

PSIQUIATRÍA Y PSICOANÁLISIS EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS

JUAN CARLOS SABIO GARCÍA

Monografías

PSIQUIATRÍA Y PSICOANÁLISIS EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS

JUAN CARLOS SABIO GARCÍA

PSIQUIATRÍA Y PSICOANÁLISIS EN
LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS

MINERVA

Cubierta: Malpaso Ediciones S. L. U.

© Juan Carlos Sabio García, 2018

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2018

Evaristo San Miguel, 20, entresuelo izq.

28008 Madrid (España)

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-17408-47-3

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRÓLOGO. Arte de escribir

1.—INTRODUCCIÓN: PSIQUIATRÍA, PSICOANÁLISIS Y CULTURA EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS

1. SITUACIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DE ESPAÑA EN LA DÉCADA DE LOS CINCUENTA
2. La psiquiatría española y el proceso de institucionalización de la Escuela de Heidelberg
3. LA POSIBILIDAD DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN ESPAÑA Y SU INFLUENCIA EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS
4. FENOMENOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

2.—EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO PSIQUIÁTRICO DE LUIS MARTÍN-SANTOS

1. ETAPA FENOMENOLÓGICA (1947-1956): EPISTEMOLOGÍA DE LA PSIQUIATRÍA
 - 1.1. Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental
 - 1.2. «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico» y su vigencia en la actualidad
2. ETAPA PSICOANALÍTICA (1956-1964); EPISTEMOLOGÍA Y ANÁLISIS EXISTENCIAL: IMPLICACIONES ÉTICAS
 - 2.1. Jaspers y Freud
 - 2.2. Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO

ARTE DE ESCRIBIR

ENRIQUE UJALDÓN

Para la inmensa mayoría de los españoles con una cultura media, Martín-Santos es el autor de una novela, *Tiempo de silencio*, una obra que fue lectura obligada para los estudiantes de COU de su momento. Aunque publicado en 1962, *Tiempo de silencio* era un libro marcado por la posguerra. Junto con *La colmena* de Cela y *Nada* de Laforet, *Tiempo de silencio* era la novela de una España en que la guerra y la dictadura aparecían como sombras que marcaban la realidad de un presente desesperanzado. Debía ser leída y estudiada en la asignatura «Literatura española», porque, además, te examinaban en Selectividad. Y entonces, como ahora, muchas cosas dependían de ello. Verdaderamente, es discutible que obligar a la lectura sea la mejor fórmula pedagógica para incentivar el amor a los libros. En cualquier caso, es evidente que la experiencia de la lectura forzada produce resultados muy diferentes dependiendo del delicado momento en el que se encuentra una obra ensayística o literaria y su joven lector. En mi caso, conservaba un grato, aunque nebuloso recuerdo de aquella lectura. El libro de Juan Carlos Sabio me ha empujado a releer la novela en, justamente, el mismo ejemplar que he conservado durante estos años en mi biblioteca.

Aunque no soy nada dado a melancolías sobre que cualquier tiempo pasado fue mejor, especialmente en materia educativa, me ha sorprendido que obligasen a leer, ¡y leyésemos! un libro con la densidad y la complejidad de *Tiempo de silencio*, por más que la trama sea sencilla y fácilmente descriptible. No se trata aquí de que cuente mi lectura pasada o presente de Martín-Santos. No puede ser ese el objetivo de este prólogo. Pero sí es importante resaltar una nota de lectura que podrá ayudar al lector a entender el interés y el reto que supone un ensayo sobre la figura de Martín-Santos como el que ha escrito Juan Carlos Sabio. El recuerdo de mi lectura adolescente se ajustaba a la realidad: el mundo descrito en la novela era duro, sórdido y gris. Pero mi

relectura ha descubierto, también, una escritura cuajada de guiños de complicidad con el lector, de burla indisimulada y cruel, pero también compasiva y contenida. Y, claro de sí, de sátira hacia personas y situaciones muy relevantes de la España de la época y, por qué no, de la misma naturaleza humana. En resumen, una escritura en la que la ironía juega un papel muy importante y que se convierte en sátira en la escena de la conferencia de «el filósofo»; una hilarante desmitificación de la figura de Ortega y Gasset y de la sociedad que le aplaudía. Por utilizar la célebre distinción wittgensteiniana, una concepción de la ciencia y de la filosofía se muestran en la lectura de la obra, aunque no se dicen.

La coincidencia de la relectura de *Tiempo de silencio* y la lectura del libro que el lector tiene en sus manos produce una retroalimentación positiva de ambos textos y consigue que se entienda mucho mejor el primero. Debo advertir con toda claridad que este libro no es una interpretación de *Tiempo de silencio*. De hecho, juega un papel más que secundario en su desarrollo. Está más presente su sombra que su texto. El libro de Juan Carlos Sabio es un estudio de la obra psiquiátrica de Martín-Santos, prácticamente desconocida para el público culto español, e incluso para la mayor parte de los especialistas en historia de la psicología, la psiquiatría, la medicina y la filosofía españolas. Aunque ya existen estudios sobre esta cuestión, que nuestro autor tiene obviamente en cuenta, nada había tan completo y sistemático sobre las relaciones del pensamiento de Martín-Santos con el de su época. Una somera mirada al índice mostrará que no estamos ante un trabajo de crítica literaria.

¿A qué lector se dirige entonces el profesor Sabio? En primer lugar, por comenzar por lo más específico, a los estudiosos de la historia de la psiquiatría española. Martín-Santos era un psiquiatra, y en el libro se estudia el proceso de la institucionalización de la psiquiatría española y su conformación como ciencia tras la Guerra Civil. Y descubrirán que en este proceso la influencia del psicoanálisis fue muy relevante. En segundo lugar, el libro interesará a estudiosos de la filosofía: aunque ya he mencionado la sátira a Ortega, el pensamiento alemán es determinante. Dilthey, Husserl, Jaspers o Heidegger protagonizan muchas páginas, lo que se debió en buena parte a la influencia orteguiana. La presencia del pensamiento francés es también determinante: Sartre, Merleau-Ponty o Lacan están muy presentes en este trabajo. Un lector poco avisado quedará sorprendido por lo borroso de las fronteras entre psiquiatría, filosofía y psicoanálisis. Y, aunque hemos dicho que este no es un libro de crítica literaria, será de obligada lectura para los estudiosos de la obra literaria de Martín Santos, que podrán conocer el trasfondo intelectual de sus novelas.

Y, en tercer lugar, el libro resulta muy importante para conocer el estado de la cultura española durante la larga posguerra.

El fin de la dictadura en España y la transición democrática construyó un poderoso mito que se inserta en las guerras culturales que han protagonizado buena parte de la realidad de nuestro país desde la recuperación de la democracia. El mito venía a decir que la dictadura franquista había arrancado de raíz el prometedor futuro de la cultura española que se había gestado en las primeras décadas del siglo XX y que había eclosionado con el advenimiento de la Segunda República. El asesinato de figuras relevantes, el exilio de la mayoría de los artistas e intelectuales, la imposición de un sistema de pensamiento fascista y el desmantelamiento de las instituciones culturales y educativas habían conducido al país a un páramo cultural, aislado de la producción científica exterior. España, que estaba saliendo de su aislamiento secular, volvía a cerrarse sobre sí misma, a prohibir ideas y libros, e impermeabilizar sus fronteras. Los mitos, para ser persuasivos, poderosos, necesitan asideros en la realidad: la dictadura franquista se los proporcionó generosamente. Cuando el mito tenga más apariencia de realidad, cuando más creíble sea, más difícil es desvelar su falsedad. Este libro nos muestra que la posguerra española no fue un tiempo de silencio. Un tema que expresamente discute Juan Carlos Sabio al comentar las clarividentes aportaciones de Gustavo Bueno sobre esta cuestión.

Recordar que la libertad de expresión es un derecho fundamental y que el desarrollo de la actividad científica depende de él no impide saber que, como muestra Leo Strauss en «Persecución y el arte de escribir», muchos pensadores han debido pelear con las censuras de su presente. En su defensa, han generado un «arte de escribir» que plantea diversos niveles de lectura en los que la ironía, los sobreentendidos y las claves para iniciados permiten decir lo que se quiere decir sin decirlo expresamente. De este modo, Martín-Santos no tiene que criticar la dictadura. Es patente en la dura crítica social que contiene el libro, con sus diversas capas: los arrabales miserables de la gran ciudad, donde se mezclan en las chabolas las personas con las ratas, las tristes pensiones en las que malviven estudiantes, pequeños funcionarios, viajeros de comercio; la despiadada descripción de las clases medias y altas y los intersticios por los que navegan unos y otros.

El «arte de escribir» de Martín-Santos, desligado de la lectura de su obra psiquiátrica refuerza el mito de una España en silencio por ser una España silenciada. Juan Carlos Sabio muestra que ese silencio esconde, en realidad, la multiplicación de lecturas, conversaciones y transmisión de conocimientos. El mejor pensamiento

contemporáneo llegaba a los que querían acceder a él. Circulaban los libros, el intercambio científico, se celebraban congresos académicos en los que se discutían ideas y programas.

Y, sin embargo, con ser mucho, no creo que el mayor interés de este libro sea conocer mejor la cultura científica española de posguerra. Su mayor interés es estrictamente filosófico. Es ahí donde Juan Carlos Sabio demuestra su profundo dominio de las principales ideas y debates de la filosofía continental contemporánea. Son páginas en las que el libro trasciende con mucho la obra de Martín-Santos, para situarla en el contexto de los debates intelectuales más exigentes de su momento. Las lecturas confrontadas de Sartre y Freud se convierten en los ejes fundamentales de la discusión. La libertad y la comprensión de los seres humanos no pueden desaparecer de la explicación de su conducta.

La sólida formación científica de Martín Santos desborda los límites de las explicaciones reduccionistas, esos experimentos con ratones que pretenden ser para algunos toda la explicación de lo que somos los seres humanos y que tan presentes están en la novela. Frente a la simplicidad de la explicación monocausal, el profesor Sabio se adentra en los debates sobre la mente humana huyendo de las exposiciones simplificadoras que se mueven entre la farmacología y el *coaching*. Muestra así que el estudio de Martín-Santos no interesa sólo o principalmente como historia de las ideas. Los problemas a los que se enfrenta Martín-Santos son los mismos que ocupan a los grandes pensadores del siglo XX, problemas que no se solucionan aislando un gen, por muy importante que sea el hacerlo. La lectura de este libro satisfará a diferentes lectores, pero sobre todo a aquellos conscientes de la complejidad de la tarea de comprendernos mejor a nosotros mismos.

INTRODUCCIÓN: PSIQUIATRÍA, PSICOANÁLISIS Y CULTURA EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS

La temprana muerte de Luis Martín-Santos, deja una obra inacabada y abortada por los trágicos avatares de la vida que en ciertas ocasiones, nos privan de la evolución de personas que podrían haber alcanzado una magnitud y reconocimiento mucho más amplio, de haber seguido en ese prometedor ascenso intelectual pese a las dificultades propias de las condiciones que le tocó vivir, como son las de país recién salido de la guerra civil, y marcado profundamente por el aislamiento que complicaban aun más la historia de nuestro país estigmatizado por esa falta de identidad y emancipación, cuya genealogía ya se venía padeciendo siglos atrás.

Precisamente esa honda y traumática huella son relatados por Martín-Santos con una excepcionalidad que nos recuerda a las cuotas de esa resonancia vanguardista joyciana en su novela *Tiempo de silencio*, cuya narración como muestra continua de ese ejercicio de captación de la temporalidad hasta donde los límites del lenguaje le permiten, lleva esa connotación de ambigüedad cuya consecuencia resultante son las de ese estilo que fuerza esa dialecticidad entre lo social y subjetivo, desembocando finalmente en un cierto reconocimiento como es el de la publicación inmediata en la editorial Seix Barral de la novela después de ser presentada para el galardón Pío Baroja en 1961 y ser declarado desierto.

Tiempo de silencio publicada en 1962, rebasará posteriormente nuestras fronteras y será el núcleo de gran parte de las principales preocupaciones de su autor. Muestra de ello será la respuesta de nuestro protagonista ante la pregunta de Janet W. Diaz, referente a los temas preferidos por este, el cual destacará: «Los que muestran las leyes modificadoras de la existencia humana, donde se advierte el condicionamiento social, las contradicciones fecundas y el brillo de la libertad.»¹ Sintetizara así Martín-Santos sus preocupaciones por los condicionamientos históricos y sociales objetivos con la cuestión de la esencia de la libertad de raigambre más subjetiva, aunque en nuestra opinión si bien intenta articular intereses tan distintos como son los del

Marxismo y existencialismo, cuya temática es una constante en la obra no solo literaria sino también en su otra faceta más científica y médica, mostrará en cambio un cierto escepticismo como se señalará a lo largo de esta tesis en los posibles nexos a modo de reconciliación.²

De todas formas, es de destacar su insistencia y puntualización, como se demuestra en su narrativa atravesada por un nuevo estilo cargado de una mayor complejidad frente a la entonces literatura más anquilosada de corte realista que el mismo tachaba de monótona y sin interés, por abordar lo universal cuya forma atemporal ha de articularse recíprocamente con lo particular propio del mundo contradictorio y fáctico de la vida cotidiana. Esa lucha y dialéctica, retomando a Hegel a modo de «conciencia desdichada», recorren su obra y cuya tensión entre teoría y praxis, entre su obra como teórico de la epistemología literaria y médica frente a los quehaceres de su práctica médica psiquiátrica, le dan todo el derecho de ser pese a su corta vida, un intelectual en el sentido amplio de la palabra, como bien señala Valentín Corcés en *Psiquiatría y cultura en España en un Tiempo de Silencio*. Luis Martin-Santos.

Testimonio de esa intelectualidad y compromiso son bien señalados por Alfonso Rey en la edición sexta de *Tiempo de silencio*³; Donde la crítica del intelectual vasco a los novelistas sociales de su época, irá en el el sentido no solo de esa monotonía en el estilo ya señalada anteriormente, sino también en el el descuido de esa penetración en la cruda la realidad de la época, el Madrid de la posguerra, con esa fuerte estratificación de las clases sociales, pobreza social y económica de las periferias de las chabolas en contraste con la hipocresía de la alta burguesía, no mostrando así la realidad más global del país en términos dialécticos, cuestión sobre la que Martín-Santos si dará cuenta con un elevado compromiso de esa situación de nuestro país en términos de materialismo histórico.

El intelectual vasco da así muestras de un presente cuya referencia está en el pasado, un pasado cuyo diagnóstico,⁴ está ya mucho más atrás, remontándose a la historia de nuestra península desde la edad media. Las críticas de Martin-Santos salpicaran no solo a Unamuno, Menéndez Pidal y Machado, sino que recaerán también y de manera muy especial sobre el autor que mejor hasta el momento parecía haber diagnosticado la cuestión de la identidad española; Ortega y Gasset con su *España invertebrada*, que a juicio de nuestro autor se petrifica en un cierto dandismo, como muestra su visión idealista y además carente de sensibilidad por las clases sociales, cuestión esta resaltada de forma notoria con la aguda crítica al

perspectivismo y el ejemplo de la manzana en *Tiempo de silencio*.⁵ Crítica que ampliaremos en la medida que profundicemos en el acercamiento del autor a lo largo de su obra a la tradición psicoanalítica, de la cual en cambio se alejará con más notoriedad y de forma radical Ortega.

Observaremos y destacaremos pues en el intelectual donostiarra ya por aquel entonces jefe del servicio psiquiátrico del sanatorio de san Sebastián, como su obra se va vertebrando en torno a esa realidad social que va a modo de columna vertebral irradiando hacia las distintas y múltiples facetas que este poseía y gravitando en torno al sentido de la vida, a la existencia humana en lo más profundo de su enraizamiento. Pero ¿cómo valorar una obra interrumpida en los apenas 40 años de la vida de una persona? Ortega a lo largo de su obra reiteraba y comentaba que rondado los 26 años, es cuando uno debe tener las ideas y esbozos que luego debe ir sistematizando a lo largo de toda su vida coincidiendo con esto en ese vitalismo de Bergson respecto a la intuición como embrión que luego el autor debería desarrollar, por mencionar sus sobresalientes comentarios en el original libro *La energía espiritual*.

Indica esto pues que la obra de Luis Martín-Santos por muy precoz que fuera su desarrollo, denotará necesariamente una falla importante como señalara Germán Berrios en *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*, con estas concluyentes palabras; «Y, finalmente, la sensación de una urgencia que su trabajo deja, la sensación de que hay aún cabos que atar, y la invitación que nos hace, a través de la distancia, a tratar de completar dentro de nuestras menores posibilidades, una obra malograda por el destino, pero no obstante, válida a un nivel que debe enorgullecer a las letras psiquiátricas españolas».⁶ Prosigue el brillante epistemólogo de la psiquiatría de Cambridge señalando la importancia del modelo a seguir esencial por esa multiplicidad de intereses intelectuales que Luis combina de forma muy particular, siendo ello motivo para que los jóvenes psiquiatras del presente lo tomen como un referente a seguir.⁷

Si tenemos en cuenta estas palabras del profesor Berrios, y la muy sobresaliente valoración que le atribuye al intelectual donostiarra por su trabajo en la revista «Theoria» referente a la epistemología psiquiátrica, además de su aguda penetración en el pensamiento del filósofo Dilthey, pese a las dificultades en la España de entonces para el acceso a la información,⁸ deberemos de dar la razón al profesor de Cambridge respecto a la importancia de su «breve» pero de indiscutible calidad de su obra, en lo referente a ese rigor, exposición, frescura y originalidad. Así pues, Luis

Martín-santos debe ser explorado con suma legitimidad, ya que su obra muestra pese a su temprana interrupción, esa importantísima confluencia de intereses, que pocos intelectuales y particularmente psiquiatras, de su época presentaron de esa manera sorprendente.

El también psiquiatra Carlos Castilla Del Pino su amigo y coetáneo comentaba en las siguientes semanas a su muerte, concretamente en febrero de 1964 en el prólogo a la primera edición del libro póstumo de Luis, *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, estas emotivas palabras; «La muerte de Luis Martín-santos, acaecida en los primeros días de este año de 1964, suscita un sentimiento real de desesperanza. Es, en verdad, una frustración que a todos nos acontece. Porque desaparece cuando su obra psiquiátrica y literaria es tan solo un esbozo de lo que realmente tenía ciertamente que hacer. Luis Martín-santos era de una inteligencia superior, excepcional, y a ella se unía un impulso creador de carácter, permítanme la expresión, biológico. « Se producía» irrumpiendo, como cualquier otra fuerza natural. Su muerte es, por eso dolorosa, además de dolorosa, irritante e inoportuna, como se ha dicho públicamente. Porque el azar, el destino, lo que quiera que sea, se permite decidir por unos y por otros, sin dejarnos en ningún momento opción» y sigue a continuación;» Con la ausencia de Luis Martín-Santos no solo se provoca la interrupción de sus personales proyectos, sino la de los proyectos que los demás hacíamos en él. Era bajo todos los puntos y en todas las dimensiones en que se considerara, una realidad creadora con la que queríamos y teníamos que contar. Toda su vida fue una espontánea creación de primer orden. Su vivir mismo, su pensar, eran un admirable espectáculo de vitalidad».⁹ Además Castilla Del Pino destaca al igual que Berrios no sólo su trabajo *Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico* de 1955, al que no solo compara y califica incluso de superior en lucidez y profundidad a la introducción de la *psicopatología general* de Jaspers, sino la necesaria obligación de continuar una obra lejos de concluir, destacando y esto es de especial interés esa evolución intelectual que interesa como objeto mismo de reflexión,¹⁰ cuestión esta, que promueve precisamente el motivo principal de este ensayo.

La aclaración de figuras de la psiquiatría tan importantes como las expuestas más arriba, nos dan una idea pues más acuciante de la necesidad de hacer trabajar esa obra inacabada, a veces tan solo esbozada. El pensador y psiquiatra vasco no elude pues las múltiples facetas en las que va penetrando al adentrarse en esa particularidad tan universal como concreta, ya comentado líneas más arriba, recurriendo así y sin más alternativa, a la manera de esa famosa frase de Sartre; «La libertad de escribir supone

la libertad del ciudadano. No se escribe para esclavos», siguiendo al filósofo francés y como apropiándose de esas agudas y certeras palabras con plena jurisdicción en su tarea de escritor a veces «violento» se implica a la manera de un cierto «forzamiento» con un estilo y a la vez conocimiento que lo invade, que lo lleva a querer atrapar el tiempo en ese mismo instante del transcurrir. De ahí los cruces de varias disciplinas para abordar y expresar esa ambigüedad de la particularidad humana, de esa facticidad, que oscila dialécticamente entre el ensimismamiento y alteridad en palabras de Ortega, pero que Martín-Santos quiso penetrar de una forma más directa, a la manera vital nos recuerda Castilla del Pino, exprimiendo incluso los límites de la dialéctica «filosófica», para desembocar en un realismo dialéctico, donde convergen esas múltiples facetas de su vida; Científico, literato, político, por nombrar esas que eran sus vocaciones principales.

Se trata pues de un rasgo genuino en su escritura, de ese realismo donde conviven además estilo y pensamiento como bien remarca José Luis Munoa,¹¹ que señala a la manera de sospecha; «la impresión de un dandismo enmascarado por los aspectos formales derivados de principios que se mostraron irreversibles»,¹² y prosigue el autor y de un modo más concluyente en lo que respecta ese dandismo como «un travestismo defensivo».¹³ Si es pues como señala Munoa más arriba, la necesidad de contrarrestar defensivamente la acción de enemigos más o menos evidentes, entonces se comprende esa falsa apariencia sobre todo, si en la rigurosidad intelectual de luís prima la autorrealización, como un instrumento de transformación socio-política.¹⁴ Este importante matiz en la obra del psiquiatra donostiarra, y muy en la línea de la declaración del literato almeriense Antonio Prieto;» Todo libro es un intento de recuperar y de salvar el pasado (...), Se escribe para salvarse del tiempo» la literatura sería un medio de salvación a través de la memoria rescatada de las palabras. Así la palabra es la plaza de la memoria y la literatura su realidad».¹⁵ Quizás ese bello comentario del literato andaluz, conforma y representa ese realismo dialéctico de Martín-Santos que quiere apuntar a la transparencia del sentido, como comenta Bruno Rueda; Esa expresión de enfrentamiento contra lo establecido, que «mueve esa utopía inmovilizante».¹⁶ Es pues, este, el carácter determinante de Luís, de su personalidad inyectada de esa «sabia», la que le hace leer y penetrar en los grandes literatos universales; Cervantes, Stendhal, pero sobre todo de Proust y T. Mann, y en particular de obras tan esenciales como «*En busca del tiempo perdido*» y *Dr. Faustus* las cuales serán muy influyentes en la reconstrucción de su temática

literaria. Pero será sin embargo esa dilemática creada por ese tenso binomio temporalidad-libertad y la apertura por consiguiente al problema del Mal, lo que llevara a una salida por Joyce cuya influencia ya comentada más arriba será ya una constante en ese peculiar estilo de Martín-Santos, cuyo afán por adoptar la precisión de la palabra adecuada al pensamiento, lo hace un profundo activador del ánimo del lector, algo que recuerda al *Ulises* del escritor irlandés, y que compartirá con este ese espeso mensaje incitante y rentable como señala Bruno Rueda, que traerá como consecuencia ese *dejà vu*.¹⁷

El objetivo principal de remover de forma tan originalmente al lector y más particularmente en *Tiempo de silencio* —Francisco umbral llegó a calificar particularmente dicha novela como el intento de *Ulises* Español y añadiendo la importancia de esa novela como fenómeno universal más allá también de nuestras fronteras, añadía; «Todo país ha querido tener su Ulises»¹⁸ —, es sin duda ese esclarecimiento de la existencia donde solo ahí se da la presencia, proximidad, claridad y vida, siguiendo la línea existencial de Jaspers, como comenta Rueda. Si bien la realidad social de la dialéctica existencial que está más ejemplificada por la palabra como prosa en acción con la consecuente voluntad y elección lleva la impronta para el escritor e intelectual vasco de ese sello sartreano.¹⁹ Esta temática será más ampliamente desarrollada en el análisis que haremos en los capítulos correspondientes al apartado Psiquiatría, psicoanálisis y cultura en la España de Tiempo de silencio, si bien es necesario introducir ese sello de la filosofía existencialista marcado hondamente por el filósofo Jean-Paul Sartre, referencia poco extraña para nuestro autor si tenemos en cuenta que los intelectuales vanguardistas Españoles de la década de los 50, estaban en general muy influenciados por el libertario pensamiento de los entonces emergentes autores existencialistas franceses. El caso de Luís es más particular al respecto si cabe, por la afinidad a esa doble vertiente sartreana filosófica y literaria, muestra de ello es la lectura en original *L'être et le néant*, además de los datos que apoyan una vinculación más personal a lo largo de entrevistas, lo que manifestaba un contacto más directo con el intelectual francés además de un exhaustivo y casi total conocimiento de su obra como señala Alberto Sánchez Álvarez-Insúa en su interesante estudio al respecto que lleva por título *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-santos: una lectura existencial*.

Aparte, es importante destacar en palabras del investigador y científico del CSIC, como la faceta literaria y psiquiátrica van íntimamente ligadas, de tal forma que no se

puede comprender su obra sin esta particularidad. Destaca además El Dr. Sánchez, que la convergencia de esas dos facetas principales en el intelectual donostiarra, no ha sido observada adecuadamente ya que su obra no ha sido tratada de forma integral a partir de 1962. Se apoya para dicha observación en los importantes textos como *Apólogos y otras prosas inéditas* editados y prologados por Salvador Clotas, cuya aparición en 1970, y la posterior aparición de *Tiempo de destrucción* en 1975, a cargo de José Carlos Mainer, son obras de gran importancia, que serán muy relevantes para la comprensión integral de la obra del psiquiatra vasco.

