

## Los cuestionamientos de Jean-Paul Sartre a Freud ¿son aún válidos? Filosofía y psicoanálisis en el nuevo siglo

### The questioning of Jean-Paul Sartre to Freud are they still valid? Philosophy and Psychoanalysis in the new century

Gustavo Figueroa C.<sup>1</sup>

*The philosopher Jean-Paul Sartre carried out an ontological analysis of the underlying assumptions of Freud. He rejected the notion of the unconscious and replaced it by the conscious and added the concepts of freedom, original choice, and bad faith, to better understand the neurosis. These neurosis results from bad faith projects freely chosen but not genuinely assumed. In proposing the Existential psychoanalysis he contributed to a deepening of the theory and practice of Freudian psychoanalysis. Sartre's outline has been little studied and deepened. Binswanger, Heidegger, Ricoeur, and Boss have sought to continue the footsteps of Sartre albeit indirectly, supported by their respective metaphysical conceptions. Martín-Santos has been an exception and his contribution was focused on the basics of existential psychotherapy. We don't still have studies written by psychiatrists who creatively take advantage of the insights of Sartre and his detractors.*

**Key words:** Existential psychoanalysis, Sartre, bad faith, philosophy, psychotherapy.  
*Rev Chil Neuro-Psiquiat 2014; 52 (3): 185-212*

“El psicoanálisis es el nombre de 1) un procedimiento para la investigación de los procesos psíquicos que de otra manera apenas son accesibles; 2) un método de tratamiento de los trastornos neuróticos que se funda en esta investigación; 3) una serie de conceptos o concepciones (*Einsichten*) psicológicos que son obtenidos de esa manera y que han crecido progresivamente hasta constituir una nueva disciplina científica”<sup>1</sup>. La definición propuesta por Freud hacia 1923 tras treinta años de elaboración y práctica del psicoanálisis dio origen a una serie de cuestionamientos, controversias y rechazos en sus tres acápites por igual por muy diferentes autores, críticas que han ido aumentando de ma-

nera vertiginosa y casi frenética con el correr de los años<sup>2,3</sup>. Mejor dicho, desde la primera publicación de Freud<sup>4</sup> empezó a ponerse en duda el rigor de su método, la cientificidad de sus hallazgos, la estrictez de su validación y la honestidad de su persona con una violencia por momentos inusitada, por igual en su natal Viena como en el mundo de habla alemana<sup>5,6</sup>. La durísima crítica de Jaspers revela el grado al que llegó el repudio a su psicoanálisis en Alemania: “El peso de su personalidad [de Freud], el radicalismo con que llega hasta el absurdo, su relación con la crisis de una época y [en] su arbitraria fantasía...actúa una tendencia oculta, fanática, destructora”<sup>7</sup>. Los comienzos de este nuevo siglo conti-

Recibido: 19/05/2014

Aceptado: 24/07/2014

Los autores no presentan ningún tipo de conflicto de interés.

<sup>1</sup> Departamento de Psiquiatría. Escuela de Medicina. Universidad de Valparaíso.

núan produciendo una cantidad abundantísima de escritos impugnadores fuertemente reprobatorios, descalificatorios, aún denigrantes provenientes de científicos, profesionales de la salud mental, artistas, literatos, periodistas, antropólogos, historiadores, pensadores, provenientes de muy diferentes lugares geográficos y ámbitos culturales. Heterogéneos en sus propósitos, desiguales en la calidad de la metodología utilizada, contradictorios entre sí por la distinta profundidad en el conocimiento de la teoría y la práctica, por momentos extremos en el vocabulario empleado, estos estudios están plagados de argumentos *ad hominem*<sup>8-13</sup>. “Golpear-a-Freud” (*Freud-bashing*) se ha vuelto un eslogan que suministra estatus intelectual y el anti-freudismo ha llegado a ser un movimiento muy poderoso. Pero aunque parezca contradictorio, los acaloradísimos reparos provenientes de todos los ámbitos del saber humano permiten corroborar que tanto Freud mismo como su obra siguen vigentes y representan especialmente hoy un desafío teórico, práctico y ético<sup>14</sup>.

Hacia 1943 Jean-Paul Sartre exploró un camino radicalmente diferente. Intentó profundizar en las raíces ontológicas que estaban sustentando por debajo todo el edificio de Freud y que éste había dejado sin mencionar porque precisamente constituían su suelo implícito, quiere decir, fundamental<sup>15</sup>. Sus cuestionamientos no provenían por tanto de lo empírico sino de lo metafísico y de ahí que su contribución no pretendía refutar sino desarrollar lo que en Freud ya estaba actuando, pero sobrentendido, por lo cual él no se había percatado. Así se aboca Sartre a lo que en filosofía se conoce como las condiciones de posibilidad de todos sus descubrimientos. Nuestra investigación busca precisamente determinar si estos cuestionamientos, sin duda valiosos, todavía son actuales, esto es, si no han sido contestados por los analistas y, por ello, siguen vigentes, o si, por el contrario, otros psicoanalistas, psiquiatras o filósofos lo han hecho de manera más satisfactoria de modo que han permitido situar al psicoanálisis en un nivel diferente de fundamentación. Se trata de las bases de la teoría pero que tiene implicancias importantes en la práctica clínica del terapeuta.

## El psicoanálisis como ciencia estricta

Para Freud fue siempre indudable porque provenía de la investigación empírica de laboratorio ejecutada con rigor durante sus años de estudiante de medicina<sup>16</sup>. Según él, el psicoanálisis es ciencia en el sentido preciso de la palabra aunque, por la naturaleza de su objeto de estudio, debe de adaptar su método de dos maneras. Por un lado, a circunscribirse al ámbito de dos personas, el analista y el analizado, por tanto inviolable por cualquier tercero y, por otro, sus resultados no son mensurables de manera cuantitativa sino sólo cualitativa<sup>17,18</sup>. Tan seguro estaba de su posición que en 1922 creó un premio especial para investigar la estrecha relación existente entre teoría y práctica: “en el psicoanálisis existió siempre una unión inseparable entre curar e investigar”<sup>19</sup>. Usando una expresión que se convertiría en una especie de *motto*, la sesión analítica es una suerte de laboratorio experimental no artificialmente producido por el investigador y donde se ponen a prueba las teorías en todas las ocasiones en que el analista interviene. “Esta perspectiva de ganancia científica fue el rasgo más preciso y promisorio del trabajo analítico”, dijo en otra oportunidad<sup>20</sup>.

Aquí comienzan las disputas con los teóricos de la ciencia. Para éstos la ciencia consiste en un procedimiento que aplica el método científico estricto, entendido como aquel que contrasta objetiva y sistemáticamente sus resultados con datos obtenidos empíricamente<sup>21-23</sup>. Sólo aquel investigador que se coloca desde el comienzo mismo de su estudio dispuesto a recurrir a las comprobaciones objetivamente contrastables con datos positivos puede llamarse con propiedad científico, lo que no sucede con Freud puesto que él pide concesiones inaceptables respecto a la comprobación de los hechos (privacidad absoluta de los sujetos, ausencia de observador externo imparcial, no recurrir a la medición estandarizada, etc.)<sup>24</sup>. Las palabras de Popper son levemente distintas pero apuntan a algo semejante: el psicoanálisis no aporta “condiciones iniciales contrastables y falsables” y cuando aduce que el paciente tendido en el diván se encuentra en una situación del todo homologable a la de un

laboratorio de investigación falla en no proporcionar un ambiente controlado y normalizado<sup>25</sup>. Por decirlo así, la postura básica de Freud permanece en el nivel de los generadores de mitos porque sus aseveraciones no están nunca destinadas a “verificarse ni probabilizarse” por terceros sino a permanecer dentro del ámbito de los iniciados, seguidores de la ideología o los que han sufrido un lavado de cerebro<sup>26</sup>.

De lo anterior se desprende que, para los científicos acreditados como tales, las teorías e hipótesis del psicoanálisis han sido insuficientes, sesgadas, emocionales, fantasiosas, o, en el mejor de los casos, permanecen aún dentro del contexto de “descubrimiento” pero no en el de “verificación”<sup>27</sup>. Los escritos de Freud pueden ser heurísticamente muy estimulantes, provocar sugestivas aproximaciones a la psiquis humana, aún inducir a investigar desde un punto de vista novedoso las anormalidades del espíritu, pero fallan en los parámetros decisivos: las teorías elaboradas, los métodos lógicos empleados, la justificación empírica de las consecuencias y las predicciones que se derivan de sus teorías. Freud conocía bien la crítica cuando amargamente se la expresó ya en una carta de 1896 a su amigo Fließ; después de pronunciar una conferencia sobre la etiología de la histeria en la Asociación Psiquiátrica el famoso psiquiatra vienés Krafft-Ebing comentó que “suena como un cuento de hadas científico (*Märchen*)”<sup>28</sup>.

Como respuesta alternativa, durante bastante tiempo Freud y especialmente sus seguidores se ampararon en un argumento que les parecía concluyente: el éxito terapéutico alcanzado por sus enfermos. Las historias clínicas publicadas de pacientes mejorados eran una confirmación irrefutable de la verdad de sus concepciones (Anna O., Katharina, Cäcilie M., Juanito, el hombre de las ratas, el hombre de los lobos, Gustav Mahler, etc.)<sup>29-31</sup>. Simultáneamente y para reafirmar esta hipótesis, desde temprano se había trabajado duro para entregar cifras concretas sobre los resultados del tratamiento psicoanalítico en muestras amplias de consultantes, como los del Policlínico Psicoanalítico de Berlín, el Instituto de Londres, el Instituto de Chicago y la Clínica Menninger<sup>32-35</sup>. Esta última

publicación llevada a cabo por Robert Knight consiguió reunir todos los casos investigados hasta esa fecha de 1941 y así llegar a una tabulación de 952 pacientes<sup>36</sup>.

En 1952 Eysenck proporcionó un durísimo golpe al psicoanálisis resumiendo los efectos en pacientes tratados por este método y aseveró que no sólo no mejoraba sino que aún empeoraba a aquellos que se sometían a esta larga técnica<sup>37</sup>. El 60% de los pacientes curan espontáneamente sin ninguna terapia al cabo de dos años, mientras que con psicoanálisis sólo el 40%; por tanto, éste retarda, frena o revierte la mejoría natural<sup>38</sup>. La conclusión de Eysenck se puede resumir en una frase: solamente la terapia conductual ha demostrado eficacia y es la única que merece ser llamada científica por estar objetivamente avalada.

Más importante que las graves insuficiencias y sesgos de los trabajos de Eysenck y sus discípulos, a nosotros nos interesa el insospechado impacto que produjo. Por decirlo así, las premisas de Eysenck constituyeron un acicate para la psicoterapia en general. La consecuencia inmediata fue que se reconociera a la psicoterapia como técnica específica y eficaz, igual o más rigurosa que otras utilizadas en medicina. A partir de este momento, la investigación empírica decidió cuáles procedimientos eran más acertados según su grado de replicabilidad y así se precipitó una carrera que sigue hasta hoy sin ninguna posibilidad de descanso, porque los nuevos y variados hallazgos sobre efectividad constituyen desafíos ambiguos antes que respuestas inequívocas<sup>39,40</sup>. Los estudios meta-analíticos se han multiplicado mostrando efectos muy prometedoros, pero asimismo fallas graves en la metodología que impiden sacar conclusiones seguras, a pesar de que con el correr de los años existe un progreso indesmentible en cuanto a la estrictez de las tácticas evaluativas, estadísticas y de diseño<sup>41-46</sup>.

El psicoanálisis se vio enfrentado bruscamente a una tarea que venía eludiendo o aún escamoteando por su pasado histórico freudiano. Debía de justificar objetivamente su eficacia psicoterapéutica, tanto frente a sus pacientes como frente a otras corrientes psicoterapéuticas concurrentes que sostenían teorías distintas, aún opuestas por com-

pleto a sus postulados básicos, y además frente a la sociedad entera que hacía uso de sus servicios<sup>47-50</sup>. Las respuestas fueron muy variadas porque se asumió el espíritu de los tiempos: las psicoterapias que muestran un apoyo empírico tienen el día de hoy un estatuto científico distinto al que tienen las psicoterapias sin evidencia objetiva<sup>51</sup>. Se progresó desde la suma estadística de casos aislados a la investigación formal de grandes muestras reclutadas en diversos centros universitarios como Boston, Columbia, New York, San Francisco; desde el análisis del desenlace al estudio combinado proceso-desenlace, como en la Menninger o en el Instituto de Boston; desde el análisis de resultados de un solo centro al multicéntrico, desde el nivel nacional al internacional<sup>52</sup>. Se comenzaron a desarrollar diversas estrategias estadísticas para medir, examinar y evaluar distintos componentes del proceso y desenlace psicoterapéuticos, así como de los integrantes de la diada, de modo de alcanzar los mínimos exigidos por la comunidad científica<sup>53</sup>. Principiaron a formalizarse las técnicas empleadas acudiendo a la confección de manuales de procedimiento que prescriben de manera reglada los modos adecuados de utilización de ellas así como guías para la formulación de un diagnóstico psicodinámico estandarizado<sup>54-59</sup>. La evidencia de los resultados medida en eficacia, eficiencia y efectividad empezó a exhibir cifras cada día más impresionantes, al igual que las revisiones meta-analíticas, de modo que se puede afirmar que se cuenta con una substancial y amplísima base empírica, por lo menos homologable a la que tienen las demás corrientes psicoterapéuticas<sup>60-62</sup>. Y la investigación demuestra repetidamente que la psicoterapia psicodinámica alcanza iguales o mejores éxitos o curaciones que las restantes variedades de psicoterapia en la mayoría de los trastornos y disfunciones.

Si, como Freud quería, el análisis compromete a dos miembros o integrantes, es por tanto una investigación bipersonal destinada a curar, pero para ser empíricamente probada, tiene que ser transformada en investigación de caso único siguiendo los diseños metodológicos y los procedimientos estadísticos y objetivos<sup>63,64</sup>. Los componentes neurobiológicos que se han sumado con fuerza en

los últimos decenios a la psicoterapia dinámica también se deben incluir pero asimismo se deben apreciar al interior del marco científico avalado empíricamente<sup>65,66</sup>.

