), recull de conferències pronunciades per Laing durant els anys 1967-1968.

El camí que seguirà Cooper en l'anàlisi de la família, té un caire molt més revolucionari i directament adreçat a remoure les institucions familiars sobretot la família nuclear de la societat capitalista, a la que veu com un model en miniatura d'una organització social i política fonamentada en l'opressió d'unes classes per altres, la qual destrueix la independència sexual i social dels individus. Aquest és el missatge de: "The death of the family" (1971).

La postura de Cooper es radicalitza cada cop més i assoleix una dimensió clarament política i subversiva. D'ella en parlarem en el capítol dedicat a l'Antipsiquiatria.

Ens resta però, considerar la forma en que Laing entén el procés psicoterapèutic:

"Els elements irreductibles de la psicoteràpia són un terapeuta, un pacient i un lloc i temps segurs i constants. Però un cop s'ha donat això no resulta tan fàcil que dues persones es trobin... El que realment és important en la teoria i en la pràctica és la relació entre persones. Les persones es relacionen entre si a través de la seva experiència i el seu comportament... La psicoteràpia ha de continuar essent un intent obstinat de dues persones per tal de recuperar la totalitat de l'ésser humà a través de la relació entre elles" (Laing, 1967).

Aquesta postura és la que des de la seva primera obra "The divided self" (1960) ha mantingut:

"El factor principal per tal d'integrar el pacient... és l'amor del metge, un amor que reconeix l'ésser total del pacient i l'accepta sense condicions... Això aporta una notable confirmació de l'afirmació de Jung que l'esquizofrènic deixa d'ésser esquizofrènic quan es troba amb algú que creu que l'entén. Quan això s'esdevé gran part de l'extravagància que

es considera signe de la "malaltia" simplement s'esvaeix" (Laing, 1960).

Amb l'amor, però, recordarà Laing (1960), no n'hi ha prou, és el dintell de la porta. La tasca psicoterapèutica consisteix, en gran part en una crida a la llibertat del pacient.

1.2.3. SISTEMES PARAL·LELS I CONVERGENTS

El recorregut històric que hem fet a través del desenvolupament de la Psicoteràpia Existencial ens ha portat a veure el fort impacte que ha tingut fecundant de forma més o menys directa el pensament i la pràctica de psicoterapeutes i psiquiatres de procedència ben diversa.

En alguns la incidència ha sigut directa però ha originat sobreposicions de sistemes, síntesis noves no sempre coherents ni afortunades. Aquest és el cas de Frankl qui ha batejat la seva concepció terapèutica amb el nom de "Logotherapie" (1.2.3.1.). L'obra de Caruso (1.2.3.2.) ha passat per diverses formulacions sistemàtiques un dels components de les quals ha estat el pensament existencial. L'obra d'aquests autors la considerem més aviat paral·lela que no pas convergent amb la Psicoteràpia Existencial.

Fromm (1.2.3.3.) a partir de l'any 1960 sembla manifestar un acostament cada cop més proper a l'Existencialisme i al Budisme. A Nordamèrica neix l'anomenada "Psicologia Humanística" (1.2.3.4.) moviment d'àmplia difusió en l'actualitat i que ha tingut en els seus dos màxims exponents: Maslow (1.2.3.4. - a) i Rogers (1.2.3.4. - b), convergències explícitament reconegudes amb el pensament existencial. La "Gestalt Therapy" (1.2.3.5.), configurada per F. Perls, es considera una tècnica psicoterapèutica humanista d'inspiració existencial.

Finalment el moviment antipsiquiàtric (1.2.3.6.), malgrat el seu desenvolupament posterior, té unes arrels clarament existencials sartreanes.

1.2.3.1. "Logotherapie"

V. Frankl (1905-)

Si per a Sartre l'home és una passió inútil i, per tant, absurd, per a Frankl l'home és una voluntat de sentit, un ésser transcendental amb aspiracions.

Viktor E. Frankl, nascut el 1905, pertany a aquella generació inmolada en els camps de concentració nazis. Si bé ell és un dels pocs que, com Bruno Bettelheim, havent-hi estat se'n va sortir viu i amb una experiència fecunda que va inspirar gran part de la seva obra posterior. El resultat d'aquesta experiència està descrit en l'obra: "Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager" (1946-b) i posteriorment en "From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a new Therapy" (1959), que és una traducció de la primera. L'obra, però, ha conegut la màxima difusió amb el títol "Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy" (1962), traduïda a 18 idiomes, amb dos milions d'exemplars venuts de la seva edició nordamericana.

La necessitat de recerca de sentit provenia d'aquell silenci de Déu d'aquella pregunta de Job a la que Jung intenta de contestar, d'aquella experiència d'absurditat que va experimentar Europa sota el domini nazifeixista.

Per a Frankl l'experiència va resultar, a l'allarga, enriquidora, malgrat el grau de degradació col·lectiva, potser perquè ja abans del seu pas pels camps d'extermini havia trobat resposta a les seves preguntes.

L'escriptor austríac Stefan Zweig havia escrit: "L'exili pot ser beneficiós, sempre que s'aconsegueixi de sobreviure-hi". Zweig no hi va sobreviure; es va suïcidar.

Després del calvari d'Auschwitz, Frankl havia canviat en una cosa, al menys; abans pensava que si un grup heterogeni humà era sotmès a la fam, tard o d'hora llurs diferències

s'esborrarien. Ara havia arribat a la conclusió que cada persona era un individu únic, capaç de conservar una última reserva de llibertat, al menys interiorment, sota les circumstàncies més adverses.

La concepció psicològica de Frankl

Això confirmava la fe de Frankl en l'existència d'una dimensió humana segons la qual, no solament és, sinó que també decideix, l'home, el què serà: ningú no pot arrabassar-li la seva llibertat per a prendre aquesta decisió, senzillament perquè aquesta llibertat no és quelcom que té, sinó que és. A aquesta dimensió de llibertat ha de recórrer l'home quan es víctima de la seva angoixa existencial i a ella ha de dirigir l'atenció del pacient, el logoterapeuta.

"Logoteràpia", aquesta és la denominació encunyada per Frankl per a denominar el seu sistema terapèutic. La Logoteràpia serà una teràpia personalista, inespecífica: un camí existencial que no té tècnica ni mètode, sinó que és una conversió i el que té valor és la relació amb el pacient (Frankl, 1959). No hi ha una mecànica psíquica, ni per tant una tècnica. La Logoteràpia no solament tracta el símptoma, sinó que s'adreça a l'actitud personal.

La neurosi, diu Frankl (1959) en la seva segona conferència, pot tenir com base, no solament un conflicte edípic, o d'inferioritat, sinó també un problema espiritual, moral o una crisi existencial. La Psicoanàlisi parla del plaer. La Psicologia Individual del domini. Però la necessitat o voluntat de sentit és més profunda, és l'esforç per trobar un sentit a l'existència. Només en el buit existencial floreix la libido sexual. Conseqüentment rebutja, Frankl, la imatge de l'home com un autòmata de reflexes, un mecanisme d'instints o psíquic o un producte dels coeficients de producció. La voluntat de poder i diner o la necessitat d'acció allunyen la de sentit.

Des de la seva infància Frankl presentia que la vida tenia una profunditat. Un company d'escola es va suïcidar amb un llibre de Nietzsche a les mans; per a ell aquest fet va significar una confirmació de les relacions entre filosofia i vida. Aquest incident reafirmà la seva oposició al nihilisme que tant insistentment apareixerà en les seves obres, la certesa que l'absurd és l'origen de la desesperació i la crueltat. Les atrocitats dels camps de concentració no varen ser inventades en els despatxos dels nazis; en veritat es varen inspirar en les obres dels filòsofs nihilistes.

Influències rebudes per Frankl

Abans d'acabar l'escola secundària Frankl ja va presentar un dels seus escrits a Freud qui, més endavant el va publicar a l'"Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10, 1924, pp. 437 i ss., el títol del qual era: "Zur mimischen Bejahung und Verneinung".

a) Adler

Essent estudiant de medicina, Frankl ingressà en el cercle íntim d'Adler. Un article seu en el que ja es planteja la qüestió del sentit de la cosmovisió apareix l'any 1925; Frankl tenia només 20 anys: "Psychotherapie und Weltanschauung" (Internationale Zeitschrift für Individual-psychologie, vol. 3, 1925, pp. 250 i ss.).

Les seves relacions amb Adler van anar progressant malgrat diferències profundes que ja es van manifestar en el III Congrés Internacional de Psicologia Individual, celebrat a Düsseldorf al setembre de 1926 on Frankl en la seva dissertació "La neurosi com expressió i mitajà" sostenia la idea que la neurosi podia expressar, a voltes, una necessitat profunda de significativitat. Aquesta tesi no era acceptada per Adler la qual cosa motivà que no fós publicada.

El 1927 Frankl funda i dirigeix la revista: "Der Mensch im Alltag. Zeitschrift zur Verbreitung und Anwendung der Individualpsychologie". A més de representar una breu introducció a la teoria adleriana, utilitza la tribuna pública per insistir en la necessitat, presentada ja en escrits anteriors de crear a Austria centres de consulta per a joves necessitats d'ajut psíquic i moral. La seva idea va obtenir l'adhesió dels principals psicòlegs adlerians, Oswald Schwarz i Rudolf Allers, amb la forta oposició de H. Soffner que en aquell temps plantejava ja l'eterna polèmica de si la problemàtica juvenil era d'origen psíquic o social. Malgrat tot, la idea va anar endavant amb l'apertura d'oficines d'orientació juvenil gratuïta en les que participava el mateix Adler com consultor.

Les experiències acumulades en el seu treball terapèutic l'orienten cada cop més devers la filosofia existencial. El resultat d'aquest primer acostament és un article aparegut en una revista suïssa el 1939 que inicialment havia d'haver estat publicat a "Der Mensch im Alltag" però que pel seu contingut contrari a les tesis adlerianes i psicoanalítiques en general va provocar l'expulsió de Frankl i els seus màxims còmplices Allers i Schwarz de la societat adleriana i el tancament de la revista. L'article s'intitula: "Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse" (cfr. Schweizerische medizinische Wochenschrift, 69 (1939-b), 707).

En aquest article Frankl expressava unes constants que s'aniran repetint al llarg de la seva obra: la primera és que cal partir d'una crítica filosòfica de la teoria psicoanalítica. La Psicoanàlisi es limita a l'aspecte eròtic de l'home, tot oblidant els elements de significat i moralitat. La Psicoteràpia ha de tornar a l'home una visió com unitat corporal-psíquica-espiritual i, amb això un concepte més comprensiu i unitari.

El segon aspecte fa referència a l'actitud personal del terapeuta respecte a la Weltanschauung. El terapeuta ha de contestar a les preguntes filosòfiques amb arguments filosòfics.

El tercer tracta de la relació entre tractament psicoterapèutic i valors. La psicoteràpia ha d'estar al servei de l'ètica. Si la finalitat és menar el malalt a un estadi de salut mental, es compren que en la mesura en que reflexa un haver-d'ésser ha de conèixer els valors ètics. El fet que la neurosi radiqui últimament en l'esfera espiritual vol dir que està condicionada per una Weltanschauung determinada i, per tant, la guarició de la neurosi implica el terapeuta amb tota la seva preparació i formació filosòfica. Però això no autoritza cap metge a influir en la concepció filosòfica dels seus pacients: es tracta d'educar l'individu perquè percebeixi la pròpia responsabilitat. D'aquesta manera essent la responsabilitat un concepte èticament neutral, l'home establirà per si mateix una jerarquia de valors sobre la qual enmotllar la pròpia existència futura.

Finalment el tractament psicoterapèutic mena a una educació en la responsabilitat. L'home necessita reconèixer la pròpia i específica responsabilitat enfront de les tasques singulars i específiques que ha de realitzar. Ha de veure la seva posició única i individual en el món i la missió que va lligada a la seva personal existència. La consciència d'una tasca específica que ha de realitzar, adquireix, d'aquesta manera un valor enorme per a la comprensió integral de l'ésser-home i per a superar les dificultats presentades per les situacions particulars.

És comprensible que l'article no resultés agradós a la mentalitat d'Adler. Per bé que hi havia punts de connexió entre Frankl i Adler, com la visió teleològica, de l'home els motius de separació eren profunds: Adler es negava a considerar els problemes que mancaven d'una immediatesa empírica, així com a reconèixer les implicacions filosòfiques de la seva doctrina.

b) Allers

Frankl que havia treballat un any amb Allers va restar molt influït per ell. La finalitat principal d'Allers és la d'integrar la psicologia moderna amb les dades d'una antro-

pologia més àmplia de dimensions transcendents. Raó per la qual s'oposa a tota mena de coartació naturalista i positivista en la concepció de l'home... al naturalisme atomístic de Wundt i al pansexualisme de Freud (R. Allers, 1922).

La intenció del sistema d'Allers és estructurar una antropologia capaç de compendiar harmònicament l'espiritualitat i racionalitat humanes amb la indispensable càrrega de dinamisme, profundament basat sobre la riquesa de tendències individuals i socials, consolidades en el caràcter, amb un procés d'evolució continua. La naturalesa humana és concebuda com un tot dinàmic raó per la qual la importància o el significat d'una impressió o d'una experiència viscuda està en funció de la suma d'experiències anteriors i de la actitud mental específica del moment.

L'arrel de qualsevol neurosi es troba, segons Allers (1919) en una accentuació de la tensió entre la voluntat de poder i les possibilitats concretes de l'individu, entre la supèrbia original de l'home caigut i el reconeixement de la pròpia i essencial finitud (1933). Aquest sentiment d'impotència i insuficiència desemboca inexorablement en l'angoixa fenomen fonamental de qualsevol estat neuròtic, i en el rebuig de tot. No existeix, doncs, una demarcació entre estat normal i neuròtic, tots risquem d'esdevenir neuròtics, car no existeix una especial predisposició a ella, sinó "ocasions" que menen a errors o dificultats en l'educació.

La tasca del terapeuta és doncs, segons Allers, la de portar el pacient a un clar coneixement i reconeixement de la posició del propi jo individual en el centre comunitari i en la jerarquia de valors. Es demana un llarg treball de clarificació i educació, car tots els pacients necessiten tenir conviccions racionals al voltant de les exigències de la realitat objectiva.

En la concepció d'Allers la neurosi és sobretot quelcom d'existencial, profundament radicat en la dimensió espiritual de l'home. Afirmar ell que no ha trobat mai una neurosi que, en el seu nivell més profund no reveli un conflicte me

tafísic: la pregunta sobre el lloc de l'home en el món, sobre el significat de la seva existència.

Frankl, per bé que d'una manera més eclèctica i no tant absoluta descriurà un tipus de neurosi que ell anomena noògena, la causa de la qual no estarà en l'esfera psíquica, sinó en la noètica o espiritual. Es tracta de neurosis degudes a problemes espirituals, conflictes morals o existencials.

La formació de Frankl ha estat, precisament la cruïlla d'aquestes i altres influències. El problema més greu és possiblement que no les ha integrat. De manera que si observem atentament el seu sistema ens apareix com una estructura estratificada en la qual cada element té o sembla tenir una autonomia funcional pròpia. Una capa o estrat orgànic (formació psiquiàtrica), un estrat psíquic (formació psicoanalítica, Freud i Adler) i un estrat noètic (món dels significats i dels valors: Jaspers, Buber, Heidegger, Allers i Binswanger, però, sobre tots, Scheler).

Acabat el seu doctorat en medicina el 1930 Frankl va ingressar com metge en la clínica neuropsiquiàtrica de la Universitat de Viena on exercien la seva influència tant Freud, com Julius von Wagner-Jauregg (premi Nobel de psiquiatria) i on Sakel desenvolupà el "shock insulínic". A la postguerra Frankl es va doctorar per segona vegada, aquest cop en filosòfia. Ha estat Director del Departament de Neurologia de la Policlínica de Viena i Catedràtic de la mateixa Universitat, professor de logoteràpia a la Universitat Internacional de San Diego (Califòrnia), ha dictat cursos a Harvard, Stanford, Dallas i Pittsburg. Invitat per més de 170 universitats. Conferenciant a quatre continents. Traduit a 18 idiomes. Doctor "honoris causa" per tres universitats americanes.

Eclecticisme del pensament il'obra de Frankl

Tot aquest aiguabarreig ha originat d'una banda un eclecticisme metodològic de base i de l'altra una simplificació teòrica en la concepció que voreja la vulgarització. El mateix Frankl reconeix d'alguna manera aquesta falla, sobretot en els escrits o conferències destinats a una més gran difusió: "No puc seguir simplificant el meu ensenyament. L'he simplificat ad nauseam. Tot el que dic de la voluntat de sentit com oposada a la voluntat de plaer és un excés de simplificació en el que incorro per a que se'm compregui i per a que la gent es formi una noció general de les meves idees" (cfr. Fabry, 1968).

A aquestes altures sembla ja, però, irrecuperable aquesta sensació simplificadora en l'obra de Frankl. Es potser el tribut que s'ha de pagar a la popularitat i als "best-sellers", així com a les teràpies llampec.

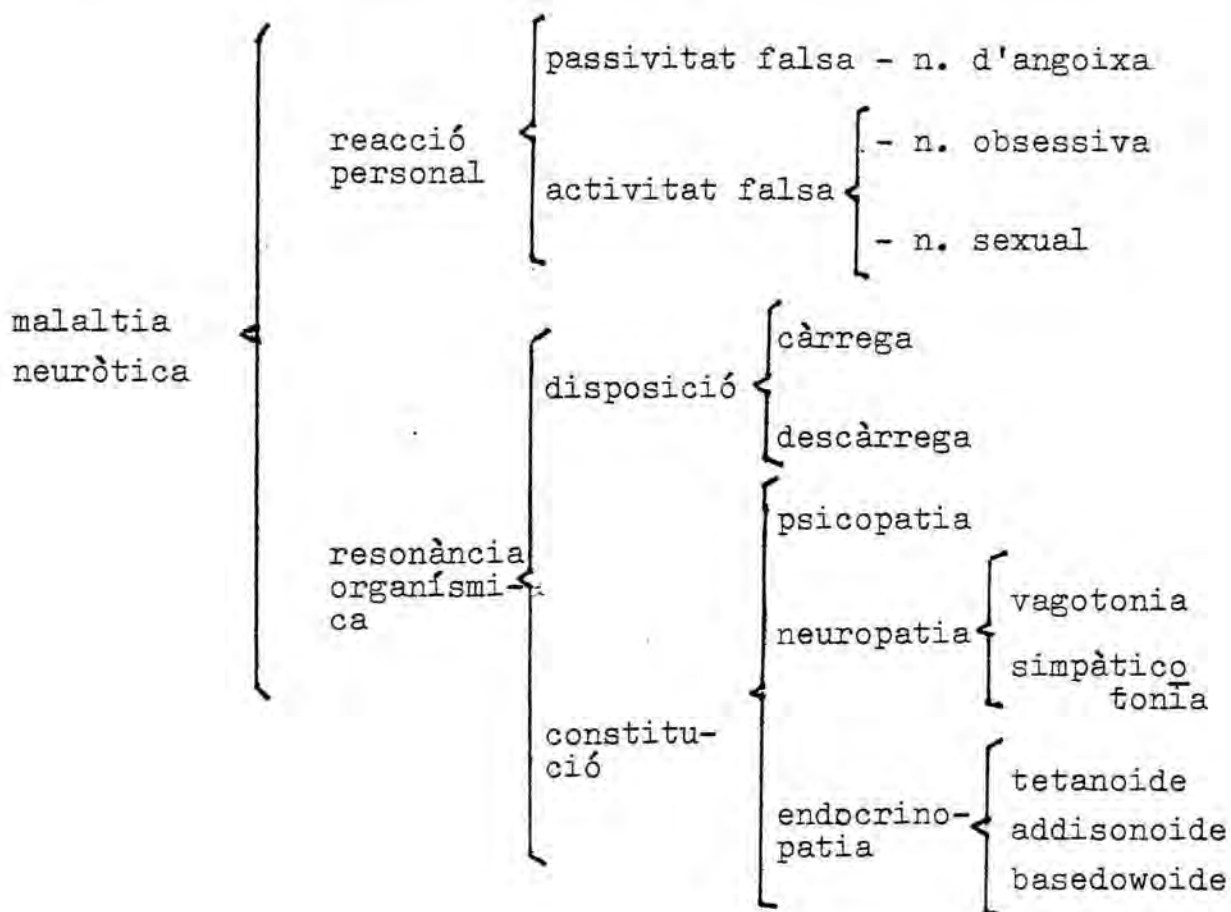
Aquesta mena d'eclecticisme mal paït és possiblement l'aspecte més irritant i més feble de la seva concepció sistemàtica. Afirmacions com que la Psicosi no és directament tractable via psicoterapèutica, sinó només a través d'una somatoteràpia, però que el que és tractable és l'actitud del malalt envers la malaltia, manifesten una certa confusió i sobreposició de conceptes i pràctiques, les possibles contradiccions de les quals Frankl demostra voler superar amb hàbils recursos verbals com, per exemple aquests:

"L'home és incondicionat d'una forma condicional ... El sentit d'una malaltia no està en ella mateixa, sinó en la manera com se suporta; és el malalt qui ha de trobar-li el seu sentit. Ara bé les neurosis no tenen un origen exclusivament nològic, sinó també psicofísic". (1959).

La seva concepció de la neurosi va carregada d'aquesta ambigüitat: la neurosi no presuposa un trauma psíquic (que està en relació a l'estructura de caràcter) ni un conflicte (que està en relació a la persona), sinó que existeix una etiologia hereditària de les malalties neuròtiques. En general la seva visió és compartimentada: origen físic o predis

posició, amb conflicte psíquic. Citant Kurt Schneider diu que les neurosis brollen de personalitats psicopàtiques. El que cal corregir és la visió fatalista del malalt respecte la seva malaltia. El malalt lluita contra els símptomes obsessius d'una manera obsessiva, quan el que li convé és la derreflexió (Frankl, 1956).

Vegem, per exemple, com descriu gràficament la neurosi:



No s'ha d'oblidar cap dels factors que integren l'etiologia de les malalties neuròtiques, com tampoc sobreestimar-los a no ser que vulguem caure en un somatologisme, en un psicologisme o en un noologisme, respectivament.

L'etiologia de les malalties neuròtiques es presenta doncs, segons Frankl (1956) de la manera següent:

I. Reacció personal:

- 1) passivitat falsa: fugida davant l'angoixa - tipus de reacció neuròtico-angoixosa
- 2) activitat falsa:
 - a) lluita contra l'obsessió - tipus de reacció neuròtico-obsessiva
 - b) lluita pel plaer - tipus de reacció neuròtico-sexual

(Davant d'això el correctiu terapèutic és:

- 1) Passivitat justa: ignorar la neurosi, el que només esdevé possible en la mesura en què el pacient arriba a actuar-dirigit-sobre-quelcom, val a dir:
- 2) Activitat justa).

II. Resonància organísmica:

1. Una disposició corresponent: excés o dèficit de càrrega: l'home emmalalteix quan no té una tasca corresponent a les seves forces, la qual actuaria com antipatògena. El que interessa és el correctiu d'una activitat per la qual valgui la pena actuar.
2. Una constitució corresponent:
 - a) la psicopatia (especialment la forma anancàstica)
 - b) la neuropatia (amb predomini dels components simpàtico-tònics o vago-tònics)
 - c) l'endocrinopatia amb els grups: basedowoide (hiper tiroideu), addisonoide (hipocortiroideu) i tetanoide.

Com que els complexos, traumes i conflictes psíquics són ubiqües així com també les frustracions existencials no esdevenen per si mateixes patògenes, raó per la qual ha d'interposar-se primer una afecció somatopsíquica i ha d'estar implicat d'alguna manera l'organisme psicofísic.

Es ben difícil de saber, amb aquestes premisses, quina és la causa i l'efecte, quina diferència hi ha entre ressonància o reacció, car la neurosi es presenta com una entitat en si mateixa distinta, per exemple, de la reacció d'activitat falsa obsessiva. Es aquesta una reacció o és ella mateixa la neurosi?

Frankl, per desgràcia, no s'ha cuidat gaire dels conceptes i, havent retornat a molts pacients el sentit de llurs vides, ha omplert de confusió la teoria psicològica, quan una cosa no ha d'estar necessàriament renyida amb l'altra.

La seva afirmació que la vertadera teràpia és inespecífica li serveix de coartada per a aplicar a cada cas el que li sembla. Així, per exemple, admet la utilització de drogues psicotròpiques com el LSD en la relació terapèutica, car faciliten l'acceptació de noves idees (cfr. Fabry, 1968).

En altres casos, queda justificada la "direcció espiritual". A un rabí jueu que plorava perquè els seus fills havien sigut dignes de morir com màrtirs innocents en el camp de concentració, mentre que ell no, a causa dels seus pecats, Frankl el va convèncer que aquest podia ser precisament el sentit de la seva supervivència, donar-li la possibilitat de purificar-se dels seus pecats mitjançant el sofriment de veure la pèrdua dels seus fills.

En altres casos la seva interpretació és inversa. A una religiosa carmelita que experimentava fortes depressions, li diagnostica la depressió com "endògena", limitant-se a prescriure-li psicofàrmacs i a convèncer la pacient que la seva malaltia era orgànica, de forma que ella no n'era responsable. Que el que importava era la seva forma de reaccionar a la malaltia. Així no és d'extranyar que la monja en qüestió arribés a escriure ben convençuda en el seu diari:

"Sóc víctima de forces desconegudes contra les que la meua voluntat no hi pot fer res, víctima totalment indefensa ... Si no tingués la ferma convicció que no sóc mestressa de la meua vida fa temps que ja hauria acabat. Però, de sobte, gràcies a aquesta convicció l'amargor d'aquests sofriments meus es transmuta" (cfr. Fabry, 1968).

La seva actitud terapèutica queda doncs afectada d'aquesta ambigüitat, possiblement perquè la seva dedicació professional com metge psiquiatra l'ha menat a tota classe de situacions. En aquest cas fora més lògic que Frankl establís una clara diferenciació entre els diversos diagnòstics, psiquiàtrics o psicològics de la neurosi o de la psicosi. Però per comptes d'esclarir-ho sembla que es dedica a embolicar-ho més i que l'única cosa que actui sigui la "seva" intuïció.

Així critica la psicoanàlisi per oblidar el costat somatògen d'una banda i el noògen de l'altra. I cita un cas (1978) en què una noia atesa durant 5 anys per una psicoanalista sense cap mena d'èxit volia interrompre el tractament cosa a la qual es va oposar la Dra. interpretant-ho com una resistència.

"En aquest cas, vaig prendre la decisió personal d'administrar-li desoxicorticosteronacetat amb la qual cosa va millorar radicalment. Tot el que havia tingut era una hipofunció de la capa cortical de les càpsules suprarrenals, amb el quadre clínic del síndrome de despersonalització".

No hauria sigut més lògic haver criticat l'error de diagnòstic psiquiàtric abans que criticar la Psicoanàlisi?

En una altra ocasió, en canvi, sembla que qui estava a punt de cometre un error de diagnòstic i de tractament va ser ell, car a una dona de 65 anys, amb una neurosi obsessiva de neteja, li anava a practicar una lobotomia.

"Malgrat això el meu ajudant va començar a practicar-li el tractament logoterapèutic amb la tècnica de la intenció paradoxal i al cap de dos mesos la pacient podia dur una vida normal" (Frankl, 1962, p. 121).