Concretamente, el artículo *La Psiquiatría existencial*, que se incluye en *Apólogos*, data del año 1960, mientras que la redacción de *Libertad, temporalidad y transferencia en el Psicoanálisis existencial*, fue realizada un año antes en 1959. Se destaca pues la importancia de esa lectura totalizadora,²⁰ que ayuda a entender ese contexto global de su obra, concediendo particular relevancia a dos trabajos psiquiátricos que esclarecen su narrativa, como son los ya citados *Libertad, temporalidad y transferencia en el Psicoanálisis existencial*, y *la psiquiatría existencial*, que fundamentaran no solo su peculiar estilo literario sino también la forma de entender el pensamiento último de Martín-santos, donde confluyen su concepción de la cura, su ideología, y su proyecto de vida personal.

Sumamente esencial para nuestros propósitos es pues, destacar esta influencia de la obra psiquiátrica en la narrativa, remitiéndose especialmente a esas dos obras, pues aunque estudiaremos especialmente su parcela médica, nos centraremos concretamente en las relaciones entre el psicoanálisis y la fenomenología, y su evolución a lo largo de su breve trayectoria intelectual. Solo así entenderemos esa confluencia de sus múltiples facetas que confluyen en esa ambigüedad «entre ese ideal soñado y el conformismo resignado» como comenta José Lázaro; esa continua tensión entre el impulso revolucionario y la necesidad de adaptación a las miserias del entorno.²¹ Muchos aspectos de su vida, reflejan ese humano conflicto entre esa fidelidad al auténtico proyecto y ese «principio de realidad» freudiano,²² como los protagonistas de sus novelas. Todo ello involucrado en esa conjugación de heterodoxia teórica y psicoterapia existencial, que mueven los motivos vertebrales de esta tesis. Quizás Luis Martín-Santos, retomando los lúcidos comentarios que Weber señala a propósito de Goethe y Tolstoi en su conocida obra *El político y el científico*, También quiso como el poeta alemán, más que producir una obra, hacer de su propia vida una obra de arte.

Una vez detallados los motivos de su estilo y esa multiplicidad vocacional que lo acompaña, nos centraremos muy brevemente y a modo introductorio en la faceta médica que aquí nos interesa como es el psicoanálisis existencial, finalidad de esta tesis, y de esas dificultades que conlleva a la conciliación de disciplinas o discursos tan distantes como son el psicoanálisis y la fenomenología a lo largo de su obra psiquiátrica. Su artículo *El psicoanálisis existencial* que data de 1950 es una clara exposición de los puntos fundamentales de la obra de Sartre referentes a la alternativa al psicoanálisis freudiano tal y como lo concebía El filósofo francés, donde se muestra un intento de reemplazar el complejo freudiano basado en la estructura del inconsciente por el proyecto, un proyecto de existencia. Así formalismo conceptual y existencial aproximan en la medida posible acontecimiento y situación, donde ser persona se acepta como una nada activa, como una especie de inmensidad viva sin fondo. Esa nada como raíz de la subjetividad no es ningún abismo que nos arrastra hacia abajo, sino una fuente que mana hacia arriba, ese querer espontáneo que dominaba aquello que se tenía que hacer por obligación. Martín-Santos se sumerge en la evolución de ese temprano artículo impregnado de ese vitalismo existencial sartreano a la manera de una filosofía que debe inventar su propia literatura como un sello o impronta culminando a lo largo de su corta trayectoria en su última obra psiquiátrica publicada; *Libertad, temporalidad y transferencia en el Psicoanálisis existencial*. No es pues, una filosofía y terapéutica orientada por el sentido la que escribe a la manera de la mayoría de los psiquiatras de su época inspirados sobre todo por el análisis existencial. La logoterapia ejemplificada por Victor Frankl en el *El Hombre en busca de sentido*, es un buen ejemplo donde la práctica se escinde totalmente de un Corpus teórico, hecho este que criticaba Martín-Santos. Y aunque no todos los terapeutas de inspiración Heideggeriana corren la misma suerte en cuanto a dicha crítica, basta mostrar que autores tan importantes como Castilla del Pino, se posicionan duramente tildándolos de caer en abstracciones existenciales, cuya panorámica general a modo descriptivo, no pueden dar cuenta del funcionamiento psicológico del sujeto concreto, salvando de dichos comentarios a nuestro autor y en cierta forma a M. Boss.²³

Pero entre el psicoanálisis existencial de 1950 y *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial* que se edita en 1964, el donostiarra presentará una profunda y marcada transformación. Cuyo desarrollo y evolución será la columna vertebral de nuestro estudio. Si en el temprano artículo dedicado a Sartre, comparte las severas críticas a Freud, el psiquiatra y escritor vasco en sus últimos

escritos, póstumos e inéditos, sin renunciar a esa axiología sartreana de la acción, realizará un viraje sorprendente, llegando a intuir y entrever las dificultades de la primera tópica freudiana, junto a una aguda penetración en la segunda tópica. Sorprendente, porque como veremos por un lado, las condiciones represivas socio-políticas del régimen, eran enemigas de cualquier discurso liberalizador, que pudiese poner en peligro la bases del miedo como adoctrinamiento que imponía el ultracatolicismo. Por otra parte sorprendente, por la enorme transformación y evolución de su obra si se parte de su firme defensa inicial de la tradición jaspersiana que difunde su maestro López-Ibor, hacia posiciones más cercanas al psicoanálisis, teniendo en cuenta que ese nuevo posicionamiento, se producirá en un periodo de tiempo tan breve, apenas una década, en lo que al intelecto se refiere. Podríamos además añadir como tercer elemento subversivo, a esa opresión del sistema, a su breve vida, que esa aproximación al psicoanálisis no fue una aproximación cualquiera, sino un encuentro con la problematicidad epistemológica fundamental del psicoanálisis, como es la del fundamento de la palabra, cuyo axioma se fundamenta en tres obras fundamentales de Freud, como son *La interpretación de los sueños*, *La psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste en su relación con inconsciente*. Martín-Santos si bien nunca abandona la fenomenología como principal sistema de referencia, si aborda ese «hueso» duro de la doctrina psicoanalítica que no culmina, pero baste decir como referencia, que dicha problematicidad acabará extraviada para la gran parte de psicoanalistas en esa vertiente postfreudiano del abandono como fundamento en la palabra, psicoanalistas entiéndase que no sufrieron esas circunstancias tan excepcionales y particulares como las de esa realidad española que tipifica esa fórmula tan nuestra como es la de ese «Tiempo de silencio».

La evolución pues de la obra de Luis Martín-Santos con sus peculiaridades y controversias, requieren un estudio atento y minucioso, pues esa trayectoria es por las razones argumentadas anteriormente, un proceso y transformación dignos de estudio. Su tesis doctoral *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, es un estudio detallado de las ideas en una primera parte de Dilthey en torno al concepto de «comprensión», cuya legitimidad ha requerido como eje central de su estudio el filósofo alemán como distinción para las ciencias humanas frente al de «explicación» propio de las ciencias naturales. La segunda parte de la tesis muestra el recorrido de dicha herencia en la obra de Jaspers, así como de la aportación original e innovación de este. La tercera parte muestra una revisión del concepto de comprensión a lo largo de la psicopatología a lo largo de la psicopatología de la primera mitad del siglo XX, y

posteriormente sobre el ambiente cultural, científico y filosófico del mismo periodo. Dicha exposición será analizada y concretada como es lógico con mayor detalle en el apartado correspondiente a la temática de este ensayo que verá su máxima expresión en cuanto a claridad y rigor conceptual ese mismo año de 1955, donde Martín-Santos va a esbozar prescindiendo de cualquier estudio histórico los principales resultados de su tesis, su artículo *Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico* constituye una especie de síntesis del saber psiquiátrico hasta ese momento. Sin extenderme demasiado en este punto que aquí se alejaría del motivo propiamente introductorio, insistiré, eso sí, en comentar que es ahí donde el ilustre psiquiatra vasco, realiza un breve recorrido por las problemáticas dualistas referentes al problema mente-cerebro para entender la naturaleza de las psicopatologías cuya determinación va más allá de la dialéctica entre lo psicológico y fisiológico, tratándose más bien del nivel de comprensión donde nos tengamos que situar para abordar la patología propia de la enfermedad, lo que determinara la diferencia gnoseológica de la misma. Aunque establece cuatro tipos de comprensión, la estática o fenomenológica (referente a la vivencia individual, la dinámica (conexión entre múltiples vivencias y toda la vida psíquica anterior), la existencial que adquiere un significado bajo la estructura prerreflexiva previas a la intencionalidad de la conciencia, y la profunda, referente al cumplimiento instintivo, que en principio estaría relacionada con un Status inconsciente de la vida psíquica, pero que Luis lo ve finalmente como un modo particular de comprensión dinámica.

En 1956 el profesor Sarró invita a Martín-Santos a una conferencia en Barcelona proponiéndole la temática Jaspers y Freud, donde Luis verá la posibilidad de una reconciliación de ambas posturas, coincidiendo este hecho con un alejamiento de las posiciones más tradicionales y antiguas de Ibor, y una apertura al psicoanálisis. Si la anterior etapa era estrictamente fenomenológica, ahora el psicoanálisis lejos de ser un método especulativo con una comprensión basada a lo sumo en la analogía, adquiere un protagonismo mucho mayor. Castilla del Pino nos habla de un contacto directo por parte del psiquiatra vasco con la obra de Freud. Se abre la posibilidad de una psiquiatría que fuese a la vez fenomenológica y dinámica, girando así del esencialismo fenomenológico, a las estructuras más reales y concretas donde se desenvuelve el individuo.²⁴ Sin abandonar ese Máximo fenomenológico, al contrario, se podría decir expandiendo las fronteras de lo visible-invisible, que Luis abre la posibilidad de explorar mediante este método los mecanismos dinámico-genéticos. Así entiende el autor, proponer agotar hasta el límite la comprensión

dinámica de las enfermedades psíquicas y corregir las posibles afirmaciones indemostrables propias del psicoanálisis.

A partir de esta fecha el intelectual donostiarra perseguirá ese reto que ya es una constante en su obra; ¿Cómo es posible esa reconciliación, ese nexo entre dos discursos cuyos lenguajes podrían ser distintos?, ¿Donde el axioma del que parten cada uno, el psicoanálisis del inconsciente, y la fenomenología de una conciencia que no admite ese inconsciente como barrera o frontera, parecería indicar lo imposible de un nexo común? Dichas interrogaciones que el médico vasco abre como posibilidad al hablar en *Jaspers y Freud* a modo de una lectura fenomenológica de la obra de Freud, desembocará finalmente en *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, Publicada en 1964. Es necesario resaltar que ya en este periodo que se podría denominar psicoanalítico, Luis empezó a vislumbrar la posibilidad ya desde su inicio en 1956, de que la solución de esa aparente antinomia Jaspers-Freud, pudiese arrojar una luz a ese nudo gordiano de la psiquiatría presentado por el psiquiatra alemán en su *Psicopatología general*, como es la de la distinción entre Proceso y desarrollo, en palabras del médico donostiarra, sería la distinción en la enfermedad de la todavía-reacción o ya proceso.²⁵

Autores como Castilla del Pino²⁶ y Rocío Martín-Santos²⁷ ven en *Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico* el planteamiento de cuestiones psiquiátricas de vigente actualidad, las cuales todavía se presentan como cuestiones epistemológicas sin resolver. Es cierto que dicha problemática es la que más ha llamado en importancia e interés la obra psiquiátrica del nuestro autor. Pero, hay que tener en cuenta que pese a ello, y pese como bien comenta su hija Rocío,²⁸ referente a la admiración de Luis respecto a los primeros progresos en la psicofarmacología como menciona en *La psiquiatría experimental* de 1957, y en definitiva el progreso en la incipiente psiquiatría biológica, destaca su evolución hacia el examen de esa descripción existencial de los hechos que fácticamente ocurren en el transcurso de la cura al modo freudiano, eje de su obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial* que demuestran un análisis riguroso que lleva a una maduración de los planteamientos dilemáticos respecto a Jaspers y Freud. Ahora esa realidad concreta que explora Luis, esa facticidad de lo cotidiano se enriquece no solo de planteamientos epistemológicos sino también de una gnoseología enraizada en la problematicidad ética, donde la exploración más aguda por la sospecha freudiana adquiere un matiz más notorio, sin renunciar por ello a los presupuestos

fenomenológicos.

Dicha problemática freudiana, continúa siendo explorada en inéditos como; *Manera de enfrentarse con los problemas de la psiquiatría. Problemática general de la psiquiatría*; «La vida psíquica inconsciente tiene un sentido, pero los sentidos son tan varios y distintos que surge una cierta impresión de caos ante el conjunto de la literatura dedicada a la psicología profunda. He aquí un jugoso problema que tenemos que dejar para mejor ocasión».²⁹ Así mismo, el psiquiatra y escritor vasco, ve esta problemática conectada con la interpretación de Sueños, actos fallidos, y el recuerdo de algo olvidado.³⁰ Como ya se comentó en anteriores páginas Luis Martín-Santos estaba acercándose al núcleo de la primera tópica freudiana. Añadimos a estos comentarios, su visión de la fenomenología como impregnada de conservadurismo político, pesimismo y religiosidad, valorando el psicoanálisis en cambio como democrático, optimista y arreligioso.³¹ Dicha evolución pues desde la etapa fenomenológica a la psicoanalítica no solo supone un giro epistemológico ético, sino también ideológico. Este último aspecto no ha sido analizado aun con rigor, y seguimos en la hipótesis abierta por Alberto Sánchez Álvarez-Insúa en la obra; *De Heidegger a Sartre «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, donde esa cura psiquiátrica, creación literaria y el proyecto de vida de Luis Martín-Santos se da como un conjunto a estudiar unificado.

Es entonces pues el momento adecuado para reafirmar la legitimidad de la argumentación del José-Miguel Marinas cuyo comentario al respecto del síntoma, que recorre ese espacio de la polis, y del modelo psicoanalítico como algo que no se deja reducir sociológicamente, ni tampoco puramente a nivel endógeno, concluye con esta importante afirmación, «La represión no es solo íntima, tiene un momento político», es así como el pensamiento político no puede en última instancia ser revisado sin tener presente la teorización psicoanalítica.³²

La obra de Luis Martín-Santos es un claro ejemplo de esta revisión mencionada por el profesor Marinas. Esta tesis es pues un recorrido y homenaje a una obra que nos intenta devolver en cierta forma ese tiempo «perdido», ese acceso al «silencio» que ha constituido parte importante de nuestra identidad.

1. SITUACIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DE ESPAÑA EN LA DÉCADA DE LOS CINCUENTA

El objetivo a señalar en este apartado, es contextualizar el ambiente cultural de nuestro país en la posguerra para luego analizar más pormenorizadamente la introducción y proceso de institucionalización propiamente de la fenomenología en el panorama psiquiátrico, proceso que no presento como veremos apenas dificultades, si tomamos como referente las enormes dificultades que presento en cambio el psicoanálisis el cual apenas si tuvo una buena acogida, y cuyo posible solidificación en las instituciones españolas en la segunda república fueron abortadas como veremos más detenidamente, en la posguerra, hasta prácticamente ya bien avanzado el siglo, y facilitado principalmente por el proceso de transición y consolidación de la democracia.

No es casual como vamos a ver a continuación, que el psicoanálisis haya tenido dichas dificultades ya que el contexto cultural en comparación con el resto de los países europeos de la época era extremadamente pobre y cualquier pensamiento que pudiese tener cierto atisbo de liberalismo, era rechazado y perseguido incluso por asociarse con el bando de los vencidos. No es pues de extrañar que el psicoanálisis que presento ya sus dificultades en gran parte de los países europeos, se encontrase con una barrera infranqueable después de la caída de la segunda república, quien solo podía subsistir en cierto núcleos vanguardistas, que podían considerarse representantes de un pensamiento altamente subversivo.

Como preámbulo y atendiendo a los aspectos culturales más relacionados con el horizonte literario del momento, es de destacar ese horizonte narrativo constituido por la llamada novela neorrealista (también conocida como «generación del medio siglo»), cuya aparición se sitúa en torno a 1954, año en el que se publican *Juegos de manos*, de Juan Goytisolo, *Pequeño teatro*, de Ana María Matute. Afines a los mencionados Sánchez Ferlosio, García Hortelano, Caballero Bonald, López Salinas, algunos de los cuales suelen ser considerados, más propiamente, como representantes de la novela social. Casi todos esos autores habían optado por los rasgos comunes en los que predomina un narrador impersonal, que no se adentra en los personajes, ni hace comentarios, también es de destacar el predominio y predilección por el protagonismo colectivo, y un desinterés por el análisis psicológico como destacará

Alfonso Rey.³³

Esos rasgos comunes como es sobre todo ese predominio de lo social sobre la faceta más psicológica muestran más allá del análisis puramente literario, una generación, marcada profundamente por ese hecho tan desatacado como es la de esa infancia que se desenvuelve en la guerra civil, que supone la ruptura de una república llena de esperanza y renovación, dando paso a esa inmediata oscuridad, la del silencio y la represión. Esa generación de la década de la Posguerra cuya juventud situada entre 1941 y 1956 será como veremos una generación un tanto especial, que tomará un importante papel en lo referente a lo que se podría denominar ese referente histórico de nuestra identidad, cuya esencia de la juventud va a transcurrir siguiendo a Ortega en ese periodo o intervalo en torno a los 15 años. De esta forma la generación de la Posguerra cuya juventud transcurre en la guerra civil, sería la predecesora de esa generación, siendo posteriores a esta, al hilo de la argumentación de Carlos París, las generaciones denominada del desarrollo cuyo intervalo entre 1957 y 1972. y las siguientes generaciones, como la generación de la transición democrática entre 1973 y 1988, seguirán teniendo un referente histórico, como es la apertura a la democracia después del franquismo.³⁴

En cambio las generaciones siguientes las denominadas de la crisis, aquellas que crecen en torno al denominador común de la tecnobarbarie, en palabras de José Luis Sampedro, pierden ya cualquier referente que pueda situarlas en un marco histórico temporal definido generacional al modo de las anteriores y cuya consecuencia como es ese exceso de positivismo, señala el filósofo de origen coreano Byung-Chul Han, sería esa Sociedad del cansancio, esa apatía como estado patológico predominante.³⁵

Es así pues esencial para nuestro estudio, atender a esa generación de la posguerra, clave en la historia de la represión franquista, para comprender la génesis de ese *Tiempo de silencio* y de la evolución psiquiátrica de la obra de Luis Martín-Santos.

Como Señala Carlos París en el apartado de *La generación de los cincuenta y el pensamiento español*,³⁶ quien fue un miembro activo de aquella generación y que desgraciadamente ya no está presente entre nosotros, aquella juventud de la posguerra fue la que mejor representa la represión a modo de esa historia discontinua, que se refleja ya en la destrucción de nuestra tradición ilustrada y se remonta en el tiempo al momento de expulsión de los mudéjares, y Judíos, perdiendo así la comunidad de «subculturas», y por tanto esa capacidad de interrelación y trabajo.³⁷

Esa discontinuidad, siempre como una vuelta a reconstruirse la historia sobre algo

sin sostén sólido, que nos desplaza, siempre de un centro convergente, emanando en forma de esos susurros de «susupiros de España,» es la que se intenta reconstruir al menos a modo de un cierto desenredo, ese nudo de silencio, que viene a ocultar la verdad, la verdad de una España enmudecida por la tortura el asesinato y las cartillas de racionamiento. La generación de los cincuenta será sí ese testimonio de este hecho, de esa vuelta al pasado, volviendo e intentando recuperar esa Institución Libre de Enseñanza, el Marxismo, en definitiva las corrientes «vivas» que podían todavía subsistir y encontrar en medio de ese «imperio español» que exporta ahora al mundo, esa «reserva espiritual», petrificada, y ensalzada por la corriente fría del krausismo, la palabra propia.³⁸

Comenzando ya más concretamente con el ambiente intelectual de aquellos años cincuenta, La filosofía universitaria de ese momento, si bien estaba «gobernada» por Zubiri y Ortega, sobre todo en las facultades de ciencias políticas, constituyendo una minoría en cambio frente a las facultades de filosofía, las cuales hasta la llegada de Joaquín Ruiz como nuevo ministro de educación, estuvieron bajo el yugo del catolicismo que presidía Ibañez Martín. Tras el extravío a través del exilio, de los corrientes e intelectuales de la época renovadores de la cultura en la república, Presenciamos pues, el escenario de un retorno a lo eclesiástico, a lo medieval y escolástico. Así el ambiente reinante era el de Tomistas y neotomistas, siendo el liberalismo democrático de Maritain repudiado, y las corrientes agustinianas, presididas por Adolfo Muñoz, un movimiento más minoritario, aunque muy enfrentado eso sí a la política tomista.³⁹

Por otro lado, y siguiendo al hilo de los aspectos concernientes a la cultura y la ciencia, es necesario resaltar, que la lógica simbólica por ejemplo, así como la filosofía de la ciencia, eran prácticamente desconocidos en el ambiente cultural. Sartre un pensador libertario, era interpretado más como un literato superficial más que como un filósofo, teniendo Heidegger mayor cabida, claro está, dentro de un margen.

Se constituye así un catolicismo a ese modo hispánico, represivo y culturalmente anatematizante, con Balmes y Menéndez y Pelayo a la cabeza, para silenciar aquellos tres referentes de la segunda república como son a parte de esa Institución libre de enseñanza, y el marxismo ya mencionados, el feminismo, el movimiento obrero y generación del 98. Ese diálogo intrageneracional que se crea en aquella época a propósito de lo perdido tendrá de todas formas la faceta positiva como es ese espacio intercultural donde se debate precisamente sobre esa toma de conciencia respecto a la

recuperación de ese «tiempo perdido» en los ambientes extraacadémicos. Fruto de ello será la revista *Theoría*, creada por Miguel Sánchez Mazas y Rafael Sánchez Ferlosio, donde entre otros, colaboraban el lingüista Victor Sánchez de Závala, y el físico Francisco Pérez Navarro. A esta 1ª etapa continuaba otra segunda etapa, que empezó a centrarse más en las problemáticas de las ciencias humanas, y en particular se trabajó *El ser y la nada* de Sartre si bien no tenía una adecuada recepción en los ambientes generales del panorama general catolicista, como se ha expuesto anteriormente, en cambio tenía una acogida importante entre los círculos de vanguardia psiquiátricos y psicológicos, que utilizaron al filósofo francés como marco antropológico de sus reflexiones. Es de destacar, que entre los asistentes a aquellas reuniones está el autor central de nuestro trabajo Luis Martín-Santos, quién recordemos dedicó un temprano artículo a la reflexión Antropológica-médica, en su trabajo *El psicoanálisis existencial de Jean Paul Sartre*, de 1950.

La revista *Theoría* fue innovando y desarrollando, entre otras cosas, la filosofía de la ciencia en España. A principios de los años 50, llegó Julio Rey Pastor creando el departamento de historia y filosofía de la ciencia siendo el presidente y el vicepresidente Laín Entralgo, *Theoría* tendrá como su subtítulo «Historia y fundamentos de la ciencia». Miguel Sánchez Mazas llegó a ser Director de la revista, durante el rectorado de Laín Entralgo en la universidad complutense de Madrid, siendo Aranguren catedrático de ética. Ambos darían un impulso importante a la generación del desarrollo. Es de destacar que siendo director de la revista Miguel Sánchez Mazas y Gustavo Bueno redactor de la revista, Martín-Santos publicó su importante trabajo *Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico* en 1954, siendo dicho trabajo, un intento de hacer de la psiquiatría una ciencia rigurosa.

Otras aportaciones importantes de la generación de los 50 a la filosofía española fue el importante papel desarrollado por Fernando Montero Moliner, que también trató de encontrar un itinerario propio rechazando la filosofía oficial y escogiendo la orientación fenomenológica a la cual trabajó de un modo riguroso personal y original. Otros importantes intelectuales del momento fueron Emilio Lledó, con su importante aportación a la filosofía griega y Agustín García Calvo que como filólogo realizó importantes estudios lingüísticos, siendo su obra *Heráclito* un importante papel que suscitó interés de los filósofos del momento.

De todas formas y siguiendo el hilo argumental de Gustavo Bueno en su artículo *La filosofía en España en un tiempo silencio*, debemos destacar como bien señala el filósofo riojano, que un tiempo de silencio, puede señalar o referirse a cualquier

tiempo de silencio concreto o determinado ya bien sea más o menos alejado, en cualquier momento lo de la historia de España. Sin embargo el tiempo de silencio al que nos referimos, ha de suponerse, que está bien definido y de manera especial, de un modo que nos permita además incorporar las causas y funciones de esos tiempos de silencio de tal forma que de dichos contenidos vuelvan a encerrarse en los límites de un intervalo definido. El profesor Bueno va a resaltar que la fórmula un tiempo de silencio— que tiene una connotación universal distributiva, o genérica ha de articularse con esa otra fórmula más ideográfica, referida a ese »tiempo de silencio más concreto«, dando así lugar a tres perspectivas, una perspectiva A, B y C, haciéndonos entender el creador del materialismo filosófico, que las perspectiva más arriba defendida por Paris, expuesta más arriba, sería una forma muy unilateral de observar esa realidad de «tiempo de silencio», es decir , la de ver únicamente en dicha fórmula ,un tiempo oscuro, represivo y, que podría equivaler únicamente a una cultura «silenciosa», o parásita y ociosa en palabras de Manuel Sacristán. Gustavo Bueno ve en ese planteamiento rígido y confuso el origen de la no distinción de esas tres perspectivas, que serían analizar conceptos o procesos ocurridos hace más de treinta o cuarenta años, lo que nos sitúa en una perspectiva Etic, analizando así dichos acontecimientos desde fuera, sería dicho análisis correspondiente a la perspectiva A, y más Concretamente denominamos A1, a los acontecimientos que compartirían una similitud en tiempos más o menos lejanos — en el sentido traumático y represivo del término-. Así esa exterioridad etic, en principio, no excluye la posibilidad de una aproximación emic que tome como punto de partida la propia obra «*Tiempo de silencio*», y sobre todo la presencia de su autor en las vidas de aquellos que compartieron su generación, sobre todo en lo que respecta a planteamientos filosóficos y políticos. Por ello clasificar esos momentos distanciados en el tiempo que presenten una similitud, sería una labor tipo emic, que presenta una identificación con el concepto etic de «tiempo de silencio» que se tome como canon o patrón, entendiéndose este como un denominador común que simbolice ese tiempo se insiste, como silencio, represión o cualquier acepción similar, siendo en cambio A2, referido a aquellos conceptos que por significación y peculiaridad sean muy distintos a A1. La denominada perspectiva B se refiere más bien un análisis emic, es decir valorar los procesos desde la relación del autor y su obra, y finalmente una perspectiva C, donde tomando como referente de análisis otra vez emic, analizamos en cambio, el personaje Pedro, Protagonista de *Tiempo de silencio*. El error es pues igualar según Bueno, las perspectivas A1, B y C,⁴⁰ cuya ecuación $A1=B=C$, es la ecuación que nos

ha quedado o alguna forma más tipificada, en el sentido de esa generalización. Así intentará, romper esa supuesta identidad, que podría traer a juicio de este, graves equívocos.