## El punto de partida de Sartre

Sartre reconoce los méritos indudables del psicoanálisis de Freud como método para captar el sentido de los actos de los pacientes, las “significaciones implicadas por un acto”<sup>15</sup>. Por otro lado, Freud ha sido especialmente perspicaz en aprehender el carácter histórico del enfermo, sus casos clínicos son biografías en la estricta acepción del término, o, como él solía decir, se parecen más a novelas que a documentos médicos<sup>67</sup>. El psicoanálisis como método para acceder al sentido del actuar y la historicidad del ser humano son conquistas que ponen a Freud muy por encima de la psicología y psiquiatría de la época, por las importantes implicancias que conllevan ambas intuiciones.

Pero ahí terminan las coincidencias porque Sartre esperaba de Freud que estas intuiciones fueran desarrolladas de manera estricta, atendida “a los hechos mismos”, como exigía Husserl que debía ser la actitud del hombre de ciencia<sup>68</sup>. Pero no lo ha llevado a cabo porque desde sus primeros trabajos utilizó conceptos científicos tradicionales sobre los hechos psicológicos siguiendo los cánones de las ciencias naturales. Lo que sucede es que las ciencias de la psicología y la psiquiatría elaboran y emplean teorías que están sustentadas en supuestos tácitos de lo que se entiende por realidad psicológica, realidad biológica y, últimamente, por realidad, y que están apoyadas en el pensamiento propio de la Edad Moderna –Descartes, Newton, Galileo, la *nuova scienza*–, y se sirven de estos conceptos pero sin investigar previamente sus alcances metafísicos<sup>69,70</sup>.

¿Qué lleva a cabo la psicología como ciencia para captar la vida de los sujetos sanos y enfermos? En primer lugar, recurre a reunir sucesos exteriores al individuo, a series empíricas constatables por un observador imparcial y a continuación los describe como relatos de acontecimientos objetivos, “una sucesión de casualidades”. O sino apela con rapidez

a “los grandes ídolos explicatorios de nuestro tiempo”: la herencia, la constitución neurofisiológica, la educación, el medio social. Con esto llega a conexiones entre antecedentes y consecuencias del tipo de secuencias regulares, ocasionalmente, a “vínculos comprensibles” de acuerdo a la denominación de Jaspers<sup>71</sup>. Pero esta explicación y esta comprensión son, en el mejor de los casos, ligazones generales, ignoran por completo la relación específica entre “este” dato psicológico y el contenido “individual” y “concreto” de la producción patológica, por ejemplo, de la psicosis paranoide “particular”. Lo más grave viene a continuación. “Las explicaciones psicológicas nos envían finalmente a datos primeros inexplicables. Son los cuerpos simples de la psicología”<sup>15</sup>. Estos datos primeros son irreductibles, por lo cual la psicología se detiene allí. Reduce la existencia del paciente a moléculas últimas que la compone por agregación de estas, agregación más o menos compleja, pero moléculas al fin, que por tanto constituyen “el hecho descrito que se da como primero”, del cual no se puede ir más allá. Pueden ser los neurotransmisores del cerebro límbico, la secuencia de los genes, la educación de los esfínteres, la organización familiar autoritaria, la condición social de obrero del padre, el tipo de unión entre las neuronas –“la neurona no es significativa, es una sustancia coloidal que debe ser descrita en ella misma y que no se trasciende para hacerse anunciar por otras realidades que ella misma”. Esta exigencia de datos primeros, de búsqueda incesante de causas, esta reducción a propiedades básicas, esta regresión al infinito característica de la investigación científica, lejos de encontrar lo específico y único de ese sujeto, el fondo singular e irrepetible de ese paciente, se desliza hacia lo general donde el hombre desaparece como persona con nombre y apellido para caer en un objeto complejo compuesto de elementos heteróclitos unidos por relaciones externas o se transmuta en sustancia inhumana.

¿Y Freud, cómo procede? Para averiguarlo es necesario dar un paso previo. Para ello es preciso preguntarse ¿qué es un “hecho” para Freud? ¿En qué momento considera él que lo que está investigando es un “hecho” psíquico? No lo especifica

porque lo da por entendido. Tampoco lo hacen la psicología y la psiquiatría que, como se desprende de lo que acabamos de decir, se interesan solamente cuándo, dónde y cómo aparece un hecho y no en el hecho mismo, pero con una diferencia. Para encontrar el contraste entre la psicología científica y Freud, Sartre no duda. Él recurre a la fenomenología. La fenomenología de Husserl se ha preocupado con especial énfasis en determinar qué es un hecho psicológico. En un sentido riguroso, es un “fenómeno” propiamente tal: lo que aparece y la serie de apariciones que lo manifiestan. En otras palabras, lo que es manifiesto en tanto en cuanto es manifiesto –*phainesthai*–. La tarea del fenomenólogo consiste en describir con minuciosidad y exactitud, sin teoría alguna, sin ningún supuesto por justificado que pareciera estar, el hecho psicológico entendido como fenómeno –en tanto que aparece y tal cómo aparece<sup>72,73</sup>. Pero el hecho psicológico entendido como fenómeno es “un absoluto”, aquello que aparece lo hace absolutamente porque se revela tal “como él es”. Detrás del fenómeno no hay nada, ni algo oculto, ni más verdadero, ni más allá, no existe el nómeno o cosa en sí de Kant<sup>74</sup>.

Freud no acude a la fenomenología en parte movido por su afán científicista propio de su época y de la medicina imperante. Pero la fenomenología ha mostrado con claridad que el fenómeno “supone por esencia alguien ante quien aparece”. Este alguien no es un sujeto en el sentido de la antigua ontología griega. Esto es, clásicamente el sujeto es entendido como sustancia (*ousía*), un ente que está encerrado en sí mismo porque se basta por sí solo para existir, es un ente autárquico o sub-stante en cuanto es por sí mismo<sup>75</sup>. El fenómeno tal como se manifiesta lo hace a la conciencia, se refiere o indica a la conciencia. En oposición al sujeto, la conciencia es siempre “darse cuenta de algo”, algo que sólo lo es “de” otro algo. “Conciencia-de” ha sido denominada intencionalidad por Brentano, en acuerdo a la metafísica medioeval<sup>76</sup>. La intencionalidad mienta por tanto el dirigirse a algo que sólo lo es “de” otro algo que no es él mismo. El dirigirse al fenómeno no es un momento añadido a la conciencia, sino que pertenece formalmente a la conciencia en cuanto tal; de manera tal que

la intencionalidad no es un acto concluso frente al fenómeno, sino que es concluso como acto en su referencia misma a éste. En otros términos, la conciencia encierra intrínsecamente la “existencia intencional” de su fenómeno, aunque no la “existencia real” o realidad entendida como exterioridad independiente del individuo. Pero cualquier “algo” (fenómeno) de la conciencia no es un “contenido” de conciencia sino exclusivo término intencional, una correlación o referencia. Mi percepción de mi mano escribiendo, mi recuerdo de mis sucesos de mi infancia, mi temor por no poder expresar mis ideas no forman parte de mi conciencia sino son fenómenos intencionales o referencias “de” mi conciencia.

Sartre propondrá un giro copernicano frente a la posición científica de Freud basándose en esta concepción de la intencionalidad. El hecho psicológico no pertenece a “la vida interior” por la sencilla razón que la conciencia no es un recipiente en cuyo interior se vayan acumulando o guardando las vivencias. “El mundo interno” que preconiza Freud es una construcción fundada en una metafísica propia de la modernidad que ya no sirve porque ahora sabemos que no describe con fidelidad lo que acontece. No hay interior porque “todo está afuera, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás”: en lo percibido, lo recordado, lo imaginado, lo padecido, lo temido, lo soñado, lo amado<sup>77</sup>. O lo que es lo mismo, hay que recurrir a “la imagen rápida y oscura del estallido. Tener conciencia es estallar hacia”, todo está afuera en el mundo, nada adentro<sup>78</sup>. En oposición a la “psicología digestiva” de Freud que disuelve las cosas en la conciencia y que no puede tocar el mundo, Sartre habla de “psicología de la conciencia”: “la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo..., exterior a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”<sup>79</sup>.

Falta todavía otra distinción radical que efectúa Sartre y que servirá de fundamento de su oposición a Freud. Hay que separar entre conciencia tética o posicional y conciencia no-tética o no-posicional. La conciencia tética o posicional es aquella que está dirigida a su objeto de modo que está completamente absorbida por este objeto (por ejemplo

mientras leo este libro “soy” las líneas que voy leyendo, “soy” el significado de las palabras). Pero al leer yo no se de mí mismo, no aparezco ante mí como alguien que está sosteniendo el libro que está leyendo, yo no se “téticamente” de mí, no estoy posicionalmente frente a mí mismo. Soy conciencia “de” el libro y no soy conciencia “de” mí. Sin embargo, de alguna manera se de mí, aunque no posicionalmente. Este saber de mí pero no posicionalmente o no téticamente se ha denominado conciencia no-posicional. Sartre las distingue nombrándolas respectivamente como conciencia-de y de conciencia (de) sí. Soy conciencia-de las frases del libro y soy conciencia (de) mí.

Lo que quiere Sartre es recordar que la conciencia como conciencia-de siempre está dirigida a un objeto que no es ella misma pero, precisamente por ser conciencia, sabe de sí misma, es presencia a sí misma, es relación inmediata consigo misma, se da cuenta de sí. Pero no es conocimiento de sí, no es objeto para sí misma, no está delante o ante sí. Para ello tiene que efectuar un acto especial de volver sobre sí y transformarse en conciencia refleja. Ahora bien, frente a la “conciencia inmediata” está la “conciencia refleja” de sí misma. Pero hay que tener precaución porque cuando yo me vuelvo sobre mí y me tomo como objeto de mí mismo (conciencia refleja), sin embargo, lo hago desde otra conciencia previa que siempre es inmediata y que por tanto no sabe de mí (salvo como conciencia (de) mí). En otras palabras, siempre y en todo momento soy presencia a mí mismo pero como conciencia (de) mí.

Este difícil trabalenguas metafísico es el fundamento que permite negar la existencia del inconciente de Freud. El inconciente es una contradicción lógica porque todo hecho psíquico es fenómeno y como tal conciente o sabe de sí. El hecho psíquico es coextensivo a la conciencia. Lo cual quiere decir que está presente a sí, se percata de sí porque en ello reside el ser conciente, aunque no de manera explícita o tética. Yo estoy conciente-de las palabras que escribo y estoy conciente (de) mí mientras las redacto. Pero no hay ninguna prueba de que existe un hipotético inconciente que guía indirecta y subrepticamente mis pensamientos

desde un fondo inasible, porque, como dijimos, mi psiquis no es un receptáculo repleto de materiales secretos, almacenados y gobernados por intenciones desconocidas surgidas desde una parte aviesa o reprimida de mi mente.

En lugar de “el” inconciente que comanda nuestra conducta de manera desconocida para nosotros Sartre habla de la mala fe. Si yo no acudo a una cita con una mujer y me excuso diciendo que se me olvidó porque estaba atiborrado de trabajo urgente, no puedo acudir a “comprender” esta conducta argumentando que en verdad la olvidé completamente porque detrás estaba un deseo reprimido, absoluta y totalmente fuera de mi conciencia, de vengarme por mis deseos insatisfechos de haber sido postergado por esta mujer en otras oportunidades y que me refiere a su vez a no haber sido el hijo preferido de mi madre. Si fuera así ¿cómo se entendería que yo me reconozco cuando el terapeuta me da a conocer mis deseos de venganza? ¿Cómo acepto la imagen de mí mismo como vengativo si no la supiera ya anteriormente, aunque de manera muy oscura? Hay que distinguir por tanto entre “inconciente”, residuo de una concepción de la psiquis como compuesta por compartimentos estancos, y mala fe. Pero también entre mala fe y mentira. En la mentira yo le falsifico al otro sabiendo yo la verdad que oculto: en total lucidez se la verdad. Es una conducta de trascendencia, se refiere al otro. En la mala fe el engañador y el engañado soy yo mismo, hay, por tanto, una unidad de la conciencia. La conciencia mía se afecta como totalidad y esta afectación yo no la puedo culpar a alguien de afuera. Existe una intención primera de engaño que yo capto pre-reflexivamente en tanto que mentiroso y que me la oculto en tanto que engañado. Aún más, debo saber muy precisamente la verdad para encubrirmela tan cuidadosamente, claro está que de modo no reflexivo. Lo que pasa es que Freud pretende justificar la existencia de una especie de mentira sin mentiroso, de colocarme en relación a mí mismo como en la situación de otro, una especie de cara a cara en que una de las caras me es totalmente opaca<sup>15</sup>. Contrariamente, en la mala fe es necesario estar conciente (de) la tendencia a ocultar, pero precisamente para no

estar conciente<sup>80-82</sup>. Sin embargo, hay que volver a ser cuidadoso. La mala fe es una estructura que pertenece esencialmente a la conciencia, no es un descuido transitorio o una turbación momentánea o un estado pasajero. En nuestro ser está radicado el ser de mala fe.

### **No ser el que se es y ser el que no se es**

Ortega y Gasset habló de las dos grandes metáforas de la metafísica occidental<sup>83</sup>. La filosofía se inició en Grecia con el realismo que postulaba que existía como elemento último la realidad objetiva independiente del hombre y que nuestra razón era el instrumento adecuado para captarla y conocerla en sí misma, por supuesto, si se seguían ordenada y rigurosamente los dictados del pensamiento racional, porque existía una íntima afinidad entre la realidad y la razón humana. Cuando se comprobó que la realidad independiente era un supuesto que no se atenía a los hechos mismos, era un prejuicio que desfiguraba la realidad, se abandonó esa metáfora y se la cambió por la segunda del idealismo. Lo que importa no es la realidad sino cómo obtener un conocimiento seguro e indubitable, un saber que no pueda ser cuestionado porque es evidente en sí mismo. Este conocimiento incontrovertible es el pensamiento, no lo pensado. Es la conciencia la que no puede ser puesta en duda porque si dudo de ella de todos modos esta duda es un pensamiento. Muy toscamente podemos decir que Freud sigue una metafísica realista y Sartre una metafísica de la conciencia. Claro que todas las sutiles distinciones de Sartre están destinadas a que su concepto de conciencia supere el idealismo ontológico de su maestro Husserl heredado de Descartes<sup>84</sup>. Lo analizado hasta aquí lo demuestra con claridad porque sus interrogantes sobre Freud apuntan en ese sentido, no ser realista como Freud pero tampoco idealista como Husserl.