La Logoterapia

En una ocasió, explica Frankl (1962), un col·lega nordamericà li va preguntar:

"A veure, Dr. sou vos psicoanalista?", a la qual cosa ell va contestar: "No exactament, diguem més aviat que sóc psicoterapeuta". "Aleshores", conti

nuà el nordamericà, "a quina escola apertanyeu?". "Es la meva pròpia teoria, s'anomena logoteràpia", replicà Frankl. "Podrieu definir-me en una sola frase que vol dir logoteràpia?", insistí el nordamericà. "Sí, però primer digue-me vos en una sola frase l'essència de la psicoanàlisi". Heus ací la seva resposta: "En la psicoanàlisi el pacient s'es tira en un divà i diu coses que, de vegades, són molt desagradables de dir". Frankl parodiant la mateixa resposta, contestà: "Doncs, bé, en la logoteràpia el pacient roman assegut, ben dret, però ha d'escoltar coses que sovint són desagradables d'escoltar".

Ara bé quins són els principis bàsics de la Logoteràpia. La Logoteràpia estableix el presupost que l'home és tridimensional. Té una dimensió física, una psicològica i una altra de noològica o noètica (específicament humana) i que és necessari prendre en consideració aquestes tres dimensions si es vol comprendre'l en la seva totalitat. En "Arztliche Seelsorge" (1946-a) expressa clarament la seva "Imago hominis":

"Nicolai Hartman amb la seva ontologia i Max Scheler amb la seva antropologia es varen esforçar com ningú en recobrar ço humà de les aspiracions reduccionistes d'una ciència pluralista. Distingeixen diversos estadis o capes com la corpòria, l'anímica i l'espiritual. A cada una d'elles correspon una ciència diferent: a la corpòria, la biologia; a l'anímica, la psicologia... però on queda la unitat de l'home? ... Jo definiria l'home com unitat malgrat la multiplicitat ... La marca característica de l'existència humana és la coexistència entre la seva unitat antropològica i les seves diferències ontològiques, entre la forma unitària d'ésser, de les que participa. En dues paraules, l'existència humana és una unitas multiplex ... Si reduïm l'home traient-lo de la seva dimensió específicament humana i el projectem als plànols de la biologia i la psicologia, forma imatges que es contradiuen entre sí. Tanmateix, però, a la llum de la ontologia dimensional aquesta contradicció no contradiu la unitat de l'home ... L'unió dels opostos, soma i psique és inútil buscar-la ens els plànols sobre els que projectem l'home. Unicament la podrem trobar en una dimensió d'un grau més elevat, en la dimensió de l'específicament humà ... No es pot dir que haguem resolt el problema psicofísic. Però és molt possible que l'ontologia dimensional porti la llum sobre la causa per la qual el problema psicofísic no té solució".

Aquesta dimensió humana li permet de transcendir-se. La vida té un sentit en qualsevol circumstància, fins i tot en les més miserables, car l'home és amo d'una consciència firmament arrelada que pot ajudar-lo a descobrir el sentit específic de la seva vida.

La Logoteràpia suposa, també, que l'home no tendeix primerament al plaer, que per sobre de qualsevol altra cosa cerca tasques vitals per a consumir i que el seu plaer més profund el troba en la realització d'aquestes tasques (les sublimacions freudianes). Afirmar que qualsevol persona és única en el sentit que ha de viure la seva pròpia vida, és insubstituïble i cap moment de la seva vida no es pot repetir.

A més manté que dintre de les seves evidents limitacions és lliure per a escollir respecte a les seves activitats, experiències i actituds; escollir no solament la mena de persona que és sinó també la que pot arribar a ésser. Aquesta llibertat comporta una responsabilitat que ha de ser assumida i uns valors l'últim jutge dels quals és la consciència i responsabilitat de cadascú.

La llibertat brolla no del cos o de la psique, sinó d'aquesta tercera dimensió que Frankl anomena noètica. Noètic denomina la dimensió de l'home que és exclusivament humana. L'home no deixa de ser humà quan es mou en el pla purament psicofísic; però amb tot, la seva essència només es manifesta quan s'eleva a la dimensió noètica.

Aquesta postura de Frankl ens portaria a deduir que més aviat és essencialista que no pas existencialista, i, si es vol, més idealista que materialista. La constant contraposició, però del seu pensament (base somàtica de la malaltia mental, insistència en la unitat de la persona) no permet d'extreure'n una definició clara. I en el cas de Frankl tampoc sembla que sigui necessària una clarificació perquè com sistema teòric el seu cos doctrinal no té interès transcendent.

Frankl és un metge que parla al cor i a la raó, que intenta convèncer i àdhuc suggestionar: "En la logoteràpia -diu ell (1959)- hi ha part de comunicació i part de suggestió". Aquest "metge de l'ànima o de l'esperit" aconsella, si convé, la resignació: "No hi ha situació que no pugui ser ennoblida per una acció o bé per la resignació", diu citant Goethe. Empès pel jurament hipocràtic mira de donar conhort o de dur consol a tothom que pot. De vegades una frase, una resposta a una pregunta formulada durant una conferència, una carta, una visita a un centre penitenciari, són ocasions per a fer més lleu el sofriment humà.

Des del punt de vista mèdic i humà potser Frankl ha fet més bé a la humanitat que no pas d'altres teòrics amb els seus tractats sistemàtics. Ens manifestem respectuosos de la seva acció i de les seves intencions, però crítics de la seva obra teòrica i sistemàtica.

La dimensió noètica

El "nous" no és adquirit ni és un producte o conseqüència de quelcom alié a l'home: és el seu nucli més profund, el seu jo. La Logoteràpia no concebeix l'home com un compost format de cos i ànima, sinó com una unitat. Per a substreure's a aquest possible malentès Frankl parla de dimensions: L'home està empresonat en la dimensió del seu cos, condicionat en la dimensió de la seva psique, però lliure en la dimensió del seu "nous". En aquesta dimensió no es limita a existir, sinó que influeix activament sobre la seva existència.

Si ignorem la dimensió noètica la imatge que ens queda és caricaturesca, de guinyol: una víctima de les seves reaccions i instints, un simple producte dels seus instints, impulsos, herència o medi. És lògic que en aquest aspecte Frankl s'hagi oposat a Freud:

"La Psicoanàlisi -diu Frankl (1959)- és la hidràulica de la libido detractora de l'espiritualitat. La Psicoanàlisi descriu l'home com un ser accio-

nat exclusivament per impulsos: la seva essència consisteix en la seva satisfacció ... En lloc de l'orientació de l'home cap a un sentit s'ha posat la pretesa determinació pels instints i, en lloc de la tendència als valors s'hi ha posat una tendència cega al plaer"

i més endavant en la mateixa línia de pensament:

"La moral obeeix al Superego i per tant és farisaica, perquè només ho fa per evitar conflictes. La moral vertadera és voler una cosa perquè és bona. Un altre error és el de confrontre motivació amb determinació: una cosa és estar motivat inconscientment i una altra és estar-ne determinat. El psicologisme analític nega la persona espiritual i els valors espirituals".

La moral en el seu sentit tradicional, però, ha perdut la validesa, es tracta de definir el bé i el mal en funció del sentit:

"El bé i el mal no s'ha de definir com el que s'ha de fer o no s'ha de fer; sinó que el bé serà el que fomenta el compliment del sentit imposat i demanat a un ésser; i dolent, allò que n'impedeixi l'aconseguint ... El sentit no es pot donar, si no que ha de descobrir-se" (Frankl, 1977).

El sentit, però, per a Frankl no s'inventa ni es crea si no que té una entitat objectiva, que està allà. Aquesta és una diferència radical amb Sartre, car l'acceptació d'un sentit objectiu, "que ve demanat i imposat a una persona" tal com vol Frankl, presuposa l'existència d'uns valors objectius o d'una moral objectiva, transcendent.

La transcendència del sentit

Si això és així, la qüestió fonamental queda per resoldre: on es fonamenta la moral o el valor? La naturalesa, Déu, la societat, el bé comú, o quina altra cosa, més enllà del propi home individual i concret la determina? El propi Ésser? I què és l'Ésser amb majúscules, no és tal vegada, una disfressa de Déu?

Si llegim el que Frankl diu entre línies en el seu llibre

més recent "Das Leiden am sinnlosen Leben" (1977), podem concloure que la recerca de sentit és una recerca del Déu ocult, és una traducció pretesament laica d'aquell sentiment de recerca infinita de St. Agustí: "inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te".

"El sentit no només s'ha de buscar, sinó que es pot trobar. I en la seva recerca la consciència guia l'home. En una paraula la consciència (cor nostrum) és un òrgan del sentit. Podria definir-se com la capacitat de furgar el sentit únic i singular ocult en cada situació"

i més endavant en el mateix text de 1977:

"Sentit és per tant, el sentit concret en una situació determinada. És sempre el requeriment del moment. Però aquest requeriment està adreçat sempre a una persona concreta ... Cada dia i cada hora espera, doncs, amb un nou sentit, diferent del dels demés. Existeix per tant un sentit per a cada ú i per a cada ú hi ha un sentit especial ... El sentit canvia de persona en persona i de situació en situació. Però està universalment present".

Arribats a aquest punt ens fa l'efecte que hem d'escollir entre aquest sentit (trascendent, objectivament transcendent) de Frankl i l'absurditat de Sartre. Nosaltres entenem que psicològicament és impossible que l'existent pugui donar un sentit objectivament transcendent a les seves accions si no vol caure en la il·lusió. El sentit objectiu vindrà donat, si un cas, per l'Alteritat. La nostra acció esdevé objectiva quan ja no ens apertany, quan ja s'ha convertit en un acte i "la història" el judica, val a dir els altres la judiquen, perquè a més el seu judici canvia segons el seu punt de vista, l'època i els interessos "interpretatius".

"Cap psiquiatra, ni cap logoterapeuta pot dir a un malalt quin és el sentit, però si pot dir-li que la vida té un sentit. I encara més: que el conserva sota totes les condicions, gràcies a la possibilitat de descobrir un sentit també en el sofriment".

No faria més bé Frankl d'incitar a "inventar o crear" un sentit, més que no pas a "buscar-lo o a trobar-lo", com si estigués amagat en algun lloc? On queda la llibertat si el sentit ens ve donat de fora estant? Frankl no s'ha pogut alliberar del sentiment ancestral de jueu "escollit per Déu".

Com tots els existencialistes Frankl parteix, en el seu estudi de l'home, del "sum" de Descartes, per comptes del "cogito". El "sum" no és un ésser biològicament determinat com ho era per a Darwin, ni socialment com ho era per a Marx, ni psíquicament com per a Freud. Per a Frankl l'home és un és ser que, si bé es troba determinat per totes aquestes modalitats, conserva, tanmateix, una àrea important de llibertat on no està determinat de cap manera, és lliure per a posar resistència al que el determina. Troba Frankl que l'expansió del determinisme científic ha provocat en els pacients un fatalisme que resulta molt difícil de vèncer. L'home està determinat, admet, però no "pandeterminat". Aquesta llibertat li ofereix la possibilitat de canviar, de renunciar a si mateix i àdhuc d'oposar-s'hi. Aquest fenomen d'exaltació noètica o espiritual pot donar-se al marge de la religió tradicional.

El cos i la psique, en aquesta visió, poden emmalaltir, però no el "nous". Aquest és el primer article del seu credo: la persona noètica continua existint, fins i tot darrera d'eixa cortina de símptomes amb que s'envolta un transtorn psicòtic. Cal evitar, diu ell citant F. Alexander, la mentalitat del metge-lampista.

El segon article del credo és semblant al primer i derivat d'ell: L'ego noètic és capaç de sobreposar-se al destí psicofísic. No podrà potser variar el seu estadi, però sí que podrà modificar la seva actitud: "no estem obligats a respondre de totes les calamitats que ens passen", podem actuar prescindint-ne o ultrapassant-les.

El buit existencial

Per al logoterapeuta la dimensió humana és la clau de sentit de l'home. La importància otorgada al sentit és una

resposta existencial a les preguntes que planteja la vida i la Logoteràpia és una de les dues escoles de psiquiatria existencial; l'altra és, segons Frankl, la Daseinsanalyse de Binswanger.

"L'home experimenta freqüentment el buit existencial, la manca de significat. Quasi no sap d'on ve i encara menys on va. Com menor és el coneixement de la nostra meta, més accelera el ritme. Aquest buit existencial es manifesta més en la solitud, quan un hom ha d'estar sol amb si mateix (d'ací la necessitat de fer coses). En aquest aspecte la nostra societat tan activa és un intent de superar l'angoixa, intent errat, però, puix que no enfronta el problema" (Frankl, 1956).

Tanmateix el buit existencial no és per si sol una malaltia. La repressió de la voluntat de sentit de l'home no porta necessàriament a la neurosi:

"L'exemple dels camps de concentració fa pensar que les coaccions, les amances, la manca de llibertat i la violència són més aviat capaces de contrarrestar el desenvolupament de la neurosi. Sembla que les dificultats exteriors augmenten la resistència interior. Hom no s'ha de fer la il·lusió que amb la solució dels problemes socials es resoldran per si mateixes les malalties neuròtiques. Més aviat a l'inrevés: només quan els problemes socials estan resolts és quan comencen a sorgir a la consciència de l'home els problemes existencials" (Frankl, 1956).

El sentiment de buit existencial no és, però, un símptoma de malaltia, sinó una prova d'humanitat, un desafiament per a omplir-lo: només l'home pot experimentar l'absència de sentit, car únicament ells n'és conscient. Hi ha però un perill: La malaltia mental pot irrompre en aquest buit. Qüestionar el sentit de l'existència pot conduir a la desesperació, a la depressió o a un nou tipus de neurosi, per al que Frankl ha encunyat una nova denominació: "neurosi noògena". Un estudi de la Universitat de Harvard amb col·laboració d'un centre de Georgia la descriu com un nou síndrome. (cfr. "Journal of Clinical Psychology" 1964, nº 20). Els autors Crumbaugh i Maholick, conclouen:

"En aquests casos, el mètode ortodoxe de remun-

tar-se al passat, a la recerca de causes ocultes en la psiquis, no serviria de gaire. Les neurosis d'aquest tipus responen a un tractament que projecta la consciència del pacient tant cap al present com cap al futur, cap a compromisos per a complir, relacions per a establir, sentit per a descobrir, en una paraula: a la Logoteràpia".

La recerca de sentit

La Logoteràpia es basa, sintèticament, en aquests tres punts:

- a) la vida té un sentit en qualsevol circumstància.
- b) l'home es posseïdor d'una voluntat de sentit i se sent frustrat o buit si deixa d'exercitar-la.
- c) l'home és lliure, dintre de les seves òbvies limitacions, per a consumir el sentit de la seva existència.

El que importa és que compregui que és lliure per a actualitzar els sentits de la seva vida, que no té altra alternativa que fer-ho i que ningú no pot fer-ho per ell. La recerca dels sentits singulars de la seva vida fa que cada individu sigui una personalitat única. "La vida no és quelcom -diu Frankl citant Friederich Hebbel- sinó una oportunitat per a quelcom".

Les formes d'omplir el buit existencial són per a Frankl diverses: una d'elles és el treball. En l'actualitat però, poques són les feines que es puguin qualificar de significatives. L'important no és el tipus de treball, sinó la seva motivació.

Una altra àrea de sentit per a l'home és la seva experiència personal i en aquesta destaca la de l'amor. "Un sol instant pot omplir retrospectivament de sentit tota una vida". En el seu llibre "The Doctor and the Soul" (1955-b), Frankl assenyala que l'amor concedeix quelcom a l'home que altrament hauria d'aconseguir pel propi esforç: la seva in-

dividualitat. Estimar vol dir que algú s'adreça a un indivídu, escollit d'entre milers. És una relació de tu a tu.

Una tercera àrea de sentit es troba en les actituds, a través de les quals pot revelar-se el sentit més profund. Aquesta possibilitat es fa especialment palesa en la tríada tràgica:

1. el sofriment inevitable, (l'inevitable, no es massoquista). Frankl cita el cas de l'escriptor francès Tristan Bernard el qual camí del camp d'extermini li va dir a la seva dona: "Fins ara hem viscut en el terror, des d'ara haurem de viure en l'esperança".
2. la culpa inesborrable.
-
3. la mort.

Frankl distingeix tres dimensions de l'home sapiens:

a) homo faber, b) homo amans, c) homo patiens. És en aquesta última on trobem la polaritat plenitud-desesperació. Per tant, considera Frankl, que no es poden posar en el mateix pla^{no}l suïcidi i religió. La resignació permet realitzar els valors de l'actitud. El metge no es pot distingir del veterinari només per la clientela. La finalitat mèdica és "Saluti et solatio aegrorum", tal com diu el frontispici de l'hospital de Viena (Frankl, 1956).

Edith Weisskopf-Joelson de la Universitat de Duke ha assenyalat que el sistema de valors de Frankl "pot ajudar a contrarrestar certes tendències de la nostra civilització actual on al malalt incurable se li dóna poques oportunitats per a sentir-se orgullós del seu sofriment inevitable i per a que el seu sofriment sigui considerat ennoblidor més que no pas degradant".

Considera Frankl que les actituds, més que no pas l'activitat o l'experiència li donen a l'home l'oportunitat de trobar el sentit més profund de la vida.

El sentit últim és un axioma, que per bé que indemostrable, s'ha de suposar: és la fe en un món ordenat, malgrat el fet evident que la vida, a nivell humà, és confusa, irracio-

nal, assistemàtica, contradictòria, atzarosa i contingent. Els sentits no els podem inventar, s'han de descobrir. Els altres no ens poden donar el sentit. Ens poden donar exemple o inspiració, però res més. El sentit ha de venir com resposta a quelcom que està fora de nosaltres, com una exigència de la situació. L'únic que podem fer és obrir-nos a la situació i escollir el sentit que considerem vàlid per a nosaltres.

Frankl distingeix entre sentit i valor. Sentit fa referència a "allò que és significatiu per a l'individu en cada situació particular de la seva vida". Els valors són aquells sentits o significats que localment o temporalment assoleixen una dimensió universal.

La funció del logoterapeuta no és la de transmetre al pacient la seva pròpia filosofia, com tampoc la de carregar amb el pes de les decisions del pacient. Ha de fer conscient el pacient de la seva responsabilitat de prendre les seves pròpies decisions.

Les relacions Conscient-Inconscient

Si el sentit de cada situació és únic no cau dintre d'una llei general i, per tant, el pensament racional, per si mateix no ens pot ajudar en la recerca de sentit. Havent perdut la majoria de les seves directrius instintives i sense poder-se refiar exclusivament de la raó, l'home ha de recórrer a la intuïció de la consciència.

La consciència, però, ha sigut víctima del reduccionisme, tot considerant-la resultat de processos condicionants, introjeccions o imagos parentals. Per a Frankl la consciència és un fenomen humà, una facultat intuitiva per a descobrir, intuir la Gestalt única de sentit inherent a una situació, per aprehendre el que significa en una situació concreta. Hem de viure existencialment i renunciar a l'intent de comprendre primer el sistema total sobre el que reposa la vida.

La possibilitat d'estar condemnats a una existència d'eterna incertesa, sense altra autoritat que la nostra cons-

ciència pot ser ben bé una de les causes principals de la nostra angoixa. La tensió serà sempre inherent a la vida humana. Reduir aquest tipus de tensió seria equivalent a desposseir-lo de la seva humanitat.

El fet de considerar la consciència com una força intuitiva estableix relacions profundes amb l'inconscient, similars (mutatis mutandis) a les que estableix Jung entre l'equilibri conscient-inconscient.

"Per a l'anàlisi existencial, l'inconscient sosté l'home i més en concret l'inconscient espiritual (noètic), en contraposició a la Psicoanàlisi, per a la qual l'home està dominat per l'inconscient ... El que fa humà l'home no és l'intel·lecte, ni la racionalitat, sinó l'emoció i el sentiment més sensibles que l'intel·lecte: la saviesa del cor ... les raons del cor que no té la raó" (Frankl, 1956).

L'anàlisi existencial ha de convertir una potència inconscient en una força conscient, per tal de fer-la esdevenir un hàbit inconscient: la Psicoteràpia ha de restablir l'espontaneïtat de les operacions inconscients. Una de les veritats de l'ésser lliure i espiritual és que una part de si mateix ha de quedar soterrada en l'oblit (Frankl, 1956).

Els somnis tenen també, consegüentment, una dimensió noètica. El psicoanalista analitza els somnis a la recerca de manifestacions de l'inconscient instintiu; el logoterapeuta a la recerca d'indicis reveladors de l'inconscient espiritual. Exemples abundosos d'interpretacions noètiques de somnis en podem trobar en la seva obra "Der unbewusste Gott" (1948).

L'autorrealització

Ara bé, el sentit com la felicitat no es fabriquen; es troben o es descobreixen. La recerca explícita de felicitat comporta l'angoixa, com la de la salut la hipocòndria. Ningú no es pot adormir volent-se adormir. La recerca unilateral i unidimensional del plaer en les relacions sexuals porta aquestes relacions al fracàs.

Freud va fer del principi del plaer una força determinant de la motivació humana, però Frankl es recolza en Kant i Scheller per dir que el plaer s'esdevé quan acomplim un sentit o realitzem un valor: aquest sentit no deriva necessàriament d'una activitat o "missió", sinó que pot ser producte de qual sevol experiència.

L'autorrealització cal concebre-la en aquesta dimensió. No es pot cercar per ella mateixa. Deriva de les activitats de l'home que ell experimenta plenes de sentit.

Charlotte Bühler ha dit que els qui parlen d'autorrealització en realitat s'estan referint a l'actualització de les seves potencialitats. Cada moment de la vida ofereix a l'home vàries possibilitats de triar i no en té prou amb actualitzar-les: ha de decidir-se per alguna d'elles incorporar-la a la seva realitat i condemnar les altres a no ésser. Les decisions són irrevocables: un cop actualitzat el que abans era possibilitat ja no pot ser anul·lat i portarà, amb si conseqüències imprevisibles. Cada situació de la vida enfronta la persona a la greu responsabilitat de seleccionar les possibilitats que decideix convertir en realitat.

L'autorrealització no s'ha de confondre amb la consecució de metes socials exteriors. L'autorrealització no es pot abastar en si mateixa, és un efecte secundari. Un hom només es pot realitzar a si mateix en la mesura que està realitzant un significat.

Un cop entren en crisi els valors universals i es perd la confiança en les tradicions, institucions establertes, l'individu és abandonat al seus propis recursos en la ferèstega recerca dels sentits únics de la seva situació vital.

Una desaparició absoluta de tots els valors universals és impossible, car l'home no és un ésser aïllat, comparteix situacions típiques amb els altres. Els sentits d'avui, poden ser els valors de demà. Els períodes de transició generen buit existencial. El buit existencial s'amaga darrera de molts intents febrils de l'home per omplir-lo amb sexe, alcohol, despreci per les normes de convivència, velocitat en la conducció, televisió, espectacles, erotisme o sobrealimentació.

Llibertat i responsabilitat

Tanmateix moltes d'aquestes formes són experimentades amb tota la seva ambigüitat com una contestació social, una desobediència a l'autoritat que és la forma més primitiva de llibertat. És el no de l'infant.

Però l'home alliberat, aviat descobreix que la llibertat és quelcom més que un trencament de cadenes i, amb la seva emancipació comencen per a ell les seves vertaderes obligacions. L'home ha anat descobrint una i altra vegada, per la seva pròpia experiència, aquesta realitat: conquerir la llibertat de és només el primer pas al que segueix la necessitat de decidir-se, llibertat per a, compromís. En termes de Logoteràpia la llibertat de viure una existència significativa, implica la necessitat d'acceptar la responsabilitat.

La Logoteràpia és una educació per a la responsabilitat. La Psicoanàlisi suposa que l'home s'ha curat quan accepta, sense cap resistència, totes les interpretacions psicoanalítics, cosa que evidentment anulla la llibertat de l'individu. La finalitat de l'anàlisi no és purament la interpretació, que en si mateixa no incita a l'acció, sinó la transformació. D'altra banda les interpretacions segons motlles apriorístics desfiguren la realitat i tallen la llibertat. Tot reduint els conflictes a repressions instintives la Psicoanàlisi nega la responsabilitat: per a Freud la Filosofia és només una de les formes més acceptables de sublimació de la sexualitat reprimida. Cercar un sentit a la vida no és purament una formació de la reacció i racionalització secundària, sinó una realitat primària, constitutiva de l'existència humana.

Una Psicoteràpia que s'adreci a l'home ha de tenir en compte la voluntat de sentit. Qui té un perquè, suporta quasi bé sempre un com, deia Nietzsche. El neuròtic, dirà repetidament Frankl, és lliure en quan a l'actitud davant la seva neurosi, no de la seva neurosi. (Frankl, 1956).

Una raó per la qual l'home se sent frustrat precisament

quan abasta la llibertat que els seus avant-passats només van poder somniar és, segons Camus, que l'home perd els seus valors tradicionals. Com conseqüència d'aquest afany per una llibertat sense límits tot es torna possible perquè tot es torna permès. El resultat és l'angoixa i la sensació de buit. Mentre l'home consideri la llibertat només en el seu aspecte de negació, com una llibertat de restricció, com una llicència per a actuar com li sembli, existeix el perill que la seva llibertat en lloc de conduir-lo a la seva realització el menii a la frustració i el fàstic.

Aquesta concepció de la llibertat lligada a la responsabilitat és la que més permet d'acostar la logoteràpia a l'existencialisme. Frankl ja escrivia el 1948 en Der Unbewusste Gott:

"L'autèntic ésser home no és -en contraposició a la concepció psicoanalítica- un ésser impulsiu, si nó que per parlar com Jaspers un "ésser decissiu" o en el sentit de Heidegger i Binswanger un "esdevenir". En el nostre sentit existencial-analític és ésser responsable ... L'home pot ésser també autèntic en allò que és inconscient, però d'altra banda és autèntic només en tant que no està impulsat, només en tant que responsable. L'ésser home autèntic comença, per tant, només allà on ja no existeix un ésser impulsat i acaba on acaba l'ésser responsable".

Les respostes socials al buit existencial

El buit existencial brolla del fet que, per una part, a diferència de l'animal, l'home no troba en els seus impulsos o instints una indicació del que necessita fer i per l'altra en que, a diferència de l'home d'èpoques passades tampoc no troba en les tradicions i els valors una indicació del que ha de fer. En conseqüència desitja fer el que fan els demés o el que els demés volen que faci. En d'altres paraules, sucumbeix al conformisme o al totalitarisme. Així escriu el 1956 en Theorie und Therapie der Neurosen:

"Una d'aquestes formes de sucumbir és el fanatis-

me: la persona és presa per una opinió col·lectiva. El fanàtic actua com si la política fos un medi de solució per a tots els problemes, però la política no pot ser curativa perquè ella mateixa ja és símptoma de malaltia. Si la humanitat no tingués tòpics, no necessitaria armes. Einstein ha escrit: "El problema no és la bomba atòmica, sinó el cor de l'home". Les epidèmies psíquiques són causes possibles de guerra. Els símptomes de neurosi col·lectiva són:

- a) nihilisme, b) fatalisme, c) col·lectivisme,
- d) fanatisme.

Persones clínicament sanes poden ser col·lectivament neuròtiques. La prova la tenim en els col·laboradors del règim nazi: incapacitat de consciència moral autònoma, de llibertat en front del poder i col·laboració amb ell. Sota els règims totalitaris es dona la típica "malaltia dels funcionaris".

De la incapacitat de fer-se càrrec de la pròpia llibertat i responsabilitat neixen les neurosis. Així ho expressa en Theorie und Therapie der Neurosen (1956).