Uno de ellos estaría relacionado con la cuestión de cómo podría Luis Martín Santos haber construido Un concepto B, o C de tiempo de silencio superponible, al concepto ideológico A1, cuando faltaban más de trece o quince años para dar fin al tiempo de silencio en el sentido ideológico represivo dictatorial. Otro posibles anacronismos, y este es el que más nos interesa por el enfoque del ensayo, y concretamente de esta sección, es la argumentación del filósofo Bueno al resaltar la confusión de tiempo de silencio como A1, con el confiere a ese concepto de tiempo que tiene Pedro, es decir ; perspectiva C, de tal forma que si $A1=C$ no podríamos distinguir o relacionar ese «tiempo de silencio», con la voz del filósofo por antonomasia Ortega, que había vuelto a España en 1946 y que en 1949 y estaba hablando a sus anchas sobre una manzana en el cine Barceló de Madrid. De esta forma, la propuesta de Gustavo Bueno en lugar de formar dos bloques netamente diferenciados, el bloque de los cuarenta años de dictadura y el bloque de los casi cuarenta años de democracia, propone la conveniencia acostumbrarse a dividir los casi ochenta años que nos separan de la Guerra Civil según otros criterios, particularmente cuando queremos determinar el lugar de la filosofía en el «tiempo de silencio». Por ejemplo, en seis décadas. Una división que acaso nos ofrece una escala más proporcionada a efectos de analizar comparativamente el lugar, función y valor de la filosofía en el tiempo de silencio estándar y en el tiempo de libertad, también en su sentido estándar, como bien señala Gustavo Bueno.⁴¹ Estas décadas que nos refieren más bien a romper esa dicotomía de bloques que no nos impidan en posterior análisis dar vida a esos contextos de justificación y de descubrimiento que sirvan para una crítica constructiva a ciertos elementos de la filosofía de Ortega, que veremos posteriormente.

Así en una primera época la que va desde 1936 a 1945, Es necesario constatar que, ya en los principios de la Guerra Civil, la preocupación por dotar de una cúpula ideológica, construida muy especialmente con materiales filosóficos, al nuevo régimen, actuó con notable intensidad, ante todo, porque las ideas de Unamuno, de Ortega (pese a su ausencia) o de D'Ors, impregnaron a la «vanguardia» intelectual de la Falange o de las JONS. Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar o Javier Conde, la revista Escorial, &c., pueden ser citados como ejemplos de la presencia de la filosofía, comúnmente entendida, en la primera década del tiempo de silencio A1.

Mención especial merece, durante este tiempo, el caso de Xavier Zubiri que, aunque apartado de su cátedra madrileña (y, por motivos que no son del caso, que al parecer tuvieron que ver con su deseo de verse reducido al estado laical, desde su condición de jesuita, para contraer matrimonio con la señorita Carmen Castro, hija de Américo Castro) gozaba de amplia presencia en España a través de su libro *Naturaleza, Historia y Dios*, publicado por la Editora Nacional en 1944. Tampoco tenemos que olvidarnos de la gran difusión que alcanzó la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías (con prólogo de Zubiri), ya desde su primera edición, en plena primera década franquista, en 1941.⁴²

A continuación señala el profesor Gustavo Bueno; «¿Se me objetará que estoy citando preferentemente autores que estaban «distanciados» del régimen? Objeción vana desde el punto de vista sociológico o histórico, porque, distanciados o no, actuaban libremente en el interior; y esto sin contar que muchos no estaban distanciados, ni mucho menos, con el régimen, o lo estaban de otro modo, como los antes citados (Laín, Conde).»⁴³ Argumentará el profesor Bueno y prosigue en su defensa frente a los argumentos aportados por autores entre otros los ya citados Paris o Manuel Sacristán al tildar esas fechas de oscurantismo medieval con la siguiente exposición en *La filosofía en España en un tiempo de silencio*; «conviene recordar, sobre todo a los jóvenes, pero también a muchas personas maduras —por ejemplo a quienes asistían a las tertulias del Gambrinus durante los años de la década 1946-1955, tropezándose en ella algunas veces con el mismo Luis Martín-Santos, para leer, en un ambiente «marginado», extraoficial o de cenáculo privado, a Sartre o a Heidegger— que en la Universidad oficial también circulaban, de un modo más o menos discreto (no por eso silencioso) corrientes de pensamiento filosófico coetáneo, dependiendo de los profesores responsables. Puedo testimoniar que en los cursos 1942-43 y siguientes, en la Universidad de Zaragoza, y por el impulso de Eugenio Frutos Cortés, estudiábamos (no leíamos) intensamente a Bergson, a Husserl, a Heidegger o a Sartre; y que, por ejemplo, gracias a la invitación que Frutos hizo a un profesor y sacerdote catalán, Ramón Roquer, para dar conferencias públicas en la Facultad, pudimos enterarnos los que queríamos, allá hacia el año 1942, de la existencia de Carnap, de Neurath, y pudimos leer obras suyas que el mismo conferenciante nos proporcionó amablemente. Asimismo, por aquellos años, en Zaragoza, por lo menos, en la época de mayor oscurantismo, a muchos estudiantes (y público, en general) nos fue dada la posibilidad de seguir un curso sobre Freud y el

psicoanálisis que en la Facultad de Medicina impartió el profesor Rey Ardid».⁴⁴

Destacará Bueno otra segunda etapa, la que transcurrirá entre 1946 y 1955, y que ya es la propiamente referida a la generación de los cincuenta donde se destacará la vuelta de Ortega precisamente en 1946 y el desarrollo de una actividad muy intensa que termina, con su muerte en 1955, justamente el año que cierra esta década. Nada pues destacara Bueno respecto a ese «tiempo de silencio», en esta década, para la filosofía de Ortega. Tampoco fue esta década, ni la siguiente, por supuesto, un «tiempo de silencio» para Zubiri. A sus cursos asistía una distinguida runa gran representación de la intelectualidad madrileña, y Gonzalo Fernández de la Mora, compañero de curso y amigo de Gustavo Bueno, ofrecía puntualmente en el *ABC* — que cumplía en estas décadas la función que *El País* desempeñaría ya en la democracia— amplias y excelentes reseñas de sus lecciones. Las siguientes etapas muestran diferencias con estas que a nuestro entender no son más que derivados en su esencia de esas anteriores, sin estar en la línea de los saltos cualitativos que pretende Gustavo Bueno, pese a tener ciertos cambios estructurales, como por ejemplo un mayor turismo, y una cierta emergencia industrial que marcará la década de los sesenta.

Ese planteamiento, con el que el profesor Bueno filtra su visión de aquella generación, que contrasta en gran parte con intelectuales como Paris, Sacristán, Millan Puelles, o los comentarios de Javier San Martín —quién ha realizado un serio estudio sobre Ortega y la fenomenología en su ensayo *La fenomenología de Ortega y Gasset*, que ya veremos al respecto— no impiden u obstaculizan el propósito que nos trae aquí respecto de los comentarios referentes a este análisis por parte del mismo, sino que nos parecen importantes para justificar ciertos aspectos cruciales de ese periplo de *Tiempo de silencio*.

Así, el profesor Bueno nos refiere también la revista *Theoría*, ya mencionada también más arriba en cuya creación y colaboración estuvieron personas que como Miguel Sánchez Mazas, o el propio Martín-Santos, los cuales procedían precisamente de familias plenamente integradas en el franquismo, incluso de nombres tan relevantes como era el caso de Miguel hijo de Rafael Sánchez Mazas, poeta del régimen y además ministro con Franco.

Pero como hemos destacado, si bien El filósofo creador del denominado materialismo filosófico, tiene el mérito de ese ejercicio propio de su teoría gnoseológica, que da una amplia, rica y precisa contextualización a esos puntos donde el descubrimiento y la justificación se articulan en una nueva y «original»

visión, que aunque a riesgo de un cierto pretexto más allá incluso de los propios horizontes actuales europeos de la filosofía, e incluso nuestra tradición, enriquece en cambio, ese horizonte de la lógica de las ciencias sociales, con la dinamicidad que da a ese «tiempo de Silencio», más allá de toda dicotomía represión/libertad y de las correspondientes atribuciones o acepciones asociadas a dicha fórmula. Pero se ha de insistir que en las siguientes perspectivas en donde se da una mayor originalidad, sobre todo en el análisis desde esa perspectiva C

Así, la importancia del análisis de Bueno comienza con esa perspectiva B donde se insiste en ese «tiempo de silencio», ya analizando desde esa categoría emic donde ahora tendremos dos aspectos desde esa formulación conceptual; por un lado el denotativo y por otro el connotativo.

Desde el aspecto denotativo tendremos, primero, la famosa parodia del ejemplo ya citado, de la manzana utilizado por Ortega en su conferencia del Cine Barceló. Proseguirá literalmente el pensador español; «En este párrafo no sólo no se dan fechas; tampoco se da el nombre del conferenciante: se le describe definidamente (como se describe definidamente a Cervantes, sin necesidad de nombrarlo, por medio de la frase «el autor de el *Quijote*»). Sabemos que esta conferencia tuvo lugar en Octubre de 1949. El segundo párrafo, al final de la novela (págs. 291-292), es el que contiene las referencias a la bomba atómica y a la ONU, como «inventos» relativamente recientes, pero no inmediatos al tiempo dramático: son los años inmediatos de la postguerra».⁴⁵

De esta forma las descripciones que están arriba definidas, nos determinaran inequívocamente, sino toda, Sí una parte importante de ella, que nos insertaremos en el primer intervalo, el de la primera mitad de la segunda década (1946-1955) Establecida anteriormente. Así podríamos llegar a la conclusión de que el «tiempo de silencio» que Se denota internamente, como fecha dramática, es un intervalo de esa segunda época.⁴⁶

Más allá de este ángulo de análisis, como es el realizado bajo esa denominación B, y a modo de concluir esta exposición de Gustavo bueno, nos centraremos en la última y más importante perspectiva como es la C, ya que es desde este punto de vista de análisis, donde realizaremos un más profundo análisis del tiempo de silencio en el sentido filosófico. Considerando «tiempo de silencio» desde esta perspectiva C, se está dibujando esencialmente en función de la filosofía, es decir »tiempo de silencio» no es un mero concepto político, sino también es posible argumentará G. Bueno que la filosofía del «tiempo de silencio» no fuese otra cosa sino el reconocimiento de que

ha comenzado el» tiempo de silencio» de la filosofía».⁴⁷

Si esto fuera así, el análisis del lugar de la filosofía en un tiempo de silencio equivaldría al análisis desde esta perspectiva C de tiempo de silencio, en tanto todo se supone determinado desde esta dimensión de la filosofía.⁴⁸ Lo importante, como señala el autor del cierre categorial, es que Pedro, en el «tiempo de silencio» delimitado por el ámbito total mismo del relato, filosofa o se comporta en función de la filosofía. Y no sólo filosofa, como hemos visto sino que también, y sobre todo, en los tres momentos en los cuales parece que se le abren las ocasiones de desviarse de tales caminos, como son los referidos e esos mundos irreales que constituyen esa antítesis de la gran ciudad o la ocasión de salir definitivamente de ella. Como señala Bueno; «En cualquier caso, la filosofía, en el «tiempo de silencio», es decir, el lugar de la filosofía en el «tiempo de silencio» de Tiempo de silencio, no sólo aparece (o desaparece) en el anverso de la vida cotidiana, sino también, y principalmente, puede desaparecer (o aparecer) en el reverso de esa vida».⁴⁹

Si analizamos bien la novela «tiempo de silencio» advertiremos que Gustavo Bueno, estaría muy acertado a nuestro juicio al analizar a Pedro, protagonista de la novela como aquel que será quien se mantiene en la vecindad de la filosofía; Matías su amigo, en cambio, representa la poesía. Pero mientras que Matías «en el infierno» se abre a la elevada visión poética de la realidad, retorna a la vulgaridad elitista más sorprendente. Retomando a Bueno y prosiguiendo literalmente su comentario; « me permito advertir que es el propio autor, Luis Martín-Santos, y no yo, quien, a través de Matías, pone en conexión interna las páginas de su obra que hemos hecho corresponder respectivamente a los lugares del Infierno y del Paraíso, pues es el mismo Matías, habitante de ambos lugares (por adopción o por nacimiento) el que se diversifica, en un caso, como guía y protector de Pedro, en el otro, sólo como guía que deja abandonado a su suerte al pupilo, una vez que lo ha introducido en el lugar de destino». Y es también el autor, Luis Martín-Santos, quien nos ofrece la conexión entre el Paraíso (el Limbo, si se prefiere: los salones de la casa de Matías, en los que resuenan los ecos de la lección filosófica del gran Maestro en torno a la manzana), y el Infierno (el antro de doña Luisa, en el que vemos a la manzana transformarse en tomate: «tomó [doña Luisa] un tomate y lo levantó, haciendo que el Sol golpease con dureza sobre la pequeña esfera roja. Ella miraba al tomate por un lado. Pedro lo miraba por el otro. Ambos lo veían desde diferentes perspectivas».⁵⁰

El agudo y penetrante análisis de La novela de *Tiempo de silencio*, con los pasajes

y protagonistas de la obra citados por el filósofo Bueno, hacen referencia a los argumentos centrales de nuestra tesis; será aquí más allá del análisis político de *Tiempo de silencio*, en la dimensión filosófica, donde encontramos los entresijos de esa crítica mordaz y severa facilitada por ese estilo joyciano que Martín-Santos realiza a la España de aquel tiempo que le tocó vivir en plena efervescencia de juventud, y cuya hipocresía y dandismo son ese objeto particularmente, al estilo de esa diana en que convierte a Ortega como blanco de sus agudos dardos, con esos tan incisivos comentarios.

Así, y más allá de la controvertida y polémica visión del profesor Bueno muy en consonancia con ese estoicismo y cierta ironía socrática, estamos de acuerdo en advertir esa misma visión respecto de Martín-Santos en su novela, donde se observa que ese «tiempo de silencio» muestra una filosofía que «brilla por su ausencia» en los antros en lo que transcurre la obra; «El lugar en el que la filosofía resuena con voz propia en *Tiempo de silencio* es el escenario del Cine Barceló, y en el limbo de los salones aristocráticos de la casa de Matías. Allí es donde el gran Buco, se ha ido transformando en el gran Maestro Ortega, el embaucador (Luis Martín-Santos es quien lo ha transformado)».⁵¹ Nadie le prohíbe hablar de filosofía, a ese gran Maestro en el «tiempo de silencio». Siendo sus palabras, las palabras filosóficas, mismamente, silenciosas y vacías. Pedro tiene esa concepción de ese «tiempo de silencio» que se expresa, principalmente, «en el silencio sonoro, solemne y fatuo, vacío, de la filosofía», señalará Bueno.⁵²

No obstante, es necesario señalar que la crítica a Ortega, por parte de Martín-Santos es un tema complejo que no solo lleva implicaciones o connotaciones, tan en este caso, a modo de particulares y reduccionistas sentencias con pretexto «psicoanalítico» como el supuesto y a nuestro juicio y arriesgado juicio por parte de Castilla del Pino, como la atribución del móvil de esta crítica a la necesidad en última instancia de asesinar al padre, al que debía su vida, en este caso filosófica.⁵³ También, es posible que el psiquiatra y escritor vasco debiera más a Ortega de lo que «desearía», no dejando traslucir dicha cuestión.⁵⁴ Pero la problemática como bien señala Javier San Martín, estaba más relacionada con la recepción de Ortega y la fenomenología en los pensadores después de la guerra civil, los cuales fueron en direcciones divergentes. El profesor San Martín resalta un panorama histórico bien distinto respecto a Bueno, que a nuestro juicio se ajusta más a la realidad al menos de aquella generación de los cincuenta a la que pertenecía Martín-santos, que como se ha

dicho antes no contradice la argumentación tan importante desde la perspectiva C del anterior.

Así, Javier San Martín comenta, que ni siquiera se conocían la relación de Zubiri con la fenomenología en su obra *sobre la esencia* que era una crítica en ciertos aspectos en los términos que Ortega hacía de Husserl destacando Por ejemplo del creador de la fenomenología, que en nuestro país que ni tan siquiera se conocían *Las investigaciones lógicas*, tampoco, *Ideas*, y aún menos, *La crisis de las ciencias europeas*. La realidad es que orteguianos como Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar no se preocuparon de La fenomenología, y como una consecuencia derivada, tampoco de hacer una vinculación de Ortega a modo de una contribución a la fenomenología. La consecuencia de esto repercutió en los escasos estudiosos de la fenomenología que después la guerra, repercutió en algunos miembros destacados de esa generación de los cincuenta, como era el caso de Antonio Millán Puelles, y los ya citados Manuel Sacristán y Fernando montero Moliner, que apenas se aproximaron a Ortega, a excepción de este último, que solo muy tardíamente descubrió su obra.⁵⁵

Esto ha influenciado seriamente a modo de graves consecuencias para la filosofía española, que se ha visto desprovista de esa poderosa raíz en la filosofía contemporánea. Esta disociación de Ortega respecto a la fenomenología, llevo a la pérdida de las raíces filosóficas de nuestro horizonte intelectual, lo que condujo a un pensamiento desarraigado. En aquellos años de la posguerra, o bien se iba a favor de Ortega, lo que implicaba un cierto casticismo en favor de éste, o en el caso contrario de no seguir dicha estela, se recurría a una filosofía escolástica, o desaparecía toda filosofía española, en busca de una filosofía más allá de nuestras fronteras.

Esta situación tuvo sus consecuencias para la filosofía de Ortega, que fue dramáticamente expulsada de la universidad con el tiempo. Al desarraigarla de la fenomenología, quedo adscrita a una filosofía de la vida, que se asocio al patrocinio de Nietzsche y Dilthey, autores éstos que iban comentados por aquel entonces en los apartados anteriores a la fenomenología.⁵⁶ Así, la capacidad de entender la problemática orteguiana se estaba perdiendo para, que finalmente y durante esa generación de los años cincuenta, años de juventud en que Martín-Santos frecuentaba el Café Gijón y comenzaban las primeras reuniones, en torno a ese grupo que conformo y creó la revista *Theoría*, suceder en ese mismo transcurrir de la década, el declive paulatino de la filosofía de Ortega la cual se pierde a la manera de un epígono, llegando a convertirse incluso en un pensador de poco alcance, poca

rigurosidad, y también caído bajo la denominación de asistemático.⁵⁷ Solo mucho más tarde, a mediados de los ochenta, Ortega, vuelve al mundo académico de una forma renovada.

Destacaremos del filósofo conocido por ese raciovitalismo, La relación entre sentido y experiencia, o posición sobre el sentido de la vida, que no es sustituir la vida por el sentido —más típico en los vitalismos de finales del XIX—, el tema central orteguiano por excelencia en la problemática de España, ya muy tempranamente y de forma muy lograda en su pionera obra *Meditaciones del quijote*. Es pues, esa universalización del sentido, una constante en Ortega, cuya relación entre este y la realidad, será también el eje central de la obra de Husserl,⁵⁸ de manera que y siguiendo la línea argumental del profesor Javier San Martín, nos encontramos, con un nexo entre ambos pensadores, en el aspecto ya comentado a cuanto a ese estrecha relacion entre Ortega y la fenomenología, aunque con la matización de que este se separa de Husserl en su obra *Qué es filosofía* publicada en 1957, siguiendo más bien la estela heideggeriana.⁵⁹

No entraremos a profundizar en esta cuestión, como es el de la evolución de Ortega y Gasset, ya que nos desviaría de nuestro propósito, pero si es necesario mencionar al menos, los datos necesarios, que nos permitan contextualizar a Martín-Santos.

Así y Siguiendo la argumentación de Javier San Martin expuesta anteriormente, no sería de extrañar la crítica de Martín-Santos al filósofo madrileño, en ese sentido que convergería con ciertos aspectos con esa perspectiva C aportada por Gustavo Bueno, donde esas palabras silenciosas y vacías del maestro Ortega, vendrían asociadas de alguna manera, pero solo parcialmente, se insiste, justificadas, por esa desvinculación de Ortega a la fenomenología, quedando así tildado de presuponer una visión simplista, presentada a la manera de un cierto dandismo en nombre de una filosofía de la vida. Martin-Santos pudo estar influido por esta visión que se tenía de Ortega en los años cincuenta cuyo protagonismo para algunos tan ensalzado, aunque en grupos más minoritarios contrastará con aquellos que se sumergen en forma de rebelión contra todo vanguardismo, en una escolástica cuyo pretexto es el nacionalcatolicismo más que esta filosofía en sí mismo. Otros intelectuales recurrirán a las filosofías fuera de nuestras fronteras; es el caso de muchos intelectuales de aquella generación, y en particular de Luis Martín-Santos.

Sin embargo y a modo de conclusión, aunque ciertos sectores intelectuales estén más de acuerdo con la panorámica presentada por Carlos París, y Javier San Martín

entre otros que con la de Gustavo Bueno, en cuanto al contexto y motivaciones intrínsecas del ambiente cultural de aquella época que marcará y definirá el transcurrir de las siguientes generaciones hasta bien entrada la democracia, es necesario no obstante resaltar que esa perspectiva C, ya expuesta con anterioridad, denotará una compleja intencionalidad que rebasará los límites de esa desvinculación histórica de Ortega con la fenomenología sin desmerecer la argumentación anterior. Dicha complejidad será atentamente analizada en el apartado Ortega y Gasset: «Psicoanálisis ciencia problemática».

2. LA PSIQUIATRÍA ESPAÑOLA Y EL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ESCUELA DE HEIDELBERG

Como hemos visto en el apartado anterior, la situación cultural de España en la década de los cincuenta, es en General, una situación que se caracteriza por un General empobrecimiento con respecto a ese esplendor a modo de utopía, del momento histórico de la segunda república. Dicha situación como bien destacaban autores como Manuel sacristán o Carlos París por nombrar intelectuales importantes de aquella generación de los cincuenta, u otros más actuales como el ya citado Javier San Martín, insistieron en una decadencia general del ambiente cultural universitario, si bien hemos también de señalar la especificaciones que Gustavo Bueno introduce en esa dicotomía generalizada y tan estandarizada de libertad-represión, con respecto al periodo del mandato franquista, observadas en el apartado anterior.

A modo recordatorio, señalaremos los puntos que hemos articulado en el capítulo anterior y que están relacionados con la temática que aquí expondremos a continuación; Por un lado, y de modo muy resumido, recordamos los testimonios de Carlos París, protagonista entre otros de aquel momento de la posguerra en el contexto histórico cultural de La generación de los cincuenta y miembro activo de aquella generación, testigos de un momento y de una situación, como era la de aquella juventud que fue la que mejor representa la represión a modo de esa historia discontinua, que se refleja ya en la destrucción de nuestra tradición ilustrada y se remonta en el tiempo al momento de expulsión de los mudéjares y Judíos, perdiendo así la importante comunidad de «subculturas», y por tanto esa capacidad de relación y trabajo.

Por otro lado, y desde una perspectiva más actual, el profesor Javier San Martín destacaba y resaltaba de manera clara la desconexión de la fenomenología con Ortega y Gasset, o para ser más precisos el mal entendimiento de la filosofía orteguiana que se asocia en nuestro país y en ese ambiente general de la posguerra, con una filosofía desarraigada de la fenomenología, y adscrita a una filosofía de la vida, que se vinculó con autores que tampoco se estaban comprendiendo de una manera muy clara, como eran el caso de Nietzsche o Dilthey, si bien este último estaba siendo introducido es España a través de E. Imaz por medio de la editorial Fondo de Cultura Económica México. Así la deficiente comprensión de Ortega trajo consigo una problemática, que finalmente y durante esa generación de los años cincuenta, años de juventud de Luis

Martin-Santos y de la creación de la revista *theoria*, desemboca en un declive paulatino, llegando a convertirse en un pensador de poca rigurosidad, caído incluso bajo la denominación de filósofo asistemático, que incluso, y como señala Gustavo Bueno en *El mito de la Cultura*, y a propósito de de la consideración de cultura en nuestro país— cuyo origen se remonta a antes de la guerra—, se habla de Ortega con intención despectiva, como un autor dedicado a la erudición, ensayismo, o filosofía mundana. Se decía incluso que era un autor culturalista antes que filósofo o científico, calificación esta, atribuida también a Eugenio d'Ors.⁶⁰

Todos estos temas tratados en el punto anterior, junto al análisis del profesor Bueno, donde resaltábamos como especialmente importante esa perspectiva C, que muestra ese «tiempo de silencio» como silencio esencialmente filosófico, son las articulaciones y premisas culturales imprescindibles para entender y situarnos en el ambiente más concretamente psiquiátrico que expondremos a continuación.