Pero no es suficiente y por ello recurre a la diferencia introducida por Hegel entre el en-sí y para-sí. El en-sí abarca todas las cosas, objetos, entes, situaciones, que no son humanas y que por ello se muestran como totalmente llenas, rotundas, sin hueco, completas, impenetrables, inmutables.

Contrariamente la conciencia tiene el modo de ser del para-sí –no es nada, sólo está referida a algo que no es ella, no posee en sí ningún contenido, no posee ningún atributo salvo el de estar intencionalmente en lo otro que ella. En una palabra, el en-sí “es” y el para-sí “no es” o está constituido por “nada” de ser. De ahí el título de su obra: el “ser” y la “nada”<sup>15</sup>. Lo que significa que el para-sí nulfica o nulifica (*néantiser*) lo que tiene de en-sí, de substancia, de ente total y rotundo. Cuando miro este libro significa que no soy el libro, o que yo soy no-siendo-el-libro, o que el libro está presente ante mí como siendo no yo.

Las consecuencias para la psiquiatría y psicología son de tal calado que permite entender la necesidad que tenía Sartre de analizar con detenimiento la condición humana que había sido desatendida por Freud. La más inmediata dice así: “yo no soy lo que soy y soy lo que no soy”. ¿Qué quiere decir? Al entrar en un café un mozo nos atiende con prontitud y diligencia, quizás con demasiada diligencia como insinuándonos que él es un empleado a cabalidad. Sus palabras son por momentos demasiado amables, sus gestos excesivamente condescendientes y la manera como coloca la taza de café sigue las reglas prescritas con estudiada pericia. Podemos decir que el mozo se desempeña como un excelente mozo, “es” mozo en todos y cada uno de sus gestos. Su existencia se cumple “siendo” mozo, especialmente si notamos que nada indica un afán de lucimiento personal o de engaño con el fin de obtener beneficios pecuniarios excesivos. Pues bien, lo mismo sucede con el cirujano cuando habla con los parientes de su paciente recién operado y se muestra calmado, seguro, con voz sin titubeos o cuando prescribe una medicina con letra ilegible de hombre demasiado ocupado. En ambos casos, la persona está siendo lo que “no” es –mozo, cirujano– y no está siendo lo que “es” –un proyecto de vida que intenta realizarse, mejor o peor, como mozo o cirujano, pero también pretende actuar como padre, esposo, amigo, hincha del fútbol, bebedor, aficionado a las cartas. Por decirlo así, somos proyecto pero nunca completo, jamás total, siempre irrealizable a la perfección. El “ser” cirujano jamás coincide con ser “cirujano” porque siempre

hay una nada que separa el “ser” del “cirujano” porque este último es siempre un proyecto (*pro-ject*). Lo que es lo mismo, cuando “soy” cirujano estoy siéndolo de mala fe porque mi “ser” no se define sino por lo que todavía no soy: un proyecto de cirujano que, por supuesto, es algo futuro a realizar, siempre aplazado o en suspenso (*sursis*), que en cualquier instante puede mejorar o fracasar.

## El psicoanálisis existencial

Ya lo hemos mencionado y ahora se entiende mejor. Sartre propone su psicoanálisis existencial como complemento del psicoanálisis de Freud, por tanto perfeccionándolo y no refutándolo. Complemento porque reflexiona sobre lo que Freud no había considerado por moverse en el plano científico empírico y que, de algún modo, le es indispensable porque es la matriz que sostiene su edificio intelectual. En otras palabras, es llevar al psicoanálisis a un nivel superior de conceptualización para entender más en profundidad la realidad del paciente y, con ello, ayudarlo a cambiar. En la Tabla 1 se analizan aquellas dimensiones que son de trascendencia para nuestro tema.

1] Su principio es que el hombre es una totalidad y no un conglomerado o colección de elementos o componentes reunidos de manera sumatoria o según leyes externas; 2] De ahí que el paciente se expresa por entero en cada conducta o gesto aunque estos sean superficiales o insignificantes, porque la existencia es reveladora de sí misma a cada momento; 3] Su objetivo es descifrar los comportamientos empíricos, poner a la luz las revelaciones que cada uno de estos comportamientos contiene; 4] Su punto de partida es la experiencia concreta; 5] Su punto de apoyo es la comprensión pre-ontológica y fundamental que el hombre posee de la persona humana, esto es, cada ser humano se ha comprendido a sí y comprende a los otros antes que lleve a cabo una conducta concreta<sup>85</sup>; 6] Su método es comparativo entre comportamientos puesto que cada conducta simboliza a su manera el proyecto en que consiste su vida, aunque a su vez lo enmascara o desfigura<sup>15</sup>.



Tabla 1. El psicoanálisis existencial\*

Dimensiones	Características centrales
Principio	Hombre es totalidad (proyecto trascendente)
Fundamento	Cada conducta es reveladora-encubridora del sujeto
Objeto	Descifrar comportamiento empírico (simbolismo explícito y enmascarado)
Punto de partida	Experiencia
Punto de apoyo	Comprensión preontológica de la existencia
Método	Comparativo entre conductas concretas
Criterio de éxito	Intuición evidente de irreductibilidad de cada interpretación como simbólica de la elección empírica original

\*Modificado de: Gustavo Figueroa (1991)<sup>86</sup>.

## Similitudes entre psicoanálisis y psicoanálisis existencial

El parentesco entre los psicoanálisis no debe pasarse por alto porque comparten intuiciones fundamentales comunes sobre el ser humano. Además Sartre se sabe deudor de Freud no sólo por la precedencia en el tiempo del maestro de Viena. Apuntaremos solamente aquello que es atingente a nuestro asunto.

1] Los dos aceptan la visión que todas las manifestaciones de la vida psíquica tienen una relación de simbolizado a símbolo con las estructuras esenciales que fundan a la persona; 2] Ambos rechazan la existencia de datos primeros, como herencia, carácter, estructura neurofisiológica, etc., porque el psicoanálisis existencial no sabe de nada antes del surgimiento original de la libertad humana, y el psicoanálisis postula que el sujeto es una cera virgen antes de su historia; 3] El uno y el otro consideran al ser humano como una historialización perpetua y cada dato encuentra su sentido sólo cuando se lo incorpora a esa historia concreta; 4] Cada uno entiende que el hombre es en el mundo y que no se puede interrogar a un enfermo sobre sí mismo si no se tiene en cuenta su situación; 5] Los dos psicoanálisis no pueden caracterizar a una persona por medio de definiciones simples y lógicas porque saben que la vida es anterior a toda lógica y para ser reconstruida necesita de leyes de síntesis específicas; 6] Existe consenso que el su-

jeto mismo no está en posición privilegiada para proceder a conocerse a sí mismo, y si lo hace sólo lo conseguirá deficiente o ilusoriamente, y tratándose como si fuera un otro, puesto que conciencia y conocimiento de sí no son iguales.

## Diferencias entre psicoanálisis y psicoanálisis existencial

Sartre culmina su labor apoyándose fuertemente en Heidegger porque comprende que su visión de la existencia humana (*Dasein*) como ser-en-el-mundo responde de mejor manera los problemas no resueltos de Freud<sup>87-89</sup>. Claro está que esto no lo hace un seguidor incondicional del pensador de la Selva Negra, así como sus perspectivas sobre la conciencia no lo convierten en propugnador a todo trance de Husserl. Se podría aseverar que su postura con respecto a ambos pensadores sigue la indicación de la famosa *Aufhebung* de Hegel: negar, asumir y superar. En la Tabla 2 se indican las discrepancias básicas entre los dos psicoanálisis.

La primera impugnación ya nos es conocida. El psicoanálisis existencial rechaza absolutamente el inconciente como teoría explicativa y sobre todo como realidad. La intencionalidad de la conciencia nos arroja fuera, de modo que estamos siempre en lo otro que la conciencia. Lo cual significa que no es igual conciencia a tener conocimiento de algo y no es lo mismo vivir que vivenciarse. La mala fe nos empuja a ignorar lo que sabemos de manera

Tabla 2. Comparación entre psicoanálisis y psicoanálisis existencial\*

Dimensión	Psicoanálisis	Psicoanálisis existencial
Causa eficiente de la cura (irreductible último)	Libido	Libertad
Terreno psíquico del análisis	Inconciente	Conciencia Conciencia no-tética
Meta final de la interpretación	Complejo (edipo-preedipo)	Proyecto elección originaria
Origen de neurosis	Acción causal del complejo	Tendencia realizadora del proyecto
Manifestación de la neurosis	Simbolismo estricto pulsional (universal)	Simbolismo configurador expresivo (individual)
Modo de curación	1. Recuerdo 2. Autocomprensión afectiva	1. Autocomprensión 2. Reconocerse 3. Asumirse
Instante de la curación	Devenir conciente lo inconciente	1. Tomar conocimiento tético 2. Elegir proyecto nuevo

\* Modificado de: Gustavo Figueroa (1991)<sup>86</sup>.

indirecta, nos libera de nuestras decisiones tomadas durante ciertos períodos de la vida, nos absuelve frente a las consecuencias de nuestros actos. La frase de Freud “ser inconciente” de su complejo de Edipo se debe traducir como “ser un proyecto de mala fe” referido a sus padres.

Freud es fiel a la ciencia. Como ésta él decide su irreductible último de manera algo arbitraria en lugar de dejar anunciar este irreductible en una intuición evidente por sí mismo. El sometimiento a la experiencia de manera total –empiricismo– hace que Freud se fije en un hecho que le ayuda a explicar los fenómenos patológicos, la libido, así como Adler se detiene en la voluntad de poder. Ambos son residuos psicobiológicos que no son claros en ellos mismos porque los dos son perfecta y absolutamente contingentes. “Nada impediría concebir a priori una <realidad humana> que no se expresara por una voluntad de poder, en la cual la libido no constituyera el proyecto original e indiferenciado”<sup>15</sup>.

Todo lo contrario de la libertad, que no es arbitraria porque está fundada en la carencia de ser que es el carácter fundamental del hombre. Y esta es la segunda objeción ante Freud. La contingencia original del ser humano proviene precisamente de esta falta o carencia de ser (*manque d'être*), o

sea su libertad, y el reverso de esta contingencia es la contingencia de la elección originaria (*le choix originel*). “Estamos condenados a ser libres”, dice en una conocida y altisonante frase. Al ser libertad somos siempre elección: debemos escogernos, y al hacerlo y efectuar esta elección escogemos el mundo que habitamos. Si yo me escojo como cirujano mi mundo surge desde la cirugía: tumores a remover, escalpelos para abrir los tejidos, sangramientos para ser suturados, etc. Si me escojo como sacerdote el mundo aparece como lugar de santidad o pecado, etc. No se puede ir más allá. “Es que esta elección no es otra cosa que el ser de cada realidad humana..., toda conducta parcial es o expresa la elección original de esta realidad humana, porque, para la realidad humana, no hay diferencia entre existir y escogerse”. En una palabra, la existencia precede a la esencia<sup>90</sup>. También Ortega y Gasset había hecho notar que el hombre no tiene “naturalidad” (esencia inmutable) sino “historia” y que, por esta razón, se “es” lo que se “hace”<sup>91</sup>.

Esto torna innecesario remontarse del “complejo” fundamental hasta esa abstracción llamada libido. Lo que se llama complejo “es elección última, es elección de ser y de ser tal. Su puesta al descubierto la revelaría (al psicoanalista) en cada ocasión como evidentemente irreductible”. La libido no es sino

un producto del intelecto del psicoanalista que conduce a un reduccionismo psico-biológico, una hipótesis que la concibe como una especie de habitante impenetrable a la comprensión al interior de la conciencia entendida como vasija. Asimismo hay que ser particularmente precavido y no aceptar las causaciones mecánicas o deterministas, sobre todo cuando provienen de un pasado infantil, como lo hace Freud. Hay que ir más allá y también renunciar a una acción mecánica del medio sobre el sujeto. “El medio no sabría actuar sobre el sujeto sino en la medida exacta en que él lo comprende, es decir, en que él lo transforma en situación”<sup>15</sup>.

Las consideraciones de Sartre sobre Freud modifican profundamente la visión de la neurosis pero además la concepción de la cura, quizás no de la técnica psicoterapéutica misma pero sí la teoría de la técnica. Por supuesto estas ramificaciones no fueron desarrolladas por Sartre aunque se desprenden de sus estudios. Lo dice de manera explícita: “Este psicoanálisis no ha encontrado aún su Freud... Pero nos importa poco, aquí, que él exista: lo importante para nosotros es que él sea posible”<sup>15</sup>. Sartre llevó a cabo estudios biográficos sobre personajes famosos que, de algún modo, eran ensayos de aplicación de sus conceptos básicos: Baudelaire, Jean Genet, Flaubert, Freud, Mallarmé, Tintoretto, Dostoiewski, su propia infancia<sup>92-98</sup>. Estas investigaciones son interesantes para contrastar ambos psicoanálisis aunque en parte no fueron especialmente logradas. Sartre se distrajo de su meta inicial por intereses posteriores de naturaleza tanto filosófica como política y personal que lo alejaron de manera importante de sus premisas metafísicas iniciales, así que difícilmente podrían ser denominados psicoanálisis existenciales en sentido estricto. Examinando su capítulo que precede a la “Crítica de la razón dialéctica” llamado “Cuestiones de método” se aprecian sus substanciales repudios, modificaciones, divergencias o expansiones hacia otras áreas<sup>99</sup>.