"Les condicions ontològiques perquè siguin possibles l'angoixa i la culpa (components de la neurosi) són la llibertat i la responsabilitat. Només un ésser lliure pot tenir angoixa. "L'angoixa és la trampa de la llibertat", deia Kierkegaard, i només un ésser responsable pot arribar a ésser culpable. Abans predominaven els sentiments de culpa perquè les generacions no havien fet el que devien; avui en dia els d'angoixa perquè no saben el que han de fer".

La Logoteràpia preten plantejar-se aquestes qüestions i, al menys en un sentit encaminar-les cap a la seva solució; en la mesura en que rebutja l'adaptació passiva i assenyala la responsabilitat individual. Posa l'accent en la salut i no en la malaltia, en l'home en la seva totalitat, en la seua llibertat i no en els seus determinants, en els valors que exerceixen atracció sobre ell i no en els seus impulsos, en les tasques del futur i no en els traumes del passat.

Psicopatologia: Etiologia i tractament

Fa la impressió que Frankl no s'ha amoïnada gaire en qües

tionar-se l'etiologia de les neurosis i psicosis. Sovint repeteix que la guarició pot venir molt bé per factors aliens, àdhuc totalment desconectats de les causes (Frankl, 1977):

"Hi ha una psicoteràpia que confesa, ja d'entrada, que prescindint del cas de les neurosis accentuadament noògenes, actua de forma no causal, sinó en el sentit d'una teràpia inespecífica ...

La psicoanàlisi veu en les neurosis el resultat de processos psicodímics i intenta, per tant, tractar els neuròtics, de forma que puguin endegar nous processos dinàmics, com la transferència. La teràpia de conducta considera la neurosi com producte de processos d'aprenentatge o "conditioning processes" i s'esforça, per tant, en aconseguir influir sobre el neuròtic per tal que iniciï el camí cap una mena de reaprenentatge o "reconditioning processes". Davant d'això la Logoteràpia puja fins la dimensió humana i d'aquesta forma és capaç d'incloure en el seu instrumental els fenòmens específicament humans que brollen d'aquella dimensió.

Ni pot emprar-se qualsevol mètode en qualsevol cas amb les mateixes expectatives d'èxit, ni qualsevol teràpia pot recórrer a qualsevol mètode amb la mateixa eficàcia. El que és vàlid per a la psicoteràpia ho és també per a la Logoteràpia. Dit d'una altra manera: no es pas un remei universal".

Però Frankl no s'ha limitat a la Logoteràpia, sinó que ha fet Psiquiatria, Psicoanàlisi, Modificació de Conducta i Logoteràpia, tot alhora si cal, de manera que el seu "tractament" ha estat sumament eclèctic. D'una forma una mica caricaturesca podríem dir que el tractament standard es basa en alguna substància psicotròpa per a pujar el to vital de la persona, en una interpretació analític-existencial per ajudar el pacient a comprendre's a si mateix i un consell per a possibilitar-li la seva acceptació i compromís. L'exemple que resumim és suficientment representatiu.

Frankl descriu casos en els quals les tres dimensions -soma, psique i nous- estan presents i implicats en una neurosi:

Una mestra d'escola patia de fortes depressions. La seva depressió era d'origen orgànic, raó per la qual se li varen administrar psicofàrmacs. Però a la vegada tenia arrels psi-

cològiques, car es deprimia per la seva depressió. Per superar aquest estat de coses Frankl li va suggerir que deixés passar la depressió com aquell que sap que darrera el núvol s'amaga el sol; encara que de moment no es pugui veure el sol, hi és. Però a la vegada es manifestava la seva angoixa existencial, car la pacient s'experimentava a si mateixa com una persona destinada a patir depressions recurrents. En aquesta tercera fase es feia precis aplicar la Logoteràpia. Frankl va convèncer-la que el decissiu és l'actitud que adopta la persona davant del seu destí inalterable.

La pacient va assimilar aquest plantejament de Frankl i al cap d'un temps va escriure-li per comentar-li que: "la seva vida era més responsable i significativa que no pas abans ... Mai no havia estat humana fins que vosté (Frankl) va aconseguir fer de mi un ésser humà".

Aquestes expressions suggeririen a Frankl aquell pensament de Goethe: "Si acceptem les persones tal com són, només aconseguirem fer-les pitjors del que són. Però si les tractem com si fóssin el que haurien de ser, les ajudarem a convertir-se en allò que són capaces d'arribar a ésser".

Com tractament mèdic la Logoteràpia és indicada específicament en casos de neurosis noògenes. En èpoques anteriors a Freud es creia que totes les malalties eren provocades per factors físics. Els descobriments realitzats per Freud van inclinar, en canvi, a molts analistes a sospitar que en la psique residia l'origen únic de tots els transtorns mentals. Frankl procura no caure en la simplificació que totes les malalties mentals tinguin el seu origen en el "nous" i d'aquesta manera fa la sevadistinció entre psicosis endògenes, psicògenes i noògenes.

Respecte a les psicògenes Frankl proposa un tractament basat en la derreflexió i la intenció paradoxal.

Les tècniques de la Logoteràpia

Anàlisi existencial per a Frankl és aquell mètode de tractament psicoterapèutic que serveix per a ajudar a descobrir

en l'existència factors de sentit i possibilitats de valors. Això comporta, naturalment una imatge de l'home en que s'hi incluen sentit, valor i esperit. La imatge de l'home com orientat d'acord amb un sentit. Els components existencials humans són: espiritualitat, llibertat i responsabilitat. La psicoteràpia des de l'espiritual és la Logoteràpia. L'anàlisi existencial es converteix en Logoteràpia, l'essència de la qual radica en que l'home és orientat cap al sentit concret de la seva existència personal -que d'antuvi cal esclarir analíticament en cada cas-. Ésser existencial vol dir l'ésser intencional. Cal desviar l'atenció del símptoma (derreflexió) i dirigir-se a un objecte (intenció).

Derreflexió i intenció, heus ací les dues tècniques que Frankl anomena com pròpies de la Logoteràpia. Varen ser descrites ja el 1939 en un article publicat sota el títol: "Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen" (1939-a).

"Per entendre el que s'esdevé quan s'analitzen aquestes tècniques, agafem com punt de partida el que acostuma a donar-se en els individus neuròtics, val a dir l'ansietat anticipatòria. Es característic d'aquest temor el produir precisament allò que es tem. La mateixa por és mare de l'esdeveniment". (Frankl, 1962).

a) derreflexió

La derreflexió consisteix en tòrcer el coll de la "hiperintenció" o de la "hiperreflexió", deixant de perseguir allò que hom busca. El plaer, per exemple, si es busca en si mateix no es pot aconseguir, apareixerà en tot cas com efecte secundari. A nivell popular existeix l'experiència tant coneguda de no trobar mai una cosa quan es busca expressament i en canvi trobar-la quan no es buscava. La derreflexió serveix, doncs, per alliberar-nos dels conflictes provocats pel desig.

b) la intenció paradoxal

"Vinc practicant la intenció paradoxal des de 1939

(Ludwig J. Pongratz, "Psychotherapie in Selbstdarstellungen", Berna, 1973), però fins el 1947 no la vaig publicar amb aquest nom (Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, Viena, 1947-b). És innegable la seva similitud amb els mètodes de tractament de la terapèutica de la conducta que van aparèixer més tard".

S'aplica inversament per a foragitar els temors. Es l'altra cara de la moneda: es vol expressament allò que es tem. Es tracta doncs, en el fons de la mateixa tècnica. Per exemple, un pacient sua quan ha de parlar en públic. La intenció paradoxal consisteix en intentar suar el màxim possible expressament, amb la qual cosa es deixa automàticament de fer-ho.

Així com la por realitza per si el que tem, el desig massa intens fa impossible el que desitja. La conseqüència lògica és que si es desitja el que es tem, no s'esdevindrà! En la intenció paradoxal s'invita el pacient fòbic a fer precisament el que tem.

Aquest procediment utilitza la capacitat específicament humana per a desprendre's de si mateix a través de la ironia i del sentit de l'humor. Com diu Allport (1956): "El neuròtic que aprèn a riure-se'n de si mateix està en camí de governar-se a si mateix, tal volta de curar-se".

Hom podria dir que mentre la intenció paradoxal permet al pacient riure-se'n de la seva neurosi, la derreflexió permet ignorar-ne els símptomes.

La derreflexió és útil per a aquells pacients que presenten una tendència a reflexionar massa sobre si mateixos. Se serveix de la facultat d'autotrascendència que permet oblidar-se de si mateix i projectar-se cap altres éssers humans i cap els significats.

La intenció paradoxal s'aplica en casos de pacients que pateixen algun tipus de fòbia o neurosi compulsiva. Se serveix del que Frankl anomena "la facultat d'autodistanciament". Aquesta capacitat es manifesta no solament en el poder desafiador de l'esperit humà, sinó també en el seu sen-

tit de l'humor.

Cal entendre que aquestes tècniques són específiques per a les neurosis psicògenes. Però això mai no serà possible sense enmarcar-ho en una visió més àmplia, altrament les fòbies, compulsions, etc. poden ser utilitzades com encobridors d'un buit existencial.

"L'ansietat anticipatòria ha de contraatacar-se amb la intenció paradoxal; la hiperintenció, a l'igual que la hiperreflexió han de combatre's amb la de-reflexió. Ara bé aquesta no és possible, si no és mitjançant un canvi en l'orientació del pacient envers la seva vocació específica i la seva missió en la vida". (Frankl, 1962).

I en una de les seves últimes obres (1977) dirà Frankl:

"En quant a la terapèutica hom ha de procurar ampliar l'espai de llibertat creant una distància entre ço humà en el malalt i ço malalt en l'home. Aquesta teràpia no és simptomàtica; al contrari: no és preocupa gran cosa del símptoma, sinó que es dedica a la persona del pacient, fins el punt d'intentar un canvi de l'actitud del pacient respecte el símptoma. En tant que la Logoteràpia no s'adreça al símptoma, sinó que el que intenta és provocar un canvi d'actitud, una modificació personal respecte al símptoma, es tracta d'una autèntica psicoteràpia personalista".

La primera finalitat de tota activitat terapèutica és aportar alleugeriment al sofriment. Aquesta finalitat és mig mèdica mig sacerdotal. En la introducció de "The Doctor and the Soul" escriu (1955-b):

"La meta de la psicoteràpia és curar l'ànima, contribuir a la seva salut; la de la religió és que el com d'essencialment diferent: salvar-la. Però els efectes de la religió són eminentment psicosocials. La religió li proporciona a l'home una àncora espiritual que no podria trobar en lloc més. Tanmateix, però la psicoteràpia pot produir de retruc un despertar de la consciència religiosa del pacient".

Freud va tenir l'encert de descobrir l'entremat que hi havia a sota de tant puritanisme, posant de relleu motivacions ocultes que mostraven interessos egoïstes i primaris sota actituds sublimades. El problema és ara aconseguir que

juntament amb la brossa no llancem les joies a les escombra-ries. El mateix Freud va anar massa lluny en la seva desmitificació, per exemple en la seva definició d'amor patern "com el resorgiment del narcicisme" o de l'amistat "com una sublimació d'actituds homosexuals", malgrat que en alguna ocasió va reconèixer que "en alguns casos, un puro no és res més que un puro".

"El procés de desmitificació, d'arrabassar les disfresses, ha de deturar-se davant de ço que és genuí i autèntic en l'home com el desig de viure una vida el més significativa possible. Si no ens deturem en aquest punt, la desmitificació no és altra cosa que una forma de despreciar les aspiracions espirituals o ideals dels altres". (Frankl, 1962).

La relació terapèutica

Ens queda un últim aspecte per considerar, la relació terapèutica que s'estableix en la Logoteràpia.

L'homo patiens és, per definició, un ésser que pateix, que mereix no solament la tècnica assistencial, sinó també la comprensió i la compassió. Moltes de les cartes que rep Frankl acusen, precisament, aquesta manca de correspondència per part dels terapeutes: perquè el psiquiatra mai no aconsella el seu pacient? perquè es limita a escoltar fredament i silenciosament?

El Logoterapeuta, per contra, és un company que participa en l'esforç comú per trobar alleugeriment. No s'acontenta de posar davant el pacient un espill on aquest pugui contemplar el seu passat. El que fa és analitzar la situació actual del pacient amb la finalitat de reorientar-lo cap un món de significats per a realitzar.

"Malgrat que la Psicoteràpia tradicional ha insistit en que les pràctiques terapèutiques han de basar-se en les troballes etiològiques, és bastant probable que determinats "factors" hagin pogut provocar neurosis durant la infantesa, però que factors diferents puguin fer-la esvair durant l'edat adulta ... Ajudant el pacient a desenvolupar-se

par defenses efectives i socialment acceptables, contra l'ansietat, com un sistema de valors ètics, per exemple, sembla que es pot assolir una fita més realista de teràpia, per bé que no tant ambiciosa com la d'anar a les arrels del transtorn". (Frankl, 1962).

Tot i amb això, la relació amb el pacient no és suficient. Tal com ho explica el mateix Frankl (1946) la Logoteràpia fa un pas endavant i amplia aquesta relació bilateral per a fer-hi cabre aquest tercer participant: "el sentit". Ajuda a obrir la porta que mena al sentit.

En el Congrés Internacional de Psicoteràpia de Barcelona (1958) Frankl assenyalava que la Logoteràpia més que no pas una Psicoanàlisi era un tractament en sentit estricte. Més que no pas una onto-anàlisi era, tal com ho diu el seu nom, logoteràpia, teràpia mitjançant el sentit (logos).

"L'anàlisi del Dasein no té res a veure amb la pràctica psicoterapèutica. L'anàlisi del Dasein no és contrari a l'anàlisi existencial, sinó complementari. L'ontoanàlisi analitza la unitat de l'ésser-en-el-món, mentre que l'anàlisi existencial esguarda la multiplicitat dintre de l'unitat". (Frankl, 1956).

1.2.3.2. "Tiefenpsychologie"

Igor Caruso (1914-)

Igor Caruso representa una barreja de diverses tendències i orientacions ideològiques, talment com la seva pròpia personalitat, cruïlla d'influències culturals i lingüístiques molt diverses. Nascut a Tiraspol (Rússia) el 1914 passà part de la seva joventut a Romania, i cursà els estudis superiors a Lovaina on va obtenir el Doctorat en Psicologia i Ciències de l'Educació. Es va formar psicoanalíticament a l'Institut Alemany per a la Investigació Psicològica i la Psicoteràpia sota el mestratge d'Aichorn i Von Gestalt. El 1947 fundà el Cercle de Psicologia Profunda. Professor de Psicologia social i clínica de la Universitat de Salzburg. Existeixen nombroses extensions del Cercle de Psicologia Profunda per Alemanya, Suïssa i sobre tot per Sudamèrica, per als quals s'han fet nombroses traduccions i edicions en castellà.

Existencialisme espiritualista

En la seva primera orientació Caruso es mostra molt pròxim a un existencialisme cristià: hom troba citat freqüentment Gabriel Marcel, Lavelle, o inclús Pius XII. Sense definir-se d'una forma específica, car no ha estat mai catòlic romà, Caruso va pertànyer a l'Associació Internacional Catòlica de Psicologia Mèdica.

En aquest període (anys cinquanta) les seves obres traspuen, clarament un transcendentalisme religiós. Així a "Psychoanalyse und Synthese der Existenz" (1952) referint-se a que l'alliberament de la presó narcicística només es pot aconseguir amb una progressiva relació amb ço transcendent, escriu:

"L'alliberament de la presó narcicística només pot ser completada ... mitjançant l'eficàcia d'una potència psíquica essencial que nosaltres primerament anomenàrem 'arquetipus de Crist'"

que en "Bios, Psique, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie" (1957) proposarà d'anomenar "arquetipus salvador".

Dintre d'aquesta concepció soteriològica Caruso proposa una ascèsi del cor, recordant que la tècnica no és suficient per si mateixa:

"Totes les grans religions saben que s'és més persona quant més unit s'està a una força transsubjectiva. La pura tècnica de la pròpia realització sense que s'aspiri a la unió amb una essència transsubjectiva, mena a un enfortiment del Jo, que porta en si mateix, cada cop més, signes narcisistes ... El modern procés psicoanalític és una simple tècnica de la pròpia recerca de l'home que pot conduir a catàstrofes sino obre les portes a la superació del Jo. Crec que els inventors racionalistes de la tècnica psicoanalítica no varen saber veure que també en la psicoanàlisi s'atrofia qui no està disposat a donar-se. La tècnica psicoanalítica té una regla inevitable no vol canviar la vida des de fora, sinó que vol aconseguir la penetració en l'interior de l'home i això ho assolirà mitjançant la utilització d'un mètode determinat, ... però si no es posa la meta psicoanalítica en la transsubjectivitat, la tècnica psicoanalítica continuarà sent una meta narcisista". (Caruso, 1957).

L'any 1966 en el seu llibre "El Psicoanálisis lenguaje ambiguo" aparegut directament en castellà, Caruso farà una autocrítica relativa a la dècada anterior amb aquestes paraules:

"Hem comés també errors: s'ha fet molta ideologia, una mena d'existencialisme cristià, justament per resistència al dogmatisme freudià. Hem retornat al Freudisme, novament. En molts aspectes som més ortodoxes i tractem sobretot de tornar a situar l'estudi de la persona humana en el context de la història i la societat: per això aspirem a la denominació de "personalisme dialèctic" (Caruso 1966).

Personalisme Dialèctic

Aquesta nova orientació era clara ja des del 1961 en altres escrits, como sobretot: "Soziale Aspekte der Psychoanalyse" (1961) on ja exposa que la Psicoanàlisi no és cap substitut de l'acció social. Li seguiran altres obres amb títols prou significatius com "Psicoanàlisis, marxismo y utopía" (1974) recull de conferències aparegut directament en castellà.

A partir dels anys seixanta la vertebració de la seva obra segueix dos eixos fonamentals: Freud i Marx. Es fa palesa també la influència de Jung i Adler per una banda i la de Von Gebattel, per l'altra. Des del camp de la filosofia incideixen en el seu pensament: Sartre, Merleau-Ponty, Teilhard de Chardin i Ernst Bloch. La preocupació ideològica dominant és bastir una antropologia dialèctica.

El mètode dialèctic

És aquest precisament l'aspecte que ens interessa de Caruso, la introducció del mètode dialèctic en la dimensió terapèutica i en la comprensió antropològica en la mesura en que no sembla incompatible amb el mètode fenomenològic propi de l'existencialisme i en la mesura en que el procés terapèutic és un procés dialèctic, al menys existencialment si no ontològicament. Val dir que mentres l'estructura ontològica del Dasein roman intacte, la seava existència només és possible en tant que esdevé (ésser i temps).

És la dialèctica de l'ésser (Parménides) i l'esdevenir (Heràclit). La permanència de l'Ésser és la que ens permet de retrobar-nos en qualsevol època històrica i de veure la cara humana de qualsevol cultura: l'ontogènesi no ha de repetir la filogènesi. L'esdevenir explica la història, el canvi: canvi que cal remarcar sobretot en l'augment d'autoconsciència i el domini de la natura per la tècnica. D'aquest

augment d'autoconsciència no en són aliens el marxisme com mètode d'aprofundiment en la consciència personal.

Considera Caruso que el retret que s'ha fet a Freud de concebre el psiquisme com un fenomen aïllat, tancat sobre si mateix, autosuficient, és encertat però a la vegada no fa justícia a la seva obra i al seu mètode terapèutic. El punt de partida de Freud fou idealista, ell mateix s'aferrà a conclusions que considerava essencials i que neguen la concepció dialèctica. Però aquest punt de partida ha de ser superat, opina Caruso (1961) per les possibilitats de la psicoanàlisi.

No ens interessa ací l'intent de reelaboració-justificació que fa Caruso de la Psicoanàlisi, sinó la seva visió dialèctica del procés d'enmalaltir i de guarir, com també, en conseqüència, del mètode terapèutic.

L'aplicació de la dialèctica a la psicoteràpia pot aportar un caire d'eficiència al procés de conscienciació: la llibertat no és possible sense l'acció, l'acció pot ser orientada a la transformació per comptes de la repetició. La transformació de la realitat exterior pot modificar la nostra relació amb ella. La visió patològica de l'home que extreu Freud del seu tracte amb neuròtics d'acord amb el principi de compulsió de repetició nega, potencialment, tota dialèctica. Caruso (1961) considera que "les tesis de Freud poden ser dialècticament continuades".

La dialèctica, diu, es basa en el coneixement que la consciència modifica el món i que el món modifica la consciència. La dialèctica és la presa constant de consciència del decurs necessari de qualsevol pràctica.

Anàlisi de les relacions socials: Família i Classe

La situació humana més determinant és la de les relacions socials. Marx definia la seva teoria de l'home en la sisena tesi sobre Feurbach amb aquestes paraules: "L'essència humana no és una abstracció inherent a l'individu aïllat.

En la seva realitat és el conjunt de les relacions socials".

En aquest sentit Caruso insisteix en que l'estructura social no és una estructura psíquica i que si bé la societat pot ser neurotitzant no és neuròtica, car una estructura social no es pot reduir a un estat de consciència. Cap situació objectiva no és neurotitzant per si mateixa, ni la d'un camp de concentració. Cal, doncs, descartar la societat com element exclusiu generador de neurosi. És evident que les discrepàncies socials augmenten la conflictivitat i per tant la possibilitat de dissociació, però no causen la neurosi sinó troben una personalitat amb un terreny abonat. Certament les famílies reproduïen i reflexen els conflictes socials, però la neurosi no és un conflicte de classe.

El que sí que hom troba una correspondència és entre la simptomatologia i la classe social o subgrup cultural, tal com correspon a les possibilitats d'expressió i de llenguatge culturalment diferenciats, però la patologia no és exclusiva de cap classe social.

La família és el topos originari, el lloc de trànsit entre la naturalesa i la cultura en la majoria de societats, veient-se obligada a reproduir les estructures anímiques de situables socialment. En frase d'Engels: "La família és el lloc natural de l'home en que es realitza l'esperit".

En la formació de la família l'home busca establir plenament la seva subjectivitat en l'intercanvi de l'amor, desenvolupar-se a si mateix, tornar a si mateix. Ara bé l'estructura social obliga en gran mesura la família a adaptar-se per sobreviure reforçant la relació circular entre l'una i l'altra. La psique individual reflexa la situació històrico-social objectiva, però viscuda subjectivament a través de la infància.

La presa de consciència

La finalitat doncs de la Psicoanàlisi serà fer prendre consciència a l'home de l'alienació. Ço social és la superestructura dels esquemes de conducta més profunds de l'home, arrelats filogenèticament (car aquests esquemes fan d'ell un ésser social i històric). Però el psiquisme ontogenètic és la superestructura d'aquelles relacions objectives en les quals s'acompleix el seu desenvolupament. No hi ha una autonomia total forçosa entre ambdós ordres. La Psicoanàlisi revela l'universal en l'experiència individual.

La qüestió que es planteja Caruso (1961) és aquesta: què és primer, permetre l'home trobar-se a si mateix perquè s'integri a la societat humanament o integrar primer humanament la societat perquè ella proporcioni a l'home els medis de trobar-se a si mateix?

L'aspecte social de la Psicoanàlisi consisteix en fer possible l'estudi de l'alienació social de la persona en concret. Ara bé l'esquema congènit específic de la conducta humana consisteix, paradoxalment en que l'home mai no és accessible en un estat natural, sinó sempre a través d'un estat cultural. No és que hi hagi antagonisme fonamental entre naturalesa i cultura; en la seva essència, no són enemigues.

La cultura està prevista en la naturalesa, procedeix d'ella a nivell humà, existeix com potencial del desenvolupament de l'esquema natural de la conducta humana. L'home està exposat a una doble alienació: alienació en favor d'una naturalesa que ha deixat i alienació en favor d'un món que encara no ha humanitzat.

La reflexió de l'home és causa de l'objectivació que el mena a la pròpia reificació. L'home és precisament l'únic ésser que crea sentit malgrat la reificació transitòria i gràcies a ella. La reificació és el preu de l'objectivació que és necessària per al coneixement. Qualsevol alliberament es paga amb reificació i qualsevol reificació porta en si la llavor de l'alliberament. Aquesta és la paradoxa humana.

Ni en la naturalesa ni en la cultura hi ha immobilitat: tot s'esdevé. L'home és particularment un ésser inacabat. Per tant només pot ser de valor aquella interpretació antropològica que sigui al mateix temps total i estructural: que deixi la possibilitat d'esdevenir. En d'altres paraules: ha d'integrar el passat i preparar l'esdevenidor.

Si l'ésser és el que està esdevenint, encara no realitzat, cal deixar que sigui el que és. Aquesta és la finalitat de la psicoteràpia: facilitar ésser el que s'és. La qual cosa vol dir que l'home està en part des-humanitzat, alienat, reificat en la seva existència, precisament com resultat de la seva desposseïció de poder ésser en favor d'altres poders.

Les filosofies contemporànies, del marxisme a l'existencialisme, no tenen com objecte la idea de l'home immutable, sinó la realitat de l'home concret. Aquest home quotidià i concret és el que ha de ser conduït cap a si mateix.

Conduir l'home cap a si mateix pot ser una empresa real, només si acceptem la sobirania de la persona humana. Retornar l'home a si mateix vol dir tractar d'ajudar-lo a reconquerir la llibertat concreta d'ésser ell mateix.

La societat ha fet de l'opressió, de la negació de la sobirania personal una necessitat teòrica, un dogma. Però qualsevol relació d'opressió és alienant: l'opressor es deshumanitza amb l'oprimit com encertadament ha fet veure Sartre. Una conseqüència límit de l'opressió és que l'oprimit ja no es recolza en el sentiment del seu propi valor. Rebutjar l'opressió és, per tant, una vertadera presa de consciència.

La tasca d'alliberament de la Psicoanàlisi

Ara bé, és possible aquesta presa de consciència, serveix realment per a alliberar?

L'home és un ésser conflictiu, en virtut del seu ésser conscient. Està en conflicte amb si mateix. No compta amb la direcció exclusiva d'uns instints segurs, ni amb la protecció d'un medi ambient específic. Hi ha quelcom que el fa

absolutament diferent de tots els altres animals vivents: la seva capacitat d'enganyar-se, d'alienar-se, de cloure els ulls davant de les seves tasques difícils i àdhuc insolubles. La reglamentació dels costums i els comportaments en no ser aconseguida pels mecanismes innats, pot ser regulada per les mentides o les mitges veritats, la racionalització i les mistificacions.

Freud volia proporcionar a l'home neuròtic, malalt de civilització tanta llibertat com li fos necessària per a ser capaç de comprendre les seves limitacions i d'aquesta manera, crear-se un àmbit relatiu de llibertat. Mai no va creure en la millora radical de la humanitat, i enfrontà el sentit últim de l'aventura humana amb agnosticisme estoic.

La tasca històrica de l'home pot resumir-se en canviar tant les circumstàncies com la consciència en una interrelació dialèctica recíproca. Això és vàlid tant per a les circumstàncies socials com per a les privades, per a la consciència de l'ésser genèric de l'home com per a l'individu privat.

Certament la Psicoanàlisi no és una doctrina de revolució social i la professió de psicoanalista no té gaire cosa a veure amb la de revolucionari. La Psicoanàlisi és un escepticisme desil·lusionat, però a la vegada esperança obstinada, quasi insensata, de la vocació de l'home per fer-se més humà:

"Ens sembla que la tasca del psicoanalista és, més que altra cosa, la de tractar de retornar l'home a si mateix i de plantar-li per tant noves qüestions, sempre noves qüestions ... Apronfundir la consciència de l'home vol dir facilitar-li cada cop més la humanització del que és inhumà: l'inhumà en l'home mateix, en la societat en que vivim, en la naturalesa que l'envolta. No és aquest l'únic camí de l'home per a abastar la seva sobirania?" (Caruso, 1961).