Si bien la fenomenología, independientemente de esa asociación a Ortega, no tuvo tampoco un reconocimiento de obras tan importantes como *Investigaciones lógicas*, *Ideas*, y aún menos, *La crisis de las ciencias europeas*, como ya se ha señalado anteriormente, denotando así ese ambiente de empobrecimiento general cultural, la investigación psiquiátrica en cambio, si tuvo un reconocimiento de la tradición de la escuela fenomenológica procedente de Alemania, que en nuestro país tuvo motivos bien distintos a la psiquiatría germánica en su advenimiento y consolidación, así resalta Ángel González de Pablo; « la tradición de la escuela de Heidelberg tuvo una buena acogida en esos años de la posguerra, tras la finalización de la guerra civil en 1939 momento en el cual la psiquiatría española quedó totalmente desmantelada, Con el advenimiento del «nuevo orden» social los psiquiatras que habían pertenecido al bando nacionalista y que ocuparon todos los cargos relevantes, fueron relevados, emprendiéndose la tarea de crear una psiquiatría «nueva» acorde con este orden. Tres elementos fundamentales y no muy concordantes entre sí habrían de configurarla: 1) el sentimiento antieuropeista, basado en la firme creencia de la decadencia del espíritu del continente; 2) el consiguiente nacionalismo psiquiátrico, que tenía como fin la creación de una psiquiatría autóctona fuertemente influenciada por la ideología dominante, y 3) la aceptación — en contradicción con las dos características anteriores de los postulados psiquiátricos vigentes en la Alemania de la época. La escuela fenomenológica en el marco psiquiátrico se introduce así en España por motivos bien distintos de su surgimiento en Alemania, siendo el motivo más importante en nuestra nación, la de la concordancia de esa perspectiva del poder

médico con la situación del régimen cultural depauperado. Así pues la descripción del desarrollo de esta influencia germánica —que tuvo como substrato principal la psiquiatría de Heidelberg, la explicación de la contradicción en la que cayeron los psiquiatras españoles de la post-guerra en su proceder consistente en basarse en la psiquiatría alemana para el establecimiento de lo que ellos llamaron una psiquiatría autóctona española, y el establecimiento de unas consideraciones epistemológicas sobre el desarrollo de la medicina en general y de la psiquiatría en particular tomando como ejemplo el presente episodio de la historia de la psiquiatría, serán los objetivos de este apartado».⁶¹

Así podemos establecer lo grandes períodos en la clínica de Heidelberg; siendo el primero de ellos caracterizado por el protagonismo de Kraepelin Extendiéndose desde 1891 hasta en 1903. No olvidemos que Kraepelin había estudiado junto a Wundt, quien de alguna forma había impulsado en este importante psiquiatra, el desarrollo de la investigación neuropatológica. Desarrollándose así esa nueva nosografía de la patología mental. En este periodo de la escuela de Heidelberg se destacan importantes investigadores como Alzheimer⁶²

La etapa de Nissl y wilmanns comenzó cuando Nissl hizo cargo de la dirección de la clínica y 1904, ésta es de destacar, La importante continuación del periodo Kraepeliano, en el sentido de una gran organización. Entre los importantes investigadores de aquel periodo destacaremos a Jaspers y Mayer-Gross. Si bien este último va a ser importante en la precisión de nociones en psicopatología, Jaspers será el principal protagonista por su elaboración metodológica de una psiquiatría científica.⁶³ En 1933, wilmanns, destituido debido a problemas políticos relacionados por su postura antinazi, será sucedido por Carl. Schneider, miembro del partido nacional socialista. Sus principales aportaciones estarán relacionadas con la psicopatología de la esquizofrenia, no obstante, en este período el círculo de Heidelberg se dispersa, hasta quedar prácticamente diluido.

La siguiente etapa coincidirá con la llegada de kurt Scheneider en 1946, que volvió a dar un nuevo impulso a la psiquiatría Heidelberguense anterior a 1933. Un nuevo grupo se fue formando a su alrededor, entre los que más tiempo permanecieron con él se encuentran: S. Engel, H.Kranz, F. W. Brosnisch, H. H. Meyer, entre otros. La principal actividad que desarrollará este grupo estará relacionada con la delimitación psicológica y sintomática de las enfermedades mentales, de tal forma que se elabora un diagnóstico riguroso al respecto. *Klinische Psychopathologie* (1939) de Kurt

Schneider, es una de las obras fundamentales en este periodo, la cual representará, una nueva concepción en las psicosis maniaco-depresivas y esquizofrenias⁶⁴

Al llegar Walter Von Baeyer a la jefatura clínica psiquiátrica de Heidelberg en 1956, se instauró la cuarta etapa que se extendería hasta 1972. En dicha etapa no se producirán cambios radicales con respecto al periodo inmediato anterior, aunque merece especial atención el afianzamiento de las nuevas perspectivas de conocimiento de los años previos. Nombres como P. Kisker, H. Tellebach, H. Hafner, D. Langer, W. Böker, R. Avenarius y W. Bankenburg fueron miembros destacados entre otros, dando lugar a dos líneas de trabajo principales; La psiquiatría social de Hafner, y por otro lado la orientación psiquiátrica fenomenológica-antropológica y analítica existencial-Daseinanalyse-, cuyos desarrollos, alcanzarán su máximo apogeo, con Blankenburg, que desarrollará las líneas de autores más clásicos como L. Binswanger o M. Boss. y que como peculiaridad, introduce a Merleau-Ponty como fuente referencial junto a las líneas ya clásicas de inspiración Heideggeriana ,

Como último aspecto a destacar en las diferentes etapas, comentadas señalaremos que la sucesión de von Baeyer en 1972 provocó un tumultuoso escándalo que marcó el punto álgido de la introducción de la antipsiquiatría en la clínica, donde la elección de Janzarik como su sucesor en 1973 supuso un fin a este conflictivo periodo, que dio un giro o vuelta al «viejo orden». Desde entonces la psiquiatría de Heidelberg ha intentado conjugar la investigación psicopatológica dinámico-estructural con la clásica psicopatología de Jaspers y Schneider.⁶⁵

La repercusión que alcanzaron en Europa las concepciones elaboradas en Heidelberg, fue considerable. Se tradujeron un elevado número de obras importantes como *La Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers, o *Klinische Psychopathologie* de Kurt Schneider. De Jaspers se tradujo al francés en 1928 y siendo esta revisada a partir de la segunda edición alemana por Jean Paul Sartre y P. Nizan. También surgieron a partir de la 4ª edición, y después de la guerra versiones en japonés, español, italiano e inglés.

En gran Bretaña la penetración de la escuela de Heidelberg se produjo a través del afincamiento de Mayer-Gross en 1933.⁶⁶

En Estados Unidos, si bien la influencia de la escuela de Heidelberg es nula en un principio, a partir de los años sesenta, comienza a ser clara, la influencia de la fenomenología de Jaspers y K. Schneider.

En la búsqueda de las causas de adopción de la escuela de Heidelberg no es

necesario remontarnos tal como López-Ibor sugiere a las relaciones entre España y Alemania durante el siglo XVI. Los motivos de la asimilación del patrón psiquiátrico de Heidelberg por parte de la psiquiatría española posterior a la guerra civil son mucho más próximos. Ya con la generación del 98 —Unamuno, Ortega y Gasset, etc. —empieza la filosofía alemana a ejercer una notable influencia en el pensamiento español.

Baste resaltar a este respecto las relaciones de Unamuno con Kierkegaard y Heidegger y las de Ortega y Gasset con Dilthey, Jaspers, Scheler y el mismo Heidegger. Los filósofos fueron continuados en esta labor por los psiquiatras. Así, era difícil encontrar al final de los años cincuenta un psiquiatra que no tuviera formación filosófica y al menos ciertos conocimientos del idioma alemán. En este contexto, López-Ibor adopta como razón concreta para la adopción del patrón psiquiátrico de Heidelberg aquel que consistió en la exactitud conceptual y en la claridad de la psicopatología alemana, en contraste con la ambigüedad tanto de la psiquiatría francesa como de la anglosajona.

De todas formas, dado que resulta difícil conceder total crédito a una afirmación tal como «exactitud conceptual» ya que por ejemplo, esta es clara en algunos autores como Kurt Schneider, pero no lo es tanto en otros, como pueda ser el caso de Jaspers, parece lógico buscar las razones de la adopción de esta determinada norma psiquiátrica y no otra en su facilidad para adaptarse al contexto sociológico y a las ideas políticas dominantes en la posguerra española. Esto concuerda con los datos que tenemos en cuenta respecto a los principales representantes de la psiquiatría anterior a la guerra civil —La mayoría positivistas y procedentes de la escuela neurológica que partió de Ramón Y Cajal —que o bien se exilaron o bien quedaron relegados, como fue el caso de Lafora, Sacristán, Garma, Mira y López entre otros. En cualquier caso y en línea de la argumentación anterior, la influencia en España de la escuela de Heidelberg se produjo como señala Ángel González de Pablo,⁶⁷ marcada por dos patrones principales o modelos; el del saber y el poder. Si el primero referente al saber denota un claro objetivo como es el buscar una firme referencia gnoseológica de la patología mental, el del poder en cambio va a tomar como referencia la escuela Heidelberguense para solidificar una determinada parcela de poder en consolidación en el mundo de la medicina. No obstante hay que señalar, en último término que tanto saber cómo poder van estrechamente vinculados.

Centrándonos ahora en la incorporación desde la perspectiva del saber, destacaremos que anteriormente a la guerra civil se realizó el intento de incrementar

los conocimientos psiquiátricos a partir de una visión de carácter neurológico.

A través de esta vía penetró la obra de Kraepelin en nuestra psiquiatría. No obstante hemos de destacar, que la incorporación del psiquiatra alemán a la entonces visión teórica francesa en el panorama de la medicina española, está ligado a dos factores destacables. Esa primera circunstancia irá en estrecha relación con el organicismo que dominaba en el panorama de nuestra medicina, cuya influencia Será debida a la obra y labor de Ramón y Cajal. Así, la aproximación a la neurología permitiría dotar a la psiquiatría del modelo objetivo y riguroso.

Por el contrario, la otra circunstancia o factor como es la del discurso psicoanalista, asociado a una cierta subjetividad siendo por tanto más literario que operativo, facilitaron la implantación de los planteamientos neurológicos y somaticistas más acordes con la psiquiatría germana. Así, la aceptación del paradigma neurológico y la consolidación de la obra de Kraepelin, junto a la aspiración de conseguir una psicopatología estrictamente científica, facilitará la entrada en nuestro país y otros autores importantes de la escuela de Heidelberg. Resaltaremos entre otros autores principalmente a Jaspers, a partir del cual aunque sólo se contaba con la traducción francesa de 1928 de la segunda edición de la *Allgemeine Psychopathologie*, no hubo impedimento para que sus nociones principales, citadas mayormente en las ediciones alemanas, tuvieran una buena acogida en el ambiente psiquiátrico español.⁶⁸

Buena cuenta de esta acogida lo muestran los Archivos de Neurobiología aparecidos en los años 20 y 30. De Las temáticas Jaspersianas, dos fueron particularmente las que mayor interés crearon; por un lado la fenomenología de las alteraciones mentales, y por otro, las temáticas antropológicas.

De las concepciones fenomenológicas destacaremos principalmente el conocimiento y Mecanismo de las alucinaciones, la diferencia entre percepción y representación, y el diagnóstico diferencial entre psicosis maniaco-depresiva y esquizofrenia, entre otras.

De las temáticas antropológicas, destacaremos el Dasein, Existenz y Existenzerhellung, factores fundamentales en la nueva psicoterapia.

Desde la perspectiva del poder, debemos tener en consideración en líneas generales, que la formación de los psiquiatras no va a diferir sustancialmente en el período de la posguerra con respecto al periodo anterior de la segunda república. Así pues, son razones relacionadas con el entorno social, las que van a influir en el desarrollo de la psiquiatría.⁶⁹

Tras la guerra civil y el surgimiento del nuevo régimen franquista, se produce el

desmantelamiento y depuración del profesorado vinculado a la universidad, cuestión esta, que afectará a la psiquiatría española. Igualmente Se produce el exilio de las figuras más sobresalientes de la psiquiatría relacionadas con el periodo republicano, nombres por ejemplo, como Láfora, Sacristán y Mira entre otros, ceden las puertas a los nuevos baluartes del nuevo estado psiquiátrico; entre ellos Vallejo Nájera y López Ibor, que se van a consolidar como los nuevos líderes de la disciplina psiquiátrica.

A partir de ahora, una serie de rasgos muy característicos, irán asociados a esta nueva psiquiatría; En primer lugar, destacaremos el fervor por la clínica y el organicismo. Así las alteraciones psíquicas tendrán como fin, los síntomas y las lesiones. En segundo lugar, destacaremos el fuerte rechazo al psicoanálisis. La doctrina freudiana fue calificada como una nueva reactualización del materialismo mecanicista, anulando así el componente propiamente humano. Como tercer factor destacaremos la exclusión de procedimientos asistenciales específicos, que no podían competir con tratamientos físicos y farmacológicos. Toda esta nueva situación irá acompañada en la incipiente psiquiatría, del referente germánico, que intentará paliar el desolador panorama que estaba reinando en el aparato tanto conceptual como metodológico y técnico de la psiquiatría de nuestro país.⁷⁰

Después de un periodo kraepeliniano, muy acorde con el paradigma organicista de la nueva psiquiatría, tendrá lugar una sucesión de autores de la escuela de Heidelberg como Jaspers y Schneider, situación ésta facilitada mayormente por López-Ibor y su entorno, llegándose a una situación incluso de obediencia ciega y sin cuestionar ninguna temática que pudiera contradecir tanto a este como a otros representantes de la psiquiatría del momento, que de alguna manera estuvieran relacionados con un dominio del idioma alemán. Es pues es en estas condiciones y bajo estos patrones como la psiquiatría de Jaspers con su *Psicopatología general* se revalorizan alcanzando una solidez, que si bien ya tuvo a modo de una cierta recepción antes de la guerra civil, no llegó a ese esplendor hegemónico que convirtió a los conceptos fenomenológicos de comprensión y explicación en una referencia ineludible en la nueva psiquiatría.

Como bien señala Ángel González de Pablo este interés por la obra de Jaspers no solamente puede ser atribuido a la cuarta edición de la *Psicopatología General* que aparece después de la segunda guerra mundial y además cuantiosamente aumentada respecto a ediciones anteriores. La posición claramente crítica que Jaspers mantiene frente al psicoanálisis y al marxismo, estarán muy acorde, como no, con la ideología española del momento.

No obstante, la figura más importante de la escuela de Heidelberg, o la que más difusión tendrá en nuestro país en la década de los 50 será K. Schneider, con el que el propio Martín Santos llegará a trabajar bajo su dirección en una estancia en Alemania. La *Klinische Psychopathologie* de K. Schneider fue un libro de referencia obligada en nuestro país, buena cuenta de ello fue la influencia en una obra clave para la psiquiatría española de dicha década como era el caso de la *Angustia vital* de López Ibor.

Es importante resaltar, que lo que más influirá en la psiquiatría de la posguerra, referente a la escuela de Heidelberg, no será tanto la fenomenología de la enfermedad mental como las nociones de comprensión y explicación, proceso y desarrollo. Pero es más, la psiquiatría española que estaba siguiendo los pasos de Heidelberg con los consiguientes contactos que tenían como teórico fin unificar las posturas psiquiátricas de ambos países, tendió incluso a ir más allá de los postulados mantenidos por la propia psiquiatría de Heidelberg. Así, no sólo se atendió a los conceptos de proceso y desarrollo, sino que además también el desarrollo se hizo irreducible al motivo biográfico y se le adscribió consecuentemente a la categoría de incomprensibilidad y de accesibilidad sólo mediante el concurso de categorías causales. Las razones de esta apropiación tan unánime y tan exenta de criterio crítico por parte de la psiquiatría de la posguerra, exacerbando incluso los criterios de Heidelberg, los cuales si fueron discutidos en otros países europeos, estaba asentada en causas completamente de origen ideológico, destacaremos por un lado; La importancia en primer lugar de ese criterio de incomprensibilidad, que ofrecía la posibilidad de conectar la psiquiatría con la medicina, así lo incomprensible era sinónimo de orgánico.

Por otra parte, y en segundo lugar, siguiendo el razonamiento y argumento anterior, el acontecer psíquico del sujeto dotado de legitimación, para una intervención en nombre de una supuesta objetividad, establecida esta por la autoridad psiquiátrica, sobre todo en el campo de las psicosis.

En tercer lugar, la incomprensibilidad, convertía al loco en algo ajeno, dando así excusa para evitación del acercamiento social, ya que se suponía, que el criterio terapéutico era exclusivamente de tipo fisiológico.⁷¹ No obstante, es de destacar que aunque a lo largo de la década de los años sesenta y principios de los setenta, la ideología dominante psiquiátrica siguió siendo de corte franquista, se producen por otro lado cambios importantes en el modelo de la sociedad española que afecta a las relaciones sociales y la estructura familiar. En ese contexto se desarrolla la siguiente etapa de la psiquiatría heidelberguense encabezada por Von Baeyer, que incorpora en

nuestro país una nueva forma de conceptualización como es el análisis existencial que amplió las limitaciones de la fenomenología de Schneider respecto a su modelo de comprensión. Aun así, el Daseinanalyse aunque supuso una ampliación en el horizonte de comprensión, en General no constituyó ningún peligro para el marco psiquiátrico imperante.

Se produjo pues una rápida incorporación en nuestro país de una fenomenología antropológica y de un análisis existencial como modelo tipificado en el marco de la medicina. Autores como Binswanger y Minkowski entre otros, constituyeron ese marco que proporcionó el nexo entre la filosofía existencial y la psicoterapia, para la psiquiatría oficial, que si bien abrió esos nuevos horizontes en la esfera del comprender psiquiátrico acorde con el paulatino cambio del modelo social de nuestro país, continuo esa cómoda estela de análisis en esa línea «humanística», evitando así el recurrir a la otra alternativa como era la de los sutiles y minuciosos elementos propios del «comprender» psicoanalítico, cuyo acontecer en nuestro país exploraremos ya detenidamente en el punto siguiente

3. LA POSIBILIDAD DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN ESPAÑA Y SU INFLUENCIA EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS

Debemos advertir que en el presente apartado, para no caer en riesgos como los de extenderse en demasía debido a la enorme amplitud y extensión de la temática tratada, del intento de acotar como hemos hecho en el apartado anterior, ciñéndonos en la exposición a los aspectos más relevantes propios de la influencia del psicoanálisis en los momentos de formación y desarrollo de la labor investigadora de Luis Martín-Santos. Así nos centraremos más bien en la difusión del psicoanálisis en nuestro país en los años cuarenta y cincuenta sobre todo, y principios de la década de los 60, años en los que nuestro autor despliega su corta pero intensa actividad intelectual.

Martín-Santos podríamos así situarlo en una especie de encrucijada psicoanalítica en palabras de Valentín Corcés,⁷² donde la influencia del psicoanálisis se verá totalmente coartada por un ambiente psiquiátrico, que si bien tuvo un momento de esplendor, antes de la guerra civil con figuras como Láfora, Sacristán y Mira i López, la psiquiatría que ya tenía de todas formas una tendencia fenomenológica, se agudizará y de forma tajante, con la llegada al poder psiquiátrico de López-Ibor, en las décadas de la posguerra, con su célebre obra *La Agonía del psicoanálisis*, donde se muestra un ataque directo al psicoanálisis tachándolo no solo de insuficiente en cuanto al modo de comprender al hombre, sino que también atribuye a éste, la negación de cualquier intento de comprender lo específicamente humano.

A parte de la influencia de López-Ibor que facilita no solo el dominio sino la radicalización de la escuela heidelberguense en nuestro país, aspecto ya comentado en el apartado anterior, se da la circunstancia de la debilidad del pensamiento freudiano, carente de institucionalización en España, a pesar de los núcleos muy activos pero ajenos al pensamiento de la vanguardia durante la década de los cincuenta y sesenta.⁷³ Pese a interpretaciones simplistas como las V. Bermejo, donde equipara el desarrollo del psicoanálisis con el de otros países, circunstancia esta debida a una deficiente documentación historiográfica, los trabajos más elaborados y rigurosos de otros autores como es el caso de María Luisa Muñoz que vinculada al movimiento psicoanalítico, dan cuenta de ciertos aspectos de la organización del

psicoanálisis en los años posteriores a la guerra civil.⁷⁴ Por ejemplo, recalcará del informe de Margarita Steinbach enviada por la internacional psicoanalítica en 1951, donde se reflejan las enormes dificultades para desarrollar tanto la labor teórica como práctica del psicoanálisis.

Debemos destacar, y esto como rasgo esencial, que la psiquiatría de la posguerra quedará desestructurada y desmantelada con el exilio de sus mejores especialistas. Una gran parte de las estructuras organizativas creadas y reformas asistenciales durante el gobierno de la república, fueron desmanteladas, quedando tan solo vigente el decreto por internamiento elaborado por Lafora y Sacristán promulgado en 1931 por el gobierno provisional. El modelo psiquiátrico de la posguerra se caracterizará por una estructura política antidemocrática y autoritaria, la ruptura personal y científica con la actividad anterior, y la vuelta al aislamiento científico internacional.⁷⁵ Basta ver declaraciones como las de López-Ibor, ensalzando la victoria en la guerra civil, como una restauración de los valores auténticos de la tradición cultural española.

En el prólogo al libro *Neurosis de guerra*, ataca el psiquiatra valenciano al psicoanálisis porque según este, realiza una insistencia en los instintos viscerales despreciando cualquier mención al espíritu. Esta situación, va muy en consonancia con los Decretos como el de 1947 que promulgan que sean los profesores de fundamentos de filosofía, los encargados de impartir la asignatura de Psicología médica, siendo la orientación filosófico tomista y escolástica, hecho este para contrarrestar el excesivo organicismo y materialismo de la formación médica de entonces.⁷⁶

Es necesario resaltar que mientras que la psiquiatría española del siglo XIX, era de influencia francesa, a partir de la década de los años cuarenta el influjo será germano, concretamente en un principio de corte positivista kraepeliano. La influencia posterior de K. Jaspers y K. Scheneider, aspectos ya comentados y desarrollados en el apartado anterior confluyen y se articulan con esta época en España de conservadurismo político. Jaspers por ejemplo proporciona ese soporte ideológico psiquiátrico en nuestro país, por su fuerte crítica al psicoanálisis y al Marxismo,⁷⁷ incluso López-Ibor reforzando esta argumentación declara que la raza española se caracterizará por una mezcla ideal de rasgos nórdicos y mediterráneos.

Así durante la década de los cuarenta, el psicoanálisis que no había sido incorporado en la psiquiatría como un método terapéutico, perdió con el exilio de

Garma y los psiquiatras receptivos en este sentido, la posibilidad de una incorporación después de este hecho. Ángel Garma, que era el primer psicoanalista español y era el protagonista indiscutible para dar el paso de la transición de la teoría a la práctica del psicoanálisis ve truncado dicho intento Con el exilio en 1936 y su establecimiento en Argentina, de manera que psicoanálisis en nuestro país ante su imposible institucionalización, no tendrá más remedio que adaptarse a la idiosincrasia española, sin contradecir por tanto el dogma y la moral católica, y criticando el freudismo europeo a modo de decadencia.⁷⁸

De todas formas, al lado de esa especie de lo «muerto» del psicoanálisis», nos encontramos también con esa otra cara de lo «vivo» del psicoanálisis, y su recuperación en los círculos de Madrid a través de R. Portillo y J. Molina. Molina se incorpora al grupo de Lafora al ocupar este la dirección del hospital provincial de Madrid, tras la muerte de Sanchís Banús, allí se produjo el encuentro con Garma, con el que va a iniciar su análisis didáctico, a su regreso de Berlín allá por los años 30, y pasará por los centros más importantes de psiquiatría española de influencia cajaliana.

En Buenos aires compatibiliza su análisis didáctico con sus estudios de anatomía patológica. A su vuelta estimulará a su amigo R. Portillo, que había realizado su formación psiquiátrica en el hospital provincial de Madrid con Lafora. Impulsados pues por completar su formación en análisis, llegarán a Berlín en 1949, tomando contacto con la Asociación Psicoanalítica Alemana, siendo analizado por Muller, Molina y Portillo por Margarita Steinbach. Aunque entre los dos hay una buena relación, esta se romperá, regresando Portillo en 1950 a España y Molina completará su formación en Alemania, ingresando en la sociedad Psicoanalítica Alemana, convirtiéndose en el primer psicoanalista español con reconocimiento oficial después de la guerra civil. Portillo conseguirá traer a Margarita Steinbach a nuestro país, hecho este importante, ya que marcará la formación de un grupo importante bajo la dirección de la analista alemana, acontecimiento que abrirá una nueva etapa en la década de los cincuenta en nuestro país.⁷⁹

Cierto es que la psiquiatría en España en los años cincuenta experimenta un desarrollo, se crean cátedras de psiquiatría, Sarró en Barcelona, Alberca en Salamanca, se editan nuevas revistas, se restablecen nuevas relaciones exteriores, se celebran congresos. Vallejo Nájera y López Ibor serán los líderes indiscutibles de la psiquiatría española. Aparecen los primeros psicofármacos. En 1953 se firman los acuerdos hispano-americanos. Es así, durante etapa de un cierto desarrollo en la psiquiatría española cuando viene a España Margarita Steinbach en 1951, que

marcara una corta aunque importante etapa en nuestro país. La psicoanalista alemana acepta venir a España, impulsada en parte por A. Garma. Tiene conocimiento del idioma español y anteriormente ya había impartido clases a los hijos de Marañón. Duante los años 1952 y 1953,⁸⁰ tiene 16 análisis didácticos, estando eso sí, los círculos oficiales de psiquiatría y Neurología ajenos al grupo de didactas.