No es nuestro tema. Más bien se trata de señalar las principales consecuencias que se derivan para enriquecer la cura y la práctica psicoanalítica. Las más trascendentales implicancias se pueden resumir de la siguiente manera<sup>100,101</sup>. 1] “El méto-

do está destinado a poner a la luz de una manera rigurosamente objetiva la elección subjetiva por la que cada persona se hace persona [enferma], es decir, se hace anunciar a ella misma por lo que es”. Es traer ante él su elección original o primaria<sup>15</sup>; 2] Su finalidad como cura es la reforma existencial del enfermo después de haber vencido “las resistencias de manera súbita y, por ello, él se reconoce bruscamente en la imagen que se le presenta de sí”<sup>15</sup>. El reconocimiento es la testificación de la plausibilidad de la interpretación; 3] Esta reforma es una suerte de salto irracional, una conversión en que se abandona el proyecto original para lanzarse en otro diferente y más propio aunque totalmente inédito con anterioridad. Este nuevo proyecto no precisa de su conocimiento racional, casi es lo contrario; 4] El criterio de éxito proviene del número de hechos o conductas que permite explicar y unificar la hipótesis propuesta por el psicoanalista, además de la intuición de irreductibilidad que genera en el terapeuta y enfermo; 5] El cambio surge de la libertad misma, por lo que no es lógicamente comprensible ni objetivamente explicable, pero es una libertad que no se sustenta en el capricho o en el voluntarismo, porque siempre está enraizada en el conjunto de pulsiones orgánicas que constituyen nuestra contingencia; 6] El análisis de las pulsiones estudiadas por Freud es necesario para que se lleve a efecto la reforma existencial, y sin un mínimo de reforma existencial no puede efectuarse un psicoanálisis de las pulsiones. Es más propio decir que se trata de un círculo en que uno de los componentes facilita y hace posible el cambio del otro y éste revierte sobre el anterior; 7] Pero la libertad es obligatoria desde el inicio mismo de la cura. Es el factor eficiente. El ponerse en tratamiento consiste en lo esencial en ejercer una libertad de manera consciente, que hasta esos momentos había quedado oscurecida por los complejos subyacentes de modo que el sujeto se sentía compulsivamente manejado y expuesto a lo otro que él, llámese el cuerpo, los otros o la situación; 8] El decidirse a comenzar una psicoterapia puede ser de mala fe o real. Tan sólo el curso del análisis irá decidiendo su autenticidad o inautenticidad. En parte dependerá del dolor físico y especialmente el psíquico experimentado por el

sujeto; 9] Ya se insinuó que el nuevo proyecto no es consecuencia de una “idea” que se le ocurra al paciente o de un “concepto de lo que es lo mejor para el paciente” que impone el terapeuta. Nada hay que lo determine o condicione con anterioridad al inicio del tratamiento ni existen *guidelines* con árboles de decisión para alcanzar el éxito al finalizar. Como expresa el personaje Orestes en el drama *Las moscas* cuando acaba el proceso en su contra: “extraño a mí mismo...estoy condenado a no tener otra ley que la mía”<sup>102</sup>.

## El psicoanálisis existencial hoy

Las propuestas se vieron afectadas por el bullado movimiento existencialista que se desarrolló en París de aquellos años y del cual Sartre se convirtió en figura dominante y omnipresente, con una notoriedad muy por encima a la de Camus, Marcel y Merleau-Ponty<sup>90,103-105</sup>. La inmediata popularización del término “existencia” trajo aparejado su marcado descrédito entre psiquiatras, psicoanalistas, filósofos e investigadores, que se apartaron con decisión con la consiguiente pérdida del interés en examinar en profundidad los novedosos fundamentos ontológicos propuestos. Lo especialmente preocupante fue el surgimiento de corrientes psiquiátricas y terapéuticas que emplearon el concepto “existencia” de manera bastante laxa y poco rigurosa, haciéndola sinónima de problemas vitales “especiales” o “trascendentales” o “demasiado humanos” que el sujeto debe asumir por su condición propia (apropiación de la muerte, desamparo, falta de sentido de la vida, inautenticidad, labilidad de nuestro ser, inseguridad ontológica, etc)<sup>106-121</sup>. De ahí que resaltan las figuras de Binswanger, Heidegger, Boss y Ricoeur como aquellas que persistieron en ahondar con meticulosidad en los supuestos metafísicos de Freud impugnados por Sartre.

Ludwig Binswanger se propuso aprehender las bases metafísicas de Freud pero sin recurrir explícitamente a Sartre aunque conocía a la perfección su obra<sup>122</sup>. Si bien fue un discípulo de Husserl que apeló a la fenomenología trascendental constitutiva para entender el delirio y la psicosis maniaco-depresiva<sup>123,124</sup>, sus aportes referidos al psicoanálisis

los ejecutó basándose en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, esto es en el así llamado Heidegger I, pero de un modo tan personal que le valió ser desmentido explícita y categóricamente por éste<sup>88</sup>. El “mal entendido” de Binswanger fue productivo según lo reconoció algunos años después. Hizo notar que el concepto de hombre que está a la base de Freud es el de *homo natura* o criatura viviente perteneciente a la naturaleza, a diferencia del *homo aeternus* o *coelestis* de la religión revelada, del *homo universalis* o cultural propio de las ciencias empíricas que estudian al hombre en los diferentes ambientes y del *homo existentialis* o criatura histórica característica de las corrientes que plantean la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como inherente al sujeto. Con ello Freud excluye por principio la unicidad del hombre, su ser persona y la comunicación, el sí-mismo (*Selbst*) y el sentido, en otras palabras, el significado profundo de la noción de “ex-sistencia” (*Ex-sistenz*)<sup>125</sup>. Destruye lo inherentemente humano gracias a una fijación teórica unilateral que lo lleva a una construcción científica, a una imagen (*Bild*) de él (aparatos, mecanismos reflejos, totalidades funcionales, pulsiones, etc). Permanece Freud aferrado a la historia natural del sujeto como proceso de desarrollo genético en lugar de entender la historia personal como posibilidades a priori de la vida. Esta reducción y a la vez simplificación a esquemas científico-naturales son útiles para explicar ciertas vertientes de la enfermedad psíquica pero empobrecen las potencialidades para una psicoterapia que busca iluminar los secretos ocultos que nos motivan a conducirnos de determinada manera. “Que vivimos movidos por las fuerzas de la vida, es sólo un lado de la realidad; el otro es que nosotros determinamos nuestro destino. Sólo ambos abarcarán el problema total del sentido como del sin-sentido de la locura”<sup>126</sup>. Por ello Binswanger recalca que la psicoterapia psicoanalítica es indispensable pero insuficiente y debe ser complementada con la perspectiva analítico-existencial (*Dasinsanalyse*), que no sólo ilumina las estructuras existenciales fallidas sino además le permite hacer uso y disponer de la libertad para comprometerse con sus más propias y auténticas posibilidades de existencia. Y ello envuelve nece-

sariamente la presencia del otro, del otro como prójimo, que es accesible tan solo a través del amor que no objetiviza –no lo toma-por-algo (*Bei-etwas-nehmen*)– sino que deja ser la persona que se es, le permite encontrarse con él a la manera concebida por Martin Buber, en “el abismo de la vida”<sup>127</sup>. En otras palabras, “no sólo le muestra, sino que, en la medida de lo posible, le hace experimentar en una conmoción existencial, cuándo y cómo ha fallado en su estructura de ser humano”<sup>126</sup>. La psicoterapia es un ensayo de “abrirse a los cursos existenciales alterados o modificados hacia nuevas posibilidades estructurales”. Quizás eso significa que no se pueden entregar técnicas de procedimiento o metas concretas a conseguir, sino sólo insinuar o acompañar hacia dónde se puede encaminar el proceso terapéutico. En cualquier caso Binswanger no dice cuál es su finalidad establecida pero sí la atmósfera en que debe llevarse a cabo. El presupuesto básico del encuentro psicoterapéutico es que el luchar por la libertad del prójimo también significa atreverse a comprometerse con la propia existencia. Freud supo de las objeciones que le hizo Binswanger a su concepción del hombre porque el artículo fue leído con motivo de la celebración de sus ochenta años en 1936; las encontró interesantes pero “yo no creo nada de eso”, porque él no había buscado nunca conocer el piso superior de la casa sino el sótano y el subsuelo donde habitan nuestros fantasmas y demonios<sup>128</sup>.

La postura de Heidegger hacia Sartre y Freud fue de un rechazo casi absoluto hacia ambos por igual y casi por los mismos motivos. Heidegger fue particularmente intransigente cuando se trataba de asuntos de la verdad del pensar. Importa entender someramente su pensamiento por la influencia que tuvo en algunas corrientes psiquiátricas alemanas aunque enfatizando, como él se encargó de repetir hasta el cansancio, que no tenía intenciones científicas sino filosóficas, que perseguía el ser y no los entes, su nivel no era el óptico sino el ontológico<sup>129</sup>. En otras palabras, su preocupación inicial giraba en elaborar una *Daseinsanalytik* y no un *Daseinsanalyse*. El único encuentro que tuvieron en su vida Heidegger y Sartre fue agradable para ambos: “Hablamos una hora y media. Es sobrino de Al-

bert Schweitzer y por eso maneja bien el alemán. Fue un buen diálogo, me alegro de que haya venido”<sup>130</sup>. Pero esta amable conversación no cambió en nada la posición de Heidegger hacia Sartre por encontrarlo sumido en el idealismo de su maestro Husserl y embriagado por el engañoso humanismo preconizado por la metafísica de la modernidad de la “presencia” (*Anwesenheit*) que coloca al hombre como medida de la realidad. Su *Carta sobre el humanismo* se dirige a desarticular las aseveraciones ontológicas contenidas en *El ser y la nada* para ir las refutando vigorosa y radicalmente<sup>87</sup>. El hombre no es tan solo proyecto sino “proyecto-arrojado” (*geworfener Entwurf*), éste se encuentra siempre ya (*immer schon*) comprometido en una situación histórico-temporal y, por tanto, su modo de proyectarse se halla decidido previo a cualquier programa o elección específica, vale decir, cuando va a efectuar su elección original llega siempre atrasado. A esta dimensión de “pretérito perfecto” (*schon sein*) del existente que torna ilusoria la elección inicial debido a su “situacionalidad” histórico-temporal, se agrega la imposibilidad del hombre de “no” ser simplemente lo que es, porque la vida humana “es” interpretación de principio a fin. “Somos” comprensión interpretativa de nosotros mismos y de nuestro mundo, vivimos inmersos o sumidos en una pre-comprensión (*das Vorverständnis*) que nos hace posible el entendernos y entender el ambiente circundante, incluidos los otros. Lo que significa que la vida es tanto interpretación como aceptación del propio destino aunque de este destino se huya, se le enmascare o se le niegue. Pero hay más. La raíz de la insuficiencia de Sartre está en la inspiración subjetivista de su postura que presupone que el hombre es un sujeto dirigido a un objeto y que él determina el sentido de su vida y de los otros. El sujeto o *sub-jectum* es un ente que existe independiente de los otros entes y, por mucho que sea conciencia, no deja de estar entre las cosas como objetividades, como objetos de representación para él como sujeto. El esfuerzo de Sartre por salir del subjetivismo y del idealismo es fallido. Para él el hombre es el centro de sentido de la realidad, el que decide, el centro dominador, el fundamento último: “no hay otro

universo que un universo humano, el universo de la subjetividad humana”, “no hay otro legislador que él mismo”, “antes que usted viviese, la vida, ella, no es nada, pero a usted le corresponde darle un sentido”<sup>90</sup>. Este pensamiento propio de la Ilustración (*Aufklärung*) es heredero directo de Descartes y gobierna la modernidad hasta hoy. Sartre es un exponente de esta especie de voluntarismo desmesurado escondido detrás del humanismo aunque suene paradójico, porque no entiende el concepto de “hombre” que lo está sustentando. Esto es, porque acepta la concepción transmitida por la gente común y corriente (*das Man*), por el hombre de la calle, ni siquiera piensa en cuestionársela, menos aún está preparada para pensar en los supuestos que están respaldándola. En palabras del mismo Heidegger acerca del conocimiento objetivo del “hombre”: “en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es”<sup>131</sup>. O en otros momentos: “El humanismo impide que esa pregunta [esencia del hombre] se produzca, porque debido a su origen en la metafísica no la conoce ni la entiende”<sup>87</sup>.

La crítica también vale, y con mayor razón, para Freud. La metafísica de éste es la perteneciente a la ciencia y, por su situación histórica, a la ciencia sustentada por el neokantismo alemán. “La metapsicología freudiana consiste en la transferencia de la filosofía neokantiana al hombre. Por un lado él tiene las ciencias naturales y por el otro la teoría kantiana de la objetividad (*Gegenständlichkeit*)”<sup>88</sup>. La realidad es presencia (*Anwesenheit*), re-presentación o lo puesto delante (*Vor-stellung*), lo traído ante sí de lo que está ahí, lo colocado frente al sujeto para que éste lo “forme” y reciba un sello de él. Representar es poner el sujeto algo desde sí mismo, es ubicar enfrente, delante, objetivar, obligar a todo, comprometer, unificar desde sí<sup>88</sup>. Esta dicotomía sujeto-objeto pertenece a la metafísica occidental y, como recién vimos, fue Descartes el que separó de modo absoluto dos formas de realidad “objetivas” que son in comunicables entre sí, la “realidad” psíquica y la “realidad” material. Freud trata de hacerlas compatibles reduciendo la realidad psíquica conciente a procesos impulsados por una energía, la libido, que a su vez es derivable de los procesos

orgánicos somáticos. Son finalmente las pulsiones elementales, Eros y Tánatos, las causas fundamentales o eficientes de toda la actividad del aparato psíquico. El componente kantiano de Freud le hace postular que la energía interna de la libido carga u ocupa (*besetzen*) la realidad interna psíquica y la realidad externa, y al cargarlas las modifica sustancialmente. La realidad objetiva se pierde así definitivamente y al hombre sólo le es dado conocer lo “fenomenal” y no lo “noumenal”, lo aparente y no lo real en sí<sup>132</sup>. El mismo Freud lo había expresado de modo indirecto pero de sus premisas resultan muy fáciles de deducir sus consecuencias: “Nuestro propósito no es solamente describir y clasificar los fenómenos, sino concebirlos como generados por el juego de fuerzas en la mente, como expresiones de tendencias que impulsan hacia una meta, que trabajan en conjunto u oposición entre sí. En esta concepción, los rasgos que solamente inferimos son más importantes que los fenómenos que percibimos”<sup>133</sup>. Al psicoterapeuta la verdad última del sujeto se le escapa y tan solo le es posible imaginar, fantasear o conjeturar los “motivos inconcientes” que mueven al paciente, nunca cogerlos en su inmediatez, y al proceder de este modo, mezcla de manera promiscua lo motivacional con lo causal, y así también lo directamente observado con lo hipotéticamente postulado.