Tant la praxi psicoanalítica com la marxista pretenen proporcionar un mètode que ha de ser una pràctica i no un sistema tancat. Aquest mètode ha de servir a la presa de consciència i al recobriment de si mateix del que és el sub

jecte de la història. Caruso (1966) troba la raó de la mútua oposició psicoanàlisi-marxisme en les limitacions de cada un d'ells. El marxisme oblida la història íntima del nen i la mediació afectiva de la família. El marxisme pot tractar societats, però no persones. La Psicoanàlisi oblida que la família no és la instància última sinó la mitajancera en tre el nen i la societat.

Praxi psicoanalítica i personalisme

La força dialèctica de la praxi psicoanalítica la troba Caruso en el reconeixement de les causes. No és igual conèixer que re-conèixer. No és el saber la pròpia auto-alienació el que cura, per bé que en sigui la condició prèvia, si nó un reviure adequat fet possible normalment a través de la transferència de la situació en l'anàlisi. Només el reconeixement de la història vital opera en l'analitzat la praxi històrica i amb això la superació del punt mort, un salt alliberador.

La praxi s'encarna en una tècnica més o menys adequada. Tanmateix la tècnica com instrument de personalització és un afer eminentment ambivalent. Es revela així una tensió existencial entre intersubjectivitat i objectivitat.

Per això Caruso (1966) definirà la seva tècnica com "Psicoanàlisi Personalístic". Els analistes que creuen que només es necessita dominar la metodologia sense una axiologia, apliquen conscientment o inconscientment una filosofia positivista molt primitiva.

La tècnica de la Psicoanàlisi ha de posar-se al servei de la personalització. Puix que la tècnica analítica no es basa en cap fonament dogmàtic abstracte, sinó que exigeix un examen crític de la praxi, és evident que no pot proporcionar sinó les línies generals emanades de la teoria i ha de romandre viva i elàstica.

Transferència i relació interpersonal

Aquesta tècnica és personal en la mesura en que intenta conscientment, en últim terme, ser una tècnica de la trobada interpersonal. Ara bé aquestes relacions interpersonals reflexen relacions socials intercol·lectives. El tractament consisteix realment en una tècnica que ha de permetre al pacient transferir el més nítidament possible la seva història alienada al trobament amb l'interlocutor el més imparcial possible: la puresa de la situació transferencial serà el que permeti dexifrar-la i manejar-la.

La tècnica és tollerància i, a la vegada, frustració perquè s'hi deixa fer el joc, però no s'hi juga. El maneig de la transferència demana, però una relació interpersonal. La seva estructura interpersonal fa de la tècnica analítica una praxi existencial, car, en tant que praxi no pot ser mai solipsista i permet d'aplicar l'exigència proposada per Sartre (1961):

"L'única epistemologia que avui pot valer ha de fonamentar-se en l'acceptació que l'observador està implicat en el sistema observat. Una epistemologia que és l'única que permet evitar qualsevol il·lusió idealista, l'única que copsa l'home real dintre del món real. Aquest realisme suposa necessàriament un punt de partida reflexiu: significa en efecte, que el descobriment d'una situació es realitza en la praxi que modifica aquesta situació".

En la concepció interpersonal es troba la clau per a solucionar la contradicció aparent que consisteix en saber si el més important és l'esclariment del passat o del present. L'anàlisi no és primerament un estudi intrapsíquic del passat, car s'alimenta de l'exegesi de formes de conducta transferides. En el determinisme intrapsíquic degut al passat, l'anàlisi cerca l'esclariment històric del fracàs d'una praxi inter-psíquica, en realitat social. Emprem l'adequació intrapsíquica mitjançant una praxi interpersonal.

Una anàlisi personal és crític-realista, interpersonal,

concreta, situacional i existencial. Per això podem concloure la seva exposició amb una citació de la seva obra: "El psicoanálisis, lenguaje ambiguo" (1966):

"Penso que el més important per al psicoanalista és analitzar i comprendre la seva pròpia contribució a aquesta acció social (micro-social: grup de dues o poques més persones) en la situació psicoterapèutica de la Psicoanàlisi".

1.2.3.3. "Humanist Psychoanalysis"

Erich Fromm (1900-1980)

Fromm, nascut a Frankfurt, el 1900, fill d'una família jueva practicant, representa la cruïlla de diverses tendències ideològiques, culturals i socials. Format psicoanalíticament a l'Institut de Berlin, que segons Freud era el més important del món, amb la participació d'Eitingon, Abraham, Hans Sachs i Th. Reik. A Berlin entrarà en contacte igualment amb noves fornades de psicoanalistes: Karen Horney, Bernfeld, Fenichel i sobretot W. Reich.

En aquell moment, 1930, el tema que predomina és la síntesi freudomarxista que Reich malda per dur a terme. El projecte de Max Horkheimer de desenvolupar l'"Institut für Sozialforschung" fa que Fromm torni a la seva ciutat natal, Frankfurt: l'Institut és constituït al voltant de la càtedra de Horkheimer per Theodor Adorno, Friederick Pollock, Franz Neuman, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse i el mateix Erich Fromm: l'objectiu és estudiar interdisciplinàriament els problemes de la societat moderna. L'orientació és doble: marxista i psicoanalítica.

Aquests antecedents ens fan qüestionar, evidentment, la significació que pot tenir incloure Fromm entre els pensadors acostats a la Psicoteràpia Existencial i Humanista. Tanmateix, però l'etapa "americana" de Fromm ens en pot donar raó. Fromm ha de fugir als EE.UU. com molts d'altres companys seus, amb motiu de l'ascensió al poder del partit Nazi. Als EE.UU. una altra societat i unes altres influències es vindran a barrejar amb les anteriors: la psiquiatria de les relacions interpersonals de H.S. Sullivan, les influències adlerianes de K. Horney, l'antropologia cultural desenvolupada als EE.UU.

El contacte amb el capitalisme americà porta Fromm a nous

plantejaments: el problema de la "producció" està pràcticament solucionat, amb la qual cosa les necessitats primàries més urgents, les "instintives" poden ser fàcilment satisfetes, és l'hora de pensar en la realització d'altres necessitats humanes, no tant urgents, però sens dubte encara més fonamentals.

Aquesta visió de l'home des de la societat americana, fa esclatar en Fromm el seu "humanisme", el que troba o busca en el "jove Marx" tal com podem llegir en la seva introducció als manuscrits econòmic-filosòfics de Marx: "Marx's concept of man" (1961). Ha arribat l'hora de pensar en la possibilitat real de la "unitat de la raça humana i de la conquesta de la naturalesa en profit de l'home" (Fromm, 1947).

Però l'home no pensa en aconseguir aquesta fita sinó que cada vegada és més infeliç. La causa és que el capitalisme a la vegada que satisfia les necessitats instintuals les mercantilitzava i creava un "sistema de desitjos", amb la qual cosa generava més angoixa. La Psicoanàlisi Freudiana ja no serveix per a la nova situació, la satisfacció de l'Id no és garantia de salut. Cal una Psicoanàlisi Humanista, que tingui presents els valors ètics, sense els quals l'home es torna cínic, insolidari, egoïsta i neuròtic obsessiu.

La seva primera obra americana "Escape from Freedom" (1941) plantejava una aguda anàlisi de la consciència autoritària, era una necessitat d'explicar els fenòmen d'assimilació dels principis que inspiraven el Nazisme per part de milions de consciències. La visió és encara, fonamentalment la inspirada per l'esperit de l'Escola de Frankfurt. Fromm distingeix entre la llibertat "de" i la llibertat "per a", que designa la capacitat de l'individu de desenvolupar les seves facultats i personalitat. Alliberat de les cadenes feudals l'home burgès frueix d'una llibertat ambigua aïllat i solitari, feble en el plànol econòmic i sentimental, incapaç de practicar la llibertat, acaba sentint-la com un pes i renunciant a ella busca l'autoritat.

"The Sane Society" (1955) que ell mateix considera continuació de "Escape from Freedom" (1941) analitza la integració de l'individu en l'anomenada societat de consum que mena

les persones a adaptar-se i sentir-se aprovat per l'autoritat anònima, la publicitat i la moda. Fromm intenta criticar l'ordre establert i proposar alternatives positives partint de l'home com entitat biològico-psicològica.

"Man for Himself" (1947), "The art of loving" (1956), "The revolution of hope" (1968) proposen alternatives individuals i socials basades en el canvi d'orientació del caràcter social vers un caràcter i una societat productives: Aquesta actitud ètico-psicològica de Fromm fa ben merèixer l'apel·latiu d'"humanista" a la seva Psicoanàlisi i l'acosta, en molts punts a la Psicologia Humanística americana, car ambdues es basen en la suposició d'una naturalesa humana, constitucionalment bona i positivament orientada a la productivitat, que només necessita d'unes condicions exteriors, ambientals o socials per a funcionar bé.

Això però no justificaria la seva inclusió com a Psicoterapeuta Existencial, per bé que se li hagin de reconèixer postures properes sobretot quan accentua el paper de la llibertat humana com a factor fonamental de salut i significat de l'existència humana.

Tanmateix el títol de la seva última obra "To have or to be" (1976) que evidentment reproduïx el de Gabriel Marcel "Être et avoir" i "Haben und Sein" de Staehlin, com el mateix Fromm reconeix, ens mena a replantejar-nos fins a quin punt Fromm pot ser emmarcat dintre dels pensadors existencials.

D'entrada està clar que Fromm s'ha allunyat de la Psicoanàlisi i del Marxisme com per poder-lo considerar al marge d'aquests corrents ideològics. D'un i altre conservarà aspectes i terminologia. De la Psicoanàlisi l'estudi del caràcter, per bé que aquest és producte de determinades orientacions socials (capitalisme, socialisme d'Estat, etc.) que estructurin la personalitat dels individus des de la infància a través de les relacions familiars. Del Marxisme conservarà la versió del "caràcter social" com producte psicològic de "les relacions socials" a la vegada que exaltarà la visió del Marx humanista de l'home com protagonista actiu de la història: "la història no és més que l'activitat de l'home que encalça els

propis fins".

Però el fet que Fromm no es pugui emmarcar adequadament entre els psicoanalistes ortodoxos o els marxistes no indica per si mateix que hagi de ser considerat un pensador existencial. La hipòtesi es fa més versemblant si a la llum d'aquesta última obra "To have or to be" (1976) rellegim alguns textos que es remunten a 1960 "Zen buddhism and Psychoanalysis" i "The anatomy of human destructivness" (1974) que és tal vegada la més sistemàtica i metodològica de totes les seves obres. En aquesta Fromm intenta descriure les que ell anomena "necessitats existencials" basant-se en una definició de la "naturalesa humana" el més científica possible. Aquesta definició és més històrico-evolucionista que metafísica i diu així:

"L'home és el primat que va aparèixer en el punt de l'evolució en el qual la determinació instintiva havia arribat al mínim i el desenvolupament del cervell al màxim".

L'home per tant no pot definir-se, segons això en funció de qualitats específiques (racionalitat, moralitat, industrialitat, etc.) sinó només en funció de "les contradiccions fonamentals que caracteritzen la naturalesa humana i radiquen en la dicotomia biològica entre els instints deficitaris i la consciència de si mateix".

Aquest conflicte existencial produeix certes necessitats psíquiques comuns a tots els homes:

"He qualificat d'existencials aquestes necessitats psíquiques perquè tenen les seves arrels en l'existència pròpia de l'home. Tots els homes les tenen i la seva satisfacció és necessària perquè l'home es mantingui sa, de la mateixa manera que és necessària la satisfacció de les pulsions orgàniques per a mantenir-se viu. Però cada una d'aquestes necessitats pot satisfer-se de diferents maneres, que varien segons les condicions socials".

Enumera Fromm (1974) aquestes necessitats que resumeix en cinc: Necessitat de referència (d'un marc d'orientació), d'argument, d'unitat, d'efectivitat, d'estimulació. Hi ha un cert parallelisme entre aquestes necessitats i les estudiades per Maslow (1954), però Fromm li retreu la manca d'anàlisi

de l'origen comú d'aquestes necessitats en la naturalesa de l'home.

El que tots els homes tenen en comú són les seves necessitats orgàniques i existencials. En el que divergeixen és en els caràcters, els quals depenen de les diferents condicions socials. El desequilibri existencial de l'home pot quedar aparentment estabilitzat per la cultura que intenta satisfer aquestes demandes bàsiques, però la dicotomia existencial roman latent revelant-se, particularment, en les condicions de crisi que l'afecten.

En aquesta visió de Fromm hi ha punts de convergència amb la visió existencialista de l'home, principalment la consideració de la seva indeterminació i presa de consciència, però la concepció del caràcter social sembla dependre exclusivament de les condicions socials i també de les condicions genètiques, sense fer cap esment al "projecte existencial" i donant al caràcter o a la personalitat un pes determinant que no sembla pas lligar amb la visió existencial.

D'altra banda, la visió de la situació humana com "necessitats psicològiques existencials" no supera el model pulsional de Freud per a explicar la conducta; simplement canvia unes pulsions instintives per altres que pertanyen a "la segona naturalesa": el determinisme torna, per tant, a fer acte de presència.

En aquesta dialèctica naturalesa-cultura, història o societat, l'home esdevé un producte passiu, no sembla pas tenir un paper actiu i protagonista. Només es podria alliberar d'aquest retret el caràcter productiu, però és aquest producte a la vegada d'una influència social productiva? Heus ací el dilema i la contradicció: Pot ser l'home lliure, creador, actiu, producte d'una societat i com aital afaïçanat passivament per ella?

Aquesta és la qüestió a la que sembla que vol contestar en l'últim dels seus llibres: "To have or to be" (1976) i que és la que l'acosta més al pensament existencial:

"L'estructura socioeconòmica d'una societat afaïçona el caràcter social dels seus membres de tal manera que aquests desitgen fer el que han de fer."

D'altra banda el caràcter social influencia l'estructura socioeconòmica de la societat, tot exercint funcions, ja sia de ciment en ordre a donar ulterior estabilitat a l'estructura social, ja sia de dinamita, en circumstàncies particulars, que tendeix a fer saltar l'estructura social mateixa.

La relació entre aquests dos elements no és mai estàtica ja que en aquesta connexió, ambdós elements constitueixen uns processos sense fi... Molts revolucionaris polítics consideren que primer de tot cal canviar radicalment l'estructura política i econòmica, perquè aleshores en una segona i gairebé inevitable fase la ment humana experimentarà també un canvi: en altres paraules que la nova societat, una vegada constituïda produirà gairebé automàticament el nou ésser humà...

En el pol oposat trobem aquells qui reivindiquen que ha de canviar primer la natura dels éssers humans o sigui llur consciència, llurs valors, llur caràcter, i que només aleshores hom podrà edificar una societat de debó humana".

Quina és la resposta a aquest dilema? No certament la que el mateix Fromm ha proposat partint de la hipòtesi d'un socialisme humanista: "Socialist Humanism" (1965) ni partint d'una ètica: "Man for himself" (1947) o "The sane society" (1955). Simplement el dilema no té solució, car ni la societat canviarà la "naturalesa" de l'home, ni l'home construirà mai la "societat sana". Des del punt de vista existencial la llibertat és per al bé i per al mal, la indeterminació humana és tan radical que mai no es pot determinar definitivament. L'únic que es pot "esperar" és que cada ésser humà aprengui a ser més lliure, a autoposseir-se i autodeterminar-se cada cop més i millor.

Fromm ha volgut ser fidel al Marx que ell ha descobert, el Marx humanista, el representant de "l'existencialisme humanista", com l'anomena en el seu assaig intítulat: "Marx's concept of man" (1961). El seu punt de partida és l'essència humana segons els "Manuscrits": en el comunisme l'essència humana es realitzarà plenament després d'haver creat en la història les condicions objectives per a la seva realització. D'aquesta manera el comunisme serà l'essencialització de l'existència i l'existencialització de l'essència.

Però com el mateix Fromm (1976) reconeix el dilema no es resol tan fàcilment car els que han de crear les condicions objectives són els mateixos que són producte d'unes condicions alienants. Aquest és el sentit que té la referència que fa a Lenin "qui no havia cregut mai que la qualitat del caràcter tingués importància en els fins de la funció revolucionària de l'individu", però canvià dràsticament de punt de vista l'últim any de la seva vida quan s'adonà de les deficiències del caràcter de Stalin i en el seu testament demanà que aquest no esdevingués el seu successor.

Potser aquesta impossibilitat de resoldre el conflicte, conflicte que, d'altra banda no rau en el caràcter, com sembla suposar Fromm, sinó en la llibertat i indeterminació existencials, és la que porta Fromm a fixar-se en els pensadors místics, tal com es veu en "Zen Buddhism and Psychoanalysis" (1960) o en "To have or to be" (1976). Si la primera en el seu moment d'aparició semblava desconectada del conjunt de la seva obra i és judicada per Schaar (1961) com la prova del trànsit a l'irracional, culminació d'una tendència implícita ja en ell, la segona és clarament una presa de posició en favor d'aquesta irracionalitat.

Aquest salt, ben mirat, però és lògic. Si Fromm planteja una societat de l'ésser en oposició a una societat del tenir, cal entendre que la primera és irracional, car racional és allò que pertany a les qualitats mesurables de la realitat i que, per tant, és una categoria que només és aplicable al "tenir". Potser la denominació justa per a la categoria d'ésser no seria "i-rracional", sinó "a-rracional": abans de la raó i més enllà de la raó; per això no és d'estranyar aquest acostament al Budisme Zen on sistemàticament es frustra qualsevol intent de racionalització: "no pensis, sigues!, deixa que les coses siguin!".

Fromm (1976) considera que ambdues tendències, la de tenir i la d'ésser es troben en tots els individus humans. Ésser s'entén segons Fromm com "desemmascarament", en oposició a aparèixer. En aquest sentit la tasca de Freud de descobrir l'Inconscient, que representa la seva troballa i finalitat fonamental de la Psicoanàlisi, és la que l'acosta al Budisme:

"La comprensió de la discrepància entre comportament i caràcter, entre la meua màscara i la realitat que amaga, constitueix la principal contribució de la Psicoanàlisi de Freud... Les nostres motivacions, idees i creences conscients són una barreja d'informacions falses, subtils, passions irracionals, racionalitzacions, prejudicis, damunt la qual floten bocins de veritat que donen la seguretat, encara que il·lusòria, que tota la mescla sigui real i vera.

L'activitat pensant intenta d'organitzar aquesta clavaguera d'il·lusions segons les lleis de la lògica i de la plausibilitat i hom suposa que aquest nivell de coneixement reflecteix la realitat: és el mapa de què ens servim per a dirigir la nostra vida. Ben mirat aquest mapa fals no és reprimit, sinó el coneixement de la realitat, el coneixement del que és veritable. Si, per consegüent ens preguntem: "quina cosa és l'Inconscient?" la resposta hauria de ser: a part les passions irracionals, gairebé tot el coneixement de la realitat. L'Inconscient és essencialment determinat per la societat, la qual produeix passions irracionals i assorteix els seus membres diversos tipus de ficcions, obligant així la veritat a esdevenir presonera de la presumpta racionalitat".

Ara bé, segons hem vist dues aspiracions contradictòries malden en cada ésser humà i és l'estructura social, amb els seus valors i les seves normes, la que decideix quina de les dues tindrà el predomini. Les cultures que promouen l'avidesa de la possessió, i per això, la modalitat existencial del tenir, submergeixen les arrels en una d'aquestes potencialitats humanes; les cultures que promouen al contrari l'ésser i el compartir enfonsen les arrels en l'altra. Som nosaltres que hem de decidir quina de les dues volem conrear, adonant-nos, però, diu Fromm (1976) "que la nostra decisió és en gran mesura determinada per l'estructura socioeconòmica d'una societat donada, la qual ens decanta devers una o altra solució".

Amb això ens tornem a trobar allà on èrem: som nosaltres els que hem de decidir o és la societat la que ens determina? Fromm no sap sortir mai de l'atzucac on ell mateix es fica en no superar el seu concepte de "caràcter social". Tanmateix si no és capaç de dir-nos com podem decidir sense estar determinats a decidir d'acord amb les expectatives socials, al-

menys arriba a poder formular el que ell creu que són les "condicions de transformació i característiques de l'home nou":

"Si partim del pressupòsit que només una mutació substancial del caràcter humà val a dir el pas de la preponderància de la modalitat del tenir a una preponderància de la modalitat de l'ésser pot salvar-nos de la catàstrofe psicològica i econòmica, cal preguntar-se: és realment possible una transformació caracterològica en gran escala? I, en cas afirmatiu, què fer perquè es produeixi?

A parer meu, el caràcter humà pot canviar a condició que subsisteixin les condicions següents:

1. Que hom sigui conscient de l'estat de sofriment en què ens trobem.
2. Que es reconegui l'origen del nostre malestar.
3. Que s'admeti que existeix un camí per tal de superar el malestar mateix.
4. Que hom accepti la idea que, en ordre a superar el nostre malestar, hem de fer nostres certes normes de vida i canviar la nostra pràctica de viure actual.

Els quatre punts corresponen a les Quatre Nobles Veritats que constitueixen el fonament de l'ensenyament de Buda, relatiu a les condicions d'existència humana".

S'extén després Fromm (1976) intentant demostrar que tant Marx com Freud partien dels mateixos pressupostos. Esforç malaguanyat perquè ni Freud ni Marx resolen el dilema frommià: per a un cal canviar les condicions objectives, per a l'altre res no pot canviar les tendències autodestructives de l'home, només es pot organitzar més bé o més racionalment la pròpia vida o les relacions socials.

Fromm tampoc no ens diu com ho farà una societat per a acceptar aquests quatre principis, als quals només se'ls veu una possibilitat d'assimilació individual i en aquest sentit estem d'acord amb la interpretació dialèctica que en fa a la psicoteràpia quan diu:

"ha de canviar la pròpia pràctica de vida d'acord amb el canvi de caràcter al qual aspiren... La comprensió separada de la praxi roman ineficaç".

Però quan se'n vol fer una aplicació a escala col·lectiva

aleshores el dilema resulta insoluble, car els collectius no són subjectes de consciència, contràriament al que Fromm sembla suposar. Així quan diu: "que hom accepti, que hom sigui conscient" qui és aquest "hom"?

La societat potser canviarà les seves formes de vida, per exemple, en relació a l'explotació de la naturalesa, potser es tornarà més ecològica, però no perquè es torni més conscient, sinó perquè es vegi materialment més limitada i, en conseqüència, obligada a fer-ho. Si mai descobreix una altra font d'energia continuarà explotant-la com si fos inexhaurible, desconeixent les implicacions d'antipraxi que necessàriament té qualsevol praxi.

Els collectius no prendran mai consciència de la totalitat, ni per tant de la realitat o la veritat, entre altres coses, perquè aquest és un procés essencialment personal i qualsevol veritat apresada és ja una mentida. El destí de l'home és conèixer per si mateix la veritat, desvelar-la i córrer el risc d'esdevenir orb, talment com Edip quan va arribar a esbrinar, després de penes i treballs el sentit dels oracles d'Apol·lo o els enigmes de l'Esfinx.

Les il·lusions soteriològiques que sovint estan darrera de concepcions filosòfiques, religioses o polítiques impedeixen Fromm d'arribar fins al final en el seu plantejament, que, novament ha d'acabar amb un codi o normativa ideal que ha de seguir l'home nou que no es diferencia fonamentalment de les guies morals i religioses que ens deixaren Jesucrist o Buda. Com Fromm diu molt bé:

"Suggerir tot allò que individus, els quals viuen en l'actual industrialisme cibernètic, burocràtic -es tracti de la seva versió "capitalista" o bé "socialista"- poden fer per a evadir-se de la modalitat existencial del tenir i afavorir la de l'ésser, no entra en el camp d'acció d'aquest llibre. De fet aquesta qüestió requeriria un llibre apart, que podria adequadament titular-se: "L'Art d'Ésser".

Allusió evident a l'obra de títol similar "L'Art d'Estimar". Fromm ha oblidat una cosa fonamental, que l'existència humana transcendeix el seu propi ésser, car el seu ésser és no-ésser, sinó existir. La postura de Fromm s'acosta molt

nés, en certs moments al segon Heidegger, a qui no cita, en la seva concepció en el fons essencialista de l'ésser humà, com "pastor de l'Ésser" com lloc on l'Ésser es fa present i es manifesta. És per aquesta raó que no podem anomenar existencialista el Fromm de "To have or to be", malgrat que en molts moments ens sentim aprop d'ell i simpatitzem amb les seves aspiracions que, en no superar les ambigüitats de base, no arriba a poder plantejar l'existència humana des d'un punt de vista autènticament existencial.

1.2.3.4. "Humanistic Psychology"

Psicologia Humanística

"Per molt lògica i natural que pugui ser la tendència objectiva tan adequada al temperament de la nostra cultura, no és l'única evident. A Europa, que no ha arribat a quedar tan agafada pel científisme i, cada cop més en aquest país, varies veus repeteixen: "Aquesta visió de túnel de la conducta no s'adapta a la totalitat dels fenòmens humans". Una d'aquestes veus és la de Maslow, d'altres les de Rollo May i Gordon Allport. I el seu nombre va augmentant. Voldria, si fos possible, formar part d'aquest grup" (cfr. May, 1961).

Aquestes paraules de Carl Rogers en el simposi sobre Psicologia Existencial del 1959 centren històricament i temàtica l'origen i característiques fonamentals de la Psicologia Humanística. La Psicologia Humanística neix amb la finalitat de fer una Psicologia Humana, no del condicionament, de l'arc reflex o de la rata.

Orígens i antecedents de la Psicologia Humanística

Aquest moviment neix i creix a Amèrica del Nord d'una manera pràcticament independent de la Psicologia Fenomenològica i Existencial europea. Per això, almenys històricament, ha de ser diferenciada d'aquesta. Originàriament és un moviment de protesta contra el predomini conductista de la Psicologia oficial americana.

Els antecessors més destacats cal cercar-los en la pròpia tradició americana: William James (1842-1910) i Stanley Hall (1844-1924). Ambdós remarcaren la necessitat d'una psicologia científica que restaurés i preservés la totalitat de l'home.

Aquesta insistència en la totalitat en oposició a la vi-

sió parcial i analítica de l'home és el que permet caracteritzar la Psicologia Humanística com una teoria holística. Aquesta tendència totalitzadora la trobem en biologia, neurologia, psicosomàtica, la psicobiologia d'Adolf Meyer, el treball de Bertalanffy en la teoria de sistemes i en la teoria de la Gestalt iniciada per Wertheimer, Koffka i Kohler i els estudis de K. Lewin.

J.C. Smuts va escriure el 1926 el seu llibre: "Holism and evolution" en el que prenia unes postures similars a les de Teilhard de Chardin:

"la personalitat és la fase culminant del gran moviment holista de l'univers... La personalitat és la suprema encarnació de l'holisme, tant en les seves tendències individuals com universals. És la síntesi final". (1926).

En la psiquiatria americana A. Meyer va exercir una influència certament transcendental i en conseqüència la seva teoria totalitzadora així com el seu enfocament psicobiològic varen incidir en molts psiquiatres i psicoterapeutes. Meyer rebutjava el dualisme cartesià i destacava que la unitat primària d'integració és la persona total:

"Si se separa la ment del cos cap dels dos no pot existir i actuar per si sol... aquestes unitats integrals tenen la seva organització específica que és quelcom més que la suma de les parts constitutives" (Meyer, 1939).