Margarita Steinbach, destacará en su informe a la sociedad de psiquiatría alemana este hecho, en el cual se recalcará este anquilosamiento que resultará retrógrado, quedando anclado en un entendimiento de psicoanálisis propio de 1910. El grupo de Madrid que se constituye alrededor de la psicoanalista alemana, entre los cuales esta uno de los impulsores de la psicósomática; Rof Carballo animado por Matte Blanco desde su cátedra en Chile⁸¹ intentará la institucionalización, tanto de cara al reconocimiento por parte del gobierno español, como de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

Pero la muerte de esta en circunstancias extrañas en 1954, acentúa las diferencias entre Portillo y Molina quienes ya habían comenzado a distanciarse a partir de la acusación de este último a Margarita, respecto a los incidentes relacionados con la presencia de cadáveres cerca de su casa en Berlín. Este hecho por parte de Molina, creó las diferencias y tensiones con la Asociación Alemana de psicoanálisis, y tras la muerte de Margarita, la enemistad entre Portillo y Molina, crearan un clima reactivo en el ambiente psiquiátrico a parte como es lógico de la desmembración del grupo que había dirigido Steinbach, factores estos que contribuyeron a las dificultades para cualquier propuesta de institucionalización del psicoanálisis en España,⁸² durante ese periodo de los años cincuenta.

En Cataluña en cambio, hay una mayor recuperación del psicoanálisis, el centro de estudios antropológicos y humanísticos fundado en 1947, con el nombre de Erasmo, por un grupo de investigadores y profesionales procedentes de distintos campos del saber; entre ellos destacará P. Bofill que ayudó a Sarró en las prácticas de la cátedra de psiquiatría, y J. Obiols, entre otros. Lo cierto es que la inquietud del grupo reflejada en las conferencias, tertulias y publicaciones, mostró una mayor apertura que la psiquiatría madrileña, atacando el abordaje excesivamente biológico de la psiquiatría de entonces. Hay que señalar, no obstante, que esa labor de apertura del grupo catalán fue facilitado por Mirá i López, que ya antes había realizado una importante labor antes de la guerra civil, y R. Sarró que ayudó en la medida de sus posibilidades al grupo, en todo lo necesario, si bien es cierto, que algunos miembros

se quejaron de una insuficiencia en dicho apoyo. De hecho Sarró, al quedar decepcionado con el Psicoanálisis en Viena, se decantó por una psiquiatría de inspiración existencialista.

El grupo de Cataluña, tras haber sido admitido por la comisión de enseñanza de la Sociedad Psicoanalítica de París y tras haber concertado analizarse allí a través de H. Ey, tuvo la posibilidad de trabajar en Suiza, Así fue en el caso de Folch y Bofill. Tras su vuelta a España, y pese a las dificultades, consiguieron acceder a centros públicos, pero el ejercicio psicoanalítico se realizó a través del ejercicio privado.⁸³ Utilizaron la estrategia de la prudencia y la evitación de confrontaciones directas para lograr, sino la aceptación por parte de la psiquiatría oficial, al menos su respeto. El grupo dedicó mucho esfuerzo a consolidarse, a través de su reconocimiento de la Asociación Psicoanalítica Internacional, y después en organizar la sociedad luso— española de Psicoanálisis y convertirla en el interlocutor válido en nuestro país.⁸⁴

Es importante destacar el hecho de que en 1956 en el 6º curso del seminario dedicado monográficamente al centenario de Freud, con el título genérico »Lo vivo y lo muerto de la obra de Freud«, contará con la participación de la gran mayoría de la psiquiatría catalana, Pigem, Folch, Tusquets etc., no estando presente los psicoanalistas catalanes que estaban culminando su formación en Suiza. Entre otros psiquiatras y Médicos a nivel nacional estarán presentes Rof Carballo, Nestor Luján y nuestro autor Martín-Santos.⁸⁵

Si bien hemos realizado hasta ahora una panorámica general del psicoanálisis de los años 40 y 50 sobre todo, y más concretamente y contextualizando las posibles influencias del periodo donde Luis Martín-Santos es receptor de las perspectivas entre las relaciones psiquiatría y psicoanálisis, sería conveniente realizar una conexión entre estas y el ambiente religioso que influirá de una manera más que notablemente en el caso de la psiquiatría y por tanto en los presupuestos de esta respecto al psicoanálisis, además de una actuación más directa en la propagación de la doctrina psicoanalítica, factores estos que determinaran el enfoque de Martín-Santos al respecto.

Comenzaremos diciendo que el psiquiatra donostiarra frecuentaba la tertulia del Grambinus en Madrid, allí se realizaba una lectura semanal de las obras de Sartre, primeramente de *La náusea*, y más tarde del original en francés también de Sartre *L'être et le néant*, donde cada lector realizaba el mismo la traducción en el momento de la exposición. Si tenemos en cuenta la influencia y el furor que causaban en

Francia, en la España de principios de la década de los cincuenta la expectación era máxima, teniendo en cuenta la juventud de aquel grupo de tertulianos que querían estar al corriente del pensamiento último europeo.⁸⁶ Es así como Martín-Santos, se incorpora a en la incipiente vanguardia que asume el trabajo de Sartre tanto a nivel teórico como político. La influencia que tuvo este pensador respecto al psicoanálisis tuvo así una gran repercusión en Martín-Santos, que citaremos brevemente al final del trabajo.

Más allá del pensamiento vanguardista, la influencia del pensamiento religioso personificado en la figura del papa Pio XII y concretamente, su discurso después de la segunda guerra mundial el 13 de abril de 1953 con motivo de la clausura del congreso de psicoterapia y psicología clínica celebrado en Roma, expondrá unas ideas cuya expresión no son ajenas al desarrollo del movimiento psicoanalítico en España.

Pio XII se verá obligado a reseñar los principios que deberán fundamentar las bases psicoterapéuticas de inspiración católica. La aceptación o rechazo de dichas bases tendrá una extraordinaria importancia en el enfoque de la práctica clínica.⁸⁷

En primer lugar según las bases pronunciadas por el Papa, el hombre debe ser visto como una totalidad independientemente de que esté estructurado el aparato psíquico en varias partes, supeditadas a una instancia superior que constituye al hombre y al alma conforme a los principios de la naturaleza. Así restará importancia a los dinamismos instintivos en favor de esa instancia superior psíquica en consonancia con el alma, que le otorgara ese principio específicamente humano de libre albedrío pese al pecado original.⁸⁸

En segundo lugar; al restar importancia al aparato psíquico, y considerar al hombre como una unidad, sería erróneo considerar a este responsable en el plano instintivo, de las normas morales naturales y cristianas. Este tipo de naturalismo, irá muy en consonancia con las terapias de inspiración existencial, acorde con esos principios del catolicismo.

En tercer lugar, y al hilo de la argumentación seguida por Valentín Corcés,⁸⁹ se trata, de encontrar los principios de una psicología trascendental que concilie razón y fe, restando interés al psicoanálisis que aunque no se le niega la validez de su empleo para la investigación del trauma de raíz sexual, no se adecua en cambio correctamente con los parámetros exigidos por la doctrina católica. Es así como los círculos religiosos tendrán especial relevancia en la psiquiatría y psicología española de matiz

antropológico, teológico y metafísico decantándose a favor de un existencialismo y especialmente en los momentos de esa década de los cincuenta donde Luis Martín-Santos está en periodo de formación.⁹⁰

La libertad docente y el ejercicio de un pensamiento democrático no estaba plenamente garantizado, por tanto este entramado cultural de la España de los años cincuenta y sesenta constituirá una encrucijada decisiva en la producción teórica y proceder terapéutico del psiquiatra vasco. La posición de este ante el psicoanálisis tendrá dos perspectivas principalmente, una de ellas relacionada con el psicoanálisis freudiano con el cual mantendrá unas relaciones de complementación, y la otra que mostrará una fidelidad metodológica y teórica con el análisis existencial.⁹¹

Con respecto al psicoanálisis freudiano, intentará mostrar en esa complementación una yuxtaposición de dos planos interpretativos, no una contradicción entre planos explicativos que se excluyen mutuamente. La complementariedad no será una integración, sino que vendrá motivada por el déficit funcional a juicio de nuestro autor del pensamiento freudiano, relacionadas con realidades que por no ajustarse a la doctrina psicoanalítica, pasan desapercibidas como realidades noéticas. En consonancia con la estela antropológica de Binswanger y Lain Entralgo en nuestro país, elaborará un psicoanálisis existencial, introduciendo conceptos freudianos que a juicio de Martín-Santos deben complementar el plano instintivo con la dimensión ontológica de la libertad. Diferenciará el psicoanálisis existencial del psicoanálisis freudiano en cuanto a la concepción del inconsciente, simbología y neurosis, diferencias que analizaremos en el apartado correspondiente.

En cuanto al análisis existencial, el enfoque del psiquiatra vasco irá contra el débil aparato teórico de Frank o Caruso, y también se desmarcará de M. Boss, que aunque comparte su referencia a Heidegger, lo hará en el sentido del rigor descriptivo, no en el de la excesiva fidelidad metafísica del psiquiatra alemán. Será Sartre el referente antropológico como marco de referencia para la práctica psicoterapéutica, diferenciándose también de cualquier posición divulgativa del análisis existencial, como es el caso de Ruitenbeek o Ceriotto. Martín-Santos modificará las concepciones de Freud respecto a los actos inconscientes, sujeto, angustia, pulsión, etc., de acuerdo a las teorías del filósofo francés, configurando así el fundamento ético del psicoanálisis existencial, coherente y riguroso, pero fuera del ámbito del pensamiento psicoanalítico que comenzaba a institucionalizarse en España.⁹² De todas formas su temprana muerte, en fechas donde comenzaba esa institucionalización del

psicoanálisis, teniendo en cuenta su trayectoria cada vez más cercana al discurso freudiano, a partir de 1956 con la conferencia *Jaspers y Freud*, abre una interrogante importante de lo que pudiera ser su orientación académica, en condiciones de una vida, digamos más lograda en lo que a duración de esta se refiere. Esta temática que será analizada más profundamente en los últimos apartados, requiere antes concluir el contexto histórico y cultural con la figura central de nuestra identidad intelectual, reverso y blanco de los agudos ataques de nuestro autor en *Tiempo de silencio* como es el caso de Ortega y Gasset, que requerirá un análisis aparte.

4. FENOMENOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

Hemos escogido la temática referente a Ortega en lo que respecta a la Fenomenología y al Psicoanálisis como una temática a parte no solo por la importancia de Ortega como intelectual y referente indiscutible de nuestra cultura, sino también porque la comprensión que tuvo de ambas afectó profundamente a los intelectuales de las posteriores generaciones y sin lugar a dudas a la generación de los cincuenta en la que figura nuestro autor. El ser una especie de circunvalación o eje de intersección entre la generación del 98, con quienes discutirá sobre el tema de la figura del Quijote, como es el caso de Unamuno a propósito de la relación España y Europa, es un referente para los intelectuales de las posteriores generaciones, que lo convertirán en un importante baluarte y protagonista en la configuración de nuestra identidad.

La otra cuestión es que *Tiempo de silencio*, una novela esencial en la obra de Luis Martín-Santos no solo en lo que respecta a la literatura, sino también en sus últimas obras psiquiátricas como *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, es una alusión no solo a la temática Joyciana, sino también a la cervantina, sobre la que Martín-Santos discrepa de Ortega, y también de otros posicionamientos, que se reflejarán en sus incisivas críticas en momentos estelares de la novela.

Refiriéndonos ahora al primer aspecto, el de la temática fenomenológica, hay que resaltar que el filósofo madrileño, comenta que en 1925 y concretamente en su texto *La idea de principio en Leibniz* realizará una crítica directa al corazón mismo de la fenomenología. En realidad observará con gran interés, la intención de renovar las raíces de la problemática del ser. De acuerdo con ello estará en la línea de la intención del método fenomenológico en el sentido de la necesidad de un pensar sistemático, sintético e intuitivo, más allá de lo meramente conceptual, pero para Ortega dicho método no llega a realizar dicha tarea, ya que hay que abordar precisamente la vida humana como fenómeno sistemático, y la fenomenología es principalmente una intuición de esencias, descuidando así la dimensión histórica, y por lo tanto la vida como un «todo» sistemático. Así Ortega comenta la famosa frase que alude a su abandono de la fenomenología en el momento mismo que la descubrió.⁹³

Cierto es que como señala Javier San Martín, Sería necesario resaltar el comentario

de una cierta aproximación de Ortega a la fenomenología de Husserl, como por ejemplo la primera sección del texto de *La crisis de la ciencias europeas*, donde Ortega concluye que Husserl habría traspasado su torre de marfil, para aterrizar en la historia, hecho este que se manifiesta también de forma patente en la *Lógica formal y trascendental*, donde Ortega ve un giro de la fenomenología hacia la razón histórica.⁹⁴ Los argumentos de Javier San Martín parecen apoyar un posible acercamiento a la obra de Husserl a partir de 1941, y sus disputas al mismo tiempo con dicha obra, motivadas no solo por la errónea atribución literal de los textos al creador de la fenomenología, cuando lo que leía era el estilo verbal que procedía de la redacción de los mismos por E. Fink. También es importante señalar como el grueso de la gran cantidad de la actividad intelectual de Husserl no estaba disponible en los momentos de la redacción de la obra orteguiana, recopilados en los diferentes tomos de *Husserliana*,⁹⁵ lo que pudo influir en una posible mala comprensión de las posiciones del filósofo alemán.

De todas formas, más allá de la correcta interpretación de los textos de Husserl por parte de Ortega, temática que requiere una labor hermenéutica que nos desviaría de nuestros propósitos si la queremos analizar en toda su complejidad, queremos resaltar que se puede aceptar a modo de consenso general, la crítica Orteguiana a la fenomenología, por la razones expuestas más arriba referentes a su ahistoricidad, temática que deberían haber conocido sus principales discípulos.⁹⁶ Es un tanto desconcertante, siguiendo los argumentos del profesor San Martín dicha cuestión, si tenemos en cuenta como comenta Jesús Antonio Fernández Zamora en su artículo, «La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote», el hecho de destacar la misma superación de la fenomenología, en la obra *El tema de nuestro tiempo* y concretamente en el «*Prólogo para alemanes*», donde aparece una clara crítica a la fenomenología y particularmente a su método de reducción sustituyéndolo por el de ejecutividad. Así conocer no es observar pasivamente, sino ejecutar pragmáticamente una acción.

En ese momento mismo de la superación de la fenomenología, en ese momento mismo de su conocimiento, Ortega leía también los análisis de Brentano y concretamente las distinciones del «ser» en Aristóteles y profundizaba en el texto de Husserl *Ideas* de 1913 aparte del importante descubrimiento de los ensayos de M. Scheler. Se puede decir con todo derecho que los ataques de Ortega a Husserl, contra

su supuesta fenomenología trascendental, preceden a los de Scheler.⁹⁷ La fenomenología de Ortega, con sus momentos noemático, noético y ontológico, confluye en ese yo ejecutivo a modo de esfuerzo y resistencia a modo de un más allá de la dicotomía idealismo y realismo,⁹⁸ que Ortega acabara denominando vida.

Pues bien, lo importante es resaltar que Ortega discute continuamente con la fenomenología, no solo la de Husserl, sino que verá en la filosofía de Heidegger una clarificación para su propia filosofía, llegando a comentar que es quién llegó más lejos en el análisis de la vida. José Gaos incluso llegó a insistir en la importancia de la filosofía de Heidegger para Ortega, el cual permitió al filósofo madrileño alcanzar el significado profundo de su filosofía.⁹⁹ Ortega comentará a propósito de *Ser y tiempo*, que este se anuncia como el filósofo que impondrá un nuevo ritmo en Europa a modo de una especie de «virus» que incluso arrastrará a discípulos como Zubiri, José Gaos,¹⁰⁰ pero ante el cual Ortega no claudicará, sino que escribirá atacando sin contemplaciones, aunque a costa de perder esa especie de temple, al estilo Brentano, o la precisión conceptual cartesiana, contra Heidegger, criticándolo de una filosofía que mas que centrarse en el problema del ser, explica diferentes sentidos del ser.

Ortega reivindicador de ese impulso nietzscheano, y con la razón vital por timón, increpará duramente el supuesto existencialismo de Heidegger, ya que ve en este un nuevo giro, a la manera escolástica hacia el ser, hacia una ontología ya decrepita. Su ontología no clarifica para nada la historicidad del momento, sino que parece ensalzar un aire de transcendentalismo religioso al estilo Kierkegaard, o Unamuno, retrocediendo más bien que avanzando respecto a Dilthey o Husserl.¹⁰¹

Por ello destaca San Martín el hecho, y apoyando la argumentación Jordi Gracia en *Ortega y Gasset*, que esa relación e intensa discusión con la fenomenología es lo que va a pasar inadvertido, no solo a la mayoría de intelectuales de la España de la posguerra, sino que también afectará al círculo más íntimo de sus discípulos.¹⁰² Nadie va a leer, en *Que es filosofía* el camino fenomenológico a la filosofía, sino que se ve un desmarque o abandono por parte del filósofo español del movimiento fenomenológico. Así ambos caminaran por sendas distintas, lo que traerá graves consecuencias para la filosofía española, como quedar desprovista de una sólida raíz en la filosofía contemporánea.

Así la filosofía española transcurrió de una forma lamentablemente desarraigada. Si se mantenía la estela de Ortega, se tomaba como descubrimiento adánico lo que Ortega decía, si era al contrario, lo que predominaba en el panorama de la posguerra,

o bien se adoptaba una filosofía escolástica, que era lo más usual, o bien se iba a buscar filosofías extranjeras, como fue el caso de Martín-Santos y otros intelectuales de su generación.¹⁰³

Por otro lado, los discípulos más representativos de Ortega tampoco tenían representación en la universidad, como fue el caso de Julián Marías entre otros. Esta situación de lectura de desconexión de la filosofía de Ortega con respecto a la fenomenología trae consigo, a los ojos del panorama intelectual, la interpretación del filósofo madrileño como representante de una filosofía de la vida, bajo el patrocinio de Dilthey y Nietzsche, observación ya hecha en el apartado correspondiente al contexto histórico-cultural de los años cincuenta, que aquí recalcamos, destacando que esta relación con una filosofía de la vida, desembocará para Ortega en pensamiento superficial, asistemático y conceptualmente débil.¹⁰⁴

Si a nivel de la fenomenología y de la filosofía, la interpretación de Ortega hasta bien entrado los años ochenta es la de un filósofo tan asistemático como incluso superficial, ello es una muestra de la «ceguera» a la que está sometida una gran mayoría de la sociedad española, que a partir de la posguerra, es dominada y anestesiada por ese «tiempo de silencio», como el personaje de Pedro en la novela de Martín-Santos, impotente ante la realidad social, que finalmente rompe su proyecto de ciencia, fracasando así su autonomía, quebrando así su ejercicio de la libertad.

En este sentido Ortega es tratado bajo ese denominador común, el de esa castración del «tiempo de silencio», pero la cuestión que aquí nos atañe, es si Martín-Santos enjuicia (a lo largo de su trayectoria intelectual) con un prisma Orteguiano esa misma perspectiva, o más bien alcanza en su concepción de la libertad una concepción de la realidad que a pesar de lo «imposible», a pesar de ese incluso «tiempo de destrucción» se sigue ejerciendo y traspasando incluso los límites de la razón vital orteguiana. Cuestión esta que se presenta difícil, no exenta de cierta ambigüedad, que pasará irremediablemente por una genealogía de la posición de Ortega respecto al psicoanálisis, genealogía que es la que estamos realizando también en el caso de Martín-Santos respecto al discurso inaugurado por Freud, tema nuclear de este trabajo.

Centrándonos ya en la relación del filósofo madrileño respecto al psicoanálisis, comenzaremos comentando que Ortega va a tener una posición favorable en un principio respecto al discurso freudiano, donde ve en este una manera de renovar profundamente la psicología finisecular, así como la aportación de una nueva

perspectiva sobre el ser humano.¹⁰⁵ La valentía epistemológica de Freud estará en proporción directa a la envergadura de la empresa que se propone, lo que Ortega definirá como un robinsonismo.

Aunque el filósofo madrileño ve en el psicoanálisis una aportación muy importante como es la teoría de la represión, este tendrá un recorrido variable desde 1910 hasta 1934. Pareciera incluso que la acogida del psicoanálisis, estaría en consonancia con una forma de vencer ese «africanismo» español. Valorará Ortega en un principio el presupuesto de una etiología sexual de las enfermedades mentales, donde se planteará la relación dialéctica entre la infancia y el estado adulto, siendo esta de vital importancia para desplegar el potencial cultural y científico en el adulto.¹⁰⁶

Así, la psicogénesis infantil será crucial en los traumatismos psíquicos que perturbarán el deseo en la vida adulta. Asimismo, calificara Ortega la *Traumdeutung* como una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporáneo, cuya producción traspasa los límites mismos del campo psicopatológico. Sin embargo criticará Ortega el empleo exclusivo de la palabra como medio curativo. Debemos tener en cuenta que el modelo imperante por entonces era el organicista, que influirá también en el filósofo español, calificando así el psicoanálisis de una teoría con observaciones auténticas e hipótesis arriesgadas.

Sin embargo Ortega que acepta el concepto de represión, como fuente de las perturbaciones psíquicas en la vida adulta, mostrará una postura crítica con respecto al inconsciente señalando que este no ha sido admitido nunca explícitamente. Dicha crítica está referida particularmente a que el inconsciente tenga un contenido sexual. Llegará a comentar incluso la gravedad de atender las perturbaciones mentales sin mediación fisiológica, lo que indicaría un dualismo mente-cuerpo, así como el pretender ser una ciencia explicativa frente a otras psicologías tildadas de descriptivas. Criticará que en su afán explicativo, no busque causas a priori, así como una conexión necesaria entre los hechos.

Ortega por tanto tildará al psicoanálisis de una pretenciosidad explicativa, recalando que debería limitarse al descubrimiento de los mecanismos psíquicos y su conexión con las disposiciones instintivas. Atribuye a Freud el querer desembocar una psicofisiología en biología.¹⁰⁷ Llegará Ortega a tacharlo incluso de religioso, pero las críticas más severas apuntarán el atribuir a la sexualidad como etiología en toda perturbación psíquica, en definitiva de un pansexualismo desmesurado, recayendo en lo caprichoso e ingenioso como falta de fundamento.¹⁰⁸ Considera

Ortega y Gasset incluso que el psicoanálisis recae en un mecanicismo mental que atomiza la conciencia, así considerará que su distancia de Freud es radical, criticando su intento de hacer confluír r finalmente su obra en una biología.

Esa tensión de Ortega respecto al psicoanálisis es explicada en nuestra opinión de forma muy acertada por Miguel Marinas, quien dejará constancia de ello en su obra *La fábula del Bazar*, destacando en Ortega un giro, en *Psicoanálisis ciencia problemática*, donde primeramente se asume los postulados del inconsciente y la teoría de la cultura hacia una crítica basada en un Freud pansexualista, dando así muestra de un buen trazado entre cultura interiorizada y formación de la subjetividad.¹⁰⁹ Así la relación de Ortega con el Psicoanálisis, mostrará una genealogía que irá de ese posible buen encuentro, donde como ya se señalaba acepta la teoría de la represión, a una evolución en la cual no solo se critica la noción de sexualidad, sino que también pondrá en cuestión la científicidad del psicoanálisis, tachándolo de religioso y de no ir más allá de una catarsis espiritual.¹¹⁰

Marinas diagnosticará en Ortega esa especie de jeroglífico a modo sintomático, de la transición a la cultura de consumo en España, donde lo subjetivo reflejará esa tensión entre un tiempo del progreso, y los modos propios de las exigencias del tiempo de consumo, una dialéctica entre casticismo y modernización, entre una cultura de masas y la modernidad que conlleva al sujeto autónomo, con nuevas formas de identidad, propias de esos nuevos espacios y tiempos, repercutiendo ello en esa tensión con el psicoanálisis que desembocará en las crítica destructiva. Ortega no verá así el psicoanálisis como la respuesta, en el sentido de esa ciencia del deseo, que logre una legitimación social que integre esa cultura incipiente de mercado.¹¹¹

Así, la posición de Ortega es la del «aristocrático» que criticará la cultura de masas, en el sentido de ese casticismo que no llega a construir la vida del prójimo, donde no se decide a abandonar esa perspectiva inmediata y primaria, lo convierte al español en alguien sin esfuerzo para interpretar la dificultad de nuestra existencia.¹¹²

De esta forma, ni la cátedra, ni el libro tienen eficiencia social en nuestro país, siendo las formas de aristocratismo estériles en nuestra península. Por ello Ortega verá en toda creación; aristocracia, teniendo que acertar a ser aristócrata en la plazuela, encontrando en el periódico, esa especie de medio intelectual de expresión.¹¹³

Mientras Ortega ve en esa debilidad del pueblo español un síntoma de desgana vital, Martín-Santos denota en el español el resultado de unas tensiones

socioeconómicas que construyen la imagen de ese hombre abúllico, fracasado, metáfora de ese proyecto nacional de exigencias y nociones masculinas. El fracaso del proyecto de vida de Pedro, protagonista de *Tiempo de silencio*, será una metáfora del fracaso del pueblo español, en ese sentido de la masculinidad.