Con Heidegger se inicia una tercera metáfora sobre la existencia. El hombre ya no es un trozo más del universo (realismo), ni tan siquiera un envolvente virtual de él (idealismo), sino que la existencia humana no tiene más misión que la de alumbrar el ser del universo y de sí. Esta metáfora lumínica significa que el hombre es la verdadera luz de las cosas y de él, y de esta manera objetos, personas y sí-mismo son lo que son sólo bajo la luz de la existencia, aunque esto no significa que los crea, los produce o son productos de su imaginación<sup>134</sup>. El ser humano como la luz que alumbra la adopta el psiquiatra y discípulo Medard Boss para entender a Sartre pero sobre todo a Freud. Ser iluminación es equivalente a decir que es apertura, o claro, el hombre es el lugar donde se abre, desvela e ilumina el sentido de lo que se encuentra —sí mismo, los otros, los objetos del mundo. Como

luz iluminadora des-cubre o des-peja o pone a la luz cualquier ente que caiga dentro del campo de sus rayos. El proyecto en que consiste su ser es una apertura-de-mundo (*Welt-Erschlossenheit*), que permite emerger, salir de lo tapado y tornar accesible todo lo otro de la realidad<sup>135</sup>, es una apertura des-veladora de significatividad que trae claridad o aclara. Esto no sólo significa que el hombre está siempre en aquello que ilumina y es lo que aclara, sino que supera y deja de lado todo lo que se refiere a la tradicional separación objeto-sujeto. Aplicado al psicoanálisis, la misión del terapeuta es abandonar todos los conceptos reduccionistas y mecanicistas de Freud y ayudar a desbloquear o a abrir al paciente a un nuevo proyecto, porque el anterior de su enfermedad lo encerraba o limitaba o recluía en sus posibilidades de ser. En lugar del proyecto constreñido o estrechado del neurótico, se trata de posibilitarle que él se abra y des-cubra lo que lo tenía apretado u obscurecido, que vengan a presencia y comiencen a mostrarse desde sí mismas sus propias posibilidades<sup>136</sup>. ¿Y qué más? Resulta difícil entender los reparos a Freud por parte de Boss que estén más allá de esta constitución esencial del ser humano como ser-en-el-mundo cuyo principal componente o miembro es el de apertura (*Offenheit*) o iluminación o claro (*Lichtung*). Podemos aseverar que Boss nunca pudo concretar el meditar (*besinnen*) ontológico de Heidegger en una concepción óptica del *Dasein* de modo que resultara útil a la psiquiatría y que así lograra superar y remediar las insuficiencias de Sartre y Freud. Los estimulantes diálogos de Heidegger sobre ciencia y realidad, el método científico, la medicina y psicología –“el predominio del pensar técnico-calculador”– no fructificaron en el psiquiatra suizo<sup>137,138</sup>. Se podrían contrastar así los seguidores suizos de Heidegger, mientras Binswanger se basó en “un mal entendido” pero fructífero, Boss elaboró un sistema “bien entendido” pero estéril<sup>139</sup>.

Una posición privilegiada la ocupó el filósofo francés Paul Ricoeur. Algunos años menor que Sartre no fue devorado por la vorágine parisina del existencialismo, aunque estudió los existencialismos de Jaspers y Marcel<sup>140,141</sup>. Por motivos no claros no se ocupó de modo directo de Sartre pero fue un

discípulo destacado de Husserl, aún su traductor, lo que hizo que se caracterizara a sí mismo como representante de la escuela de la filosofía reflexiva o fenomenología<sup>142</sup>. Permanente interlocutor de Heidegger, Nietzsche, Gadamer y Habermas evolucionó hacia la hermenéutica filosófica centrada en analizar los discursos de doble sentido, el sentido directo y el sentido simbólico<sup>143-146</sup>. Por allí llegó a los “maestros de la sospecha”: Freud, Nietzsche, Marx. Esto le condujo a entrar pronto en contacto con los psicoanalistas parisinos y asistió a algún seminario de Lacan, del cual rápidamente se apartó, lo que le trajo el amargo reproche de algunos de sus seguidores<sup>147</sup>. Nunca se analizó pero fue un infatigable lector de Freud hasta su muerte, aunque tempranamente le dedicó el estudio filosófico más importante en lengua francesa, aún más profundo que el de su maestro Roland Dalbiez<sup>148</sup>. A partir de este texto seminal continuó investigando las muy diversas vertientes de la obra de Freud y sus originales puntos de vista sobre el psicoanálisis fueron posibles por su permanente contraposición con la filosofía analítica, el estructuralismo, la hermenéutica, los actos de habla, la filosofía de la mente, el pragmatismo, la lingüística, la narratología, el arte<sup>149-154</sup>. De su inmensa producción nos interesa lo siguiente para nuestro tema. Su actitud o postura básica difiere de todos los autores mencionados y de la casi totalidad de los que se han enfrentado a Freud. No pretende refutar a Freud, ni tampoco convertirse en un seguidor más o menos creativo, sino busca leer los textos del maestro de Viena como se lee a los clásicos griegos, con rigurosidad y fidelidad, y ponerlos a dialogar tanto con los pensadores como con los científicos actuales para empezar a elaborar una antropología o concepción del hombre que esté filosófica y científicamente fundada y, que por ello, sirva a la psiquiatría y psicoanálisis<sup>155,156</sup>. Todo lo contrario de un eclecticismo bien intencionado aunque improductivo. Como afirma con agudeza, lo que pasa es que Freud da que pensar.

El punto de partida para entender la condición humana es la conciencia aunque una conciencia que se ha alejado de la postulada por Descartes. La conciencia humana sabe de sí de manera inme-

diata, se tiene a sí misma con evidencia, posee una certeza de sí irrefutable, está dada a sí misma de forma incontrovertible. En este sentido tiene razón Sartre cuando habla de la transparencia absoluta de la conciencia a sí misma. Pero hay que diferenciar entre la certeza de sí y el conocimiento que ostenta sobre sí, diferencia que no consideró Sartre. Porque este saber puede no ser verdadero, mejor aún, no existe ningún motivo para pensar que lo que se de mí es verdadero, me puedo equivocar sobre mí, de hecho regular y habitualmente me equivoco. En otros términos, se es conciente de “que” se es, pero no se es conciente de “lo que” se es. Estoy cierto que “se” de mí pero no “lo que” se de mí. Ya lo había dicho Nietzsche con claridad: “Mantengo el carácter puramente fenoménico igualmente del mundo interior; todo lo que se nos hace conciente es, de un extremo a otro, previamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado —el proceso real de la <percepción> interna... se nos oculta absolutamente— y quizás sea pura imaginación”<sup>157</sup>. Freud escribió independientemente estas líneas: “Como lo físico, lo psíquico tampoco necesita ser en realidad tal como lo percibimos. No obstante, nos agrada descubrir que es menos dificultoso corregir la percepción interna que la percepción externa, que el objeto interno es menos incognoscible que el mundo exterior”<sup>158</sup>. De esta manera se llega a un curioso acercamiento del psicoanálisis de Freud a la fenomenología, aproximación que puede provocar inicialmente una confusión. En breve: “El problema de la conciencia es tan oscuro como el problema del inconciente”<sup>143</sup>. Esta constatación conduce a invertir el supuesto tradicional que había surgido de oponer radicalmente la fenomenología al psicoanálisis, el estudio de la conciencia al estudio del inconciente. Con este giro o torsión de la noción de la conciencia el conocimiento de la “conciencia de sí” cambia absolutamente. No se encuentra en el comienzo de cualquiera investigación sobre un sujeto enfermo o paciente mental sino al final, no es la situación inicial de la que se parte de manera segura sino hay que buscarla, rastrearla con tesón para encontrarla, es una tarea que no tiene un término definitivo sino que es necesario aceptar que nunca se obtiene sino de manera deficiente, parcial,

insuficiente y en cualquiera ocasión existe la posibilidad de ser profundizada. En otros términos, la conciencia de un paciente no puede equipararse a sus propios contenidos, se entiende, sus contenidos experimentados espontánea e inmediatamente. De alguna manera lo había vislumbrado Husserl en *Ideas I*: lo propio de la esencia de la conciencia es no poder ser enteramente conciencia actual, sino relación con lo inactual<sup>159</sup>. Además con esta comprobación se supera definitivamente uno de los postulados de Descartes y que ha sostenido parte del pensamiento moderno, incluidas las ciencias que estudian la mente. El saber de la conciencia no es el fundamento último al cual recurrir y el que define todos los conocimientos posteriores sobre la realidad del hombre y de su mundo, sea el mundo de los otros como el mundo de la naturaleza<sup>151</sup>. El ansia de Descartes de convertir a la conciencia en el principio primero o razón fundante del hombre y del conocimiento del hombre encuentra con esto su límite irrebasable y también la intención de Husserl de convertirla en fundamento que se funda a sí misma muestra una insuficiencia primordial<sup>160</sup>. De aquí resulta que Ricoeur va a llamar a su objeto de estudio conciencia reflexiva puesto que es una conciencia que ha experimentado el fracaso de la conciencia absoluta del idealismo cartesiano y se ha contentado con ser una conciencia más modesta, sin pretensiones de dominación, pero que puede responder de mejor forma a los reproches ontológicos que se le hacen desde la ciencia y la filosofía. Es una conciencia dolida que ha sufrido una profunda herida en su narcisismo presuntuoso, narcisismo desmesurado que la caracterizaba anteriormente al pretender ser principio y basamento del ser humano.

La conciencia quebrada (carente de saber verdadero) y la conciencia como tarea (aproximación indirecta, mediata) son las conclusiones iniciales de Ricoeur producto de su estudio del psicoanálisis. La consecuencia, como se insinuó, es un acercamiento impensado anteriormente entre la fenomenología (de la conciencia) y el psicoanálisis (del inconciente), porque ambas tienen un elemento en común. Si ninguno de los dos métodos entrega un saber verdadero inmediato, si ambos se mueven en un



lugar de significaciones complejas donde otro sentido se insinúa pero no aparece con claridad, donde otro significado se da y se retrae simultáneamente en el sentido inmediato, se puede llamar símbolo a esa región de doble sentido. En otras palabras, todo contenido de la conciencia y todo síntoma neurótico poseen un sentido directo, inmediato, manifiesto; pero junto a él se da siempre un sentido acompañante mediato, insinuado, indirecto, y a esa estructura de significación doble se llama símbolo. Frente a la significación primaria, literal, sensibles está la significación secundaria, analógica, indirecta. La fenomenología reflexiva y el psicoanálisis tratan con símbolos. Y la manera de hacer frente y resolver estas expresiones de doble sentido es a través de la interpretación. Desde el siglo XVIII con Schleiermacher y luego el XIX con Dilthey se llama hermenéutica la disciplina que estudia las reglas de la interpretación (*Deutung, Auslegung*) o cánones de exégesis de un texto, o signos susceptibles de ser considerado un texto, por ejemplo de los símbolos<sup>161,162</sup>. No hay que olvidar que el libro fundacional de Freud se llama *Interpretación de los Sueños (Traumdeutung)*<sup>163</sup>.

Tanto el psicoanálisis como la fenomenología reflexiva son por tanto disciplinas hermenéuticas porque tienen como meta interpretar, puesto que la conducta humana es simbólica o de doble significación<sup>164-167</sup>. Pero lo hacen de manera desigual, aunque complementaria, ya que lo que entienden por interpretar y símbolo son diferentes. El psicoanálisis busca “descifrar” el sentido mientras que la fenomenología intenta “revelar” el sentido. Para Freud el sentido está oculto y simulado, embozado, es una verdad pero sólo posible, porque inicialmente se muestra como mentira o engaño, es un ardid en lo inmediato que debe ser decodificado para llegar a su núcleo veraz, hay que destruir lo ilusorio antes de alcanzar su realidad propia. Freud es el primer “maestro de la sospecha” del siglo XX. El fenomenólogo busca restituir el significado perdido, revelar en su plenitud el sentido que está implícito bajo la apariencia primera, escuchar para restaurar la significación integral. Frente a la “sospecha” de Freud está la “fe” del fenomenólogo. Mientras el primero procede a “reducir” a las

causas (psicológicas, individuales, genéticas, afectivas, infantiles), el segundo “restituye” la riqueza plena contenida en el símbolo por la descripción de lo simbolizado, lo deja-ser lo que es en sí con docilidad y preocupación sin violentar su misterio y esencia. Símbolo como verdad engañosa *versus* símbolo como verdad exuberante, esto es, encubrimiento frente a descubrimiento. Deconstruir enfrentado al reconstruir. Esto implica también una concepción del tiempo diferente que trae aparejada técnicas de tratamiento distintas. Mientras Freud intenta una “arqueología” del sujeto el fenomenólogo intenta una “teleología” del paciente. El pasado padecido se opone al futuro imprevisible. El psicoanalista se interesa por las motivaciones arcaicas, los deseos primitivos, los procesos primarios, las represiones iniciales, las formas originarias. El fenomenólogo intenta ayudar a un progresivo devenir-conciente de metas no ensayadas, finalidades planeadas todavía no ejecutadas, figuras de existencia aún no experimentadas, proyectos de vida en busca de realización.