Allport (1960) pren de Bertalanffy aquests conceptes dels sistemes plenament oberts:

"Tendeixen a augmentar el grau d'ordre i a convertir-se en quelcom que ara no són... En un sistema vertaderament obert hi ha quelcom més que una pura entrada i sortida de matèria i energia: hi ha un ampli intercanvi transaccional amb el medi".

En aquesta mateixa línia hom pot considerar la teoria del camp de Kurt Lewin com un espai de noves creacions de sistemes possibles de relació entre l'home i el seu medi.

Diversos punts en comú podem trobar en aquests antecessors de la teoria Humanística, el rebuig del dualisme cartesià, de l'associacionisme britànic del segle XIX i del seu in

terés en parcialitzar l'experiència humana, com d'altra banda l'intent de presentar-ne una visió integral.

Les idees o conceptes bàsics de la teoria holística poden resumir-se de la següent manera: L'organisme humà té una naturalesa interna intrínseca de necessitats i tendències direccionals. El model holista de l'organització i el creixement de la personalitat és biològic. Hi ha tendències direccionals organísmiques inherents que controlen i orienten el desenvolupament de la personalitat humana. L'organisme ha d'afirmar se en aquestes direccions per tal d'assegurar un creixement sa.

Hi ha un impuls natural a l'autorealització. El concepte d'autorealització inclou la necessitat d'establir unitat i coherència. Els impulsos i les tendències més bàsiques de l'organisme humà són de naturalesa positiva. L'impuls humà té una orientació clarament social. La conducta negativa i destructiva és una conseqüència reactiva de la frustració de necessitats estretament vinculades a les tendències direccionals bàsiques.

La personalitat humana és concebuda, doncs, com una organització, i un procés. L'home té enormes potencialitats de creixement encara no realitzades. La Psicologia Humanística accentuarà el desenvolupament d'aquest potencial, així com la concepció d'una personalitat sana en oposició a la visió psicopatològica de l'home i de la societat.

Desenvolupament de la Psicologia Humanística

Aquestes idees es varen anar mostrant esporàdicament a Nordamèrica ja des dels anys trenta, amb les obres de Gordon Allport i Henry Murray. La seva concepció de la motivació específicament "humana" era un primer pas, en el camp de la psicologia, per tal de superar la visió reduccionista i parcialitzada del conductisme.

En la dècada següent comencen a fer-se públiques les no

ves tendències rogerianes "Counseling and Psychotherapy" (1942), mentres que a l'any següent 1943, apareix un primer article de Maslow sobre motivació intitulat: "A theory of human motivation" publicat a la "Psychological Review".

És a partir, però, dels anys cinquanta que comença la vertadera eclosió de la Psicologia Humanística.

El primer any de la dècada, el 1950 veu l'aparició de l'estudi de Maslow: "Self-actualizing people: A study of psychological health" en el que expressa els principis que menen l'home a l'autorealització. El 1954 apareix l'obra "Motivation and personality", primer esforç per bastir una teoria de la motivació "humana".

Altres obres inscrites en aquesta línia van sortint a la llum pública: "Becoming" d'Allport, 1955; "The self" de Moustakas, 1956; i "Human Potentialities" de Murphy el 1958 on defensa la concepció de l'home basada en un "determinisme laxe":

"El determinisme laxe afirma que l'home forma part dels sistema de forces còsmiques i que aquestes forces, per dir-ho d'alguna manera, flueixen a través d'ell. L'home representa una petita estructura protegida a través de la qual actuen forces bioquímiques i fisiològiques i fa el que està en la seva naturalesa de poder fer... Com més plenament es pugui comprendre la pròpia situació, més probable és que s'abasti algun tipus de llibertat que signifiqui quelcom, que és una consideració intel·ligent i reflexiva de les opcions... Però això no es fa en virtut d'una espontaneïtat arbitrària, com hauria dit James, sinó en virtut de la utilització racional i ordenada dels poders amb que compta l'home com sistema vivent... El poder escollir és, en si mateix, el poder realitzar el que un hom és, i per tant no implica indeterminisme".

En tots aquests autors es va repetint la constant d'uns mateixos temes: la naturalesa humana com determinant de la conducta, la capacitat d'aquesta naturalesa o organisme per al creixement i la realització.

El 1955 H. Cantril utilitza per primer cop la denominació "Psicologia Humanística" en el seu article "Toward a Humanistic Psychology".

La crida vers una psicologia més humana es deixa sentir cada cop més. El problema fonamental és haver-se deixat, sobretot als EE.UU., emmanillar per les qüestions metodològiques del positivisme i el reduccionisme, oblidant la temàtica pròpiament humana. En aquest sentit la Psicologia Humanística és una reacció contra una psicologia "ratomòrfica" o "robòtica" tal com qualifica Bugental (1967-a) les psicologies acadèmiques.

El famós físic Robert Oppenheimer el 1955 en la convenció anual de APA havia posat els psicòlegs a l'aguait de no seguir un model pres de la física sinó de cercar el pluralisme metodològic incloent-hi els mètodes naturalístics i descriptius. La tendència a humanitzar doncs la psicologia, tant en el seu objecte com en el seu mètode, neix com resposta a les insuficiències sentides respecte als models conductista i psicoanalític. Tant Maslow, com Murphy o Rogers critiquen ambdues concepcions. D'ací que tots els que d'alguna manera s'han sentit identificats amb aquest punt de vista s'hagin aplegat sota la bandera de la "Psicologia Humanística".

El moment més àlgid d'aquesta oposició a la concepció clàssica del conductisme s'esdevé a propòsit de la famosa controvèrsia entre Rogers i Skinner, l'any 1956. (cfr. 1956-d).

La consciència de la existència d'un moviment d'aquesta mena esdevé explícita el 1958 quan Maslow l'anomena "tercera força", nom amb el qual és també coneguda. Tanmateix la Psicologia Humanística no és una "altra escola", sinó un moviment, una actitud, un corrent; representa com diu el mateix Maslow l'esperit de l'època i, en aquest sentit no és l'obra d'un pensador o científic, sinó fruit d'un estat d'opinió i d'un sentiment generalitzat:

"Vull subratllar, des d'un començament, que hi ha dotzenes d'autors distingits que representen aquest enfocament i que qualsevol d'ells podria resultar tan eficaç representant com jo de la Psicologia de la Tercera Força. Heus ací, precisament, un aspecte important d'aquesta nova panoràmica mundial: constitueix el que s'anomena un Zeitgeist, l'esperit d'una època, un canvi de pensament fonamental al llarg i ample dels esforços humans, un viratge

potencial dintre de cada institució social, en cada un dels camps de l'interés intel·lectual i en totes les professions... La Tercera Força (o Psicologia Humanística) que està desenvolupant una nova imatge de l'ésser humà, és l'obra de molts homes... S'impulsa de manera vertiginosa una imatge inèdita de la societat i de totes les seves institucions, amb la qual cosa sorgeix una nova filosofia de la ciència, l'educació, la religió, la psicoteràpia, la política, l'economia, etc., aspectes parcials d'una àmplia filosofia total". (Maslow, 1970).

Aquest intent de fer una "ciència de l'home que sigui també per a l'home com diu Brewster Smith (1969), aplega, doncs, una munió de "gent que està interessada en l'estudi científic de la creativitat, l'amor, els valors elevats, l'autonomia, creixement, autorrealització i gratificació de les necessitats bàsiques" (Maslow, 1954). Entre ells hom cita Erich Fromm, Kurt Goldstein, Karen Horney, Gordon Allport o Henry Murray.

"Alguns de nosaltres havíem pres una nova postura en aquestes direccions; varem dur la nostra forma de pensar a Amèrica: èrem E. Fromm, K. Horney, K. Goldstein i jo (Ch. Bühler). A Amèrica el nostre pensament va convergir en aspectes essencials amb el de Allport, Maslow, Rogers, Bugental, Jourard, Moustakas i d'altres. Més endavant V. Frankl s'afegí al moviment de la Psicologia Humanística i Rollo May ha connectat el pensament teòric humanista amb l'existencial" (Ch. Bühler, 1972).

Les figures més destacades, que configuren el moviment, són sens dubte, Maslow i Rogers. A ells dediquem la part fonamental d'aquest capítol.

Abans, però, acabem de donar una panoràmica general al desenvolupament del moviment fins als nostres dies: el 1961 es funda la revista "Journal of Humanistic Psychology" i, a l'any següent 1962, l'American Association for Humanistic Psychology, que ha estat presidida per diverses personalitats de la Psicologia americana entre les quals podem destacar: J.F.T. Bugental, S. Jourard, Charlotte Bühler, S.S. Sargent, L.N. Solomon, etc., comptant entre els seus socis fundadors A. Maslow, R. May, C. Rogers, D. Riesman, A. Sutich, A. Van Kaam, H.A. Murray, C. Moustakas.

Aquest mateix any, 1962, Bugental presentava el primer "manifest" de la Psicologia Humanística a la Associació Psicològica d'Orange County (Califòrnia), intitulat: "Humanistic Psychology: A New Break-through", publicat l'any següent, 1963 en l'"American Psychologist". Segons l'"Association for Humanistic Psychology" les característiques pròpies d'aquesta tendència es poden concretar en aquests quatre punts del full d'inscripció a l'Associació redactats per Bugental i Ch. Bühler:

1. Centrar l'atenció en la persona que està experimentant i, en conseqüència focalitzar l'atenció en l'experiència, com fenomen primari en l'estudi de l'home. Tant les explicacions teòriques com el comportament manifest estan considerats com secundaris a l'experiència per si mateixa i el seu significat per a la persona.

2. Posar l'èmfasi en aquelles qualitats humanes distintives com opció, creativitat, valoració i autorrealització, en oposició a la concepció dels éssers humans en termes mecanicistes i reduccionistes.

3. Lleialtat a la significació, per sobre de l'objectivitat, en la selecció de problemes per a l'estudi i procediments d'investigació.

4. Profund interès per la dignitat i el valor de l'home, així com pel potencial de creixement inherent a cada persona. En el bell mig d'aquesta concepció està la persona que descobreix el seu propi ésser i es relaciona amb altres persones i grups socials.

L'heterogeneïtat de procedència i àdhuc de procediments fa que Maslow pugui qualificar el moviment de "convergència en una sola filosofia de varis grups faccionaris en psicologia" (1969).

En efecte: al moviment humanístic s'hi adheriren en un principi psicoterapeutes, psicòlegs clínics i personòlegs. Més tard hi arribaren també psicòlegs acadèmics i experimentals.

La publicació el 1965 del llibre de lectures de F.T. Se

verin: "Humanistic Viewpoints in Psychology" contribuï a la seva coneixença i conceptualització. La consagració definitiva fou deguda però a dos fets: l'elecció el 1968 de Maslow com president de l'American Psychological Association i la inclusió de la Divisió de Psicologia Humanística dintre de l'A.P.A. (Divisió 32) l'any 1970.

Des de l'any 1970 s'han anat seguint una sèrie de Congressos Internacionals, testimoni de la seva expansió progressiva no solament pels EE.UU., sinó també per tot Europa i la resta del món Occidental.

La Psicologia Humanística, segons Ch. Bühler en el seu llibre: "Introduction to Humanistic Psychology", escrit amb la col·laboració de Melanie Allen (1972) "és especialment rellevant i important per a les tasques de psicoteràpia i educació. El seu concepte més central és la creativitat, la seva màxima preocupació les finalitats últimes de la vida de les persones sanes i les seves bases filosòfiques les de l'existencialisme".

Tanmateix les coses no són tan nítides i clares com podrien semblar a primera vista. Aquesta Psicologia Humanística que ha nascut als EE.UU. com protesta contra la deshumanització de la Psicologia Acadèmica, principalment la Conductista, ha sorgit també per donar esplai a una sèrie d'inhibicions típiques de la societat americana. Així no és d'estranyar que un americà digués en el col·loqui final del V Congrés Europeu de Psicologia Humanística celebrat enguany a Roma (setembre 1981) que "els italians no necessitaven la Psicologia Humanística" a causa precisament de la seva espontaneïtat i immediatesa de sentiments.

Ara bé una Psicologia sorgida d'unes necessitats típiques d'una societat determinada i àdhuc d'una classe social concreta no pot pretendre presentar-se com una alternativa a les concepcions psicològico-antropològiques de l'home. Certament la intenció dels fundadors del moviment (Maslow, Rogers, May, etc.) no era aquesta, sinó la d'oferir una alter

nativa vàlida de la Psicologia com ciència i com pràctica i no una Psicoteràpia per a "white collars" encarcerats.

Jane Howard que ha estudiat durant més d'un any el "Moviment de Potencial Humà" i que ha assistit a dotzenes de grups, maratons i grups de trobada descriu així en el seu reportatge literari "Please Touch" (1970) les seves experiències i sensacions:

"És difícil fer una generalització sobre els grups en què he estat. L'un era compost per cinc persones, un altre per vuit-centes. L'un va durar una tarda, un altre vuit dies i vuit nits. En un d'ells era considerat escandalós treure's la camisa, en un altre anaven totalment despullats. Uns eren gratuïts, els altres costaven 50 dolars diaris. Uns es feien en habitacions sense finestres, d'altres en magnífics paratges boscosos..."

Hi va haver ocasions en què vaig sentir autèntic amor per persones que poques hores o dies abans m'havien semblat totalment beneïts. D'altres vegades em va commoure profundament contemplar com canviava la cara de la gent: a vegades em semblaven cares de nens, a vegades cares de morts. Durant tot aquest temps no vaig anar al cinema. No ho necessitava. Els grups són més teatrals que el propi teatre són més impressionants que una sortida de sol i més pertorbadors que el funeral d'un infant..."

M'he sentit transportada i també deprimida: de vegades he sentit la sensació de ser l'única persona serena en un grup de borratxos. M'he sentit enfadada, neguitosa, avorrida i espantada. De vegades m'he quedat adormida i he sigut despertada per veïns que despreciaven el meu cansament".

Jane Howard ofereix una llista dels diferents Centres de creixement i de potencial humà a l'any en què escriu el seu reportatge: només de Califòrnia en dona una llista de gairebé cinquanta i com ella diu no li estranyaria que "demà fos el President, els astronautes o el Papa de Roma que n'estiguessin preparant un per al proper cap de setmana". La formació d'aquests grups va més depressa que les impremtes a fer els llibres per explicar-ho.

Aquest dinamisme autodescontrolat amaga un gran potencial que tant pot ser constructiu com destructiu. La manca de continuïtat i l'eclecticisme més absolut poden provocar que sovint es perdin les finalitats i es prestin fàcilment a la ter-

giversació. La llarga experiència personal de l'autora fa que les seves valoracions expressades en aquest llibre (1970) siguin un testimoni de primera mà: digne de ser escoltat:

"Cada grup és una societat microcòsmica, però no hi ha dos grups similars. Tots integren una força dispersa però organitzada que es resisteix a la classificació, per bé que, per conveniència, acostuma a rebre el nom de "moviment de potencial humà". Aquest moviment és moltes coses a la vegada. Un negoci, una forma d'esbarjo, una subcultura, una contracultura, una forma de teatre, una filosofia de l'educació, una mena de psicoteràpia i una religió subterrània amb els seus propis sínodes, sectes, profetes, cismes i heretgies. Per a alguns és simplement una moda pssatgera, per a d'altres un missatge diví, una bajanada inventada per quatre xerraires, una amenaça pública.

Els dirigents d'aquest moviment estan tan predisposats a la disbauxa i a la mala interpretació com les altres persones. Provenen de diferents disciplines. La majoria és d'extracció docent, teològica, financera, psicològica, sociològica o bé tenen experiència en acció social o en les arts, particularment la dansa. Molts d'ells no saben qui són els altres. Tanmateix tots comparteixen un credo no escrit: Tots creuen que no cal estar malalt per a millorar, que no per ser cronològicament adult s'ha de deixar de créixer i que el millor lloc per a fer-ho és aquell on un hom es troba amb altres persones que també desitgen madurar. Tots creuen, per abreujar, en els grups de trobada, més coneguts com "teràpia per a la gent normal".

Així no és estrany que als EE.UU. acudeixen a aquests centres directius d'empreses, funcionaris públics, caps de la polícia local, etc., barrejats amb negres dels suburbis, estudiants universitaris, drogaadictes i d'altres possibles marginalitzats socials. Aquests grups responen a deficiències de la societat americana on resulta molt difícil trobar-se amb la gent i a repressions típiques de l'educació puritana que ha marcat les classes dirigents. Tot referint-se als laboratoris d'entrenament sensorial organitzats per l'N,(ational) T,(raining) L,(aboratories), Leland Bradford diu:

"Com més diners i seguretat té la gent menys deixa caure les seves defenses. Tanmateix els tipus que dirigeixen Companyies de més de cinc-cents-milions de dolars acostumen a classificar els set o vuit dies del grup com els més importants de llurs vi-

des. Aquests homes estan molt sols. Se'ls ha ensenyat que qualsevol signe de feblesa és imperdonable. No tenen amb qui parlar. Manquen d'intimitat. Els nostres laboratoris els permeten parlar de les seves angoixes, temors i punts febles amb persones del seu mateix nivell". (Citat per Howard, 1970).

L'entrenament sensorial, segons paraules d'un portaveu de la General Electric, "està concebut per a canviar l'individu, no necessàriament l'àmbit del seu treball". És lògic que amb aquesta filosofia les Companyies després d'aquest experiment es tornin financerament més saludables: "Les mateixes forces que ajuden els individus, favoreixen les indústries".

Aquests testimonis ens fan comprendre l'origen i desenvolupament de la Psicologia Humanística als EE.UU. Quan el llibre de Jane Howard es publicava als EE.UU. (1970) el "Moviment de Potencial Humà" era gairebé desconegut a Europa. De les hores ençà molta gent a viatjat als EE.UU. i ha rebut entrenament en diverses tècniques: Gestalt, Bioenergètica, Anàlisi Transaccional, Crit Primal, etc.

La situació, però, no és la mateixa que a Amèrica del Nord. Una enquesta publicada recentment per "Cuadernos Integral" en el número monogràfic "Alternativas a la alienación" (1981) del col·lectiu Grup Estel, dóna els següents percentatges de motivacions per a assistir als grups de Créixement Personal (C.P.). Un 28% busca el "creixement i coneixement personal" i un 29% la "comunicació i trobada amb altra gent". No més un 1,5% busca un desbloqueig corporal i emocional. Això vol dir que les necessitats més sentides no són precisament les desinhibicions corporals: aquesta és evidentment una qüestió cultural. Si reduim la Psicoteràpia Humanística a servir de correctiu d'una educació puritana o d'una normativa social restrictiva desapareixerà la seva finalitat quan aquestes condicions exteriors canviïn que ja ho estan fent per tot arreu; però els problemes humans, universals que pertanyen a l'existència humana aquests hauran quedat sense afrontar.

Aquesta és precisament la significació que al nostre entendre té la intervenció inaugural de Rollo May a l'esmentat V Congrés Europeu de Psicologia Humanística de Roma (setem-

bre, 1981):

"El Moviment ha crescut ràpidament, però ha crescut principalment com una protesta. En una fase d'aquest procés l'empenta venia principalment dels Grups de Trobada, l'interès principal dels quals era "el cos i les emocions". D'altra banda si la Psicologia Humanística no fos més que una protesta, el seu fracàs seria segur. Les teràpies que tenen com objecte principal les emocions i el cos són essencialment anti-intellectuals i han influït en molts de nosaltres de forma substancial.

Recordo Harry Murray que, en ocasió de la seva sortida del moviment va afirmar que precisament aquest anti-intellectualisme és el que li havia fet perdre l'entusiasme inicial. També jo m'he sentit igual i també jo vaig sortir del Moviment. Després d'aquests anys, però, estic convençut que sinó haguéssim tingut una organització així anomenada Psicologia Humanística, n'hauríem hagut de fundar una i anomenar-la amb el mateix nom.

He pensat també que la Psicologia Humanística havia de travessar la seva infància i adolescència. He conegut moltes persones que havien estat membres de la Psicologia Humanística i que després se n'havien allunyat pels mateixos motius que per a mi resultaven claríssims. Però després vaig arribar a pensar que era més important romandre en l'àmbit de l'Organització i treballar per formular una teoria adequada".

Aquest Congrés de Roma ha posat, al nostre entendre, precisament d'actualitat la mateixa qüestió que des de fa anys es planteja Rollo May: El Moviment Humanista manca de definició, acull tota una sèrie de tècniques sense cap criteri selectiu, la qual cosa és, en principi creador i respon a una actitud d'obertura, però risca de perdre's en la recerca de la tècnica miraculosa.

La tècnica per la tècnica que és la demanda latent més forta, en aquesta època tècnica del segle XX, tant de terapeutes com de pacients o estudiants, menyspreant implícitament, un treball d'aprofundiment personal: la gent va buscant solucions ràpides i collectives, però a la vegada la insatisfacció d'aquestes pseudo-solucions els crea una dependència dels grups i una necessitat de recerca cada cop més adelarada de noves tècniques: així veiem la gent buscant sensacions intrauterines, reproduint crits primals, provocant constantment regressions, catarsis alli

beradores: la recerca compulsiva d'alliberament no porta necessàriament a la llibertat.

Aquest és potser el dilema que ha d'afrontar en aquests moments la Psicologia Humanística si no vol disoldre's en el caos i acabar en l'especulació de grups o persones aprofitades. Rollo May (1981) en aquesta mateixa ponència intenta buscar les bases de la concepció humanística de la persona i, en conseqüència, de la Psicologia i li sembla trobar-les en la llibertat entesa precisament com autodeterminació:

"És necessari trobar una dimensió en l'Ésser humà diferent tant de la subjectivitat com de l'objectivitat. Tenim necessitat d'un esquema, d'un paradigma que es pugui referir a tota la persona.

Em sembla que elements com "l'elecció i la decisió" són de cabdal importància en aquesta dimensió. Quan la persona decideix actuar, ha d'actuar com una totalitat, és tota la persona la que es mou, per dir-ho d'aquesta manera. Freud descobrí que l'elecció hauria capgirat el seu determinisme mental. Hem de descobrir per tant quelcom que sigui no únicament humà, sinó també capaç d'esbotzar aquest rígid determinisme. Això em porta a la memòria una frase de Paul Tillich: 'un ésser humà esdevé autènticament humà només en el moment en què decideix o escull'".

Si doncs, des d'aquest punt de vista intentem trobar els punts de coincidència i de divergència entre Psicologia Humanística i Psicoteràpia Existencial els podrem concretar en aquestes consideracions:

a) Coincidències:

Tant la Psicologia Existencial com la Humanística tenen una concepció holística o tatalitzadora de l'ésser humà. La persona és una unitat, no un mosaic de peces independents. Té, a més, unes característiques pròpies que la fan diferent de qualsevol altre ser natural o artificial: per tant no serveixen els models animals ni els informàtics (ni la rata ni el robot) per a estudiar-la i apropar-se-li. D'ací que hom posi en qüestió els models reduccionistes utilitzats habitualment en Psicologia.

L'accent en la unitat del subjecte és una altra de les

característiques comunes: cada persona és una i irrepetible i ha de ser compresa en la seva singularitat (mètode idiogràfic), en el seu món propi de significats, la qual cosa no es pot dur a terme sense una atenció centrada en l'individu (psicoteràpia centrada en el pacient o de persona a persona).

Cada persona és un ésser conscient, no com un centpeus que estigués contant contínuament les seves potes, sinó d'una forma unitària i gestàltica: tot el que és significatiu per a la persona es troba en el camp de la consciència, per bé que hi hagi aspectes que estiguin deformats en la percepció perquè resulten inacceptables al self (Rogers) o a la mala consciència (Sartre). La vida com comprensió de si mateixa, com presència a si mateixa és consciència, per bé que no arribi a produir-se coneixement o consciència reflexiva.

En conseqüència l'home és un ésser lliure i responsable, car la consciència de les seves vivències el posen en situació d'optar i decidir. Cap acte humà no és idèntic a un altre, car la percepció inevitablement personal i única, el constitueix en necessàriament lliure. La renúncia a la llibertat per la por o l'angoixa és possible, però al preu de la inautenticitat, la mala consciència o la culpa ontològica (Maslow).

No es pot dissociar la llibertat d'una dimensió ètica o moral (Fromm). L'home no pot trobar la felicitat sinó a través d'una ètica humanística basada en l'amor i la solidaritat. Precisament aquestes són característiques de les persones sanament egoïstes o autorrealitzades (Maslow) o de bon funcionament (Rogers).

Aquestes persones transcendeixen els motlles culturals (Maslow), les modes i les ideologies (Fromm). Són independents en els seus judicis i creatives en els seus actes i relacions.

La creativitat és una conseqüència de la llibertat enfront del determinisme natural i social i s'identifica, en gran part, amb el procés d'autorealització o de convertir-se en persona (Rogers). L'autorealització només és possible des de l'assumpció responsable del poder ésser o del projecte. La frustració d'aquestes possibilitats existencials és la que genera culpabilitat ontològica (Maslow).

Això porta necessàriament a una disponibilitat per a l'experiència, un elevat grau d'autenticitat i espontaneïtat (Rogers), una obertura incondicional a qualsevol forma possible de realització de l'Ésser (Boss) així com fa admissible qualsevol forma de comunicació inter-humana que ajudi el creixement (Maslow).

Qualsevol projecte vital fa referència a la temporalitat. Maslow ho assenyala com l'aspecte més impactant de l'Existencialisme. La llibertat és inseparable del temps; el futur és el temps del projecte; el present, el de la decisió (May). L'home no és només una unitat física, biològica o funcional, és, sobretot, una unitat temporal. La insistència en "l'ara i ací" pròpia de l'experiència i la trobada, la integració del passat com superació de qualsevol gestalt inacabada, la relació al futur com totalitzador i possibilitador del projecte humà, són els aspectes fonamentals de la temporalitat.

No és aliena a aquesta consideració l'assumpció de la mort: la mort de cadascú, única, intransferible, que està més enllà de la voluntat o del projecte, que pertany a la facticitat humana (Sartre) determinisme extrínsec a l'home, destí inexorable (May), exigeix l'alternativa de la llibertat per a la vida. És la delimitació del nostre temps i, per tant, paradoxalment, la que possibilita la nostra llibertat en el temps.

b) Divergències:

Unitat, unitat, consciència, llibertat, responsabilitat, autenticitat, transcendència, autorrealització, creativitat, temporalitat són temes de la Psicologia Humanística que troben una fonamentació filosòfica perfectament coincident en l'Existencialisme. Tanmateix existeixen punts importants en els quals hom pot trobar-hi discrepàncies i àdhuc oposició i el desconeixement dels quals pot originar confusions.

La divergència fonamental és relativa al concepte de naturalesa humana o d'essència. Està clar que per a l'Humanisme l'home té una naturalesa que és de base biològica o orgànica i que clou en si mateixa les potencialitats devers

el creixement i l'autorealització per als que només calen unes condicions ambientals favorables. La naturalesa humana és més aviat bona, o, almenys tendeix a la bondat i la patologia només és producte d'una incidència social o educativa i familiar no gaire afortunades.

És simptomàtic, precisament, que la Psicologia Humanística defugi quasi per sistema el contacte amb els grans quadres psicopatològics en nom d'una psicoteràpia i psicologia per a gent "normal o sana". La postura de la majoria dels psicòlegs humanistes no és, en aquest aspecte, gens crítica, car o bé neguen l'existència de les malalties mentals com han fet els antipsiquiatres i aleshores no té sentit parlar de "psicoteràpia per a la gent normal" o bé admeten l'existència d'unes patologies o desviacions greus i aleshores no s'entén com obliden aquest món que posa en qüestió precisament la seva creença optimista en les tendències autorreguladores i de creixement.