Acercándose más al marxismo, más lejos de ese lugar aristocrático de Ortega, donde el pueblo debería someterse a esa minoría selecta, incidirá Martín-Santos en ese contraste entre lo racional y lo irracional, que refleja en su personaje Pedro, cuya racionalidad basada en el proyecto de hacer ciencia, se ve contrastada con las condiciones irracionales en que se ve envuelto para ello. Esas circunstancias irracionales reflejan el conflicto de nuestra nación, entre lo irracional, la abulia y desgana de la masa frente al proyecto de ciencia, modernización y europeísmo que ejemplificará Martín-Santos en la figura de Cajal, reflejado en *Tiempo de silencio* a través de la identificación en el proyecto de Pedro con el nobel por excelencia de nuestro país.

Ortega también reflejara esa problemática generacional entre individuo o minoría selecta que no es referente para esa mayoría de un pueblo, que por ello acaba castrado, incapacitado. Los dos autores hacen pues muestra de esa incapacidad de seguir los preceptos masculinos que exigen la nación española que padece desde siglos atrás. Martín-Santos ya refleja en su novela ese cuadro de Goya, ese macho cabrío rodeado de brujas, parodiando a Ortega, que también atrapa la atención de las féminas, a quien no le interesan ni un ápice cualquier relación con la verdad.

Así como señala Claudia Becerra en su tesis *Nación y masculinidad en Tiempo de silencio de Luis Martín-Santos*, El intelectual vasco reflejará pese a ser un seguidor contestatario de Ortega, los mismos mitos y la misma problemática que el filósofo madrileño. Tanto la generación del 98, como Ortega y Martín-Santos parecen reflejar esta concepción de la masculinidad como dialéctica entre hombre y nación. Así el personaje de Pedro en *Tiempo de silencio* representa el fracaso generacional de los hombres españoles condenados a la resignación y la inmovilidad.

No obstante y pese a seguir los mismos preceptos masculinos Luis Martín-santos en *Tiempo de silencio* que Ortega en *La rebelión de las masas*, es de destacar, siguiendo la tesis de Claudia, que posiblemente Martín-Santos este rebasando estos mitos y arquetipos que aún están presentes en *Tiempo de silencio*. Su acercamiento cada vez mayor a la obra de Freud, así lo indica pese a verse truncado por su corta vida. La lectura del Freud de la segunda tónica, es de una profundidad dignos de resaltar, como bien reflejará en *Libertad, temporalidad y transferencia en el*

psicoanálisis existencial. Ortega al contrario se alejará cada vez más del pensamiento freudiano, no llegando en ningún momento al esclarecimiento que de ella tiene el intelectual vasco.

Claro ejemplo de esta relación de Marín-Santos con Freud, es el recurrir continuamente en palabras de June H. Townsed, y concretamente en su obra *William Faulkner y Luis Martín-Santos*, a los símbolos freudianos en su literatura, como por ejemplo la sexualidad destructiva de sus protagonistas, tanto de *Tiempo de silencio* como de *Tiempo de destrucción*, reflejado en símbolos como el de la medusa, a modo de castración.¹¹⁴

Por otra parte, y para terminar este capítulo solo añadir, que Fernando Montero en el *Retorno a la fenomenología* destacará la resistencia de Ortega a disolver el yo en la circunstancia, manteniéndolo como valor referencial en su forma más rigurosa.¹¹⁵ Esa yoidad a la que Ortega le confiere una consistencia tal que incluso lo desprende de la circunstancia es la que a nuestro juicio rebasa Martín-Santos en su acercamiento a Freud y por supuesto al pensamiento Marxista influido por la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, y especialmente en E. Fromm, cuya obra *El miedo a la libertad*, le ofrece el soporte de la experiencia concreta de la opresión política social, interpretada a la luz del complejo de Edipo.¹¹⁶ Dicha cuestión será analizada ampliamente en la última sección.

A continuación veremos la temprana trayectoria fenomenológica, que le otorgará al psiquiatra donostiarra una rigurosidad y claridad que le acompañaran hasta el final de su obra.

NOTAS

¹ Martín-Santos, L., *Tiempo de silencio*, Anotación y estudio preliminar de Alfonso Rey, Barcelona, Crítica, 2010, pág. 27.

² *Ibíd.*, pág. 12.

³ *Ibíd.*, pág. 27.

⁴ *Ibíd.*, pág. 29.

⁵ *Ibíd.*, págs. 273, 274.

⁶ Berrios, Germán, E., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey» Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 269.

⁷ *Ibíd.*, pág. 269.

⁸ *Ibíd.*, pág. 269.

⁹ José lázaro (ed), *Luis Martín-Santos. El análisis existencial. Ensayos*, Tricastela, 2004, pág. 11, 12

- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Munoa, J. Luis, Un estilo de recuerdo, Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y Cultura en España en un Tiempo de Silencio. Luis Martín-Santos*. Necodisne ediciones, 1999, pág. 33.
- ¹² Ibid.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ Bruno Rueda, «El impulso creador en la escritura de Luis Martín-Santos». Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y Cultura en España en un Tiempo de Silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 37.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid., pág. 43.
- ¹⁸ Ibid., pág. 43.
- ¹⁹ Ibid., pág. 46.
- ²⁰ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada editores, 2009, pág. 8-9.
- ²¹ Jose lázaro (ed), Luis Martín-Santos. *El análisis existencial. Ensayos*, Tricastela, 2004, pág. 45.
- ²² Ibid.
- ²³ Castilla Del Pino, C., *Un estudio sobre la depresión*, Barcelona, Península, 2002, pág. 59.
- ²⁴ Jose lázaro (Ed.), *Luis Martín-Santos. El análisis existencial. Ensayos*, Tricastela, 2004, pág. 8.
- ²⁵ Gorrotxategi Gorrotxategi, Pedro, *Luis Martín-Santos. Historia de un compromiso*, San Sebastián. Fundación social y cultural Kutxa, 1995, pág. 179
- ²⁶ Jose Lázaró (Ed.), *Luis Martín-Santos. El análisis existencial. Ensayos*, Tricastela, 2004, pág. 5.
- ²⁷ Jose Lázaró (Ed.), *Luis Martín-Santos. El análisis existencial. Ensayos*, Tricastela, 2004, pág. 28.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Gorrotxategi Gorrotxategi, Pedro, *Luis Martín-Santos. Historia de un compromiso*, San Sebastián. Fundación social y cultural Kutxa, 1995, pág. 182-183.
- ³⁰ Ibid., pág. 182
- ³¹ Ibid., pág. 183
- ³² Marinas, J-M., *Lo político y el psicoanálisis, El reverso del vínculo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pág. 25.
- ³³ Martín-Santos, L., *Tiempo de silencio*, Barcelona, Crítica, 2010, Anotación y estudio preliminar de Alfonso Rey, pág. 20, 21.
- ³⁴ Paris, C., «La generación de los cincuenta y el pensamiento español», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y Cultura en España en un Tiempo de Silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 132.
- ³⁵ Byung-Chul Han., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012
- ³⁶ Paris, C., «La generación de los cincuenta y el pensamiento español», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y Cultura en España en un Tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 131-143.
- ³⁷ Paris, C., La generación de los cincuenta y el pensamiento español, *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*, 1999, pág. 134-135
- ³⁸ Ibid., pág. 135.
- ³⁹ Ibid., pág. 136.
- ⁴⁰ Bueno, G., «La filosofía en España en un tiempo de silencio». Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y Cultura en España en un Tiempo de Silencio*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 148-150.
- ⁴¹ Ibid., pág. 151-152.
- ⁴² Ibid., pág. 152.

- ⁴³ Ibid., pág. 152.
- ⁴⁴ Ibid., pág. 154.
- ⁴⁵ Ibid., pág. 159, 160.
- ⁴⁶ Ibid., pág. 160.
- ⁴⁷ Ibid., pág. 161.
- ⁴⁸ Ibid., pág. 161.
- ⁴⁹ Ibid., pág. 162.
- ⁵⁰ Ibid., pág. 164.
- ⁵¹ Ibid., pág. 165.
- ⁵² Ibid.
- ⁵³ San Martín, J., *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pág. 141.
- ⁵⁴ Ibid.
- ⁵⁵ Ibid., pág. 141.
- ⁵⁶ Ibid.
- ⁵⁷ Ibid., pág. 141.
- ⁵⁸ Ibid., pág. 143.
- ⁵⁹ Ibid., pág. 141-146.
- ⁶⁰ Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, Oviedo, Pentalfa Ediciones. 2016, pág. 141.
- ⁶¹ González de Pablo, Á., «Sobre la génesis del orden psiquiátrico en la posguerra española: La implantación de la psiquiatría de Heidelberg en España», *Revista A.E.N.* Vol. VII, 23, 1987, págs. 633-634
- ⁶² González de Pablo, Á., «La Escuela de Heidelberg y el proceso de institucionalización de la psiquiatría española», *Un Siglo de psiquiatría en España: Dr. Gaetan Gatian de Clerambault, 1872-1934, maestro de L'Infirmier, certificateur*, Madrid, Extra editorial, pág. 230
- ⁶³ Ibid., pág. 230.
- ⁶⁴ Ibid., pág. 231.
- ⁶⁵ Ibid., pág. 233.
- ⁶⁶ Ibid., pág. 232.
- ⁶⁷ Ibid., pág. 234.
- ⁶⁸ Ibid., pág. 235.
- ⁶⁹ Ibid., pág. 236.
- ⁷⁰ Ibid., pág. 237.
- ⁷¹ Ibid., pág. 240.
- ⁷² Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 203.
- ⁷³ Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 207.
- ⁷⁴ Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 208.
- ⁷⁵ Carles F., Muñoz Isabel, LLor, Carmen, Marset, P., *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación española de psiquiatría, 2000, pág. 227.
- ⁷⁶ Carles, F., Muñoz Isabel, LLor, Carmen, Marset, P., *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación española de psiquiatría, 2000, pág. 229.
- ⁷⁷ Carles F., Muñoz Isabel, LLor, Carmen, Marset P., *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación española de psiquiatría, 2000, pág. 230.
- ⁷⁸ Ibid., pág. 234.
- ⁷⁹ Ibid., pág. 239.
- ⁸⁰ Ibid., pág. 247.
- ⁸¹ Ibid., pág. 248.

- ⁸² Ibid., pág. 247.
- ⁸³ Ibid., pág. 260.
- ⁸⁴ Ibid., pág. 262.
- ⁸⁵ Ibid., pág. 260.
- ⁸⁶ Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*. Luis Martín-Santos, Necodisne ediciones, 1999, pág. 210.
- ⁸⁷ Ibid., 211
- ⁸⁸ Ibid., 211
- ⁸⁹ Ibid., pág. 212.
- ⁹⁰ Ibid., pág. 213.
- ⁹¹ Ibid., pág. 215.
- ⁹² Ibid., pág. 222.
- ⁹³ San Martín, J., *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pág. 172.
- ⁹⁴ San Martín, J., *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pág. 171.
- ⁹⁵ Ibid., pág. 174.
- ⁹⁶ Ibid., pág. 141.
- ⁹⁷ Fernández Zamora, J. A., «La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote», *Revista de estudios orteguianos*. Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2014, pág. 118.
- ⁹⁸ Ibid., pág. 125.
- ⁹⁹ Gracia Jordi., *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014, pág. 426.
- ¹⁰⁰ Ibid., pág. 707.
- ¹⁰¹ Ibid., pág. 601.
- ¹⁰² San Martín, J., *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pág. 141.
- ¹⁰³ Ibid., pág. 142.
- ¹⁰⁴ Ibid., pág. 142.
- ¹⁰⁵ García Lara, Carlos Enrique, *Ortega y el psicoanálisis*, Universidad de Alicante servicio de publicaciones, 2007, pág. 51.
- ¹⁰⁶ Ibid., pág. 58.
- ¹⁰⁷ Ibid., pág. 71.
- ¹⁰⁸ Ibid., pág. 78.
- ¹⁰⁹ Marinas, José-Miguel., *La fabula del bazar, orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado libros, 2001, pág. 224.
- ¹¹⁰ Ibid.
- ¹¹¹ Marinas, José-Miguel, *La fábula del bazar, orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado libros, 2001, pág. 224.
- ¹¹² Marinas, José-Miguel, *La fábula del bazar, orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado libros, 2001, pág. 215.
- ¹¹³ Marinas, José-Miguel, *La fábula del bazar, orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado libros, 2001, pág. 220.
- ¹¹⁴ Townsend, June H., *Willian Faulkner y Luis Martín-Santos*, Madrid, editorial pliegos, 2000, pág. 121.
- ¹¹⁵ Montero, Frenando., *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, pág. 400.
- ¹¹⁶ Townsend, June H., *Willian Faulkner y Luis Martín-Santos*, Madrid, editorial pliegos, 2000, pág. 120.

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO PSIQUIÁTRICO DE LUIS MARTÍN-SANTOS

1. ETAPA FENOMENOLÓGICA (1947-1956): EPISTEMOLOGÍA DE LA PSIQUIATRÍA

1.1. Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental

Una vez vista la situación del psicoanálisis en España se comprende porqué Martín-Santos seguirá las directrices principales de la psiquiatría fenomenológica, incluyendo al psicoanálisis como un tipo de comprensión analógico-simbólico, en el mejor de los casos, con tendencia claramente especulativa y falta de rigor formal-teórico. Si bien hay que señalar que esa crítica pertenece a la fase más fenomenológica propiamente dicha de Martín-Santos, que estaría situada de forma más notoria en el periodo que va desde su tesis doctoral dirigida por Laín-Entralgo y titulada *La influencia del pensamiento de Guillermo Dilthey sobre la Psicopatología de General de K. Jaspers y sobre la posterior evolución del método de la comprensión en psicopatología*, y que se publicará con el nombre de *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, culminando con la brillante síntesis en el artículo «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico».

En cuanto a su tesis doctoral, el psiquiatra vasco hace un recorrido primeramente, refiriéndose al concepto de comprensión en Dilthey, para pasar luego a la influencia de este en Jaspers y su elaboración en el terreno más propiamente de la psicopatología, y finalizar con una excursión histórica acerca de la comprensión en psicopatología.

No es cuestión aquí de extenderse en su trabajo de tesis doctoral, pero si es necesario resaltar ciertos aspectos importantes referentes a K. Jaspers, autor que influirá de manera muy importante en la obra de Martín-Santos.

En cuanto a las raíces del pensamiento de Jaspers, debemos destacar la figura de Dilthey cuya labor es principalmente la de un historiador, pero para la cual ha tenido

que recurrir a la psicología. En cuanto al objetivo de su labor gnoseológica, será la de lograr un conocimiento riguroso, lo que le confiere una pretensión típica positivista. Aspira a ser el filósofo de la realidad y fundador de todo conocimiento filosófico teórico sobre ella, presentándose como el primer explorador de la única y verdadera realidad: la de la vida que se manifiesta en la historia. Para Dilthey la evolución del conocimiento humano atraviesa varios estadios: el mítico, el metafísico y el científico. En este sentido estará influenciado por el positivismo de Comte, en cambio para Dilthey el positivismo ortodoxo peca de limitar la realidad a la de las categorías de la ciencia natural, ampliando dicha realidad a la de las ciencias del espíritu. La escuela histórica alemana había dado un impulso, frente a la postura inglesa de edificar el devenir histórico, desde una postura metafísica, hacia una solución en base a las ciencias naturales.

Sin embargo aunque la escuela alemana quiere ampliar el margen tan estrecho de las ciencias de la naturaleza, carece de base gnoseológica, Dilthey intentará construir dicha gnoseología y para ello retornará a Kant. Según Dilthey, Kant va en la dirección adecuada, pero su labor es incompleta. La razón pura no puede abordar toda la realidad, la vida no puede ser captada por la razón pura, siendo la realidad más próxima, más real. Será la totalidad de la vida del hombre, donde se capta ese tipo de conocimiento, con el que se elaboran las ciencias del espíritu. Será preciso un análisis de la vida para llegar a fundamentar gnoseológicamente, las ciencias del espíritu.

Kant no llegó según Dilthey, tampoco en la crítica de la razón práctica a abordar toda la realidad humana. Siguiendo la estela del error de Fichte, que intentó sacar las últimas consecuencias de Kant por ese camino unilateral. Schelling, caería en la misma problemática, con el esteticismo. Es preciso hacer una crítica del saber mediante la totalidad de vida psíquica. A esta labor Dilthey la denomina crítica de la razón histórica. Pero para entender dicha labor tenemos que entender el concepto de ciencia en Dilthey.

Dilthey nos da la definición de la siguiente manera: «Ciencia es un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos determinables, constantes, de validez universal en toda conexión mental, cuyos enlaces se hallan fundados en que las partes se encuentran enlazadas a un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque ese todo se piensa íntegramente como parte constitutiva de la realidad o se regula como una rama de la actividad humana».¹

Esta definición tan compleja, supone un esfuerzo conceptual del filósofo alemán, el cual consigue abarcar en un mismo concepto cosas tan dispares como las ciencias del

espíritu y las ciencias de la naturaleza:

En 1º lugar la ciencia se construye a base de conceptos rigurosos, de un significado constante y de validez universal, es decir para que sea posible una ciencia de la vida hay que hacer expresar esa realidad en conceptos, más allá de intuiciones.

En 2º lugar todos los enlaces mentales de las proposiciones que constituyen la ciencia han de estar referidos a un todo. Diferenciando así la verdadera ciencia en que los conceptos se concatenan de este modo, de la mera recogida de datos descriptivos individuales. Así para hacer ciencia es necesario, o se precisa de cierto grado de generalidad en sus hallazgos. Las consecuencias más inmediatas que se extraen de este análisis son las que se nombran a continuación:

- Será posible una ciencia sin base matemático-causal, se podrá pensar otras conexiones mentales que no sean estrictamente matemáticas.
- Será falsa la clasificación que Windelband establece entre ciencias del espíritu como ciencias ideográficas y las ciencias de la naturaleza como ciencias nomotémicas. Las ciencias ideográficas para Dilthey no son verdaderas ciencias, ya que para el filósofo alemán la división de las ciencias no puede establecerse según la meta del conocimiento como establece Windelband, ni tampoco según la diversidad de los objetos. Dilthey pretende establecer una diferencia entre la diversas conexiones captables con la que nuestra razón puede ejercitar su facultad de extraer conceptos rigurosos y enlazarlos referidos al todo de la conexión. Así tendremos; la conexión causal en las ciencias físico-matemáticas y la conexión de sentido en las ciencias de la vida. Aunque Dilthey establece también en algunas ciencias biológicas la conexión final. Serán captadas estas conexiones según dos tipos de captación:
- La experiencia externa, referida a percepciones externas, y sus conexiones, dándonos así una mayor amplitud del mundo exterior. Por este procedimiento se captaran tanto la conexión causal como la final. Pero la total comprensión de la vida ajena, exigirá la revivencia y por ello otro tipo de experiencia que definimos a continuación:
- La experiencia interna, referida a las percepciones internas que se entrelazan según las conexiones mediante el pensamiento discursivo, dando lugar a hechos psíquicos que elevan a una mejor comprensión ampliando el conocimiento de nuestro mundo interior. Ello nos revela las conexiones de sentido, consiguiendo así una mejor comprensión de nosotros mismos, de los demás, y del mundo histórico en general.

Así la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu radica para Dilthey en las distintas conexiones a partir de las que se edifican. Además al elaborar un paralelismo entre las definiciones de la experiencia interna y externa, consigue que las operaciones lógicas en función de la ciencia sean las mismas para el caso de la razón que edifica a la ciencia natural, como las propias de la razón histórica. Si unificamos ambas experiencias, la interna y la externa, se verifica en términos kantianos una investigación trascendental. Dilthey así, según Luis Martín-Santos, continua la obra de Kant.²

La complejidad gnoseológica, y su ardua tarea no impedirá a Dilthey elaborar esta crítica del conocimiento histórico. Para ello recurrirá a la psicología como ciencia fundadora. El filósofo germano argumenta que si se pretende fundamentar las ciencias del espíritu mediante conceptos fundamentales de validez universal entonces, reivindicará a la psicología como ciencia autónoma no natural, mientras que no se demuestre el origen de la vida psíquica, a partir únicamente de las propiedades del cuerpo. Dilthey no niega incluso esa posibilidad en un futuro, pero este no ha llegado aún. Así los científicos positivistas deben respetar dicho campo accesible mediante el método de la comprensión. Los límites de las ciencias naturales nacen de la incapacidad para derivar los hechos del mundo espiritual a partir del orden mecanicista de la naturaleza, y también de la incomparabilidad entre el orden mecánico de la naturaleza y el orden de las relaciones entre hechos del mundo espiritual, siendo las conexiones distintas, de categorías distintas.³

La psicología tendría pues un papel fundante para las ciencias del espíritu puesto que es la ciencia de la experiencia interna. Los hechos espirituales para Dilthey, objeto de las ciencias del espíritu, no tienen realidad fuera de los hombres que lo han vivido. Así el objeto de la Psicología es ese individuo en un orden de conexión viva histórico y social, que dé cuenta por abstracción de las propiedades generales que desarrollan las unidades psíquicas en esa conexión, lo que conllevará la dificultad propia de ese conocimiento analítico de dichas propiedades. Pero además de estas propiedades generales se dan las regularidades, más allá de las uniformidades. Mediante un ejercicio de disgregación, descripción, y desmembración, teniendo en cuenta estas regularidades como funciones elementales, la psicología nos dará el fundamento de las ciencias históricas, siendo la primera y más elemental, la ciencia del espíritu. Por tanto, para dar coherencia a su labor fundadora de las ciencias del espíritu, Dilthey tendrá que elaborar una nueva y rigurosa Psicología.⁴

Así centrándonos ahora en el puesto de la psicología en el sistema de Dilthey, diremos al respecto y como nota inicial y distintiva su amor a la realidad, evitando toda teoría, ateniéndose a lo hechos, a lo fáctico. Su estudio de la vida no es una filosofía de la vida, ya que la vida como tal se deduce de su descripción fundamental, confundiendo los límites con los de la ciencia psicológica. Es una ciencia de la vida psíquica, que no se sale de lo óntico, es decir quiere una descripción empírica de la vida psíquica humana.

Dilthey realiza así su mayor aportación en el terreno de lo psicológico al concederle esta prioridad en las ciencias de espíritu.⁵

Hay que señalar que respecto a la importancia de la psicología en la obra de Dilthey hay versiones distintas. Algunos comentaristas se decantan por la parte historicista, mientras que otros inciden sobre las consecuencias existenciales de sus descripciones psicológicas. Sin embargo, y esto lo resalta muy bien Martín-Santos, es el núcleo psicológico el que requiere mayor atención.

El propio Heidegger, resalta el esfuerzo de Dilthey por llevar la vida a la comprensión filosófica, y dar un fundamento hermenéutico de esta comprensión de la vida misma. Heidegger va a distinguir tres secciones en la obra de Dilthey: por un lado estudios de teorías de las ciencias del espíritu, investigaciones sobre historia, y esfuerzos en pro de una psicología capaz de exponer en su integridad el hecho que llamamos hombre, las tres secciones o departamentos, se entrecruzan continuamente en cada una de sus obras, siendo el punto principal como descriptor de la existencia, la psicología y sus conceptos propiamente descritos. Heidegger ontologizará más tarde dicha labor, que en principio presentaría una confusión de planos metodológicos, pero reconocerá el autor de *Ser y tiempo*, la labor y mérito de Dilthey.⁶

Ortega, al que hemos dedicado un estudio a parte, en el contexto histórico de Martín-Santos, señalara a diferencia de Heidegger que insistía que la psicología era la meta y fin de la obra diltheyana una posición bien distinta, y es que el filósofo español señalará que la psicología en la obra de Dilthey tiene como fin el ser la base metodológica para el conocimiento, destacando cuatro puntos en dicha labor: 1º Una historia de la evolución como propedéutica, 2º Una teoría del saber, 3º Una enciclopedia de las ciencias y 4º la teoría de las ideas del mundo. Ortega añade que la obra de Dilthey es muy indeterminada tanto en su método como su arquitectura, en cambio, no hará referencia al método tan desarrollado por Dilthey de la comprensión, ni tampoco a las categorías de vida. Imaz uno de los introductores de la obra de

Dilthey en España, hará una clasificación muy parecida a Ortega.⁷

Tanto Ortega como Imaz, concluirán sobre la obra de Dilthey, con una consideración de este como un filósofo relativista e historicista. Siendo en opinión de Martín-Santos, más acertada y profunda la visión de Heidegger al poner el acento en los descubrimientos psicológicos que analizados conducen a una clara visión de la existencia humana. En los expositores alemanes, se valoriza más el aspecto psicológico de la obra de Dilthey y algunos autores como Bollnow por ejemplo, establecen, las siguientes pautas:

1. Introducción sobre filosofía de la vida
2. La vida y el mundo
3. Las categorías de la vida
4. La expresión y la comprensión

Vemos que la atención estará centrada en la vida y en sus categorías, siendo vida en Dilthey vida psíquica estudiada ónticamente, es decir, psicología.⁸

Igualmente autores como Höfer ven en Dilthey un filósofo al que le caracteriza un análisis psicológico de la vida, analizando particularmente las categorías de la vida.

Julián Marías en cambio, intenta ver motivos metafísicos, entre otras facetas más visibles como pueden ser los psicológicos o históricos.

Lo importante es resaltar y a modo de conclusión, que la Psicología de Dilthey y su método de la comprensión llegaron a ser la base de todo un método de hacer psicopatología.⁹

En cuanto a Jaspers, cuyo análisis nos interesa no solo por ser uno de los núcleos de la tesis doctoral de Luis Martín-Santos, sino también porque como veremos, la influencia de este en el psiquiatra vasco será de suma importancia. La aplicación de la fenomenología en Martín-Santos, tendrá una forma muy similar a la de Jaspers, teniendo en común con este, la descripción psicológica empírica. Siguiendo al psiquiatra alemán, no hará Martín-Santos un auténtico análisis psicológico fenomenológico, dejando al margen el aspecto fundamental de la fenomenología, es decir el aspecto objetivo de la consciencia humana en relación con los distintos aspectos de la enfermedad. Martín-Santos al igual que Jaspers, realizará las aplicaciones más propiamente fenomenológicas en otros niveles de comprensión.¹⁰

Analizando ahora el puesto de la Psicología en el conjunto del pensamiento de Jaspers, fundamental para entender el contexto de su fenomenología, diremos que el

psiquiatra y más tarde profesor de filosofía en Heidelberg, tendría una trayectoria estructurada en 3 etapas:

La 1ª marcada por su monumental obra *Psicopatología general*, que data de 1913 y marcada por un pensamiento más descriptivo, y metódico.