En la interpretación antitética de la obra *Edipo rey* de Sófocles se visualiza la diferencia de los postulados<sup>168</sup>. Es la confrontación entre regresión y progresión. Para Freud la tragedia de Edipo gira en torno al conflicto infantil específico y particular del incesto y el parricidio: “Su destino nos conmueve porque podría haber sido el nuestro, porque el oráculo pronunció desde antes de nuestro nacimiento esa misma maldición contra nosotros”<sup>163</sup>. Para un fenomenólogo la tragedia gira en torno al destino de la condición humana, el contraste que se da entre la omnipotencia de los dioses y la vanidad del esfuerzo humano quebrantado por el infortunio. La tragedia infantil del deseo culpable del niño se trastoca en la tragedia de la verdad del adulto, el celo por fundirse con la madre en el celo por el saber total. El núcleo del drama oscila entre el problema del sexo (libido) y el problema de la luz (veracidad). La culpa del niño acompañada de espanto y horror se transmuta en la culpa adulta que se expresa en la arrogancia (*hybris*) y la cólera del héroe en que él se excluye que pueda ser él mismo el causante de los males. La reviviscencia dolorosa de las pasiones primeras se enfrenta al

arduo camino que conduce a la conciencia de sí, al reconocimiento de sí mismo, a la constitución del sujeto. Dos figuras se contraponen en cuanto a que cada una encarna implícitamente un simbolismo distinto. La Esfinge representa el enigma del nacimiento, los poderes de las tinieblas y lo más oscuro, el inconciente; el ciego Tiresias es el vidente, el que sufre para alcanzar la verdad, el espíritu<sup>129,149,169-171</sup>. Dos momentos de la tragedia exponen las visiones antipódicas. “La obra –dice Freud– no es sino una progresiva revelación, muy diestramente calculada –comparable a un psicoanálisis–, del hecho de que el propio Edipo, el asesino de Layo, es también el hijo de la víctima y de Yocasta”<sup>163</sup>. Por su parte, Creonte le recrimina duramente a Edipo: “Deja de ser un amo; el señorío que ejerciste durante toda tu vida ya no te sirve para nada”<sup>168</sup>. Todo lo expuesto hasta aquí sobre *Edipo rey* no debe favorecer el abanderamiento por una de las interpretaciones por sobre la otra porque estas interpretaciones, contrariamente, son complementarias, por decirlo así, constituyen una dialéctica y, en el fondo, representan un esbozo inicial de la dialéctica que proponía Hegel en *La fenomenología del espíritu*<sup>172</sup>. No es el lugar para recoger la exégesis de Foucault de *Edipo rey* sobre la verdad como progresión de la toma de poder inherente al saber, que de alguna manera está más cercana a la de la fenomenología<sup>173</sup>. Como conclusión afirma Ricoeur que el símbolo es sobredeterminado o hiperdeterminado.

Las contribuciones de Ricoeur sirven para plantear asimismo una manera distinta de determinar que son los “hechos” para el psicoanálisis y cuáles son los criterios de verificación de sus verdades y acciones que se pueden deducir de estas premisas<sup>174,175</sup>. Problemas importantes porque, como hemos visto más arriba, los cuestionamientos de las ciencias y de los filósofos de la ciencia a los trabajos de Freud han sido constantes. Sobre todo han arreciado en los últimos decenios siguiendo los cánones propuestos por Reichenbach, quien distingue verificación lógica, física, técnica y supraempírica, dejando abierto que la elección del tipo de verificación se haga de manera pragmática y convencionalista<sup>176</sup>. Ricoeur da un giro violento y propone criterios novedosos para acordar qué son

“hechos” para el psicoanálisis, acentuando que lo son por la naturaleza propia del psicoanálisis y no por las exigencias externas inherentes a las ciencias naturales: 1] Las experiencias que son capaces de ser dichas o expresada en el habla; 2] Además de ser dichas, lo que se dice debe serlo a otra persona; 3] Las manifestaciones y la resistencia de ciertas manifestaciones del inconciente que constituyen una “realidad psíquica” en contraste a la realidad material, física u objetiva; y 4] Las experiencias que son capaces de entrar en una narración o historia. De aquí se desprende una diferencia no menor en cuanto a lo que se entiende por “verdad”. El psicoanálisis clínico está interesado primordialmente en decir-la-verdad antes que ser-verdadero, según es tradicional en la filosofía. Esto significa que: 1] La verdad es intersubjetiva, vale decir que, por medio de la mediación del analista, el paciente puede reconocerse, en las palabras enunciadas por el terapeuta encuentra “su” verdad; 2] La verdad es reconstituir los datos aislados de manera que adquieran coherencia y una referencia dentro del contexto de lo que se narra; y 3] Para evitar que las interpretaciones del psicoanalista no sean sólo imaginaciones de él, hay que ver el efecto que producen en el paciente: si su vida se desestructura o sigue siendo extraña, inconexa, incompleta o fragmentada, quiere decir que no se ha alcanzado la verdad de su realidad interna. Todo lo dicho más arriba proporciona los criterios de verificación propios y específicos del psicoanálisis: 1] La explicación debe ser coherente con el sistema teórico de Freud, criterio que se puede denominar epistemológico; 2] Ha de satisfacer las reglas universales establecidas a partir de los procedimientos interpretativos para la decodificación de cualquier material que se pueda denominar en sentido amplio “texto”; 3] Debe ser integrable a la vivencia y la conducta del enfermo, para que se vuelva un factor terapéutico de mejoría o cura; y 4] “Debe producir una historia clínica con la clase de inteligibilidad narrativa que habitualmente esperamos de una historia”<sup>174,177</sup>.

Dos últimas indicaciones. Si la conciencia es intencional, si está dirigida a lo otro que ella, esto conlleva que para alcanzar a saber de ella, para devenir-conciente de sí ha de pasar por lo otro que

ella, ha de ser estudiada y conocida de manera progresiva por medio de los objetos, situaciones y personas del mundo en el que ella está vertida. Es a través de sus actos, de sus producciones, de sus creaciones, de sus obras como se accede a su manera de vivir en su situación. Es la “vía larga” propuesta por Ricoeur que la diferencia de la “vía corta” de Heidegger. Para éste el *Dasein* o persona se caracteriza por ciertos atributos esenciales que se denominan existenciales (*Existential*), estructuras que se constituyen a partir de su modo de ser unitario e indivisible como ser-en-el-mundo: ser-en, mundaneidad del mundo y quién es en el mundo<sup>85,178,179</sup>. Heidegger va mostrando cómo cada existencial está conformado de manera que, por ejemplo, gracias a que se entiende como el ser humano espacializa, se puede captar que los útiles que emplea para escribir una página (papel, tinta) están ubicados (existencialmente) más lejos que los edificios de la ciudad de Londres sobre los que está escribiendo. Todo lo contrario Ricoeur. Es por medio de los actos, cosas y las personas como se llega a entender la estructura de la conciencia del enfermo: “el rodeo mediante la objetivación es el camino más corto de sí a sí-mismo”<sup>151</sup>. La segunda indicación se la puede sólo nombrar al pasar. Como dice uno de sus últimos escritos importante, el sí-mismo es un otro (*autre*). Aprender el sí sólo es posible gracias a la diferencia que establece entre la mismidad y la ipsiedad, entre identidad-idem y la identidad-ipse y concluye que somos identidad-ipse, y esto implica que estamos constituidos en nuestra persona por tres alteridades o “trípode de la alteridad”: la alteridad del cuerpo propio o carne, la alteridad del extraño o intersubjetiva y la alteridad de la conciencia moral (*Gewissen*)<sup>151</sup>.

## Psicoanálisis y psicoanálisis existencial en el siglo XXI

La contribución de Sartre al psicoanálisis la formuló poco después de la muerte de Freud y se impuso como el primer análisis filosófico que se ocupara directamente de sus fundamentos ontológicos. Sartre proyectó un estudio de fenomenología aplicada tal como Husserl había pedido a sus discí-

pulos que efectuaran en las diversas disciplinas humanas para demostrar sus alcances metodológicos y prácticos, y así como Husserl esbozó la Psicología fenomenológica<sup>72,180-186</sup> Sartre se dedicó a la elaboración del Psicoanálisis existencial. Sus principales características y más importantes modificaciones y perfeccionamientos por parte de otros investigadores en el campo de la psiquiatría y filosofía se pueden caracterizar de la siguiente manera.

1] El psicoanálisis existencial ocupa un nivel ontológico intermedio entre el plano del psicoanálisis empírico (ciencia) y la fenomenología trascendental (filosofía). No se refiere a hechos concretos, aunque su punto de partida son estos datos empíricos, sino a las condiciones de posibilidad para que se presenten los hechos al interior del psicoanálisis. Este nivel especial permite tanto fundamentar mejor el psicoanálisis como ayudar a que la práctica psicoanalítica considere perspectivas que han sido ignoradas o dilemas existenciales no estudiados con suficiente profundidad.

2] Sartre parte de la conciencia como la esencia de la realidad humana sana y enferma y rechaza el inconsciente tanto como teoría cuanto hecho real, puesto que éste es antes que una descripción pura de las cosas mismas (*Sachen selbst*) una construcción intelectual que parte de la concepción científica de la mente del hombre. La ciencia entiende a la psiquis como una cosa, infinitamente más compleja y sutil, pero “cosa” (*res*) al fin, que en el fondo posee las características de la substancia tal como fue conceptualizada desde los griegos pasando por Descartes hasta la actualidad. Esta manera de ver es propia del realismo ontológico que preconiza que la mente es presencia, algo objetivo, independiente, autónomo y ubicado en las coordenadas del espacio y tiempo. Al oponerse Sartre describe los atributos distintivos del sujeto humano, normal y patológico, que permiten entender el salto infranqueable que separa al hombre de todas las demás criaturas y objetos reales.

3] La conciencia es intencional, es decir, está dirigida a algo distinto de ella. Lo que significa que no es un receptáculo que alberga objetos en su interior, como pensamientos, recuerdos, imaginaciones, deseos, “objetos internos”, fantasías, etc. Es

específicamente “nada” (de ser) que descubre, abre y se sumerge en entes completos, llenos, cerrados (el ser). Es por ello un “para-sí” (referente) que está remitido a un “en-sí” (irreferente) como siendo siempre un “no” de este en-sí.

4] La principal consecuencia para la psiquiatría es que no somos “lo que” somos (por ejemplo médico, madre, dueña de casa, ingeniero) sino que somos lo que “no” somos (un proyecto nunca acabado ni llevado a término ni definitivo de padre, jugador de fútbol, matrona, tía). Vale decir, ser proyecto implica ser libre de principio a fin sin poder jamás descansar o aplazar su preferencia y así estar condenado a elegirse en todo momento. Todo intento por definirnos por nuestro oficio o rol o condición social es engañarnos y atraparnos en un proyecto de mala fe. No es mentir a los otros sino falsearnos a nosotros mismos y tener una conciencia no actual sobre sí que en parte escapa a nosotros mismos. Mientras Freud postula la existencia de un engaño sin engañador aquí se habla de mala fe que se sabe aunque no técnicamente, no posicionalmente. La neurosis histérica no consiste en la represión absoluta de los objetos internos deseados del triángulo edípico sino un proyecto de mala fe que intenta ejecutar posibilidades dirigidas hacia sus progenitores como si no existieran o no fueran suyas, no es desconocimiento total de los impulsos asesinos dirigidos contra el padre del mismo sexo sino un modo de dirigir la rabia como si no fuera producto de una elección llevada a cabo en un momento de su vida.

5] Las semejanzas entre ambos psicoanálisis constituyen el suelo que permite esperar que las diferencias se superen en un nuevo psicoanálisis que dialécticamente asuma las posibilidades aún no explotadas de ambas concepciones: todas las manifestaciones patológicas son descifrables como si fueran símbolos del complejo o proyecto fundamental, nada existe con sentido previo a la elección original o historia específica de la libido del paciente, cada dato psicopatológico es comprensible sólo al interior de la narración irreplicable en que consiste su biografía, el sujeto neurótico se anuncia a sí y a los otros como una actitud básica en situación y el enfermo no tiene ninguna prioridad ni

está en una posición privilegiada para conocerse a sí mismo.

6] Los años trascurridos han hecho patente que han proliferado impugnadores antes que investigadores interesados en desarrollar las propuestas originales esbozadas por Sartre. Los detractores han sido científicos que han optado por el plano de las ciencias naturales: su interés se ha centrado con exclusividad en la operacionalización y verificación de las concepciones y procedimientos psicoterapéuticos de Freud según el método fijado y estandarizado por estas ciencias fácticas. Los resultados de los últimos decenios están comprobando algunos supuestos teóricos y especialmente la efectividad en el campo de la psicoterapia. Lo cual puede conducir a una paradoja. Se puede plantear la hipótesis de si estos hallazgos empíricos objetivos y auspiciosos no están desfigurando la esencia de los descubrimientos de Freud y, con ello, haciendo más valederos los cuestionamientos que Sartre dirigía a la psicología científica contemporánea de Freud.

7] Binswanger, Heidegger, Boss y Ricoeur aceptaron esta hipótesis. Coincidieron con Sartre en la necesidad de adentrarse de nuevo en los fundamentos ontológicos de Freud porque limitarse a los problemas empíricos del psicoanálisis, por exitosos que fueran sus resultados, significaba reconocer y aceptar explícitamente los presupuestos sustentadores de las ciencias naturales actuales, por cierto incluidas las neurociencias. Pero ninguno de ellos abordó de manera directa a Sartre aunque sus reparos muestran veladamente las insuficiencias que percibieron en su Psicoanálisis existencial.

8] Ahora bien, el Análisis existencial (*Daseinsanalyse*) de Boss es el único que se puede contraponer al Psicoanálisis existencial porque también es un intento concreto de aplicación a la psiquiatría clínica, aunque en este caso surgido desde las intuiciones (*Einsichten*) de Heidegger. Ambos rechazan el realismo reduccionista y el inconciente cosificado de Freud pero a partir de dos puntos de vista radicalmente diferentes: mientras Sartre habla de la conciencia como el principio primero, Boss muestra al *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo como el fundamento de toda la psiquiatría. Frente

a la elección original en Sartre está el proyecto-arrojado de Boss. Si en el primero la mala fe es inherente al paciente, en el segundo el estar sumido en las habladurías del “uno” (*das Man*) es la manera más regular, constante y cotidiana de llevar a cabo su vida el neurótico. Mientras Sartre insiste que no somos lo que somos, Boss refiere que los pacientes se definen (y desfiguran) a partir de lo que usan o emplean, desde las cosas y útiles de los que se ocupan inmediata y habitualmente. Si en el Psicoanálisis existencial se requiere la presencia del analista para que sus interpretaciones provoquen un remezón vital inédito y su proyecto escogido hasta entonces sea despedazado hasta sus raíces y en su lugar se produzca una conversión de vida y asuma por vez primera y con plena responsabilidad una elección nueva, en el Análisis existencial el psicoterapeuta ayuda a iluminar las zonas más oscuras, a abrir posibilidades de las cuales se ha escapado y a descubrir potencialidades que ha eludido. Es la neurosis como modo de conciencia de mala fe frente a neurosis como modo inauténtico de ser-en-el-mundo, proyecto-original no asumido enfrentado a proyecto-arrojado no apoderado de existencia.