L'Existencialisme, en canvi, és radicalment diferent en aquest aspecte. La diferència rau en el fet que precisament la naturalesa, l'essència no es donen en l'home. L'organisme forma part de la facticitat humana de l'existència, però no porta amb si mateix tendències a l'autorealització en el plànol històric i personal, plànols que transcendeixen la biologia i la natura i que són específics de l'existència.

El que l'Humanisme no explica és perquè si l'home és constitutivament bo i sa produeix societats dolentes i malaltes: enfront del pessimisme Freudià, l'Humanisme oposa l'optimisme. Però el problema queda sense resoldre. L'Existencialisme ens fa veure que el problema està mal plantejat: no es tracta d'un organisme determinat per al bé o per al mal, sinó d'una existència indeterminada que ha de determinar-se lliurement i, per tant, amb tota l'ambigüitat moral.

Les implicacions són diverses i profundes. L'actitud terapèutica de Rogers o la dels grups de trobada serà una base òptima per a la relació existencial. Però caldrà, a més, una anàlisi del projecte i una modificació subsegüent de la realitat en plena transformació dialèctica.

Per a la Psicoteràpia Existencial existeix la Psicopato-

logia: les diverses formes d'existència frustrada, psicòtica o neuròtica amb tota la seva gravetat, com també existeixen el mal i la destructivitat. Res no està determinat, l'home ha d'escollir l'autenticitat o la inautenticitat, perquè necessàriament ha de resoldre's d'alguna d'aquestes dues maneres l'angoixa bàsica constitutiva de l'existència mateixa.

Hom no pot, per tant, carregar de manera mecànica i fonamental a l'ambient les diferents patologies i desviacions morals: d'un ambient hostil pot sorgir una persona plenament autoafirmada, com d'un ambient massa permissiu pot sortir una persona submissa o dependent. L'Existencialisme no defuig en cap moment la responsabilitat personal. L'autocreixement no és un camí de flors i violes. La creativitat és producte, manta vegada, de la tensió i la contradicció. La vida sobretot en la seva dimensió històrica i social, té un caràcter tràgic.

D'ací la importància del futur, que de vegades es minimitza en les tècniques de centrament en l'ara i ací.

D'ací la importància de l'anàlisi de la realitat i l'elaboració del projecte en contrast amb tècniques d'expressió o exteriorització de sentiments i emocions, que poden quedar-se en simple descàrrega o catarsi sense transformació. Aquestes tècniques que en un moment determinat poden ser molt útils no han de perdre el caràcter de mitjans que tenen i esdevenir finalitats per si mateixes, com tampoc les tècniques d'entrenament sensorial.

D'ací el compromís interpersonal en la trobada, a diferència de certes formes d'acostament que no passen del nivell de la sensibilitat corporal en maratons despullades o vestides. La importància que hom dóna a les tècniques de comunicació no verbal ens sembla molt lloable, però hom no pot deixar de pensar si és que en realitat es crea aquest tipus de comunicació perquè la gent no té res a dir-se els uns als altres, car les seves vides estan buides de continguts.

D'ací l'enfrontament amb la realitat històrica i social en oposició a algunes tendències de fugida vers l'esoterisme: "la meditació com experiència i clarificació supraconscient de traumatismes de vides anteriors reviscudes a través

de la hipnosi" (J.C. See). La impressió que predomina actualment en molts cercles de Psicologia Humanística és que la gent s'hi acull perquè representen illots on es facilita la fugida del món real: d'ací la insistència en la regressió, el crit primal, els estadis fetals, que abans hem constatat.

Una Psicoteràpia que no es plantegi d'alguna manera la transformació de la realitat risca de contribuir a l'alienació de les persones, per molt que les pugui fer "més felices". Els rituals que sovint veiem practicar en aquests grups que de vegades tenen la faïçó d'una secta o d'una tribu, semblen evocar els ritus primitius que allunyen els esperits malignes per la màgia (les tècniques) i la fe de la comunitat (el grup) que la sosté.

No era aquesta, certament, la intenció ni el pensament dels seus fundadors, com tampoc de les persones més responsables i conscients del moviment actual de Psicologia Humanista. D'altra banda està clar que l'Existencialisme pot oferir a la Psicologia Humanista el que els seus fundadors li demanaven, les bases filosòfiques o antropològiques.

Veiem, doncs ara, amb més deteniment quina ha estat la concepció fundant i fonamental dels dos principals pilars sobre els quals s'ha bastit l'edifici de la Psicologia Humanista: Maslow i Rogers.

a) "A Psychology of Being"

Abraham Maslow (1908-1970)

Maslow, nascut a Nova York el 1908, crescut a Brooklyn amb la sensació de ser l'únic noi jueu d'un barri no israelita, va pujar entre biblioteques i llibres, sense amics. Per a ell no "va començar la vida" fins casat, cosa que va fer de molt jove, als vint anys; la seva dona en tenia dinou.

En les seves lectures havia après a estimar l'obra filosòfica de A.N. Whitehead, H. Bergson, Th. Jefferson, A. Lincoln, Plató i Spinoza. "Folkways" de W.G. Sumner és descrit per ell com "l'Everest de la meua vida".

De formació acadèmica conductista ("havia descobert J.B. Watson i m'havia entregat al Conductisme que va constituir per a mi una passió i un enlluernament"), doctorat amb una tesi sobre la conducta social i de dominància de les mones sota el mestratge del famós Prof. H. Harlow. El seu entusiasme, però, es va veure refredat al llegir Freud i els teòrics de la Gestalt (Koffka, Wertheimer). Però sobretot es va sentir científicament anorreat pel naixement de la seva primera filla:

"Vaig mirar aquella cosa tan petita i misteriosa i em vaig sentir tan maldestre... Estava tan estabornit pel misteri i tan descontrolat, que vaig pensar: ningú que tingui una criatura pot ser conductista".

Cap a la dècada dels anys trenta, la família Maslow està a Nova York on ell treballa com professor de Psicologia al Brooklyn College. Nova York era, en aquell temps, "el centre de l'univers de la Psicologia":

"Mai no vaig conèixer Freud ni Jung, però vaig estar a casa d'Adler amb qui vaig mantenir tantes converses... D'altres els vaig anar a buscar: Fromm,

K. Horney, Ruth Benedict, Max Wertheimer, etc. De tots vaig aprendre... Per tant no es pot dir que sigui un goldsteinià, un frommià o un adlerià, car mai no vaig acceptar cap invitació a pertànyer a organitzacions d'aquesta mena".

Aquesta forma d'eclecticisme és el que el portarà a definir el que la Psicologia Humanística va significar per a ell com una conjunció de Kurt Goldstein (i la Psicologia de la forma) amb Freud (i les diverses psicologies psicodinàmiques), unit a "l'esperit científic que em varen ensenyar els meus professors de la Universitat de Winsconsin".

Maslow i l'Existencialisme

Amb relació a l'Existencialisme Maslow (1961) s'expressa així:

"No sóc existencialista, ni tan sols un estudiós com cal d'aquest moviment. Trobo que molts escrits existencialistes són enormement difícils o impossibles de comprendre; a més a més el meu esforç no ha estat gaire constant... Tanmateix, la lectura dels existencialistes va constituir per a mi una experiència molt interessant, beneficiosa i instructiva... No va ser per a mi una nova i total revelació, sinó una accentuació, una confirmació i un redescobriment de diverses tendències ja existents en la psicologia nordamericana. Abans que res permeteu-me definir l'Existencialisme d'una forma personal, en termes del que em pot oferir. Per a mi significa una accentuació radical sobre el concepte d'identitat i la seva experiència corresponent".

Maslow (1961) considera que la "lectura de l'Existencialisme enriqué, amplià, corregí i enfortí" la seva concepció sobre la personalitat humana, per bé que no li exigí cap reconstrucció fonamental, amb la qual cosa ens ve a dir que no solament accepta la concepció existencialista "grosso modo", sinó que hi coincideix plenament: "Nosaltres els americans (es refereix a Rogers, Allport, Fromm, May i ell mateix) estàvem parlant en prosa sense saber-ho".

Per a Maslow (1961) la primera constatació és que els valors exteriors a l'home han caigut i han perdut la seva capa

citat d'incitar l'home:

"Déu ha mort, Marx ha mort, els nordamericans hem après que la democràcia política i el benestar econòmic, per si mateixos, no resolen cap dels problemes bàsics dels valors. Ja no hi ha lloc on adreçar-se si no és cap endins, envers un mateix, com lloc de valors".

Es per tant, en l'interior de l'home, on hem d'anar a abeurar per tal d'extreure el sentit de la vida: però és aquesta una situació paradoxal: si agafem l'home tal com és (la seva essència o en-soi) ens trobem amb el producte dels condicionaments aculturadors (educació, societat, ideologies). Heus ací la contradicció: l'home no troba sentit en el que és, sinó en el que podria ésser o arribar a ésser, lliurement, per ell mateix.

Una persona és, a la vegada, actualitat i potencialitat. Aixó vol dir que ha d'aprendre a integrar el més alt i el més baix que hi ha en ell mateix. (Jung). Moltes de les creacions humanes han estat orientades a superar les dicotomies: l'amor, l'art, la dimensió tràgica de la vida són intents d'integració dels aspectes oposats de la persona humana.

Calprendre consciència, tanmateix que alguns problemes hauran de romandre eternament insolubles. Aquesta consideració equival a demostrar una preocupació per l'ideal humà: la qual cosa és una forma de qüestionar-se els objectius de la teràpia, de l'educació i la criança dels fills.

Una antropofilosofia psicològica

No es pot fer, doncs, una psicologia sense una antropologia filosòfica, sense una concepció de l'ésser humà, que ultrapassí les visions reduccionistes de la naturalesa humana i l'estudi en la seva especificitat, expressament diferenciada dels animals i dels objectes.

Aquesta psicologia que no és una psicologia de l'inconscient, ni una psicologia de la conducta, sinó de l'existència humana com projecte, com llibertat, com procés d'esdevenir,

com assumpció de l'experiència, com profundització de la consciència bé la podem anomenar humanista. Maslow la definia com una tercera força, precisament en oposició a la Psicoanàlisi i el Conductisme.

La característica d'aquesta tercera força és estudiar l'home en la seva integritat, per tant segons un model saludable, no patològic. Maslow pensa que podem aprendre molt de l'home autorrealitzat. Que l'home autorrealitzat no és el que reprodueix els motllos culturals o que pertany a la normalitat del grup, sinó, precisament, el que la transcendeix:

"Sens dubte, cada cop és més clar que el que anomenem normal en psicologia és, en realitat, una psicopatologia del terme mig, tan absent de dramatisme i tan difosa que, generalment ni la percebim. L'estudi existencial de la persona i del viure autèntic ajuda a desempallegar-nos d'aquesta ficció generalitzada, d'aquest viure amb il·lusions i temors, mitjançant una llum clara i sòbria, que revela el caràcter malaltís d'aquesta forma de viure, per bé que tant compartida. Hauríem d'aprendre que l'anorreament de les il·lusions, el descobriment de la identitat, per bé que costerut inicialment és capaç d'infondre, finalment, l'alegria i fortalesa autèntiques".

D'ací que la culpa, per a Maslow, és una culpa ontològica, una deserció enfront de la tasca d'autorrealització, una repressió de les pròpies potencialitats.

Quina és doncs la concepció que té Maslow de la natural humana? Semblaria, pel que hem dit, que ha d'arribar a estructurar una vertadera visió antropofilosòfica. Tanmateix, però, no és així.

Maslow s'ha mogut en el camp de la investigació científica, malgrat els freqüents retrets a la insuficiència del positivisme científic: "El positivisme lògic ha estat un fracàs, especialment per als psicòlegs clínics i de la personalitat". Tanmateix, però per manca de recursos propis filosòfics (les referències a l'existencialisme fetes el 1959 palesen aquesta pròpia limitació i la recerca, ensems, d'una fonamentació filosòfica manllevada a aquesta filosofia), la seva concepció de l'home té un regust acadèmic: és un intent d'estructurar la personalitat sobre el tema tan portat i debatut de la motivació.

La motivació humana

En la seva obra fonamental: "Motivation and personality" (1954), Maslow cimenta la seva concepció sobre el concepte de l'instint (Freud, McDougall) i de les necessitats (Murray).

"La teoria de l'instint, tal com va ser presentada, especialment per McDougall i Freud tenia algunes virtuts que no van ser suficientment apreciades en el seu temps, perquè els seus errors eren, potser, encara més evidents. La teoria de l'instint defensava que l'home es movia per impuls propi, amb autonomia, que la seva naturalesa, així com el medi ambient, l'ajudaven a decidir el seu comportament i que la seva naturalesa li subministrava un quadre apriorístic de finalitats, objectes i valors que, freqüentment, en bones condicions, el que desitja és el que necessita (el que és bo) per a evitar la malaltia... En qualsevol cas va ser una terrible derivació de la qüestió acceptar com intrínsec un antagonisme entre instint i societat, entre interessos individuals i socials. Possiblement la principal excusa pugui ser que això acostuma a ser cert entre individu i societat malalts. Però, com ha provat R. Benedict, no és necessàriament cert. Els interessos individuals i socials, donades unes condicions sanes, són sinèrgics i no antagònics".

Per a Maslow, doncs, es tracta de descobrir l'estructura instintiva (instintoide) de la naturalesa humana: "Les necessitats bàsiques són, en algun sentit i en algun grau important, constitucionals o hereditàries en la seva determinació".

Aquesta naturalesa actua dinàmicament a través de la satisfacció d'unes necessitats o motivacions que fonamentalment són inconscients i similars en totes les cultures, per tant universals: Les finalitats són universals, els mitjans són particulars de cada cultura i de cada individu: per exemple la finalitat pot ser l'autoestima, el mitjà, propi de cada cultura o persona, podrà ser la consideració com un bon metge o un bon guerrer. Aquestes aspiracions conscients (arribar a ser un metge famós) són motivacions secundàries o culturals, derivades de les primàries.

Contràriament a l'explicació homeostàtica dels instintivistes, la satisfacció d'unes necessitats genera automàticament l'aparició d'unes altres. "L'estat de necessitat o motivació no s'extingeix mai". Aquesta concepció comporta tres as

pectes fonamentals: a) és holística, b) és jeràrquica, c) és progressiva o saludable, no regressiva.

a) holística: que és holística vol dir que obeeix a una estructura unitària de l'organisme, no a unes dicotomies irresolubles, Eros - Thanatos, Id - Superego, individu - societat, tensió - plaer:

"Si es tracten els impulsos independentment els uns dels altres queden molts problemes sense resoldre i se'n creen de nous: la qualitat unitària de la vida motivacional queda enfosquida i es crea un problema irresoluble de fer llistes inacabables de motivacions" (1954).

L'home se'ns presenta com un mecanisme compost de peces contradictòries i de desitjos irreconciliables, que no hi ha manera de fer-lo anar alhora.

Amb això

"es perd el principi d'elecció o valor que ens permet de dir si una necessitat és superior a una altra o més important que una altra, o inclús més bàsica que una altra. La conseqüència senzilla més important, però, d'aquesta atomització de la vida motivacional és obrir la porta dels instints al Nirvana, mort, quietud, homeostasi, complaença, plaer. Això és així perquè, l'única cosa que pot fer una necessitat deslligada de les altres, és pressionar per satisfer-se, val a dir per a obtenir la seva pròpia extinció. Per contra, la satisfacció d'una necessitat en crea de noves".

b) jeràrquica: Aquestes necessitats segueixen una dinàmica jeràrquica:

"la satisfacció de qualsevol necessitat permet que d'altres de més febles que havien sigut desplaçades, passin al primer plànol, per a exigir les seves demandes".

Maslow qualifica aquesta concepció d'holística-dinàmica, com una síntesi de la Gestalt i la Psicoanàlisi. Holística perquè, com hem vist, agafa la persona en la seva totalitat, dinàmica perquè és activa. Segons això diferencia diverses necessitats bàsiques organitzades jeràrquicament:

1) necessitats fisiològiques: d'homeostasi, esforços automàtics del cos per autorregular-se.

2) necessitats de seguretat: L'ordre, la rutina, la invariància del medi són sentides com necessàries quan les necessitats fisiològiques elementals estan satisfetes.

3) necessitat de possessió i amor: sentir-se pertanyent a algú, propietat d'algú.

4) necessitat d'autoestima: Les persones necessiten socialment una avaluació estable i positiva. La satisfacció d'aquesta necessitat porta a sentiments d'auto-confiança, força, capacitat i suficiència, mentre que la frustració d'aquestes necessitats produeix sentiments d'inferioritat, debilitat o impotència que poden originar reaccions compensatòries o neuròtiques. L'autoestima més estable es basa en el respecte merescut, no en una adulació falsa.

5) Necessitat d'autorrealització: és la necessitat d'arribar a ésser el que hom pot ésser. Té un caràcter de necessitat referent a l'actualització de les seves potències o possibilitats. La frustració d'aquesta necessitat comporta actituds reactives, insatisfacció, autocrítica, tantme~~f~~otisme, depressió.

Podríem afegir-hi també necessitats cognitives i estètiques, que es mostren a totes les etapes de la vida i en diferents nivells: per exemple el nen de pocs anys vol esbrinar-ho tot, saber els perquès, l'adolescent busca conèixer la veritat (com si fos una cosa absoluta), l'adult s'interessa per especialitzar-se en els seus coneixements.

c) progressiva o saludable: "Cal reconèixer que les necessitats instintoides no són dolentes, sinó neutres o bones i que d'aquesta forma es resolen milers de pseudo-problemes: per exemple, l'educació dels nens resultaria revolucionada

fins al punt de no haver d'utilitzar ni un sol correctiu en l'ensenyament. El canvi vers l'acceptació de les legítimes demandes animals ens impulsaria a la seva satisfacció i a una més gran permissibilitat. A la nostra cultura, el nen mitjanament privat, però que conserva encara part de la seva animalitat sana, continua exigint admiració, seguretat, autonomia, amor amb qualsevol procediment infantil que pugui inventar. La reacció corrent de l'adult pervertit és de dir: "no-més busca de cridar l'atenció", amb la conseqüència d'allunyar-lo de l'adult. Cal no donar al nen el que busca, no observar-lo ni mirar-lo, ni aplaudir-lo". (Maslow, 1954).

Per a Maslow, en efecte, els instints de l'animal maligne o de la bèstia, només s'observen en la patologia. Critica la idea segons la qual la consciència, la racionalitat, i l'ètica no són més que una capa postissa per encobrir la bèstia que hi ha a sota. D'aquesta perniciosa idea es deriva la concepció de les institucions socials com forces necessàriament restrictives. Ara bé una creença que faci desconfiar els homes de si mateixos i dels seus semblants i que els torni pessimistes ha de ser considerada com parcialment responsable de totes les guerres i antagonismes.

L'autorrealització

Hem vist com la successiva satisfacció de necessitats bàsiques porta a un potenciament de les pròpies possibilitats fins que mena la persona a una necessitat d'expansió i transcendència: d'arribar a ésser allò que un hom pot ésser. És evident que aquesta formulació amaga una certa ambigüitat que potser no ha sigut prou considerada per Maslow i que fàcilment pot ser manipulada des del punt de vista social, econòmic, professional: arribar a ésser "un il·lustre metge, un gran banquer, un important polític, una estrella del cinema", concepció que s'acopla molt bé amb la mentalitat americana de l'"star system", i que es pot esdevenir en detriment de la pròpia persona. Aquest tema mereixia un tractament més acurat i Maslow li ha dedicat el seu llibre "Toward a Psychology of

Being" (1962).

En el pròleg de la segona edició (1968) Maslow reconeix les deficiències interpretatives a què ha estat sotmesa la paraula "autorrealització" titllada d'implicar: egoïsme, in solidaritat, activisme, etc.

Maslow considera que tal volta "plenitud humana" és una expressió més adequada:

"Autorrealització subratlla la plenitud humana, el desenvolupament de la naturalesa de l'home basat en la biologia i és per tant (empíricament) normatiu per a tota l'espècie més que no pas per a determinats temps i llocs; val a dir està menys en funció de la cultura. S'adapta al determinisme biològic més que no pas als patrons axiològics de cultures específiques tal com s'esdevé freqüentment amb els termes salut-malaltia" (1962/1968).

Està clar que Maslow pensa que existeix una naturalesa humana i que aquesta determina normativament els valors de l'home. Aquest és un punt de discrepància profunda amb l'Existencialisme, el de Sartre sobretot, on no hi ha un "jo" soterrat que s'hagi d'anar descobrint o desenvolupant, sinó que més aviat es tracta d'anar-lo creant a cada instant; que és més el resultat d'un projecte que no el producte d'una estructura natural. En aquest sentit és explícita la seva oposició a l'Existencialisme de Sartre al que retreu la seva negativa d'una naturalesa humana biològica (cfr. Maslow, 1964-1970).

Maslow pensa que tota l'evidència ens porta a adoptar una teoria del desenvolupament saludable o de les tendències autorrealitzadores: "Si no admetem aquesta concepció gran part del coneixement humà mancarà de sentit". Maslow estudia una sèrie de persones que "han triomfat", com diu ell mateix. Admet que manca d'informacions respecte al fracàs, però que l'estudi d'aquestes persones realitzades permet estructurar les característiques més saludables. Aquestes es poden concretar en alguns d'aquests punts:

1. una percepció més clara i eficient de la realitat
2. més apertura a l'experiència
3. més integració, cohesió i unitat personal

4. més espontaneïtat i expressivitat, vitalitat, funcionament ple
5. un jo real, una identitat ferma, autonomia, unicitat
6. més objectivitat, independència, transcendència del jo
7. creativitat
8. capacitat de fusió del concret i l'abstracte
9. caràcter democràtic
10. capacitat amorosa

En prendre en consideració aquestes dades sembla que podem afirmar que existeix un sistema de valors únic i bàsic per a l'humanitat, un objectiu que tots busquen i que rep diversos noms: autorrealització, individuació, creativitat, etc. i que tots coincideixen en afirmar que consisteix en la realització de les potencialitats de la persona. Però sembla que les persones no en siguin, habitualment, prou conscients. Les persones acostumen a pensar que si aconseguixen el que busquen -un amor per exemple- ja no necessitaran res més. No saben a l'avançada que després d'una cosa en voldran una altra. Aquestes necessitats en un moment determinat seran considerades com finalitats en si mateixes i, en d'altres, com mitjans per a assolir-ne d'altres.

Això pot servir per clarificar la qüestió de l'Ésser i l'Esdevenir. És cert que els humans ens esforcem contínuament per a aconseguir una plenitud humana final que, a la vegada, pot ser una altra forma d'esdevenir. És com si haguéssim d'estar sempre perseguint una meta que mai no assolim.

Per fortuna sabem que aquest procés constant d'esdevenir és ja d'alguna manera una forma d'Ésser i ens recompensa reiteradament amb estats transitoris d'Ésser absolut, mitjançant les experiències cimeres, que constitueixen un gaudi absolut, perfecte en si mateix i que no precisa de res més per a justificar la vida. Això equival a rebutjar la imatge d'un Cel en un altre món. El Cel ja està present, a través de la vida, disposat a envair-nos temporalment. Cal diferenciar però el Cel del desenvolupament i la transcendència, el que tenim pel davant, del Cel del darrera, el de la regressió. El Nir-

vana superior és totalment diferent del Nirvana inferior, per bé que molts clínics el confonguin.

L'home mostra en la seva naturalesa pròpia un impuls en vers un Ésser més ple, com qualsevol ésser viu creix en la línia de la seva realització com tal. L'home no es troba a la pràctica emmotllat d'acord amb la humanitat, ni se l'ensenya d'ésser humà. El paper del medi ambient és de perme-tre-li o ajudar-lo a realitzar les seves possibilitats, no les del medi. Aquest no li confereix potencialitats o capacitats, sinó que ja les posseeix en forma embrionària o incipient. La creativitat, autenticitat, espontaneïtat, etc. són potencialitats embrionàries que pertanyen a la condició humana, són de l'espècie. Això no contradiu que el viure en una cultura o família sigui imprescindible per a realitzar aquests potencials psicològics que defineixen la seva humanitat. Una cultura no crea un ésser humà, el possibilita. La cultura és el sol, l'aigua i l'aliment, però no la llavor.

L'autorealització, però, és una situació assolida relativament entre poca gent. Per a la majoria constitueix una esperança, un anhel, un impuls vers la salut, la integració, el desenvolupament. El que la persona és i el que podria ser existeixen simultàniament. Els valors de l'autorealització existeixen objectivament i són reals, per bé que no estiguin totalment actualitzats. L'ésser humà és simultàniament allò que és i el que desitja arribar a ésser.

Escollint la creativitat com a característica pròpia de l'autorealització Maslow intenta demostrar com moltes perso- nes estan en camí d'autorealitzar-se per bé que no hagin arribat a produir efectes socialment productius. D'aquesta manera li sembla que s'ha de corregir la impressió d'una rea- lització "triumfalista", car ell mateix, de fet ha estudiat personatges famosos de la història (Jefferson, Lincoln, etc.).

"Vaig descobrir ben aviat, diu, que hom havia pen- sat la creativitat en termes de producte i que s'ha via limitat només a determinades àrees de l'esforç humà, suposant, que un poeta, un compositor, un pintor, portava necessàriament una vida creativa. Aquestes suposicions, però, han hagut de ser modi- ficades: una bona dona de ca seva podia ser més creativa que un gran manager. En d'altres paraules

vaig aprendre a aplicar la paraula creatiu no solament a productes, sinó també a persones, activitats i processos. El resultat fou que vaig haver de distingir la creativitat pròpia d'un talent específic i la creativitat pròpia de les persones que s'autorealitzen (AR) que deriva molt més directament de la personalitat" (1962-1968)

Motivació i metamotivació

Per a Maslow l'estudi de les persones autorrealitzades el va portar inicialment a descobrir una mena de raça quasi diferent de persones humanes: més endavant s'adonà que aquestes potencialitats estaven en tots nosaltres, però el que passava era que la psicologia del terme mig era una psicologia del viure en un estat de temor crònic i psicopatologia, del raquitisme i la immaduresa.

En efecte: cal distingir entre motivació i metamotivació, necessitats i meta-necessitats, valors-D (déficit) i valors-B (being o ésser). La motivació s'origina fonamentalment dels estats de déficit, mentre que la meta-motivació tendeix cap a fites de desenvolupament. Els metamotius no impliquen la reducció de tensió, sinó que la seva satisfacció l'augmenta. La privació i frustració de les meta-necessitats provoca metapatologies.

La satisfacció de necessitats va acompanyada d'emoció i de plaer. A nivell dels valors-B podria donar-se falta d'emoció o plaer i produir-se en el seu lloc quietud o tranquil·litat. El tipus d'experiències emotives que acompanyen a la satisfacció de les metanecessitats o a la realització dels valors-B pot ser expressat amb aquestes paraules de Maslow del seu últim llibre "The farther reaches of human nature" (1971):

"Al nivell més baix de la necessitat bàsica podem parlar certament de sentir-nos empesos, d'ansiar o necessitar desesperadament. Però a mesura que pugem en la jerarquia de necessitats bàsiques paraules com desitjar, preferir, escollir o voler es fan més apropiades. En els nivells més alts, però, val a dir en els nivells de la meta-motivació aquestes paraules esdevenen inapropiades des del punt

de vista subjectiu i cal substituir-les per expressions com: aspirar, estimar, admirar, sentir se atret o encisar-se".