La 2ª etapa, y que tiene como referencia principal su obra *Psicología de las concepciones del mundo* publicado en 1919, aprovecha su descubrimiento más original, la psicología comprensiva, con clara huella en Dilthey, donde se establece de forma muy metódica, la elaboración de un sistema capaz de describir las diversas posibilidades humanas que tiene el hombre de comprender la totalidad. Si en la 1ª etapa, se daba cuenta de ese desgarradura del ser, que no podía ser abordada por la descripción empírica ni por la explicación científica, en esta etapa se intentará abordar las preocupaciones filosóficas, como las situaciones límite, con la metodología y rigurosidad de la psicología. Tenemos pues en este periodo un híbrido entre psicología y filosofía.¹¹

En la 3ª etapa, el pensamiento de Jaspers, está ya volcado sobre su misión filosófica, sin embargo su intuición psicológica se muestra en su análisis de la existencia, y comienza dicho periodo a partir de 1925.

Las diferentes etapas están muy relacionadas en Jaspers, con una gran coherencia en su pensamiento y falta de contradicciones, como norma general, a lo largo de su trayectoria desde sus análisis más descriptivos y empíricos, hasta su periodo más trascendental. Donde Dilthey establece su crítica de la razón psicológica e histórica, Jaspers intenta salvar lo que hay de válido en el saber filosófico, llevando de alguna manera la voluntad positivista de Dilthey hasta límites donde este nunca llegó. Jaspers quería demostrar que hay de real o de positivo en la misma metafísica.¹²

Centrándonos ya en la psicología propiamente, diremos que Jaspers pretende hacer de esta el edificio y base de una psicopatología rigurosamente científica. En el momento de la aparición de su *Psicopatología general*, Jaspers se encuentra con un extraordinario confusionismo gnoseológico. Intentará el psiquiatra y filósofo germano, complementar las diferentes vías que se encuentra el panorama psiquiátrico. De igual modo que la fisiología y la patología se influyen mutuamente, entiende Jaspers que la psicología y la psicopatología son inseparables, necesitando la psiquiatría de una psicología de más amplios horizontes, pero no es cuestión de unificar todas las vías, bajo un punto de vista único, pues el ser psíquico no está completo, y por ello no hay forma alguna de alcanzar esa unificación absoluta.¹³

No obstante, Jaspers no renuncia a un conocimiento más unificador y operativo para el campo psicopatológico, recurriendo a la psicología como ciencia base, en donde podremos encontrar dos grandes etapas: una puramente descriptiva, y otra donde se emplean categorías como causalidad y comprensión. Tendríamos así en realidad tres etapas: una primera etapa puramente descriptiva, una segunda etapa caracterizada por la explicación, otra tercera etapa de comprensión. El método comprensivo abarcará hechos psíquicos susceptibles de ser explicados, es decir bajo la categoría de causalidad, pero el estudio de los nexos de dichos hechos pertenece al territorio de la comprensión.¹⁴

Si Dilthey realiza una dura crítica contra la psicología explicativa, modelo ilegítimo para las ciencias del espíritu, Jaspers en cambio recurrirá a la psicología explicativa, para entender ciertas partes de la psicopatología.

Una vez vista de forma muy general la concepción psicológica de Jaspers y antes de afrontar su fenomenología, hablaremos de ciertos aspectos referentes a la raíz de su pensamiento. Jaspers al contrario que Dilthey, ha sido más voluntariamente y conscientemente filósofo, ajustándose su psicopatología a las directrices de su última filosofía, la cual comparte una gran claridad metodológica.¹⁵

Sabemos que después de Kant se produce una quiebra en la ingenuidad metafísica, con la rotura del sueño dogmático de la razón, insistiéndose más en los procedimientos que en las verdades del sistema. A partir de entonces, dependiendo de que el pensamiento tenga un acento más marcado en la crítica de la razón pura, o en la razón práctica, tendremos por un lado; el positivismo que niega la existencia de las ciencias del espíritu, destacando como representantes a Mill y Dilthey que de todas formas atacó al positivismo en el sentido de emplear las mismas categorías de las ciencias de la naturaleza en el estudio de la vida.¹⁶

Por otra parte, el idealismo alemán, reivindicando el único ser como ser espiritual, sin embargo reivindicará una construcción del espíritu mediante la razón. Así la libertad estará gobernada por la razón, cuyo máximo exponente se alcanzará en la dialéctica hegeliana. En cambio el irracionalismo, reaccionará contra la confianza en la razón que han compartido tanto idealismo y positivismo, reivindicando el sentimiento y la voluntad como fuentes de verdad. Los exponentes máximos serán Nietzsche y Kierkegaard —según Martín-Santos— quien criticará los sistemas filosóficos y la postura positivista como medio para alcanzar la más alta realidad.¹⁷

Jaspers estará claramente influenciado por Nietzsche y en cierta forma por

Kierkegaard, también por la sistematicidad kantiana, y como veremos cuando hablemos de su trabajo psiquiátrico, por Weber. El psiquiatra alemán que como hemos apuntado anteriormente que llevará las categorías comprensivas diltheyanas al terreno psicopatológico, intentara no obstante, y con una pretensión distinta a la de Dilthey, captar la intuición profunda de Kierkegaard y Nietzsche y llevarla a una teórica visión, intentando ganar así ese territorio irracional para la razón.¹⁸

Una vez visto de la raíces de su pensamiento y su psicología podremos adentrarnos más propiamente en el terreno psiquiátrico, centrándonos en la fenomenología del psiquiatra alemán. En su *Psicopatología general*, Karl Jaspers, va a insistir en una fenomenología referida a fenómenos reales, distintos al territorio más esencialista de la fenomenología de Husserl. A diferencia del creador de la fenomenología, que intentaba captar las esencias, en Jaspers la fenomenología es un procedimiento empírico que surge de la comunicación de los enfermos, de la experiencia descrita por medio de categorías sistemáticas, formulaciones, comparaciones y contrastantes, además de la exhibición del parentesco de los fenómenos y su ordenamiento en series con sus transiciones. Se debe buscar la imparcialidad en la contemplación del fenómeno a través de un esfuerzo crítico y trabajo laborioso. Jaspers intentará una captación directa, sin prejuicios de lo psíquico, tal como es, en su existencia real.

El hombre, para Jaspers, deberá ser analizado como una pregunta por el ser, en cuanto este ser es existente. No se trata de preguntar desde un sujeto que objetiva su entorno considerando al ser humano como un objeto puro del conocimiento, tal como se desprende de un filosofar esencialista a la manera de Husserl, sino que, por el contrario, éste deberá ser comprendido como un ser o un estar en el mundo, en su existencia concreta, lo que es para sí y se encamina hacia su propia trascendencia.

Sólo lo que está en la conciencia debe ser representado y analizado, dejando de lado las teorías, las interpretaciones, las construcciones psicológicas, las apreciaciones subjetivas. Hay que informarse de todo fenómeno psíquico, de toda vivencia en la exploración de los enfermos y en sus autodescripciones. Se debe ejercitar la contemplación de lo experimentado directamente por los enfermos para reconocer lo propio del fenómeno.¹⁹

De todas maneras Jaspers toma como referencia el tomo II de *Investigaciones lógicas*, que parece haber sido de ayuda para el impulso metodológico. Pero cuando en 1911 Jaspers comienza a escribir su *Psicopatología general*, Husserl parece ya muy alejado de cualquier posición descriptiva en cuanto a la fenomenología. Jaspers que parecía anhelar una fenomenología que pudiese abordar la descripción y la

comprensión, pretenderá como veremos en sus desarrollos posteriores, dicho muy a grosso modo y de manera resumida, que el análisis psicológico esté basado y estructurado de la siguiente manera:

- Primeramente en forma de unidades aisladas, tanto sucesos aislados (tanto objetivos como subjetivos), susceptible de la descripción fenomenológica y el análisis científico.
- A continuación se establecen el nivel de combinaciones, o conexiones entre los elementos y los estados mentales. Este nivel o campo pertenece al de la comprensión.

Por ello y pese a la cantidad de divergencias en cuanto a los comentarios de distintos autores respecto al reconocimiento de Husserl en la obra de Jaspers, y la cierta concordancia en la mayor influencia como veremos de Dilthey, podemos establecer según lo expuesto brevemente más arriba, que Jaspers es según autores como Spielberg el creador de una psicopatología fenomenológica, aunque bien pudiera eso sí prescindir de Husserl o Brentano.²⁰

El psiquiatra de Heidelberg enfocará su método a las formas de los fenómenos de la conciencia real, dejando más al margen los contenidos de las vivencias de la conciencia pura. Se presentará así una contraposición entre forma y contenido, de la cual Jaspers se distanciará concediendo poca atención a las dificultades teóricas, por su mayor acento hacia una psicología empírica. Su sentido práctico, le hace centrarse en ese campo más abordable, descartando ese terreno trascendental, argumentando la dificultad de la labor inherente a las limitaciones innatas del ser humano. Vemos ahí en esa combinación de límite y praxis las influencias de Kant y la vía irracional de Kierkegaard o Nietzsche.

Es también importante destacar que la noción de vivencia, no comparte la dimensión de Husserl o Dilthey, sino la de fenómeno psíquico o elemento psíquico. Dichos elementos que serían hechos aislados de la vida psíquica, tendrían las características de lo instantáneo, intencional (con la estructura forma y contenido) y primitivo.²¹

De todas estas características, para el elemento psíquico la fundamental es la de la instantaneidad. Así el elemento psíquico es todo cuanto se puede distinguir en el instante vivido. En cuanto a la intencionalidad Jaspers hará la siguiente clasificación:

- Primeramente, elementos psíquicos que se refieren a la conciencia de los

objetos

- A continuación elementos psíquicos referentes a la conciencia del yo y propia personalidad).
- Elementos psíquicos afectivos (conciencia de sentimientos, con o sin objeto)
- Elementos psíquicos pertenecientes a los instintos y a la voluntad.

Hay que tener en cuenta, que esta es una clasificación primitiva de Jaspers, que se verá enriquecida en la quinta edición de la *Psicopatología general* con referencias a la reflexividad, enriqueciendo la antigua dimensión de la primitividad. Se intentará así explicar la dimensión de cambio en la circularidad entre la conciencia del yo y la conciencia de los objetos.²²

El siguiente concepto fundamental de la fenomenología será el de la instantaneidad. Al ceñirse al instante vivido, al presente vivo. Ese todo instantáneo sería el estado de la conciencia como verdadera realidad fenomenológica, que se nos da en tres planos; lo real como ser-ahí o realidad psíquica, la hendidura sujeto-objeto o conciencia intencional y el saber de la conciencia o de si-mismo correlativo al espíritu.

Si bien El filósofo y psiquiatra alemán propone una dicotomía entre elementos como hechos aislados de la vida psíquica, y el estado en su conjunto como estado de conciencia, hará hincapié en los elementos, tomando de Dilthey ese concepto de vivencia en el sentido del presente vivo y no tanto esa relación con eslabones del pasado. Ello será debido a que su análisis de la vida psíquica, no pretende participar de todas las categorías del ser de la vida. Dilthey de alguna manera cree aproximarse al ser de lo psíquico, mientras que Jaspers se va a conformar con extraer conceptos que puedan utilizar las construcciones lógicas de la ciencia. El concepto de lo instantáneo en Jaspers es un puro acontecer psíquico, que Dilthey no reconoce ni como materia psicológica. En la dimensión de la hendidura sujeto-objeto, Jaspers lo tratará de una manera más dialéctica, pero nunca como el significado intravivencial que le otorga Dilthey. Aunque Jaspers concede al todo instantáneo una mayor rigurosidad que la propia de los elementos de la primera parte de la fenomenología, su énfasis descriptivo y de la practicidad, ha podido por esa búsqueda de lo imprescindible deformar la esencia de lo psíquico. Cuestión que en cambio Dilthey ha tenido más en cuenta con un quizás mayor acercamiento a la realidad.²³

Es importante insistir en que ese afán jaspersiano por la practicidad, motivado también por esa propedéutica propia de la profesión médica, le hace perseguir un

énfasis en una psicología de la expresión referida principalmente a la comprensión de la vivencia ajena. Establecerá en dicha comprensión dos tipos, la comprensión mediata, que no intenta captar la totalidad de la vida del individuo, tan solo, elementos o manifestaciones de la vida, ejerciendo la atención sobre los fines concretos de la acción del otro.²⁴ Se correspondería con el territorio de las formas elementales de Dilthey.

Mientras que la comprensión inmediata, estaría más relacionado con las formas superiores del comprender, ya que mediante esta, se intenta realizar una captación instintiva de la vida psíquica ajena, lo que implicaría no solo la aprehensión de los elementos propiamente noéticos sino también de los afectivos.

Debemos precisar que estos hechos pertenecientes al territorio de la expresión, adquirirán la categoría de validez objetiva cuando se presenta con su correlato fenomenológico, es decir en el contexto de los propios actos del sujeto en su mundo y la subsiguiente realización a partir de los actos concretos del mismo. Ya que fuera de esa correlación, serían datos aprovechables para el puro saber empírico del fisiólogo por ejemplo, en cuanto hechos naturales o el sociólogo que estudia hechos sociales.

La labor que ahora realiza Jaspers, es la establecer nexos a modo de relaciones inteligibles entre estos hechos objetivos, entre los cuales destacábamos especialmente las expresiones entre otros, como cambios somáticos, productos espirituales, etc. y el plano más descriptivo de la fenomenología.²⁵ Dicha labor será tarea de una psicología y psicopatología comprensiva. En dicha tarea establecerá Jaspers, dentro del establecimiento de las categorías, cuatro planos en dicha realidad abarcante:

El ser-ahí como categoría causalidad, y en el otro extremo, el plano existencial, cuya categoría se relaciona con una cierta comunicación, e iluminación filosófica para esclarecer nuestra existencia. Oscilan por tanto dichos planos entre la necesidad y la pura libertad. Esos planos intermedios situados entre ambos serían la conciencia general y el espíritu, susceptibles de la conexión de sentido, a partir del cual se edificará toda psicología.

Jaspers establecerá como teoría de la comprensión psicológica, a la aplicación de determinados elementos psíquicos individuales previamente captados previamente por medio de la descripción fenomenológica, de un esquema ideal de motivación que incluye el plano del espíritu. En esta aplicación del esquema individual a cada caso concreto, no puede aplicarse aquí la demostración típica de las ciencias de la naturaleza, siendo dicha comprensión una interpretación, más cerca del arte que de la técnica. La comprensión psicológica se moverá o abarcará dicho intervalo entre la

categoría de causalidad y la de libertad, las relaciones de comprensión no podrán abarcar nunca los llamados procesos, sometidos a la explicación de las ciencias de la naturaleza, ni la dimensión de la libertad propia del plano existencial. Autores como Lacan en su tesis doctoral *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, le confiere al proceso psíquico una noción central en Jaspers. Para el psicoanalista y pensador francés, el concepto de proceso psíquico que se opone al de desarrollo, que puede ser expresado siempre en términos de relación de comprensión, supone un cambio en la vida psíquica, pero que no va acompañado de ninguna desintegración de la vida mental. Determinará una vida psíquica nueva que se mantendrá parcialmente accesible a la comprensión normal, mientras que otra parcela sigue siendo impenetrable. Las modificaciones psíquicas inducidas por procesos son en principio definitivas.²⁶

Lo importante es señalar como Jaspers innovó en el campo de la psicopatología, estableciendo lo que es comprensible, es decir el desarrollo, para diferenciarlo de lo que no es comprensible, típico de los procesos. Establece así una ordenación en el campo psicopatológico, que anteriormente no existía. Dilthey en cambio no estableció dicha distinción entre el campo psicológico y no psicológico. Jaspers incluso llegó a establecer a parte de la comprensión psicológica, otras tres comprensiones como la espiritual, caracterizada por el sentido racional y las ideas, la comprensión existencial cuyo eje esencial está referido al sentido de la libertad del individuo, y la metafísica, en relación con lo absoluto del ser y la trascendencia.²⁷ Aunque estas tres comprensiones no son tarea propiamente del psicólogo, iluminan su labor, siendo más propiamente tareas de la psicología comprensiva las siguientes cuestiones:

- El qué de la psicología comprensiva.
- El cómo de la conexión comprensiva.
- La autorreflexión del enfermo sobre su enfermedad.
- El todo de la conexión comprensiva o carácter.

Comenzando por la primera cuestión o tarea, adelantaremos que Jaspers le concede quizás más importancia, que a los otros puntos, ya que establece ese qué de la diferencia entre la barrera de lo comprensible y no comprensible, aportación central de Jaspers, como ya se ha comentado. Así el qué de la comprensión se va a referir a la ordenación de fenómenos psíquicos sucesivos transcurridos en el tiempo, dando ese

sentido dinámico a la vida psíquica. El psiquiatra alemán hablara de ese orden perteneciente a la comprensión psicológica refiriéndose a la realidad empírica, otorgando otro orden de hechos, las cuales llamará realidades extraempíricas, de las cuales a diferencia del anterior no hay experiencia directa, como son los instintos, las situaciones y los símbolos, cuya captación requiere un esfuerzo de abstracción. Entre el sistema de los instintos y las situaciones en el mundo establece Jaspers al individuo, el cual debe tener un saber fundamental a priori, que hará posible los demás saberes, que se diferenciará según en qué estrato del ser nos encontremos, por ejemplo en el a priori de la conciencia, estableceremos categorías de la razón, en el del espíritu, estarían las ideas.

Con estos tres estratos establecemos así el total del qué de la comprensión.²⁸

Por otra parte, si nos situamos en el cómo de la comprensión, nos referiremos a los mecanismos específicos normales y anormales que permiten llevar la luz de la comprensión más allá del puro comprender directo de la fenomenología. Es decir a la comprensión propiamente fenomenológica más directa, añade mecanismos específicos que den cuenta de alguna manera de las respuestas del individuo en el mundo, en la cual se encuentra en una situación determinada. Esas respuestas que requieren ese esquema ideal a priori, del que hablamos antes, se determinarán según esos mecanismos, al modo de eslabones no conscientes de la comprensión. Se establecerá al psicoanálisis como ese mecanismo por excelencia, que aportara dentro de una psicología comprensiva, pero nunca como una psicología explicativa, tal como pretende Freud, que peca según Jaspers de ser una pura mitología cuando intenta ir más allá de sus propios límites. De esta cuestión, ya hablaremos más concretamente cuando ahondemos en el importante escrito de Martín-Santos «Jaspers y Freud», fruto de su conferencia en Barcelona.

Al situarnos en la autorreflexión del enfermo sobre su enfermedad, estamos ante el hecho de que el propio enfermo, aunque su enfermedad no sea comprensible, la reacción del enfermo frente a esta si lo es. Jaspers pretende en definitiva que la reacción del paciente y la reflexión consciente, se encuentren de tal forma que los valores y juicios, se relacionen y ajusten a los movimientos afectivos e instintivos, resultando finalmente en una aceptación del individuo con respecto a ese enfermar. La comprensión existencial en este caso puede esclarecer a modo de iluminación ciertos momentos del trabajo del médico, pero ello no forma parte de esa psicología comprensiva.²⁹

Por último, tenemos el todo de la conexión comprensiva, referente al carácter,

donde las relaciones de comprensión propias de ese nexo con la totalidad, toparían con dos extremos incomprensibles; por un lado lo biológico y la necesidad como categoría, y por otro el hecho puro de la libertad propia de la existencia. Jaspers situaría así la comprensión, en ese intervalo, cuya manifestación frente a esos extremos sería el de las ideas, pero no como realidades totalmente objetivables. Retomaría así el concepto de idea de Kant, y lo trasladaría a la psicología, igual que Weber lo hizo hacia la sociología.³⁰

Una vez vistas de forma esquemática la psicología comprensiva en Jaspers, estaremos en condiciones de abordar la psicología y psicopatología explicativa en Jaspers, cuyas concepciones van a influir decisivamente en la obra psiquiátrica de Luis Martín-Santos y particularmente en su escrito «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico». Jaspers comienza su labor en la psicopatología explicativa intentando aplicar las categorías propias de la ciencia natural. Para ello intenta situarse en el plano del ser-ahí, buscando una posible correlación entre las vivencias psíquicas y la actividad fisiológico-cerebral. Así la causalidad debe establecerse entre la realidad biológica y los elementos psíquicos extraídos a través de los métodos ya comentados anteriormente como son el correspondiente al plano más descriptivo y fenomenológico, y por otro lado el correspondiente a la psicología y psicopatología objetiva.

Como vemos, Jaspers concede nuevamente importancia a esos elementos que aunque no se pueden determinar experimentalmente y matemáticamente como en el caso de las ciencias físico-matemáticas, deben ser examinados en ese nexo con el plano biológico en el caso de la psicología, aunque el resultado científico sea menos preciso, ya que nos encontramos con multiplicidad de causas, siendo imposible determinar con exactitud final las dimensiones materiales y energéticas del cerebro.³¹

Sobra decir que Jaspers sigue el ideal de las ciencias positivas, como también lo hará Martín-Santos en la problemática presentada en su artículo «La psiquiatría experimental». El psiquiatra alemán así, a diferencia de Dilthey, no renuncia a las posibilidades de una psicología explicativa, aunque no se pueda encontrar en ningún caso lo biológico como correlato preciso de la enfermedad psíquica, lo que conlleva a que no solo exista una multiplicidad de causas, sino que también una sola causa produzca diversidad de fenómenos psíquicos. De esa brecha entre lo biológico y lo psíquico brotarán las distintas teorías en psicopatología, con dos momentos; el de la categoría de causalidad, y la representación psíquica del proceso subyacente. Aunque Jaspers concede importancia a una psicopatología explicativa, evita la absolutización

a modo de una teoría que pueda abarcar todo lo psíquico.³²

Hemos visto pues en Jaspers, como a lo largo de su obra intenta establecer la conexión de los datos puramente psíquicos de la fenomenología con los datos objetivos como los ya mencionados entre los cuales destacábamos las expresiones. La conexión de esa descripción fenomenológica con esa psicología objetiva, se podía hacer por medio de una psicología comprensiva, con los nexos como conexiones de sentido o la categoría de causalidad propia de una psicología explicativa. La tarea que Jaspers emprende siguiendo el rigor expositivo de Martín-Santos es ahora la de la posibilidad científica de captación del hombre como totalidad del hombre en cuanto realidad psíquica.³³

Para ello explora varias vías, la de la enfermedad, a modo de nosología cuyo máximo exponente es Kraepelin en cuanto a establecer una «taxonomía» de la psicopatología basándose en las regularidades sintomáticas, cuya empresa a la manera de una posible totalidad o completud abocan según Jaspers en fracaso. El mismo problema se encuentra Kretschmer en su búsqueda de una totalidad física-psicológica-espiritual, concediendo K. Jaspers más relevancia al territorio de la biografía, la cual ramificará en varios caminos:

- Por un lado el curso biológico
- Por otro la biografía como historia de la vida interior
- Por otro, biografía como obra del sujeto

Dicho análisis biográfico también fracasará en cuanto a toda pretensión totalitaria, ya que por ninguna vía de las descritas será posible la pretendida completud de lo psíquico. No obstante Jaspers aportará en los análisis biográficos, los ya mencionados conceptos de desarrollo y proceso, innovaciones importantes que marcaron un nuevo rumbo en la psicopatología.³⁴

Es importante para acabar el análisis que sobre Jaspers realiza Martín-Santos, resaltar un estudio sobre la totalidad del hombre, más allá de lo psíquico. Ello no nos hace abandonar la dimensión psicológica que aborda el psiquiatra alemán. Aunque Jaspers pasó de ser profesor de psiquiatría a ejercer la docencia de la filosofía en Heidelberg, nunca abandono el rigor que le caracterizo ya desde su temprano ejercicio de la psicopatología. Esto ya lo comentaba Luis Martín-Santos a propósito de las distintas etapas de su pensamiento. Aquí nos hemos centrado más en la primera y segunda etapa, siendo la tercera más puramente filosófica. Ciertos rasgos de dicha

etapa serán más comentados en el apartado más propiamente dedicado al análisis existencial en Luis Martín-Santos.

Para acabar con el análisis de esa segunda etapa, resaltaremos la conexión entre la psiquiatría y la filosofía tan típicas de este periodo. Jaspers ahora intenta hacer un estudio de la totalidad más allá de lo psíquico, abarcando la totalidad del hombre. Para ello delimitará los métodos de la psicopatología más susceptibles de ser estudiados con objetividad, de los filosóficos que estudian el ser como realidad abarcante y por tanto no objetivos, propios de esa hendidura entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, la filosofía reordenará la psicopatología, ya que intentará a la manera de una fundamentación psicológica, abordar los problemas más extracientíficos, suscitados por el terreno psicológico, evitando las tendencias a una absolutización.³⁵

Según Martín-Santos y a modo de conclusión, Jaspers al no lograr esa científicidad en la totalidad del existente, hereda quizás un cierto pesimismo que le hace analizar al ser en varios planos o categorías. Es posible que la ambición en la pretensión del pensador alemán respecto a análisis de la existencia, le hiciese abandonar finalmente el territorio psiquiátrico para dedicarse plenamente al ejercicio de la filosofía, periodo que ya comenzara a partir de 1925. En todo caso hay que resaltar en Jaspers, ese merecido juicio de Martín-Santos como una labor de estudio comparable a una crítica de la razón existencial, así como Dilthey configuró una labor como crítica de la razón histórica. Los límites por tanto que franquea Jaspers son más amplios que los más estrictamente homogéneos de Dilthey y las consecuencias por tanto de este monismo, como señala Martín-Santos son una herencia en Heidegger de una conceptualización fundamental del ser-en-el-mundo, que desemboca en un nihilismo, cuya expresión del ser sería la nada. Mientras que Jaspers, desemboca en una trascendencia.³⁶

Estas observaciones de nuestro intelectual español, son de suma importancia, ya que una de las pensadoras fundamentales del siglo XX, y testigo de excepción de los aspectos intelectuales y personales tanto de Jaspers como de Heidegger, como ha sido Hanna Arendt, llegará a coincidir en dichos aspectos relevantes, que ya analizaremos, pero sirvan los mismos para destacar la aguda penetración de Martín-Santos en el pensamiento alemán, y en particular aparte de Dilthey, en Jaspers y Heidegger.