9] Ricoeur no busca colocar las bases de un Psicoanálisis existencial distinto y sustentado en fundamentos ontológicamente más radicales y primarios. Ni fue psiquiatra ni se psicoanalizó por lo que jamás pretendió actuar clínicamente ni postular un procedimiento psicoterapéutico alternativo. Es un lector de los textos de Freud –es un exégeta– y al analizar sus escritos hace que ellos dialoguen con las corrientes últimas de la filosofía occidental. Su pensamiento hermenéutico y reflexivo le permite poner al descubierto al interior del psicoanálisis contraposiciones difíciles de resolver o armonizar: explicar *versus* comprender, causa enfrentada a sentido, energética contrapuesta a hermenéutica, arqueología ante teleología, naturaleza distinta de la cultura, realismo de las pulsiones contraria a realidad interna. Al reverso de Sartre intenta trabajar estas contraposiciones antes que descartar un lado en cada una de estas oposiciones, en este sentido, su método es dialéctico con intención de superar los contrastes en un plano superior. Por ejemplo acep-

ta el superyo como modo de entender el componente de alteridad intrínseco al sí-mismo, aunque sin comulgar con sus implicancias realistas o adherir a su representación de homúnculo dentro de la psiquis. Asimismo reconoce al inconciente pero después de haberse dado cuenta que la conciencia “sabe” de sí de manera inmediata pero no tiene un “conocimiento” de ella sino después de una larga vía o camino que debe recorrer y en el que sufre grandes penurias –frente al inconciente de Freud está el cogito herido de Ricoeur. Con esto queda claro que para Ricoeur el psicoanálisis de Freud es uno de los métodos privilegiados de la “vía larga” para conocer la esencia del hombre enfermo y también sano, junto a otros procedimientos científicos o filosofías. Como la “vía corta” es una ilusión porque al ser humano no se lo capta con una intuición (*Anschauung*) inmediata o una serie de ellas, sólo queda la “vía larga” de diferentes puntos de vista, aunque sin caer en los eclecticismos corrientes o sincretismos fáciles pero engañosos. En pocas palabras, la contribución de Ricoeur consistió en enriquecer el Psicoanálisis existencial de Sartre al analizar los escritos de Freud como si fuera, por una de sus vertientes, una disciplina hermenéutica estricta. Cada estudio profundizó e iluminó sus potencialidades, no sólo como disciplina descifradora de símbolos de doble sentido sino como rama dedicada a entender la identidad de cada enfermo como una narración y a ésta como poseedora de una identidad narrativa. Lo que implica que frente a la verdad científica está la verdad hermenéutica, frente al ser-verdad está decir-la-verdad, frente a la verificación empírica está la verificación narrativa, frente al error está la distorsión o mala comprensión, frente al grupo control está el decir al otro.

10] El Psicoanálisis existencial de Sartre no sólo no ha tenido su Freud, como esperaba aquel, sino no muestra indicio alguno de que surja porque los tiempos han optado por otros caminos que cada día parecen alejarse más de las intenciones del filósofo de París. El meritorio esfuerzo de Martín-Santos constituyó una excepción notable y un aporte bastante original<sup>101</sup>. Se basa en recurrir a la ontología de Sartre sin renunciar a los descubrimientos empíricos de Freud. Acudiendo a la feno-

menología de la conciencia (tanto posicional como no-posicional) emplea en la clínica los hallazgos de Freud porque los ve como componentes causales eficientes y últimos del tratamiento psicoterapéutico: si no hay modificación del plexo instintual o pulsional no hay posibilidad que se produzca un cambio terapéutico que incluya necesariamente una transformación del organismo del paciente. Si por el otro lado no hay una asunción de la elección original y un deseo de innovación radical gracias a la libertad, no existe una curación sino, en el mejor de los casos, una nueva versión del proyecto neurótico de mala fe, incluida una fuga en la “salud”. Si la psicoterapia existencial se entiende rectamente, significa que es un proceso dialéctico que por tanto compromete e involucra al paciente en su totalidad, esto es, que lo transfigura de esclavo de su destino en inventor de su proyecto, de neurótico encadenado en un ser trascendente. De ahí que la curación se lleva a cabo en etapas, vale decir, comprende momentos dialécticos que son tres y éstos están íntimamente entrelazados: totalización conciente

del pasado revivido y asumido, nueva totalización recíproca de este pasado junto con el proceso de la transferencia y finalmente una integración de este pasado revivido y asumido en el nuevo proyecto con el mundo objetivo de los otros<sup>101</sup>.

11] Los cuestionamientos de Sartre siguen siendo todavía válidos, aunque menos que cuando vieron la luz en el siglo pasado. Los nuevos derroteros de la psiquiatría en ocasiones han impedido que se puedan responder de manera más adecuada y, lo peor, que se puedan formular de nuevo en toda su riqueza original. La así llamada psiquiatría neurobiológica ha unilateralizado de antemano las preguntas y con ello las soluciones porque su fuerza tanto heurística como práctica ha sido arrolladora. La filosofía por su lado ha hecho posible que surjan nuevos modos de plantearse ante Freud pero que no se han concretado en proposiciones más específicas que las de Sartre en el campo de la clínica y la psicoterapia psicoanalíticas, aunque son bastante estimulantes para ayudar a esclarecer la esencia del ser humano padeciente del espíritu.

### Resumen

*El filósofo Jean-Paul Sartre sometió a un análisis ontológico los supuestos implícitos de Freud. Rechazó la noción de inconciente y la sustituyó por el de conciencia y agregó los conceptos de libertad, elección originaria y mala fe para entender mejor las neurosis. Éstas resultan de proyectos de mala fe libremente escogidos aunque no asumidos. Al proponer el Psicoanálisis existencial intentó contribuir a una profundización en la teoría y práctica del psicoanálisis freudiano. Su esbozo ha sido poco estudiado y profundizado. Binswanger, Heidegger, Boss y Ricoeur han buscado proseguir los pasos de Sartre aunque de manera indirecta, apoyados en sus respectivas metafísicas. Martín-Santos ha sido la excepción y su aporte se centró en los fundamentos de la psicoterapia existencial. Todavía faltan análisis de psiquiatras que aprovechen creativamente las intuiciones de Sartre y sus detractores.*

**Palabras clave:** Psicoanálisis existencial, Sartre, mala fe.

### Referencias bibliográficas

1. Freud S. “Psychoanalyse” und “Libidotheorie”. *Gesammelte Werke XIII*; 1923: 209-33.
2. Crews F. *Unauthorized Freud. Doubters confront a legend*. New York: Viking, 1998.
3. Borch-Jacobsen M, Cottraux J, Pleux D, Van Rillaer J. *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. Paris: Les Arènes, 2005.
4. Freud S, Breuer J. *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene (Vorläufige*

- Mitteilung). *Neurologisches Centralblatt* 1893; 12 (4-10): 43-7.
5. Decker HS. The medical reception of psychoanalysis in Germany, 1894-1907: Three brief studies. *Bull Hist Med* 1971; 45: 461-81.
  6. Decker HS. Freud in Germany: Revolution and reaction in science, 1893-1907. New York: International Universities Press, 1977.
  7. Jaspers K. *Rechenschaft und Ausblick*. München: Piper, 1951.
  8. Crews F. *Follies of the Wise: Dissenting essays*. Emeryville: Shoemaker & Hoard, 2006.
  9. Frosh S. *For and against psychoanalysis*. 2<sup>nd</sup> edition. New York: Routledge, 2006.
  10. Jacobsen K. *Freud's Foes: Psychoanalysis, Science, and Resistance*. Maryland: Rowland & Littlefield, 2009.
  11. Sulloway FJ. *Freud, biologist of the mind. Beyond the psychoanalytic legend*. New York: Basic Books, 1983.
  12. Webster R. *Why Freud was wrong? Sin, science and psychoanalysis*. New York: Harper Collins/Basic Books, 1996.
  13. Eschenröder CT. *Hier irrte Freud. Zur Kritik der psychoanalytischen Theorie und Praxis*. München: Piper, 1989.
  14. Brooks P, Woloch A, editors. *Whose Freud? The place of psychoanalysis in contemporary culture*. New York: Yale University Press, 2000.
  15. Sartre J-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
  16. Bernfeld S, Bernfeld SC. *Bausteine der Freud-Biographik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
  17. Freud S. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Band XI*, 1917.
  18. Freud S. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Band XV*, 1933.
  19. Freud S. *Preisausschreibung. Int Z Psychoanal* 1922; 8: 527.
  20. Freud S. *Nachwort zur Frage der Laienanalyse. Gesammelte Werke. Band XIV* 1927; 287-96.
  21. Nagel E. *The structure of science*. New York: Harcourt & Brace, 1961.
  22. Hempel CG. *On the structure of scientific theories*. East Lansing: Michigan State University Press, 1969.
  23. Bunge M, Ardila R. *Filosofía de la psicología*. Barcelona: Ariel, 1988.
  24. Bunge M. *Philosophy of science*. 2 vol. New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.
  25. Popper KL. *Logik der Forschung*. 11. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
  26. Popper KL. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Tübingen: Mohr, 1979.
  27. Reichenbach H. *Experience and prediction*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
  28. Freud S. *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*. Frankfurt: S.Fischer, 1986.
  29. Thompson MG. *The truth about Freud's technique. The encounter with the real*. New York: New York University Press, 1994.
  30. Lohser B, Newton PM. *Unorthodox Freud. The view from the couch*. New York: The Guilford Press, 1996.
  31. Roazen P. *How Freud worked. First-hand accounts of patients*. Northvale: Aronson, 1995.
  32. Fenichel O. *Statistischer Bericht über die therapeutische Tätigkeit 1920-1930*. En: Radó S, Fenichel O, Müller-Braunschweig C, Hrsg. *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut. Poliklinik und Lehranstalt*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.
  33. Jones E. *The Criteria of Success in Treatment (Introduction to Symposium)*. British Psychoanalytical Society. 1936; XVII: 143-6.
  34. Alexander F. *Five year report of the Chicago Institute for psychoanalysis: 1932-1937*. Chicago: Chicago Institute for Psychoanalysis, 1937.
  35. Knight R P. *Evaluation of the results of psychoanalytic therapy. Amer J Psychiat* 1941; 98: 434-46.
  36. Wallerstein RS. *The Generations of Psychotherapy Research: An Overview. Psychoanal. Psychol* 2001; 18: 243-67.
  37. Eysenck HJ. *The effects of psychotherapy: An evaluation. J Cons Psychol* 1952; 16: 319-24.
  38. Eysenck HJ. *The effects of psychotherapy. Int J Psychiatry* 1965; 1: 99-178.
  39. Figueroa G. *Situación actual de la psicoterapia individual. Un resumen de la evidencia. I Carac-*

- terísticas y validación. *Rev Chil Neuro-Psiquiat* 1995; 33: 213-24.
40. Figueroa G. Situación actual de la psicoterapia individual. Un resumen de la evidencia. II Hallazgos y efectividad. *Rev Chil Neuro-Psiquiat* 1995; 32: 228-36.
  41. Lambert MJ, Shapiro DA, Bergin AE, eds. The effectiveness of psychotherapy. En: Garfield SL, Bergin Ae. *Handbook of psychotherapy and behavior change*. 3d edition. New York: John Wiley & sons 1986. p. 157-211.
  42. Lambert MJ, Bergin AE. The effectiveness of psychotherapy. En: Garfield SL, Bergin AE, eds. *Handbook of psychotherapy and behavior change*. 4<sup>th</sup> edition. New York: John Wiley & sons 1994. p. 143-87.
  43. Lambert MJ, Ogles BM. The efficacy and effectiveness of psychotherapy. En: Lambert MJ, ed. Bergin and Garfield's *Handbook of psychotherapy and behavior change*. 5<sup>th</sup> edition. New York: John Wiley & sons 2004. p. 139-92.
  44. Russell RL, Orlinsky DE. Psychotherapy research in historical perspective. Implications for mental health care policy. *Arch Gen Psychiatry* 1996; 53: 708-15.
  45. American Psychiatric Association. Psychological treatment research in psychiatry. A Task Force report of the American Psychiatric Association. Washington, DC: American Psychiatric Association, 1993.
  46. Cohen J. *Statistical power analysis for the behavioral sciences*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1988.
  47. Edelson M. *Psychoanalysis. A theory in crisis*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
  48. Grünbaum A. *Validation in the clinical theory of psychoanalysis*. Madison: International Universities Press, 1993.
  49. Gabbard GO, Gunderson JG, Fonagy P. The place of psychoanalytic treatments within psychiatry. *Arch Gen Psychiatry* 2002; 59: 505-10.
  50. Doidge N. Empirical evidence for the core clinical concepts and efficacy of the psychoanalytic psychotherapies: An overview. En: Cameron P, Ennis J, Deadman J, editors. *Standards and guidelines for the psychotherapies*. Toronto: University of Toronto Press 1998. p. 80-142.
  51. Westen D, Novotny CM, Thompson-Brenner H. The empirical status of empirically supported psychotherapies: Assumptions, findings, and reporting in controlled clinical trials. En: PDM Task Force. *Psychodynamic diagnostic manual*. Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006. p. 691-764.
  52. Wallerstein RS. Psychoanalytic therapy research: Its history, its present status, and its projected future. En: PDM Task Force. *Psychodynamic diagnostic manual*. Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006. p. 511-35.
  53. Blatt SJ, Auerbach JS, Zuroff DC, Shadar G. Evaluating efficacy, effectiveness, and mutative factors in psychodynamic psychotherapies. En: PDM Task Force. *Psychodynamic diagnostic manual*. Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006. p. 537-72.
  54. Luborsky L. *Principles of psychoanalytic psychotherapy: A manual for supportive-expressive treatment*. New York: basic Books, 1984.
  55. Clarkin JF, Yeomans FE, Kernberg OF. *Psychotherapy for borderline personality. Focusing on object relations*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing, 2006.
  56. Caligor E, Kernberg OF, Clarkin JK. *Handbook of dynamic psychotherapy for higher level personality pathology*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing, 2007.
  57. Bateman AW, Fonagy P. *Psychotherapy for borderline personality disorder. Mentalization-based treatment*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
  58. AG-OPD. *Operationalisierte psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung*. Bern: Hans Huber, 2006.
  59. PDM Task Force. *Psychodynamic diagnostic manual*. Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006.
  60. Fonagy P. Evidence-based psychodynamic psychotherapies. En: PDM Task Force. *Psychodynamic diagnostic manual*. Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006. p. 765-818.
  61. Leichsenring F. Review of meta-analysis of outcome studies of psychodynamic therapy. En: PDM Task Force. *Psychodynamic diagnostic manual*. Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, 2006. p. 819-37.