En el seu estudi de les experiències-cimeres (1962 i 1964) Maslow arriba a la conclusió que les persones sanes se situen en un nivell totalment diferent de motivació. Creia que la gran part de la gent és víctima d'una munió de símptomes de malalties, car no s'adonen del potencial humà. D'aquesta manera les patologies moderades són molt freqüents, arribant a passar per alt les possibilitats humanes i acceptant com apropiades o àdhuc sanes unes normes que estan molt lluny de ser les més altes possibilitats humanes:

"He trobat sumament útil distingir entre el regne de l'Ésser (B) i el regne del déficit (D). Ajuda com estratègia per a viure plenament, per a escollir la pròpia vida, per comptes que siguin els al tres qui se la determinin des de fora. És tan fàcil oblidar els valors permanents en la precipitació de la vida quotidiana... Tan sovint som elements simplement passius, que reaccionem a estímuls, càstigs o recompenses, urgències, a dolors i temors, a sollicituds de les altres gentes i a superficialitats. Es demana un esforç conscient i específic, al menys en un començament per atendre als valors intrínsecs... Únicament després de practicar-les aquestes estratègies esdevenen fàcils i el regne-B, àdhuc sense proposar-ho, s'esdevé" (Maslow, 1971).

Aquesta concepció Psicològica portarà, naturalment a posar com elements bàsics la creació, l'expansió pròpia, l'autoafirmació per comptes dels mecanismes de defensa. La salut no està en l'equilibri, sinó en la pròpia expansió:

"Anomeno aquesta Psicologia, de l'Ésser, perquè s'ocupa més aviat dels fins que dels mitjans, d'experiències finals, valors finals, coneixements finals i de les persones com fins. La Psicologia contemporània ha estudiat més aviat el no tenir que no pas el tenir, el desig que no pas la realització, la frustració que no pas la satisfacció, la recerca del plaer que la seva consecució, l'anar cap a un lloc, que no pas l'estar-hi" (Maslow, 1962/1968).

b) "Person to person"Carl Rogers (1902-)

"La persona pot arribar a funcionar plenament, només quan s'accepta ella mateixa". Si haguéssim de resumir en una sola expressió el pensament de Carl Rogers aquesta podria ser la més ajustada. En la conferència pronunciada a Madrid l'abril del 1978 Carl Rogers va dir textualment: "La hipòtesi central d'aquest enfocament consisteix en que l'individu posseeix, per si mateix, mitjans per a l'autocomprensió, per al canvi del concepte de si mateix, de les actituds i el comportament autodirigit i, que aquests mitjans poden ser explotats amb la sola creació d'un clima d'actituds psicològiques favorables".

Quin va ser el clima en el que el mateix Rogers va créixer? Quin concepte s'ha format d'ell mateix?

Rogers va néixer el 8 de gener del 1902 a Oak Park, barri de Chicago, fill d'un enginyer i mare de formació universitària. És el quart de sis germans. Formació protestant puritana.

L'any 1926 Rogers entra com intern al Institute for Child Guidance, clínica d'inspiració psicoanalítica que acaba d'obrir-se a Nova York. El 1928 passa a Rochester (N.Y.) amb un càrrec similar, fins que el 1930 n'és nomenat director. El 1935 fa classes al Teachers College of Columbia fins el 1940 en que accepta professar a la Universitat de Ohio.

El 1939 ha publicat la seva primera obra: "The clinical Treatment of the problem Child". Aquesta obra tradueix la influència d'Otto Rank la qual marcarà en gran part el canvi d'orientació rogeriana. L'obra és un resum d'experiències pràctiques en relació a diferents mètodes de tractament in-

fantil. Rogers encara no s'ha plantejat a fons el punt de vista diagnòstic que fonamenta la teràpia en la capacitat del terapeuta i no en la del client. Tanmateix mostra les seves simpaties per l'anomenat "Grup de Filadelfia" creat al voltant d'Otto Rank, la teràpia del qual és anomenada de "relació". Aquesta escola subministrarà a Rogers el punt de partida per a la seva Psicoteràpia.

Rogers havia conegut personalment Otto Rank durant un cap de setmana que aquest va passar amb el grup de Rochester:

"no vaig pensar gaire en la seva teoria, però la seva teràpia va trobar en mi una gran resonància... he pensat que es tractava d'un home que tenia un gran domini de la seva relació amb la gent però les teories del qual, com la majoria de teories psicoanalítiques em semblaven massa allunyades de la realitat"(cfr. Peretti, 1974).

Rank preconitzava una intervenció activa del terapeuta, centrada en la transferència maternal i per tant, sobre la base d'una experiència emocional calurosa:, les principals característiques resumides per Rogers (1939) són:

- el seu caràcter voluntari i lliure
- la insistència en l'eficàcia guaridora de la relació terapèutica interpersonal davant per davant de la importància de l'insight
- la vinculació emocional suficientment controlada entre terapeuta i client
- la creació d'una atmosfera de llibertat
- els efectes de la psicoteràpia consisteixen en l'esclariment dels propis sentiments i pensaments; en l'acceptació plena de si mateix
- la confiança en el client respecte el decurs de l'acció i la conducta
- la situació terapèutica és per si sola un aprenentatge (teràpia passiva = no-directiva).

Tanmateix la influència rankiana no fou immediata en Rogers: el 1969 en una conversa amb J.J. Hard i T.M. Tomlinson (1970-a) dirà:

"Entre 1937 i 1941 vaig arribar a contagiar-me de les idees rankianes i vaig començar a reconèixer

la possibilitat que l'individu fos autodirectiu... Realment vaig quedar fascinat per les idees de Rank, però no vaig acceptar totalment aquest accent fins que no vaig abandonar Rochester".

El 1942 "Counseling and Psychotherapy", per primera vegada inclou un cas de tractament amb el seu mètode "no-directiu". L'editor es preguntava a qui podria servir aquell llibre: per tal de no arriscar-se massa va treure'n una edició mínima de 2.000 exemplars; l'any 1967 se n'havien venut més de 80.000.

President de l'"American Association for Applied Psychotherapy" el curs 1944-45. La Universitat de Chicago li encomana la direcció d'un centre de "counseling" obert als estudiants i al públic. Els dotze anys de permanència a Chicago són els més rics en producció, treball en equip, acumulació d'experiència i d'intercanvis professionals. És el moment de la redacció de la seva obra "Client-centered Therapy" (1951) i el de nombrosos articles en publicacions científiques, així com també l'exposició d'una teoria molt precisa sobre les seves concepcions inclosa en el llibre de S. Koch "A study of a Science" (1959-a).

Descobreix aleshores, el 1951, que la direcció que està prenent la seva reflexió i l'aspecte central del seu treball terapèutic podrien "legítimament ser classificats com existencials o fenomenològics" (1967-a).

Pressionat pels seus estudiants i col·laboradors Rogers comença a llegir l'obra de Kierkegaard. És una autèntica trobada: "Per bé que Kierkegaard va viure fa cent anys, no puc menys que considerar-lo un amic, dotat de sensibilitat i d'un grau molt alt de percepció", dirà Rogers (1961-b). I afegeix que la seva lectura l'ha relaxat i animat a tenir confiança en la seva experiència personal.

Anomenat president de l'A.P.A. el curs 1946-47, va rebre el premi de recerca de la mateixa associació corresponent al curs 1956-57. Precisament per a aquestes dates el seu pensament està experimentant una modificació més progressiva, menys científista i més espontània o emocional.

Un factor desencadenant d'aquest canvi fou una crisi per

sonal del propi Rogers causada per un fracàs amb una esquizo frènica, que l'obligà a passar la pacient a un altre terapeu ta del seu equip i anar-se'n un temps de vacances i sotme tre's ell mateix a un període de teràpia amb un company.

Després de passar aquest tràngol la seva pròpia teràpia va esdevenir més lliure i espontània. Rogers haurà après a escoltar-se a si mateix, no només els altres i a no bloque jar l'expressió dels seus sentiments: aquest estil de terà pia rebrà el nom d'existencial (a l'americana). Això es ma nifestarà en la necessitat de parlar d'ell mateix, de mani festar-se en primera persona: d'ací que sempre començarà les seves exposicions presentant-se en primera persona i parlant de la seva experiència. Molts dels seus escrits o de les se ves conferències comencen amb aquestes paraules: "Jo sóc: Carl Rogers".

El 1957 Rogers deixa la Universitat de Chicago per anar-se'n a la de Wisconsin, on s'installa per set anys. Professor a les facultats de Psicologia i Psiquiatria. Inicia investi gacions sobre el tractament de psicòtics i esquizofrènics. Aquest mateix any, 1957 es produeix la seva trobada amb Mar tin Buber. Aquesta trobada influí mútuament els dos homes.

Martin Buber publica una postdata el 1958 al seu llibret "Ich und Du" en la que fa una al·lusió al "autèntic psicoterapeu ta" que no s'acontenta amb analitzar el seu malalt, sinó que pren com tasca pròpia la regeneració del centre atrofiat de la persona". Per a aconseguir aquest objectiu cal adoptar una actitud amb les persones que Buber compara a la de l'amor dels esposos, car la simple observació i examen d'un objecte no porta enlloc:

"Al igual que el poder d'educar, el poder de curar només s'atorga a qui és capaç d'estar davant un al tre sense deixar-se arrossegar per la seva influèn cia" (1958).

. A partir de 1960 Rogers cita constantment Buber en els seus escrits. En "On Becoming a person" (1961-b), recorda un passatge del seu diàleg amb Buber que li va cridar molt l'a tenció, en el qual Buber proposava com projecte de qualsevol

relació: "confirmar la persona de l'altre".

"Confirmar vol dir acceptar totes les potencialitats de l'altre. Puc descobrir en ell, identificar en ell la persona que va poder ser des de la seva creació. El confirmo en mi mateix i després en ell amb relació a aquestes potencialitats, que ara ja espoden desenvolupar i evolucionar".

Tal com li va passar amb Otto Rank, Rogers ha pogut apreciar aquesta estructura maternal, per bé que no regressiva, explicitada en la relació jo-tu:

"La relació amb el tu és immediata. Entre el jo i el tu no s'interposa cap mena de conceptes ni esquema o imatge prèvia, i la mateixa memòria es transforma quan passa bruscament de la fragmentació dels detalls a la totalitat" (Buber, 1923).

El 1961 publica "On Becoming a person", on alguns capítols porten la nova empremta de la psicoteràpia de persona a persona. El 1959 participa a la conferència de Psicologia Existencial en ocasió de l'Assamblea Anual de l'A.P.A. El 1961 també es veu caracteritzat per un viatge al Japó que el porta al convenciment de la igualtat humana profunda (a nivell psicològic).

Unes converses en el curs 1962-63 amb M. Polanyi (cfr. 1966-b) i L. Whyte el porten al convenciment de la desgracia via científista en que s'ha resclosit la psicologia americana com també de la mort de la psicoanàlisi com escola de pensament.

El 1964 s'installa definitivament a Califòrnia (La Jolla) al Western Behavioral Sciences Institute, que ell mateix ha via contribuït a crear i dirigir. Ací pot treballar en el que vol, sense cap mena d'imposició oficial ni dependència ideològica o jeràrquica, en mig d'una atmosfera d'encoratjament i comprensió vertadera. Ha acabat les seves experiències amb esquizofrèncics. Ara s'interessa més aviat per la gent "normal", pels temes de l'educació, els grups de trobada, teràpia, etc. És pot dir que ara fa el que vol.

Actualment més aviat s'interessa per les flors del seu jardí a les que procura crear les condicions adequades per

a "facilitar el seu creixement", i per tenir experiències "en el nivell primordial de la relació humana". Fruit d'aquesta última etapa són obres seves com: "Psychotherapie et relations humaines: théorie et pratique de la thérapie nondirective" (1962-d), "Carl Rogers on Encounter Groups" (1970-b) i "Becoming partners: marriage and its alternatives" (1972).

En Rogers la confiança més absoluta en si mateix, així com la consciència de les seves limitacions el porten a admetre la relativitat del seu propi pensament i el possibiliten d'escoltar vertaderament l'altre.

La concepció de la persona: "El procés d'esdevenir persona"

Per a Rogers la persona és un organisme que segueix una tendència actualitzadora. Aquest organisme és el centre d'experiències o "jo". El jo no es pot experimentar a si mateix sinó a través de les experiències de les coses, a través de l'experiència del món. Tota persona viu en un món contínuament variant d'experiències de les quals ell n'és el centre.

La noció que tenim de nosaltres mateixos és indirecta a través de l'autoconcepte o autoimatge. L'experiència clínica de Rogers li va demostrar que en el procés terapèutic canvia va positivament aquest concepte o imatge de si mateix. La definició que d'aquest concepte en va donar Rogers és: "configuració experiencial composta de percepcions que es refereixen al jo, a les relacions del jo amb els demés, amb el medi en general, així com amb els valors que l'individu atribueix a aquestes percepcions".

Del món privat de l'individu només en pot ser conscient cadascú. Ben cert és que de moltes experiències no en som conscients (la qual cosa està dintre de l'economia psíquica) sinó que l'important és que l'experiència és disponible a la consciència (d'ací la no diferenciació entre conscient i inconscient). L'experiència és una totalitat. Algunes experiències són simbolitzades (representades) d'altres no ho són o perquè són negades pel seu caràcter d'amenaça respecte la

concepció del jo o bé pel seu caràcter insignificant.

L'organisme reacciona davant del camp tal com l'experimenta. Aquest camp perceptual és per a l'individu la realitat. Les reaccions psicòtiques responen a la realitat del psicòtic. La qüestió què és la realitat és una qüestió teòrica, no real. A nivell psicològic la realitat de cada persona és el seu món perceptual, a nivell social és aquella percepció que té un grau més ampli de participació.

L'organisme reacciona com una totalitat al camp fenomènic.

L'home té una necessitat bàsica fonamental: la tendència actualitzant: tendència a avançar en la direcció de la maduració de l'espècie. No avança en sentit negatiu, sinó positiu. A nivell psicològic avança en direcció d'una més gran responsabilitat i autonomia. Aquest creixement es fa sovint de forma dolorosa, amb lluita.

La conducta és un esforç intencional de l'organisme per satisfer les seves necessitats tal com les experimenta en el camp perceptual. Les necessitats són sempre actuals en el camp actual de la percepció: sinó estan presents no són necessitats.

El millor punt de vista per comprendre la conducta és el del propi marc de referència de l'individu. No hi ha conductes absurdes. L'única forma de poder comprendre satisfactòriament una persona és situar-se empathicament en el seu món fenomènic.

Una part perceptual del camp fenomènic es diferencia gradualment de la persona constituint el self: qui sóc jo? Com sóc jo? Configuració organitzada de percepcions que són admissibles a la consciència, el self es forma com resultat de la interacció amb l'ambient i la valoració dels demés. En alguns casos els valors són experimentats directament per l'organisme, però en d'altres són valors introjectats, però percebuts com si fossin experimentats directament.

En el decurs del desenvolupament de la personalitat no acostuma a donar-se una consistència o coherència plena entre el "concepte de si mateix" i les experiències de l'or-

ganisme. Contràriament, la persona acostuma a desenvolupar un estat d'incongruència o divorci de la seva realitat orgànica. Des de les primeres distorsions de l'experiència l'individu comença a substituir els valors organísmics per altres d'extrínsecs rebuts dels demés. Conseqüentment la conducta ja no intenta satisfer les necessitats de l'organisme, sinó que es fa defensiva, dirigida a preservar l'estructura rígida del self. La tendència actualitzant és derivada cap a formes perverses. Es produeix la inadaptació psíquica. La persona que viu en estat d'incogruència o de dissociació és una persona que viu en tensió. Davant l'amenaça que li proporcionen les nombroses experiències expulsades de la consciència reaccionarà amb angoixa i conductes defensives.

És per això que tindrà sentit la teràpia Rogeriana. La finalitat, en efecte, de la teràpia, centrada en la persona és facilitar la reorganització de la persona, tot posant les condicions d'acceptació i comprensió que permetin assimilar els propis sentiments i les pròpies experiències, estructurant les al voltant d'un self més ampli i flexible o fluid.

La Psicoteràpia: Psicoteràpia de persona a persona

Rogers ha insistit recentment (1971) que la millor descripció del seu sistema de psicoteràpia quedava definit com "psicoteràpia de persona a persona" en oposició a definicions més primitives com per exemple: psicoteràpia no-directiva, centrada en el client o en el pacient.

La postura de Rogers es basa, com hem vist, en aquests principis:

1. La causa de la conducta psicològica consisteix en una determinada forma de percebre.

2. Només el client és capaç de tenir un coneixement complet de la dinàmica de la seva conducta i percepció.

3. Perquè es pugui produir un canvi de conducta s'ha d'experimentar un canvi en la percepció. La comprensió intel·lectual no es suficient per a aquesta finalitat. Deixar que el mateix

pacient l'experimenti és una forma de facilitar els seus propis anàlisis i contradiccions.

4. La modificació de la percepció, la reorganització del jo i l'establiment de nous aprenentatges s'ha de realitzar per les pròpies forces que hi ha en la persona.

5. La teràpia consisteix, fonamentalment, en una presa de consciència de les formes de percepció inadequades, l'aprenentatge de formes de percepció més correctes. En la capacitat d'experimentar d'una forma immediata i congruent.

El paper del terapeuta consisteix en crear les condicions adequades perquè el client sigui capaç d'experimentar i acceptar els aspectes psicològics del seu mal funcionament.

L'instrument fonamental del terapeuta és ell mateix. Les qualitats tècniques han d'estar subordinades a les qualitats personals. Aquestes qualitats han sigut objecte d'una descripció i observació ben acurades per part de Rogers. Fonamentalment es redueixen a tres:

1. La congruència o autenticitat
2. La consideració o acceptació positiva incondicional
3. La comprensió empàtica.

Reprenem precisament l'anàlisi d'aquestes tres actituds terapèutiques de Rogers en l'apartat de la "Relació Terapèutica" d'aquesta mateixa Tesi a on ens remetem per no fer-nos reiteratius.

Aquesta visió de la teràpia com una relació autèntica interpersonal posa tot el pes del procés en la persona del terapeuta: la seva autenticitat personal, les seves actituds d'acceptació i la seva comprensió, més que no pas en la manipulació d'unes tècniques

Les tècniques, sobretot a partir de l'estada de Rogers a Wisconsin (1957) són considerades des d'un punt de vista més existencial, com formes d'estar-en-relació (1962-b). El mo-

tiu fonamental d'aquesta actitud és l'experiència amb psicòtics:

"Quan el pacient no oferia cap mena de verbalització, el terapeuta podia, almenys participar-li temptativament, sense impositcions, el seu propi flux continu de sentiments, el seu propi interès pel pacient, la seva esperança de poder establir una relació, les seves suposicions relatives al que s'esdevenia en el pacient en aquell moment". (1966-a).

Es tracta evidentment, d'un pes quasi sobre-humà a primera vista, però que té també les seves compensacions, no únicament les altruistes d'ajudar una altra persona, sinó també les personals d'obtenir un enriquiment propi, més amplitud del camp conscient, més fluïdesa davant les pròpies experiències, més llibertat d'esperit: en definitiva un creixement en profunditat. No cal, però minimitzar els riscos que comporta: sense una certa maduresa emocional hom no es pot arriscar alegrement a assumir la teràpia d'una altra persona, sobretot pel mal que li pot fer, o que mútuament es poden fer.

En aquesta dimensió de la teràpia rogeriana dels últims temps quina importància tenen les tècniques que ell mateix havia propugnat, com les de resposta reflexe, així com les que utilitzen la majoria de psicoteràpies: per a Rogers la seva importància ha esdevingut relativa: "les tècniques de les diverses teràpies son relativament poc importants, sinó és en la mesura que serveixen de canals a través dels quals s'implanten les condicions" (1966-a).

Els efectes de la teràpia seran, segons Rogers, els següents: a) una més ampla obertura a l'experiència, b) una vida existencial: "el self i la personalitat emergeixen de l'experiència, per comptes de ser, aquesta, traduïda o deformada per tal que s'adapti a una estructura preconcebuda del self", c) confiança en el propi organisme com regulador de la conducta: la conducta és el resultat de la programació més perfecta quan cap tipus d'informació és negat per la idea de si mateix, per l'experiència o per la por.

1.2.3.5. "Gestalt Therapy"

La "Gestalt Therapy"

"La Teràpia gestàltica és avui en dia -segons crec- una de les tres teràpies existencials: la Logoteràpia de Frankl, la teràpia del Daseinsanalyse de Binswanger i la Teràpia Gestàltica. L'important és que la Teràpia Gestàltica és la primera filosofia existencial que s'aguanta pels seus propis peus". (Perls, 1969 -a)

Aquestes paraules pertanyen al fundador del moviment terapèutic conegut com "Gestalt Therapy", Frederick Perls (Fritz per als amics) (1893-1970), nascut a Berlin però emigrat a Sudàfrica i posteriorment als EE.UU. amb motiu de l'adveniment del nazisme: ell, com jueu i psicoanalista estava en la llista negra.

Aquesta situació interromp el seu procés de formació psicoanalítica que estava menant amb Reich, essent els seus supervisors: Otto Fenichel i Karen Horney. De Fenichel diu que va rebre "confusió", de Reich "poca vergonya" i de Horney "compromís humà, sense terminologia complicada".

Les males relacions que s'endevenen, en aquestes paraules, amb la Psicoanàlisi, al que acusa d'haver-li robat set dels millors anys de la seva vida, originen un distanciament ideològic i pràctic i el menen a perfilar una concepció pròpia i original. El primer signe públic d'aquesta contestació al sistema freudià és el seu llibre publicat a Sudàfrica: "Ego, Hunger and Agression" (1942). En el títol hom pot observar ja una oposició als temes de Freud (Id, libido, sexualitat). Aquesta oposició és expressament reconeguda per Perls:

"Molts amics meus critiquen la meua relació polèmica amb Freud... Les seves teories i influències són massa importants per a mi... Estic profundament agraït del molt que m'he desenvolupat oposant-me a elles" (1969, b).

Perls no admet l'oposició funcions alimentàries - funcions sexuals (instint de conservació - instint de reproducció): per a ell, Marx i Freud han d'anar unificats. Considera que és el que va voler fer Reich però que li va sortir malament perquè va buscar la relació a nivell ideològic, per comptes de buscar-la a nivell visceral: "Els comunistes el van rebutjar perquè era analista i els analistes perquè era comunista".

Aquesta actitud visceral de Perls és determinant de la seva "filosofia". Distingeix tres tipus de filosofies: Una és "aboutism" en que es parla sobre les coses sense mai arribar a viure-les i sentir-les de debó; una altra és "shouldism": moralisme, hauries de ser així o d'aquella manera. La tercera filosofia l'anomena "existentialism". L'existencialisme, diu ell (1969-a) vol desprendre's dels conceptes i treballar amb els principis de l'"adonar-se", en la fenomenologia.

La concepció de Perls es basa en els conceptes de Goldstein amb qui va col·laborar des del 1926 i Maslow d'auto-actualització. És una concepció doncs organísmica. La diferència fonamental que Perls troba per exemple entre la seva teoria i la conductista és que si bé ambdós estan centrats en el present, els conductistes provoquen els canvis condicionant-los mentre que la Gestalt considera que "els vertaders canvis s'esdevenen per si sols" (1969-a).

L'obra fonamental de Perls, escrita amb col·laboració amb Hefferline i Goodman, s'intitula "Gestalt Therapy. Excitement and Growth in the Human Personality" (1951), i és a hores d'ara, encara, la "Bíblia" de tot el moviment des del punt de vista teòric i pràctic.

L'elecció del nom "Gestalt" per a designar el seu sistema o manera de fer i de pensar, es remet històricament als principis de la psicologia experimental de la percepció de Kofka, Wertheimer i Kohler. La psicologia acadèmica de la Gestalt es preocupa de les lleis de la percepció de les figures sensibles exteriors. Perls s'interessa per integrar aquestes lleis de formació de les gestalten exteriors als fets relatius a les percepcions orgàniques, les dels propis senti-

ments i motivacions. La seva intenció sintètica, integradora es fa palesa en oposició a la concepció analítica, clarament rebutjada, amb el seu allunyament de la Psicoanàlisi així com la substitució de l'actitud interpretativa per la comprensiva i vivencial o experiencial:

"La diferència essencial entre la Teràpia Gestàltica i la majoria de les demés formes de teràpia està en que nosaltres no analitzem, sinó que integrem. Volem evitar l'antic error de barrejar l'entendre amb l'explicar. A l'explicar estem interpretant, cosa que pot esdevenir un joc intel·lectual molt interessant, però és una activitat substituïda, i una activitat substituïda pot resultar pitjor que no fer res" (1969-a).

Perls es mostra autènticament al·lèrgic a tota mena de discurs intel·lectual que ell anomena "merda d'elefant". El principi bàsic és l'"essisme": "Una rosa és una rosa és una rosa" "Jo sóc el que sóc, sóc Popeie, el mariner" (1969-b). Això, diu ell, és el que s'anomena enfocament fenomenològic o existencial! Ningú en un moment donat pot ser diferent del que és en aquest moment. Àdhuc el seu desig de fer-lo diferent no el fa diferent. La teràpia té com finalitat fer experimentar a la gent allò que és, acostar-la a si mateixa per comptes d'allunyar-la.

Característiques de la Gestalt Therapy

La Teràpia gestàltica es pot caracteritzar, en oposició al Conductisme, doncs, per el seu enfocament fenomenològic, centrat en la sensació, la percepció, el pensament i la consciència, val a dir el món propi o privat en oposició al públic i observable del conductisme. En contrast amb la Psicoanàlisi la teràpia gestàltica posa l'accent en "l'ara i ací", en la consciència de l'experiència. Molts individus, especialment els neuròtics, eviten experimentar per tal de mantenir-se en el seu comportament habitual. Ço habitual implica agafar-se a les conductes o rols pretèrits, intentar obtenir el recolzament ambiental mitjançant la manipulació per

comptes d'apellar als propis recursos.

Per dir-ho en una sola expressió sintètica, la Teràpia de la Gestalt està centrada en "l'experiència actual": lliur rar el curs d'aquesta experiència és facilitar els canvis adaptatius de la personalitat a les situacions reals. Aquesta tàctica o finalitat és molt similar a la de Carl Rogers que intenta facilitar la congruència del client centrant-se en l'expressió dels seus sentiments. La diferència entre Rogers i F. Perls és, en gran part, de duresa del mètode: Rogers utilitza formes d'acostament respectuoses i empàtiques, mentre que Perls té un estil agressiu i directe. Van Dusen (1975) arriba a proposar la intromissió directa en la vida del pacient per tal d'obtenir més informació: "Podriem reco llir molta més informació... Quant més efectiva seria la po sició del terapeuta si tingués més informació exterior!... El terapeuta estaria fortament armat amb fets... alguns cops de bastó al cap podrien resultar terapèutics... Veig en tot això una simple extensió de la teràpia gestàltica: treure la qüestió a camp obert".

Referent a la concepció de la relació terapèutica, Carl Rogers, poc suspecte d'actituds prejudicials i crítiques, es permet de fer-li la següent objecció:

"No tinc cap mena de relació amb la teràpia gestàltica: amés no hi veig cap relació entre una i l'altra (la seva psicoteràpia i la de la Gestalt). La primera crítica que li he de fer, segons el que co nec d'ella, és que ací tenim novament un expert da vant dels altres. Una persona està sobre les bra ses i una altra realitza el diagnòstic" (1973).

La "Gestalt Therapy" té l'inconvenient, com la de Rogers, de menystenir la realitat conflictiva de les relacions socials i la implicació del futur en el temps humà que no és estrictament el de la sensació actual, sinó també el de la previsió, el projecte i el record.

La Teràpia de la Gestalt no té por de l'acting out, ans al contrari procura provocar-lo: "no parlis del penis, ense nya'l".

Precisament una de les seves fites per portar a la cons

ciència conductes, processos i fantasies interiors transformant-los en conductes manifestes, de forma que arribin a ser viscudes psicodramàticament. La pregunta a fer és doble: ajudarà una vivència psicodramàtica -falsa o teatral en el fons- a integrar i simbolitzar millor els conflictes? Existeix una relació necessària entre vivència i vida real?

L'existència és entesa no com projecte, ni tant sols vivència, sinó com experiència actual. De vegades en llegir els textos bàsics de la teoria de la Gestalt hom té la impressió que amb ella funcionariem perfectament si fóssim gats domèstics o animals boscos, completament lliures d'impliacions socials i motivats només per les nostres necessitats orgàniques, sentimentals o afectives.

El problema de base que la Gestalt no considera és que no tenim essència (naturalesa) i que estem condemnats a la llibertat: el nostre estat és de caiguda no de naturalesa en llibertat.

És per això que es fa difícil acceptar la psicoteràpia de la Gestalt com una teràpia existencial, per molt que ho afirmi el seu fundador. No ens oposem a que algunes de les seves tècniques siguin compatibles amb una teràpia d'orientació existencial, però la seva concepció antropofilosòfica de base -que la té- la seva metodologia analítica més similar a la tècnica de l'anàlisi transaccional de Berne que no a la fenomenologia i la seva concepció intrusiva de la relació terapèutica no permeten al nostre entendre de qualificar-la d'existencial, malgrat molts punts de coincidència o confluència. Podríem dir que es tracta d'una via paral·lela no necessàriament antitètica, però tampoc suficientment convergent, com per confondre-la.

Bases existencials de la Gestalt Therapy

Van Dusen (1957) intenta trobar les bases existencials de la Psicoteràpia Gestàltica, subratllant-ne les següents característiques:

1. La forma existencial de veure el món des del punt de

vista de l'existència humana, de la subjectivitat: fa de l'experiència humana el centre de la seva atenció, en oposició a la psicologia objectiva.

2. Tendeix a buscar i examinar les realitats més críti-ques. Somnis existencials vol dir somnis crítics, que refle-xen l'orientació total de la vida. Conèixer-se a si mateix existencialment vol dir percebre una crisi.

3. Si es pren l'existència de l'home com marc de referèn-cia i s'estudien les qualitats essencials o crítiques en aquest marc, s'esdevé una tendència a concentrar-se en l'ara i ací. El passat és crític només en la mesura que té una re-presentació en l'ara i afecta a l'adaptació present. El futur em resulta crític ara i ací només si està involucrat en els meus judicis. L'inconscient desapareix com qualsevol altra cosa mundana en l'anàlisi existencial i reapareix com el po-tencial vivent d'aquest moment. Podríem dir que no és allò que no sabem, sinó allò que no som.

La concentració en l'ara i ací, porta també el risc de l'elecció: per si mateixa és més aviat acrítica i passiva, fins que no arriba a percebre les tremendes possibilitats de l'elecció de l'home.

Aquesta elecció, però, no és compresa en el sentit sartreà de l'acció o el compromís, sinó més aviat en un sentit místic que s'acosta a l'actitud contemplativa oriental. El mateix Van Dusen (1957) ho diu:

"Si l'existencialisme fos realment fidel a si ma-teix avançaria en la direcció del Taoisme oriental i el Budisme Zen i s'inclinaria a contestar les preguntes de l'estudiós amb un pur silenci (pur experienciar). La meta està en la direcció del pen-sament sense imatges".

És evident que els gestaltistes es colloquen més en una línia heideggeriana que no pas sartreana i que en aquest sen-tit no criem que es puguin anomenar existencialistes. El se-gon Heidegger no es presta a una interpretació antropològica com la que fa Binswanger, sinó més aviat ontològica, en cla-ra oposició a Sartre.

Van Dusen (1957) n'és conscient i contrasta l'existencialisme de Sartre amb el de Marcel:

"Per descomptat hi ha un dinamisme entre els extrems de Sartre i de Marcel. Paul Tillich ho expressa com un "Ésser que copte el no-Ésser". Recórrer tot el camí fins el no-Ésser i renunciar amb desesperació significa obrir-nos a l'actuació salvadora de l'Ésser. Aquest joc d'oposicions és ben conegut en la filosofia oriental i resulta clar i prominent en l'anàlisi jungiana... L'experiència humana cobreix tot el continuum. L'extrem objectiu és el que es representa més fàcilment, per això costa tan poc d'entendre Sartre. L'extrem indiferenciat, numinós del continuum està més allunyat de la ciència i la mentalitat occidental, i resulta en si mateix inaccessible a la representació... En cert sentit a l'existencialisme li resulta impossible de ser fidel a si mateix. Dintre de si mateix un home pot mantenir-se dintre de la fenomenologia de la seva experiència subjectiva, però quan intenta traduir una experiència viva a signes morts (paraules) ha de sortir d'aquesta experiència. Com va dir Kierkegaard: La immediatesa és realitat, el llenguatge és idealitat, la consciència és contradicció".

La Gestalt, però, immersa en una societat occidental ha patit en la seva praxi la contradicció del medi cultural, amb el qual no enfronta la persona, car se centra només en les seves vivències i tracta que arribi a experienciar-les: per comptes de portar a la mística i al silenci de la contemplació, sembla que més aviat mena a la gresca. L'exemple d'Esalen, que el mateix Perls va abandonar perquè s'havia corrumput és prou eloqüent. No és un retret, sinó una constatació. Qualsevol sistema de teràpia ha de tenir presents d'una banda l'estructura ontològica de l'home i de l'altra la seva condició històrico-social i la relació dialèctica que necessàriament s'hi estableix, car d'altra manera es viu en un núvol.

La Psicoteràpia de l'Est no és intercanviable amb la de l'Oest. Tots els intents de trasplantar les tècniques orientals esdevenen mixtificacions o prostitucions utilitàries de simples mètodes pràctics de relaxació o autocontrol.

Influències Orientals en la Gestalt Therapy

En tot el moviment de la Gestalt es fa palesa la influència d'Alan Watts: "Psychotherapy East and West" (1961) on reconeix a la Psicoteràpia Existencial el mèrit d'haver entès l'home no com un subjecte, un ego, sinó com un ésser en el món. Però troba que l'existencialisme no ha considerat l'Ésser i el No-Ésser com una polaritat, sinó com una dialèctica i que això és desvirtuar-ne el significat.

"Ací caiem en una antiga oposició entre Orient i Occident que ha retret sempre al primer de no prendre's seriosament la personalitat humana. Davant de l'esclavatge, la inferioritat femenina, la fam, la mortalitat epidèmica, l'Orient calla... Si a un nivell popular l'Orient no es cuida de la persona humana, això no es deu a l'alliberament, sinó més aviat a la doctrina popular de la reencarnació, que proclama que l'individu no pot morir... Una anihilació eterna és tan absurda com una individualitat eterna".

El dilema que planteja Watts és: la psicoteràpia és per a la vida o per a la mort. Ací els punts de vista són radicalment diferents. Si la mort no és mort, poc importa una vida o una altra, una història o una altra. Estem en l'oposició de dues concepcions: l'una historicista (l'existencialisme sartreà sobretot), l'altre a-històrica.

A aquestes influències no és aliena tampoc l'obra de Suzuki i Fromm "Zen Buddhism and Psychoanalysis" (1960) fruit d'una aproximació entre el Budisme donat a conèixer al món occidental per la transcendent obra de Suzuki "Essays in Zen Buddhism" (1949-1951) i la Psicoanàlisi humanista de Fromm.

1.2.3.6. "Antipsiquiatria"

Què és l'Antipsiquiatria?

"Quan vaig presentar el terme antipsiquiatria en un llibre intitulat "Psychiatry and anti-psychiatry" (1967)... ignorava la mística que es generaria al voltant d'aquesta paraula... Per a mi l'antipsiquiatria fou i és clarament susceptible de definició i, per bé que fins ara només he intentat mostrar amb exemples el que volia dir amb aquest concepte, ha arribat el moment de detallar inequívocament...". (Cooper, 1974).

Per a Cooper (n.1931) la definició d'antipsiquiatria es pot fer a partir d'aquests punts:

1. oposició a la professió clínica psiquiàtrica, la qual és un instrument de normalització al servei dels poders polítics repressors.

2. oposició a la comprensió de la guarició com transformació de les persones en robots obedients, incapaços de recordar un món d'imatges i de somnis.

3. inversió de les regles del joc, desfent l'estructura unidireccional dels rols psiquiatra-pacient, substituint-los per una relació de reciprocitat. El terapeuta és un testimoni o un company i no un "professional".

4. l'abstenció de qualsevol mena d'interferència, facilitant l'obertura a l'experiència i no la seva clausura.

5. politització subversiva en referència al repressiu ordre social burgès, el que suposa la validació de conductes no-conformistes i la radical alliberació sexual. (Cooper, 1974).

Després d'aquesta caracterització feta pel mateix Cooper hom es podria preguntar quina mena de relació hi pot haver entre l'Antipsiquiatria i la Psicoteràpia Existencial. Cal

tenir present que aquesta definició Cooperiana respon més aviat al que ell acabarà anomenant No-Psiquiatria (1978) amb les mateixes característiques: revocar les lleis del joc psiquiàtric, abolir l'estructura autoritària jeràrquica, no interferir el camí a les experiències, desreprimir la sexualitat.

Aquesta concepció apareix buidada de qualsevol contingut relatiu a la comprensió del fenomen humà de l'alienació i es limita al rebuig de les institucions psiquiàtriques i la seva mecànica de poder social, punt en el qual certament hi ha un acord entre l'una i l'altra. Com a alternativa ofereix només donar lliure curs al deliri (el psiquiatra ha de ser només un testimoni del procés)(Cooper, 1974) però no presenta cap alternativa d'intervenció psicoterapèutica perquè no creu "que hi hagi problemes personals, sinó només polítics" (Cooper, 1978). El que cal aconseguir és la destrucció de les estructures opressives mitjançant l'alliberació sexual plena.

L'anomenada Antipsiquiatria però, mot que actualment està en franca recessió, ens interessa com fenomen històric aparegut en els significatius anys 60, car representa una crítica a la psiquiatria kraepeliniana i se situa dintre de la línia fenomenològico-existencial, per bé que després la seva lluita antiinstitucional la porta en uns casos al misticisme i orientalisme (Laing), en d'altres a la subversió política (Cooper, S.P.K.) i finalment en altres a la institucionalització de l'assistència social (Itàlia) mancada de referències terapèutiques.

Origen i desenvolupament de l'Antipsiquiatria

En els seus orígens l'antipsiquiatria fou una lluita dintre de les institucions estatals de psiquiatria (Cooper, 1967). D'aquest moviment va sorgir l'"Institut d'estudis Fenomenològics" que va organitzar el "Congrès de Dialèctica de l'Alliberament" (Londres, 1967).

El caliu ideològic on es varen covar les primeres idees antipsiquiàtriques es remonta a l'any 1956 amb els estudis de Gregory Bateson i l'escola de Palo Alto sobre "doble vin^{cle} i esquizofrènia", així com les investigacions sobre les interaccions familiars.

L'obra fonamental, però fou "The Divided Self" (Laing, 1960) la qual es mostrava clarament d'inspiració fenomenològic-existencial, com ja hem tingut ocasió de remarcar.

Thomas Szasz contribuï espectacularment a la crisi de la Psiquiatria clàssica amb la seva obra "The Myth of mental Illness" (1961) on es dedicava a una desmitificació decisiva i documentada de l'etiquetatge del diagnòstic psiquiàtric en general:

"El meu interès per escriure aquest llibre va començar fa deu anys si fa o no fa, quan començà a preocupar-me, cada cop més el caràcter imprecís, capriciós i, en general insatisfactori del concepte de malaltia mental i dels seus corolaris, diagnòstic, pronòstic i tractament. Vaig pensar que, per bé que el concepte de malaltia mental semblava encertat des del punt de vista històric (car deriva de la identitat històrica de medicina i psiquiatria), mancava de sentit racional. Si va poder ser útil el segle XIX avui dia està desproveït de valor científic i és, des d'una perspectiva social, nociu... La primera tasca consisteix, per tant, en presentar una anàlisi essencialment destructiva del concepte de "malaltia mental" i de la psiquiatria com activitat pseudomèdica... Voldria escatir, però, que per bé que considero que el concepte de malaltia mental no serveix, crec que la psiquiatria pot arribar a ser una ciència. Penso igualment que la Psicoteràpia és un mètode eficaç per a ajudar la gent, no a "guarir-se d'una malaltia", sinó a aprendre molt més de si mateixa, dels seus proïsmes i de la vida".

Totes aquestes postures es prenen a una i altra banda de l'Atlàntic d'una forma quasi contemporània, però independent, la qual cosa tradueix una profunda crisi de les institucions psiquiàtriques i dels models teòrics que les sustentaven fins aquell moment, crisi a la qual havia de seguir una presa de consciència col·lectiva en molts altres camps del pensament i la vida social (crítica de la guerra del Vietnam, maig del 1968).

La primera experiència, enmarcada encara dintre de la institució psiquiàtrica fou la coneguda com "Villa 21" (pavelló inspirat en aquests principis ideològics, inaugurat el gener de 1962 i abandonat per Cooper el 1966. Aquesta experiència fou descrita al seu llibre "Psychiatry and Anti-Psychiatry") (1967).

Simultàniament es varen desenvolupar a Anglaterra diverses comunitats terapèutiques fora del sistema hospitalari, amb l'objectiu de crear un context en el qual les persones poguessin atravesar les situacions crítiques de la seva vida sense experimentar impediments per al seu procés de canvi per part de la invalidació psiquiàtrica ni la interferència de tractaments físics o quimioterapèutics. La "Philadelphia Association" fundada per Laing el 1964, va obrir Kingsley Hall i altres sis comunitats més a Londres, amb la finalitat de "canviar la manera amb que la gent considera els fets de la salut i malaltia mental" i la de fer d'aquestes cases "asils, santuaris i llocs d'hospitalitat".

Posteriorment l'"Arbours Association" xarxa de comunitats fundada el 1970 per Joe Berke el qual havia treballat en les comunitats terapèutiques de Maxwell Jones i ajudat Laing en l'establiment de Kingsley Hall, juntament amb Morton Sachtzman i Vivien Millet, va desenvolupar un Centre per a persones en crisi i ara té altres residències. Tant a Anglaterra com als EE.UU. s'organitzaren sindicats d'ex-pacients psiquiàtrics, com la MPU, "Mental Patients Union" que lluita pels drets civils dels pacients a Anglaterra o el SPK a Alemanya "Sozialistisches Patient Kollektiv" la finalitat del qual és la teràpia socialitzada; mitjançant la dissolució de la subjectivitat en la col·lectivitat, car no existeix "un individu subjecte, només un col·lectiu pot esdevenir subjecte".

A França l'aparició del llibre de M. Foucault "Histoire de la folie à l'âge classique" (1961) on la bogeria era descrita des d'un accés a un ordre superior de la realitat a l'època medieval, fins al seu assassinat clínic del segle XVII

en endavant.

Deixebles de Lacan varen elaborar situacions concretes de treball a l'hospital de La Borde (Jean Oury, Félix Guattari i Jean Claude Pollack) establint una teràpia institucional segons un model lacanià. Maud Mannoni descriu a "Un lieu pour vivre" (1976) les experiències i els principis que inspiren l'hospital infantil de Bounneil.

El 1972 va aparèixer "L'Anti-Oedipe - Capitalisme et Schizophrénie" de Gilles Deleuze i Félix Guattari, on es presenta la bogeria com una força revolucionària: rebuig de codificador i desterritorialitzador de la fixació i definició exterior com esquizofrènia en oposició a un pol paranoic capitalista i com superació de l'estat de no existència edipiana i neuròtic familiar.

Des del 1968 es varen produir a França diversos grups comunitaris de treball pràctic i teòric, com Le Vouvray, La Brèche o associacions més declaradament polítiques GIA (Groupe d'Information sur les Asiles) o bé Gardes Fous. Robert Castel amb el seu llibre "Le Psychanalysme" (1973) fa una crítica de la introducció de la ideologia psicoanalista en totes les institucions de la societat burgesa des d'un punt de vista sociològic totalment polític.

A Itàlia cap els primers anys 60 s'inicia a Gorizia una experiència "antipsiquiàtrica" consistent en la destrucció de l'hospital psiquiàtric des de dintre: "L'Istituzione negata" (1968). Una sèrie de psiquiatres entre ells Franco Basaglia, Franca Basaglia-Ongaro, Nico Casagrande, Giovanni Jervis, Pirella, Slavich i d'altres amb una forta inspiració política, des d'un començament formen un equip d'oposició sistemàtica amb la pretensió d'obrir els manicomis i retornar a la societat els subproductes de l'alienació social (la bogeria). A partir dels 1968 l'equip original, amb greus dissensions internes, es dissol i s'escampa per diferents punts del país (Parma, Trieste, Reggio Emilia, Arezzo, etc.).

A diferència del que s'havia esdevingut als països anglo

saxons i en part a França i Alemanya, a Itàlia el moviment antipsiquiàtric no s'interessa tant per formar petites comunitats "contrainstitucionals" sinó per dur a les fàbriques, barris i grups de treballadors sanitaris la lluita per enderrocar el poder psiquiàtric dominant i en favor d'una gestió social "alternativa" dels problemes de la salut i la malaltia. Aquesta és la cara i la creu de la experiència italiana: més incidència social, però més ràpida dissolució en el reformisme institucional a causa de la politització del moviment. Ens remetem a la crítica que en fa G. Jervis (nacut a Florencia el 1933) un dels més lúcids capdevanters de la lluita antipsiquiàtrica a Itàlia:

"Mentre que la nova psiquiatria italiana es desenvolupava en un clima que la mantenia ancorada, entre 1968-69, a una realitat política molt més àmplia, ha acabat per esterilitzar-se en la defensa de l'assistència, en la pràctica sovint generosa, però també acrítica, de l'ajuda voluntària i paternalista, en una batalla anticonstitucional novament institucionalitzada per nous jocs de poder i en una política oportunista i "democràtica" generalment canalitzada per la dreta del PCI... Tots hi hem contribuït a la involució... D'una banda són poquíssimes encara les experiències avançades i tal vegada encara no han produït res d'autènticament nou respecte a les millors experiències britàniques de quinze o vint anys enrera. D'altra banda s'ha donat una extensió i inflació psiquiàtrica, per bé que mantinguda a nivells culturals i organitzatius mediocres o àdhuc vergonyosos. D'altres temptatives s'han vist obligades a plegar veles o regressar a l'assistencialisme o bé a tancar portes". (Jervis, 1977).

La situació a Espanya ha passat per una sèrie de lluites institucionals sobretot durant el període la predemocràcia, primer amb una presa de consciència per les lluites dels drets dels malalts a Oviedo, Madrid i Barcelona durant l'època franquista. La "Coordinadora Psiquiàtrica" va aconseguir cridar l'atenció de la classe mèdica sobre les condicions dels sanatoris mentals als congressos de Neuropsiquiatria de Màlaga (1971) i Valladolid (1973). Diferents intents innovadors varen acabar amb acomiadaments i sancions (Oviedo, Con

xo, Salt, Martorell, etc.). Malgrat aquests fracassos va constituir un moviment d'ampli abast i ressonància només comparable al de "Pschiatría Democratica" italiana que es movia en un clima polític molt més favorable. El 1977 es recollen les experiències hagudes en el llibre col·lectiu: "Alternativas a la Asistencia Psiquiátrica" publicat per Akal, que és la col·lecció d'intervencions de la Taula Rodona celebrada a Madrid amb el mateix títol l'any 1977.

No han estat alienes a Espanya les experiències comunitàries similars a les britàniques. Podem citar entre d'altres la més coneguda a Catalunya, "Existentialia", col·lectiu format al voltant de Carles Frigola amb la intenció explícita de "introduir i aplicar a Catalunya les idees originals de la psicologia comunitària anglosaxona". Ultra l'esmentat Carles Frigola trobem citats com components o consultors del col·lectiu: Eva Reich, Amador Calafat, Pilar Castro, Marisa Martelli, Joan Seix. "Existentialia", autodefinida com "comunitat terapèutica" té la seva residència a Figueres.

Altres experiències de divers interès i de difícil avaluació encara han estat els anomenats "Centres d'Higiene Mental" que han proliferat en diferents barriades de les grans ciutats. L'hospital de dia de Madrid (González Duro), o el de Barcelona creat al voltant de Josep Lluís Fàbregas, es presenten més aviat com alternatives psiquiàtriques, portades per gent que té un llarg historial en la lluita anti-institucional:

"El Centre Psicoteràpia de Barcelona respon a la iniciativa d'un grup de treballadors de la Salut Mental que, partint de llur experiència professional, ofereixen a la població una assistència psiquiàtrica i psicològica múltiple i flexible, centrada en la modalitat "Hospital de Dia"... L'actitud conceptual bàsica psicoterapèutica de CPB no suposa obviar la utilització d'altres recursos, com els psicofàrmacs, que puguin coadjuvar científicament al procés de guariment. El CPB rebutja, tanmateix, sistemàticament l'aplicació de tractaments, pretesament terapèutics que impliquin violència, coerció, agressió o degradació a nivell personal".

Un intent de coordinació internacional es va esdevenir el gener de 1975 a Brusel·les en una "Xarxa Internacional Alternativa a la Psiquiatria": diversos moviments de Bèlgica, França, Itàlia (Pschiatría Democratica), grups d'Espanya (Ramón García), Portugal, Alemanya S.P.K. (Sozialistisches Patienten Kollektiv) la intenció del qual és utilitzar la malaltia com una arma contra l'alienació del sistema capitalista). I àdhuc de Suïssa.

Algunes d'aquestes experiències han trascendit al gran públic a través de films com "Asylum" (1971) que reflecteix l'experiència britànica, "Matti da slegare" (1976) que explica en part la italiana o bé el relat quasi novellat de Mary Barnes i Joseph Berke: "Mary Barnes, two accounts of a journey through madness" (1971), referit a les vivències de Kingsley Hall.

Els estudis sobre la influència familiar en la gènesi de l'esquizofrènia varen merèixer també l'atenció del públic a través d'una pel·lícula molt ben muntada cinematogràficament intitulada: "Family Life". Així com els llibres de Laing i Esterson: "Sanity, madness and the Family" (1964), Laing, Philipson i Lee "Interpersonal Perception" (1966), el de A. Esterson "The Leaves of Spring. A Study in the Dialectics of Madness" (1970) o el més explosiu de tots ells "The Death of family" de David Cooper (1971).

En aquests moments l'Antipsiquiatria com a tal està en franca recessió: actualment és més una tendència o orientació cultural i ferment crític de la societat que no pas una realitat pràctica. Els seus màxims exponents Szasz, Laing, Cooper, Basaglia, Jervis es troben dividits i segueixen diverses tendències. Szasz no ha deixat mai de ser un psicoterapeuta: per a ell la psicoteràpia no pot curar (car no hi ha malaltia), sinó ensenyar. Laing no ha renunciat al títol de psiquiatra "car no s'ha de deixar el monopoli del títol

en mans dels qui no saben o no volen tractar la gent amb amor". Cooper ha deixat la denominació d'antipsiquiatria i opta per la "no-psiQuiatria". Jervis últimament està cridant l'atenció sobre la necessitat d'una formació profunda tant en el camp de la teoria com en el de la praxi terapèutica:

"A Gorizia tenia sentit bloquejar la teorització ... posar entre parèntesi la malaltia per tal de subratllar la marginació contra la que es lluitava. Però després de quasi quinze anys de lluita positiva, amb nombroses experiències endegades, varis manicomis desmentallats i milers de treballadors psiquiàtrics conscienciats, ja no té sentit eludir els debats teòrics posant entre parèntesi la malaltia".

"Tal volta l'espontaneïtat informal i silvestre tingui els seus beneficis, però si s'institueix com sistema o bé no produeix res útil, o bé acaba finalment en formes degradades de paternalisme caritatiu i assistència social; en cas contrari aboca, una vegada més en els modes i tècniques pròpies de la psiquiatria". (Jervis, 1977).

Però la confusió entre bogeria i revolució o llibertat és la més perniciosa i perillosa de totes:

"Ningú desitja estar boig car la imatge del boig i la bogeria són esborronadores; per completar l'engany es continua predicant falsament que el boig és lliure, amb la qual cosa es reforça la idea que no hi ha autèntica llibertat fora de la bogeria. Hom passa després a sostenir que aquesta llibertat presenta una sèrie d'atractius, per bé que a través de la droga, d'una alteritat i diversitat fascinant i mortal... La bogeria és llibertat car aquest és l'àmbit destinat a qualsevol llicència o irresponsabilitat... Però més enllà del desordre no floreix cap esquema instructiu. La bogeria no produeix ni art, ni filosofia, ni ciència... no hi ha alternativa" (Jervis, 1977).

Cloenda

Tanmateix però, l'Antipsiquiatria ens ha deixat aportacions valuoses, per bé que ja estaven presents d'una forma

molt més mesurada i crítica en autors anteriors com Sullivan o Frieda Fromm-Reichman. En realitat ha sigut més producte d'una sèrie de ferments ideològics anteriors (Psicologia com prensiva, Fenomenologia, Existencialisme, Psicoteràpia Interpersonal, Psicoanàlisi) en les seves millors produccions que no pas un descobriment revolucionari. El que sí que ha estat revolucionari ha sigut el seu impacte social i institucional i, com a tal, ha aixecat bombolles i ha promugut una consciència de canvi i de reforma profunda.

Els temes en els quals ens sembla trobar una confluència important entre "Antipsiquiatria" i "Psicoteràpia Existencial" els podem concretar així:

1. Una consideració de la "malaltia mental" com un fenomen existencial (no biològic, ni hereditari, ni constitucional) en el doble sentit de la paraula: ontològic i de facticitat històrica i social.
2. La consideració que no s'ha d'interrompre de forma qui mioteràpica o amb qualsevol altre instrument mecànic el procés de consciència, car això seria privar la persona dels seus propis recursos. Però d'ací no s'ha de concloure que s'ha gi d'estimular el viatge cap a la bogeria, ni que no estigui justificada la intervenció psicoterapèutica, en el ben entès d'una relació comprensiva fenomenològicament parlant, plena d'amor i d'interés.
3. L'abolició de les institucions terapèutiques opressives, medicalitzades i jerarquitzades, utilitzades a voltes com instruments de segregació i marginació social.
4. La comprensió que l'essencial de la psiquiatria, com diu el Dr. Sarró (1974), és la psicoteràpia i que aquesta es basa en una relació d'amor desinteressat a una persona humana concreta en tant que humana, amor coexistencial, podriem dir, i en una il·luminació del sentit del fenomen existencial.

Alhora de considerar, però, una possible avaluació dels camins que ha seguit l'antipsiquiatria podriem establir una clara diferenciació entre els qui continuen considerant la bogeria com un fenomen personal i existencial que és suscep

tible d'una intervenció psicoterapèutica i els qui consideren que no hi ha problemes personals, sinó només problemes polítics, com Cooper (1978).

La diferència entre les dues postures les podem sintetitzar en aquest text del propi Cooper

"La meua única divergència amb Jervis, però que és una diferència de principi, és referent a que ell troba una falta d'autonomia en la persona dement: no hi ha una clara superació de la "psicosi" per la bogeria. La bogeria cerca i trobarà la "seua" (pròpia) autonomia universal. La "psicosi" sucumbirà amb la psiquiatria. Ja no ens queda temps per a ella". (1978).

Realment es tracta d'una diferència de principis.