62. Leichsering F, Leibing E. Psychodynamic psychotherapy: A systematic review of techniques, indications, and empirical evidence. *Psychol Psychother Theo Res Practice* 2007; 80: 217-28.
63. Thomä H, Kächele H, Hrsg. *Psychoanalytische Therapie: Forschung*. Heidelberg: Springer, 2006.
64. Kächele H, Schachter J, Thomä H. From Psychoanalytic Narrative to Empirical Single Case Research: Implications for Psychoanalytic Practice. New York: Routledge, 2009.
65. Kandel ER. A new intellectual framework for psychiatry. *Am J Psychiatry* 1998; 155: 457-69.
66. Kandel ER. Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited. *Am J Psychiatry* 1999; 156: 505-24.
67. Freud S, Breuer J. Studien über Hysterie. *Gesammelte Werke I*. 1895: 75-311.
68. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. *Husserliana I*. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1950.
69. Figueroa G. Ortega y Gasset y la psiquiatría biológica: "Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie". *Rev Chil Neuro-Psiquiat* 2006; 44: 134-46.
70. Ortega y Gasset J. La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. *OC VIII* 1948; p. 59-356.
71. Jaspers K. *Allgemeine Psychopathologie*. 8 Aufl. Berlin: Springer; 1965.
72. Figueroa G. La psicología fenomenológica de Husserl y la Psicopatología. *Rev Chil Neuro-Psiquiat* 2008; 46: 224- 37.
73. Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. *Husserliana II*. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1950.
74. Sartre J-P. La transcendance de l'égo: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Vrin, 1965.
75. Zubiri X. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1963.
76. Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 3 Bände. Leipzig: Meiner, 1924-1928.
77. Sartre J-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. En: Sartre JP. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1959. págs. 25-9.
78. Sartre J-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1939.
79. Sartre JP. *Lescahiers Dupuis*. En: Sartre JP. *Les oeuvres romanesques*. Paris: Gallimard, 1981. p. 18-29.
80. Sartre JP. *Vérité et existente*. Paris: Gallimard, 1989.
81. Forrester J. *Truth games. Lies, money and psychoanalysis*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
82. González C. *De la mentira*. Madrid: A. Machado Libros, 2001.
83. Ortega y Gasset J. Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant). *OC II* 1924; 387-400.
84. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*. *Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1952.
85. Heidegger M. *Sein und Zeit*. 10. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1963.
86. Figueroa G. Problemas de la psicoterapia existencial. *Rev Psiqu Clin* 1991; XXVII: 45-59.
87. Heidegger M. Brief über den "Humanismus". *Gesamtausgabe 9*. Frankfurt: Klostermann, 1976. p. 313-64.
88. Heidegger M. *Zollikoner Seminare. Protokolle -Zwiesgespräche- Briefe*. 2. Auflage. Frankfurt: Klostermann, 1994.
89. Heidegger M. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. *Gesamtausgabe 63*. Frankfurt: Klostermann, 1982.
90. Sartre J-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.
91. Ortega y Gasset J. *Historia como sistema*. *OC VI* 1935; 11-50.
92. Sartre J-P. *Baudelaire, précédé d'une note de Michel Leiris*. Paris: Gallimard, 1947.
93. Sartre J-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.
94. Sartre J-P. *L'idiote de la famille : Gustave Flaubert de 1821-1857*. 3 volumes. Paris: Gallimard, 1971-1972.
95. Sartre J-P. *Le Scénario Freud*. Paris: Gallimard, 1984.

96. Sartre J-P. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1963.
97. Sartre J-P. *Situations IX. Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.
98. Sartre J-P. *Situations X. Politique et autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976.
99. Sartre J-P. *Critique de la raison dialectique*. (precedé de *Questions de méthode*). Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960.
100. Martín-Santos L. El psicoanálisis existencial de J-P. Sartre. *Act L EspNeurol Psiquiat* 1950; IX: 2-9.
101. Martín-Santos L. Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Barcelona: Seix Barral, 1964.
102. Sartre J-P. *Les mouches*. En: Sartre J-P. *Théâtre 1*. Paris: Gallimard, 1947. p. 13-119.
103. Figueroa G. Los fundamentos del análisis existencial. *Rev Chil Neuro-Psiquiat* 1995; 33: 21-9.
104. Lévy B-H. *Le siècle de Sartre*. Paris Éditions Grasset & Fasquelle, 2000.
105. Cooper D. *Existentialism*. Oxford: Blackwell, 1999.
106. Heinemann F. *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* Stuttgart, Kohlhammer, 1954.
107. Beaufret J. *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*. Paris: Éditions Denoël, 1971. Barnes H. *Humanistic existentialism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1962.
108. De Koning AJJ, Jenner FA, editors. *Phenomenology and psychiatry*. London: Academic Press, 1982.
109. Spiegelberg H. *Phenomenology in psychology and psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
110. Yalom ID. *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books, 1980.
111. D'Agostini F. *Analíticos y continentals. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra, 1997.
112. May R. The existential approach. En: Arieti S, editor. *American Handbook of psychiatry*. Volume 2. New York: Basic Books, 1967. p. 1348-60.
113. Foy JL. The existential school. En: S, editor. *American Handbook of psychiatry*. Volume 1. Second edition. New York: Basic Books, 1974. p. 926-40.
114. Ofman WV. *Existential psychotherapy*. En: Kaplan HI, Freedman AM Sadock BJ, editors. *Comprehensive textbook of psychiatry/III*. Volume 1. Third edition. Baltimore: Williams & Wilkins, 1980. p. 838-46.
115. Giorgi A. Sartre's systematic psychology. En: Schilpp PA, editor. *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle: Open Court, 1981. p. 179-96.
116. Soll I. Sartre's rejection of the Freudian unconscious. En: Schilpp PA, editor. *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle: Open Court, 1981. p. 582-603.
117. Brown L, Hausman A. Mechanism, intentionality, and the unconscious: A comparison of Sartre and Freud. En: Schilpp PA, editor. *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle: Open Court, 1981. p. 539-81.
118. Holzhey-Kunz A. *Psychopathologie auf philosophischem Grund: Ludwig Binswanger und Jean-Paul Sartre*. Schweiz Arch Neurol Psychiatr 2001; 152: 104-13.
119. Gadamer HG. *Existenzialismus und Existenzphilosophie*. En: Gadamer HG. *Heideggers Wege*. Frankfurt: Fischer, 2002. p. 7-17.
120. Stern A. *Sartre: his philosophy and existential psychoanalysis*. New York: Delta, 1967.
121. Kristeva J. Sartre ou "il y a des raisons pour se révolter". En: Kristeva J. *Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse I*. Paris: Arthème Fayard, 1996. p. 251-309.
122. Needleman J. A critical introduction to Ludwig Binswanger's existential psychoanalysis. En: Binswanger L. *Being-in-the-world. Selected papers of Ludwig Binswanger*. New York: Basic Books, 1963. p 1-146.
123. Binswanger L. *Melancholie und Manie*. Neske: Pfullingen, 1960.
124. Binswanger L. *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*. Neske: Pfullingen, 1965.
125. Binswanger L. *Freuds Auffassung vom Menschen im Lichte der Anthropologie*. En: Binswanger L. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band I. Zur phänomenologischen Anthropologie*. Bern: Francke, 1961. p 159-88.
126. Binswanger L. *Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie*. En: Binswanger L. *Aus-*

- gewählte Vorträge und Aufsätze. Band II. Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie. Bern: Francke, 1955. p. 81-104.
127. Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 5. Auflage. München: Ernst Reinhardt, 1962.
  128. Binswanger L. Erinnerungen an Sigmund Freud. Bern: Francke, 1956.
  129. Heidegger M. Einführung in die Methaphysik (Sommersemester 1935). Gesamtausgabe 40. Frankfurt: Klostermann, 1974.
  130. Petzet HW. Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger. 1929-1976. Frankfurt: Societäts, 1983.
  131. Heidegger M. Wegmarken. Gesamtausgabe 9. Frankfurt: Klostermann, 1979.
  132. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe 3. Frankfurt: Klostermann, 1978. .
  133. Freud S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke XI. Frankfurt: Fischer, 1916-1917.
  134. Zubiri X. Naturaleza, Historia, Dios. Buenos Aires: Poblet, 1948.
  135. Boss M. Psychoanalyse und Daseinsanalytik. München: Kindler, 1980.
  136. Boss M. Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsmässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. 3. Auflage. Bern: Huber, 1999.
  137. Wilberg P. Heidegger, medicine & "scientific method". Eastbourne: New Gnosis, 2003.
  138. Riedel M, Seubert H, Padrutt H. Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss. Bern: Böhlaus, 2003.
  139. Blankenburg W. Psychiatrie und Philosophie. En: Kisker KP, Meyer JE, Müller C, Strömrgren E, Hrsg. Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis. Band I. Grundlagen und Methoden der Psychiatrie. Teil 1. 2. Auflage. Springer: Berlin, 1979, págs. 827-75.
  140. Ricoeur P, Dufrenne M. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
  141. Ricoeur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris: Éditions du Seuil, 1948.
  142. Ricoeur P. À l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 1986.
  143. Ricoeur P. Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique I. Paris: Editions du Seuil, 1969.
  144. Ricoeur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris: Editions du Seuil, 1986.
  145. Ricoeur P. Hermeneutics & the human sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
  146. Ricoeur P. Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
  147. Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.
  148. Dalbiez R. La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne. 2 volumes. Paris: Desclée de Brouwer, 1936.
  149. Ricoeur P. De l'interprétation: Essai sur Freud. Paris: Editions du Seuil, 1965.
  150. Ricoeur P. Écrits et conférences I. Autour de la psychoanalyse. Paris: Editions du Seuil, 2008.
  151. Ricoeur P. Soi-même comme un autre. Paris: Editions du Seuil, 1990.
  152. Ricoeur P. Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique. Paris: Editions du Seuil, 1983.
  153. Ricoeur P. Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Editions du Seuil, 1984.
  154. Ricoeur P. Temps et récit III. Le temps raconté. Paris: Editions du Seuil, 1985.
  155. Ricoeur P, Changeux J-P. Ce qui nos fait penser. Paris: Odile Jacob, 1998.
  156. Ricoeur P. Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
  157. Nietzsche F. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Werke in drei Bänden III. München: Hanser, 1966. p. 415-925.
  158. Freud S. Das Unbewußte. Gesammelte Werke. Band X, 1915: 263-303.
  159. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1962.
  160. Husserl E. Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. Husserliana VII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

161. Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegerung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften Band I.* Stuttgart: BG Teubner, 1990.
162. Gadamer H-G. *Wahrheit und Methode.* Tübingen: Mohr; 1960.
163. Freud S. *Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II/III 1900: 1-642.*
164. Ricoeur P. *Psychanalyse et herméneutique.* *Nichifutsu Bunka* 1979; 39: 17-29.
165. Palmer RE. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.* Madrid: Arco/Libros, 2002.
166. Eyzaguirre S. *Fenomenología y hermenéutica.* *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica.* Santiago: Universidad Andrés Bello, 2008.
167. Rodríguez R. *Del sujeto y la verdad.* Madrid: Síntesis, 2005.
168. Sófocles. *Tragedias.* Madrid: Gredos, 1981.
169. Green A. *Un œil en trop. Le complexe d'Oedipe dans la tragédie.* Paris: Les Editions de Minuit, 1969.
170. Rudnytsky PL. *Freud and Oedipus.* New York: Columbia University Press, 1987.
171. Bettini M, Guidorizzi G. *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días.* Madrid: Akal, 2004.
172. Hegel GWF. *Phänomenologie des Geistes. 1. Auflage. Werke 3.* Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
173. Foucault M. *La vérité et les formes juridiques. Dits et écrits 2.* Paris: Gallimard, 1994. p. 538-646.
174. Ricoeur P. *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud.* En: *Qu'est-ce que l'homme.? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens.* Bruselas: Editorial de la Faculté universitaire Saint-Louis, 1982. p. 591-619.
175. Beuchot M. *Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur.* En: Calvo Martínez T, Ávila Crespo R, editores. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación.* Barcelona: Anthropos, 1991. p. 193-212.
176. Reichenbach H. *The rise of scientific philosophy.* Berkeley: University of California Press, 1951.
177. Ricoeur P. *The question of proof in Freud's psychoanalytic writings.* En: Ricoeur P. *Hermeneutics & the human sciences.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 247-73.
178. Olasagasti M. *Introducción a Heidegger.* Madrid: Revista de Occidente, 1967.
179. Heidegger M. *Das Ding.* En: *Vorträge und Aufsätze. 5. Aufl.* Pfullingen: Neske, 1967. p. 157-75.
180. Husserl E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* *Husserliana IX.* Den Haag: Martinus Nijhoff; 1962.
181. Husserl E. *Phänomenologie und Anthropologie. Philosophy and phenomenological research 1963-1964; 24: 355-75.*
182. Drue H. *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie.* Berlin: de Gruyter; 1963.
183. Figueroa G. *La psicología fenomenológica I. La crisis de la psicología.* *Rev Cien Sociales (Chile)* 1985; 26-27: 231-46.
184. Kockelmans J. *Edmund Husserl's phenomenological psychology. A historical-critical study.* Pittsburgh: Duquesne University Press; 1967.
185. Kockelmans J. *Husserl's original view on phenomenological psychology.* En: Kockelmans J, editor. *Phenomenology. The philosophy of Edmund Husserl and its interpretation.* New York: Doubleday & Company, 1967. p. 418-49.
186. Gurwisch A. *Edmund Husserl's conception of phenomenological psychology.* En: Gurwisch A. *Studies in phenomenology and psychology.* Evanston: Northwestern University Press, 1966. p. 76-112.

---

Correspondencia:

Gustavo Figueroa Cave

Casilla 92-V, Valparaíso, Chile.

E-mail: gfigueroacave@gmail.com