Las consecuencias también importantes de ese nihilismo de Heidegger, es el ataque al pretendido objetivismo de la ciencia, ya que Heidegger transforma esa cosa en-sí en ser-a-la-mano. Jaspers en cambio, aunque ataca la objetividad en cuanto pretensión de totalidad, no solo admite, sino que considera a la ciencia necesaria dentro de sus límites.

Una vez vista de forma muy general la psicología, psicopatología y ciertos rasgos de su filosofía en relación con la psiquiatría en Jaspers, pasaremos a realizar una descripción del concepto de comprensión que realiza Martín-Santos a modo de un breve recorrido histórico. Dichas ideas que Después desarrolla en su tesis doctoral culminaran en su trabajo «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico».

Después de analizar la comprensión lógica o racional propia del pensamiento científico-natural, que el psiquiatra solo usará por defecto, realizará un estudio de la comprensión analógica-simbólica, donde no se busca el sentido lógico puro, de lo psíquico, sino un sentido simbólico que el psicopatólogo considera subyacente y suplementario al conocimiento más directamente consciente. Establecerá tres etapas en dicha comprensión:

1. 1.^a etapa; La psicoanalista, que surge alrededor de 1900 con Freud, donde la comprensión de unas determinadas vivencias es ponerla en conexión genética con ciertas hipótesis sobre la constitución psíquica del ser humano.
2. 2.^a etapa; La biológico-analítica, siendo el principal representante Breuler, el cual intenta establecer una síntesis entre categorías psicoanalíticas y biológicas, de gran importancia para el terreno de las psicosis. De todas formas sus conceptualizaciones derivan de una psicología atomista-explicativa, objeto de las críticas de Dilthey.
3. 3.^a etapa; La antropológica; entre los principales representantes están Weizsacker, que confirió un sentido antropológico a todas las manifestaciones psíquicas y somáticas, y Binswanger quien realizó importantes nexos entre el psicoanálisis y la psicología comprensiva, fundando el análisis existencial.

Las tres etapas tendrían en común comprender lo vivido mediante traslación a otro plano auxiliar teórico e indemostrable.³⁷

La siguiente comprensión y más importante para Martín-Santos sería la comprensión psicológica propiamente dicha. Dentro de esta tendríamos la comprensión estática y la comprensión genética. En el caso de la comprensión estática nos referimos a la captación en sí de la vivencia, donde Husserl aparece como claro representante con su referencia a esas unidades ideales trascendentales. Dilthey, como ya vimos anteriormente en el apartado correspondiente al análisis de su psicología realizará a diferencia de Husserl una innovación sobre este, entendiendo por vivencia la conexión con el resto de la vida psíquica del sujeto. Jaspers llamaría elemento psíquico a lo que Dilthey denomina vivencia, teniendo otra connotación, de

la cual ya hemos mencionado también. Lo importante es ver como Jaspers introduce en psiquiatría el concepto de comprensión, inaugurando así la escuela fenomenología de la psiquiatría con su sede en Heidelberg. Entre unos de los grandes representantes se encuentra K. Schneider donde establece desde el comprender estático una división más tajante que Jaspers, entre campo de contenidos y campo de forma de la vivencia. Particularmente este psiquiatra influye además de en López-Ibor, en el psiquiatra vasco con quien trabaja en su estancia en Heidelberg. K. Schneider llevará el pensamiento de Jaspers a su máximo exponente con su desnudez de pensamiento teórico y precisión matemática.

Por otra Mayer-Gross seguirá la vía recta de la fenomenología, descubriendo los síntomas primarios de la esquizofrenia. Minkowski en Francia incluso llega a reclamar para sí el calificativo de fenomenólogo. Según el psiquiatra francés, Jaspers inicia un camino correcto que no alcanza a recorrer completamente. La verdadera fenomenología debe ir a la totalidad de la vivencia, retomando el hilo de Dilthey que había dejado de lado Jaspers. Minkowski por un lado retoma la fenomenología alemana y por otro la filosofía de Bergson quien va a influir en las descripciones totalizadoras a partir de diversas modalidades de la vivencia del tiempo y del espacio. Se mueve así entre la fenomenología descriptiva y la analítica existencial, que desarrollaran posteriormente Binswanger, Boss, entre otros.³⁸

En cuanto a la comprensión dinámica o genética, si anteriormente en la comprensión estática hacíamos hincapié en la vivencia como tal, ahora estudiaremos la relación comprensible del sentido entre vivencias sucesivas más o menos alejadas en el tiempo.

Desde este tipo de comprensión, Jaspers simplificará el esquema de Dilthey utilizando dos categorías, motivo y desarrollo, y explicación y comprensión. Respecto a la motivación, que estaría más relacionada con el orden de la comprensión, Jaspers retoma de Dilthey tres categorías; el fin como vivencia hacia el futuro, el significado como relación existente entre vivencia individual y el todo de la vida psíquica, estaríamos en la dimensión del pasado, y por último estaría la categoría del valor, previa al fin.³⁹

La categoría del desarrollo se referiría a la evolución del individuo a lo largo de su vida, lo biográfico pues. Es importante en psicopatología pues está relacionada con los denominados procesos. Algunos autores como Binswanger, basándose en la noción de comprensión dinámica de Jaspers, intentaron relacionar categorías explicativas, provenientes del psicoanálisis, con la comprensión dinámica.

Binswanger cree así que el psicoanálisis daría orden al resto que quedaría después de haber llevado al límite la comprensión jaspersiana, intentando así una especie de síntesis entre la psicología comprensiva y el rango propiamente explicativo del psicoanálisis, entre fenomenología y psicoanálisis, bajo el denominado psicoanálisis existencial.⁴⁰ Sobra decir que ese capítulo queda pendiente, al menos en aspectos de gran importancia. A lo sumo, y esto muy posiblemente lo ha visto Martín-Santos, Binswanger se movería en la comprensión dinámica, donde a veces se utiliza la comprensión analógico-simbólica.

Podemos hablar respecto a los principales autores que hemos tratado y para contextualizar también, que la característica principal en el caso de Dilthey es la de ser un autor que va a caballo entre el positivismo del siglo XIX y las filosofías vitalistas, estableciendo las categorías de la vida, que ya posteriormente harán un viraje en Heidegger hacia las categorías ontologizadas o existenciales.⁴¹ Dilthey es pues una figura esencial al establecer la noción de comprensión como establecimiento de los fundamentos de las ciencias del espíritu, así las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu son la vivencia y la comprensión. Cuando el otro es captado a través de la comprensión se revela la interioridad que subtiende sus manifestaciones, y no por el proceso de percepción, que daría lugar a la captación de tan solo un objeto físico. Dilthey extiende la comprensión hacia la captación del mundo histórico, en donde se dará una relación entre el mundo social y la singularidad. Al comprender la expresión de una vivencia, se produce una re-vivencia, lo que implica desarrollarse dentro de lo extraño y promoviendo su continuidad, tanto en la obra de arte, el relato o la autodescripción del enfermo.⁴² Esto conlleva romper con los conceptos cartesianos del espacio, en un ambiente cultural como es el comienzo del siglo XX, donde además hay una ruptura con el concepto newtoniano del tiempo, con la capacidad exhaustiva del análisis atomista, y el exclusivismo de Comte.⁴³

En cuanto a Jaspers, es importante señalar que insiste en su *Psicopatología general*, en dejar de lado todas las teorías recibidas, las construcciones psicológicas, las meras interpretaciones y apreciaciones, dirigiéndonos puramente a lo que podemos entender en su existencia real, a lo que podemos distinguir y escribir.

En resumen, y para terminar esta breve historia de la comprensión, Luis Martín-Santos establecerá una comprensión racional o lógica, una comprensión analógico-simbólica, y la comprensión psicológica, que abarca la comprensión estática o fenomenológica y la comprensión dinámica, la cual se apoya esta última o se

complementa con la comprensión analógica-simbólica. La comprensión existencial, no tendría la rigurosidad de la comprensión psicológica, y aparecería como un caso determinado de la comprensión analógica-simbólica.

Al periodo fenomenológico descriptivo de la *Psicopatología general*, le sucede con la aparición de Ser y tiempo, y a partir de 1927, una psiquiatría existencial. Caracterizada por el desarrollo ontológico y estructural de las embrionarias intuiciones de Dilthey, lo que supondrá una superación del dualismo cartesiano sujeto-objeto, y el ensalzamiento de la libertad humana. Ejemplo de ello serán la elección en Sartre, y la existencia en el periodo ya filosófico de Jaspers.⁴⁴

Es importante señalar que Martin-Santos en su tesis doctoral, aun no tiene elaborado de forma acabada, todos los tipos de comprensión, y la relación precisa entre los mismos, por ello se pueden presentar ciertos desordenes y confusiones. Dicha tarea, es realizada, dos años después de la realización y presentación de su tesis en 1953 con su trabajo publicado en 1955 y en la revista *Theoría*, con el título; «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», que todavía está bajo el influjo de la etapa puramente fenomenológica del autor, siendo una culminación como veremos de esta etapa aun prepsicoanalítica. Dicho trabajo que es considerado por grandes figuras de la psiquiatría en castellano entre los cabría destacar a Carlos Castilla del Pino como su trabajo más logrado, será ampliamente comentado en el siguiente apartado.

1.2. «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico» y su vigencia en la actualidad

Su escrito «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico» realizado poco después de su tesis doctoral tendrá como principal objetivo el análisis de la locura, como denominador común de los intereses psiquiátricos de las distintas épocas ¿Pero por qué el análisis de la locura principalmente?, ¿Qué tiene de particular dicho análisis? La locura sería según la definición más tradicional de la escuela fenomenológica y en el caso concreto del psiquiatra donostiarra una ruptura con la «normalidad», en el sentido de un error o fallo en la libertad del aquel que padece la enfermedad, una ruptura con la vida en el aspecto de lo que resultaba comprensible, se hace ahora incomprensible; la vida de esa persona parece no tener conexión con esa nueva

irrupción, con esa especie de «caos» que surge en el enfermar.

A parte de ese problema antropológico, epistemológico y también metafísico, la locura como ejemplificación máxima de la enfermedad mental daría pie al análisis del problema de las dos sustancias de la res cogitans y extensa, mente y cerebro. Dicho problemática que se ha internado en la psiquiatría a modo de contraposición entre lo psicológico y lo fisiológico, dará lugar a distintas posiciones partiendo de ese supuesto dualismo ontológico pero desembocando en reduccionismos donde todas las operaciones mentales, son en última instancia fisiológicas, incluido el paralelismo que a pesar de su pretendido isomorfismo entre lo biológico y psicológico, caerá en el mismo error.

Así Estas tendencias que hoy están de alguna manera más en auge en los campos de la filosofía de la mente y psiquiatría actual, se impregnan de un mecanicismo que comenzó en La revolución científica, donde se establece una relación entre la función y la variable, determinista y por tanto lineal. Ya el mismo Newton, pese a ser el culmen de esa revolución científica no llegaba a comprender las conexiones de las leyes matemáticas con ese misterio, como es el porqué de la atracción de dos cuerpos.

Husserl retomando la problemática de alguna forma iniciada en el campo científico por Bergson, inició una empresa que iba en la dirección de la clarificación de los conceptos en sí mismos, más allá de la manipulación de los símbolos, típico de la ciencia matemática como observó Gödel, y nos muestra Jesus Mosterín en *Los lógicos*, con lo cual la fenomenología podría ir en la dirección adecuada ya que podría dar una visión del significado más allá de la propia definición, lo que arrojaría una nueva luz sobre la cuestión de la certeza matemática . Ya veremos en que se equivocaba el creador de la fenomenología, cuando analicemos las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología pero sirva esto para proclamar una reivindicación de una rigurosidad epistemológica que inauguró el siglo xx de una forma sistemática nueva donde la fundamentación de la verdad estará basada no en una objetividad científica.

Husserl y Bergson tendrán pues en común un ataque frontal al positivismo, cuyo mecanicismo ha intentado prescindir de la intuición base de las unidades validas de pensamiento para la construcción de los conceptos lógicos que nos lleven a una objetividad más concreta.⁴⁵ Lo que en Husserl se traducía en ir a las cosas mismas , en Bergson se trataría de criticar a la ciencia por establecer una heterogeneidad del espacio pero separada del observador, lo que daría lugar a que al haber una anulación de lo subjetivo, o al no incorporar ese observador en el objeto la realidad aparece

como algo objetivo que no cambia en el aspecto cualitativo. Esta teorización en el campo de la psiquiatría y otras disciplinas es la que atacará Bergson, donde al introducir la cuestión de lo subjetivo en el observador en base a una temporalidad observará que hay varios estados cualitativamente distintos llamando duración a esa síntesis de multiplicidades o distintos estados cualitativos como nos señala Deleuze en *El Bergsonismo*.

En la ciencia positiva se habla de sucesión de estados cuantitativos, de ahí que el espacio o aquello externo a nosotros aparezca como algo igual, estático, porque no es la temporalidad del sujeto la que le afecta. El filósofo francés además llegó a la conclusión de haber intuido una duración de las cosas del mismo espacio exterior y lo cósmico en general si hay pues duración psicológica. Eso conferiría un movimiento al mundo, una multiplicidad en la unidad del ser. Si hay pues una duración psicológica tiene que haber pues una duración ontológica. Bergson reivindica así el movimiento, en su método intuitivo, y si el conocimiento ha de ser constructivo no debemos pararnos en mecanismos previos que paralizan todo proceso mismo de ese deleite del conocer.

El autor francés intenta llegar mediante un método intuitivo que elimine los falsos problemas, y llegar por un proceso gradual que no exige una certeza inmediata, sino problemáticas bien planteadas que nos lleven a conclusiones más precisas pero de índole superior. Su deducción de la duración ontológica a partir de esa duración psicológica de la conciencia, ese método intuitivo nos daría una vislumbre sobre las relaciones entre lo físico y lo psicológico, al estudiar la progresiva materialización de la conciencia, según comenta Bergson en *La energía espiritual*, Lo que paulatinamente nos daría un vislumbre cada vez más preciso sobre lo psicopatológico. Sin extenderse demasiado en este tema, lo que haría transversalizar excesivamente este apartado, no hay que olvidar las aportaciones que Bergson rescata en su investigación de lo concreto, rechazando toda gran teoría que tan solo busque encajar los hechos en la misma predeterminándolos y por tanto etiquetándolos de prejuicios.

Pese a las críticas que ha recibido Bergson por sus pensamientos, denominados por algunos autores como Lacan «ventriloquía metafísica», y su insuficiencia naturalista como comenta en sus *Escritos* allá sobre los años 40 y concretamente en *La causalidad psíquica*, pero sobre todo por la psiquiatría de corte más positivista, no hay que olvidar que su concepción de la *Durée*, y el impulso vital influirán en gran parte de los denominada escuela psiquiátrica fenomenológica como es el caso

especial de Minkowski, pero también muy marcadamente incluso en el Lacan de sus tempranos estudios sobre la paranoia como comenta Roudinesco en su biografía *Jacques Lacan, esbozo de una vida historia de un sistema de pensamiento*, a principios de década de los 30.

Estas observaciones, que muestran un cierto paralelismo entre Bergson y Husserl, son importantes, porque no olvidemos que Martín-Santos se haya muy influido en la década de los cincuenta por la concepción del élan vital del filósofo francés, al que de alguna manera asocia al pensamiento sartreano, como posible superador de las limitaciones que encuentra en el psicoanálisis ortodoxo o freudiano.

Al lado de esa problemática cuerpo-alma, presenta el intelectual vasco el otro gran enigma metafísico que se origina en la ciencia psiquiátrica, como es el de la libertad.

La concepción de la libertad debe intentar no caer en dos posturas extremas, por un lado; la afirmación absoluta de la libertad con total independencia del componente orgánico cerebral. Por otro lado hay estaría el problema del argumento falaz de la negación absoluta de la libertad. Esto es importante de cara a definir esa región de la negatividad, caracterizada por la rotura de sentido, donde lo comprensivo pasaría de alguna manera a la esfera de lo biológico. Esa ruptura o rotura de sentido se va a expresar en dos postulados tal como nos comenta Martín-Santos,⁴⁶ por un lado el postulado de la organicidad, y por otro el de la efectuación. En el postulado de la organicidad, partimos de que toda enfermedad psíquica es cerebral, donde el mismo concepto de espíritu se resiste a aceptar el término enfermedad, ejemplo de ello sería considerar a las psicosis como orgánicas y las neurosis en cambio no, lo cual demuestra ser falaz por la ceguera a la cuestión de tal organicidad de las neurosis. La timopatía de López-Ibor, según el intelectual vasco era un claro ejemplo donde esa dicotomía organicidad, no organicidad carecía de sentido.⁴⁷

En el caso del postulado de la efectuación, se parte de que todo enfermo psíquico conserva alguna capacidad para la autoproducción psíquica, lo cual indica que no toda vida psíquica ha sido invadida por lo biológico, ya que si ello fuera así, entonces la psiquiatría no tendría razón de existir, cediendo su terreno a la neurología.

De esta manera, la ciencia psiquiátrica se nos presenta como ciencia derivada y ciencia de la negatividad, basándose finalmente en estos dos postulados, donde toda enfermedad psíquica sería una alteración cerebral pero que no determinaría la totalidad de la vida psíquica. Ello daría lugar a que el establecimiento de la diferencia entre psicosis y neurosis vaya más allá de cualquier dicotomía entre lo psicológico y lo fisiológico, ya que algunas psicosis se presentan determinadas por un trauma

psíquico, mientras que ciertas neurosis están más determinadas por la esfera fisiológica. Se trataría más bien del tipo de rotura de sentido, que dependiendo en que estrato de la esfera del comprender se produzca, dará lugar a las diferentes patologías. Esa rotura de sentido originado por esa irrupción de lo biológico en la esfera de lo psíquico, y que se conforma o autoestructura a favor de la enfermedad, se conoce según la literatura psiquiátrica del momento como psicomorfia. La psiquiatría si ha de ser una ciencia rigurosa como pretendía Martín-Santos, debe hacer hincapié en este proceso conformador dinámico, más allá de la simple oposición causa-motivo establecido por Dilthey en el terreno psicológico y llevado por Jaspers al campo psiquiátrico. Dicha limitación de Jaspers, que le impidió a juicio del intelectual donostiarra una consideración unitaria en el terreno psiquiátrico, es lo que intentará estructurar y ampliar respecto al psiquiatra germano.⁴⁸

No obstante, pese a la pretensión sistemática y creativa de Martín-Santos y a la semántica propia de que ciertos términos que este mismo acuño como el de psicomorfia, debemos de tener en cuenta que dicho concepto junto al de la negatividad como rotura de sentido en el enfermar están muy influenciados por la *Allgemeine Psychopathology* de Jaspers a partir de la 4ª edición y por otra parte también se puede constatar la notable influencia de Goldstein y particularmente de *Der Aufbau des Organismus* de 1934. Así al igual que Goldstein, Martín-Santos creía en la psicomorfia como una alteración no ya del orden previo, sino de una reordenación que podría originar estructuras superiores a las antiguas del estado de salud.⁴⁹

Es así como siguiendo la línea de Jaspers y que más tarde definiría Canguillhem, la concepción de la salud no se tratará de un equilibrio estable, sino como la indeterminación inicial que posibilitará la instauración de nuevas normas biológicas, incluso superiores a las antiguas.⁵⁰

En cuanto a la comprensión y sus modos de ruptura distinguirá Luis Martín-Santos dos estratos, el formal teórico más relacionado propiamente con la epojé como operación propia de la filosofía fenomenológica, y otro relacionado con lo psicológico concreto.

En cuanto al primer tipo de comprensión, denominada estática, más relacionado con la captación de esencias en lo que al aspecto formal teórico se refiere, resaltaríamos en lo referente a lo psicológico concreto, el intento de captación de la vivencia individual, que se puede dar como unidad de presencia en el curso del tiempo, siendo esta la mínima unidad de sentido, y otra unidad de sentido más amplia

referente al significado común en el curso de la vida. La primera más relacionada con Husserl, se refiere al acto intencional que vendría dado por dos momentos, la *hylé*, que sería la materia prima de la vivencia, y el Noema por otro, que permite a la vivencia alcanzar su sentido intencional. Así la vivencia, es una resultante de retención o recuerdo y de protención o expectativa.

En cuanto a la comprensión dinámica o genética, tenemos la categoría de la vida de Dilthey que relaciona la vivencia con el todo psíquico, llegando al intento de dilucidar aquello que estructura conceptualmente el conjunto del devenir psíquico, bajo la forma de desarrollo. Por otro lado está la conexión de vivencias individuales, que es más simple en cuanto al abordaje de su estudio, y que Jaspers precisó mediante el concepto de *Idealthypus*, referente a la conexión ideal de sentido. Si bien es cierto que Jaspers parece lograr una purificación formal teórica sobre Dilthey, otorgando un estatus más ontológico.⁵¹

Algunos autores como Berrios destacan que Martín-Santos interpreta la fenomenología jaspersiana como una psicología empírica, de pura descripción de estados mentales, otorgando poca atención a las dificultades teóricas encontradas, que encuentra de alguna manera como un imposible respecto a la aptitud humana para entenderla. Cuestión lógica, si pensamos en la envergadura que Jaspers otorga al concepto de comprensión más allá de la «experiencia diltheyana», donde la instantaneidad, intencionalidad y primitividad, hacen imposible una observación longitudinal.⁵² El psiquiatra alemán por otra parte, atribuye a la fenomenología de Husserl la concepción estática que ya hemos citado, otorgando a la comprensión dinámica una concepción empática, basada en la percepción del significado de las conexiones. Así Jaspers está bastante poco relacionado con la concepción fenomenológica de Husserl al que incluso llega a criticar, estando mucho más influenciado por Dilthey y Weber —el cual impresionó incluso al psiquiatra alemán— en lo que respecta a las dicotomías forma-contenido, y comprensión-explicación.⁵³

Es importante resaltar que ese binomio en definitiva causa-motivo, característico de la comprensión genética no es observado en la misma línea por autores como Daniel Lagache, en el caso de Dilthey y Jaspers. En su artículo de 1941 titulado «Jaspers y la inteligibilidad» de lo psíquico, el autor francés establece que mientras que en Dilthey parece haber una diferencia definitiva entre comprensión y explicación, en Jaspers hay en su concepto de comprensión genética un intento de unificación. El psiquiatra Germán E. Berrios señala también que en Jaspers se

presiente una psicología originada en la asunción de lo europeo y desconectada de cualquier pretensión universalista, lo que quizás concuerde con una visión más empírica concorde a la de M. Santos.⁵⁴

La negatividad como fallo en la conexión total del desarrollo dará lugar a los llamados Procesos, en los cuales se manifiesta un cambio de la totalidad de la vida psíquica.

La comprensión existencial por otro lado, constituye un intento ambicioso de razón conceptual de la totalidad del ser humano, eso en el sentido metafísico. En un sentido más modesto se trataría de descubrir racionalmente algunas estructuras prejudicativas de la vida psíquica, refiriéndose por prejudicativo a las estructuras previas de carácter afectivo, anteriores a la aparición de intencionalidades definidas.

Esas estructuras prejudicativas se asientan sobre la temporalidad vivida, cuyos existentes se asientan sobre el ser-ahí, estructura radical y unitaria del ser-en-el-mundo.

El ser-ahí se estructura en tres existenciaris fundamentales de naturaleza afectiva, como el encontrarse, la comprensión y el habla. Dichos existenciaris convergen en la cura como último análisis cuya manera esencial es la del cuidado ante los seres o cosas del mundo. La negatividad en este nivel de comprensión va asociada a una modificación en la estructura de la cura.⁵⁵

En cuanto a la comprensión profunda, la opinión que el psiquiatra donostiarra tiene en el momento de elaborar este trabajo, es la de un confusionismo gnoseológico, que atribuye a los psicoanalistas deslumbrados por sus propios descubrimientos. Martín-Santos cree que la hipótesis del inconsciente es inútil, estando dicha hipótesis apoyada por la aparición de hechos psíquicos dotados de sentido instintivo, de cuya conexión comprensiva no tiene el sujeto conocimiento judicativo. Así se puede recurrir —siguiendo el hilo argumental de nuestro autor— para esa conexión comprensiva, a dos procedimientos; uno que el sentido vivido sea no en la conciencia tética, sino en los existenciaris pertenecientes a la esfera prejudicativa, el otro referido a los hechos psíquicos como cerebrales, donde los eslabones de sentido serían estados tensionales físicos del sistema nervioso al servicio de los instintos biológicos. Habrá una correlación entre las estructuras no-téticas de la conciencia y tales estados tensionales, tratándose así de una psicobiología.

De esta forma, como podremos observar, la comprensión profunda tendría la particularidad de la comprensión genética cuando la analizamos en el plano instintivo, y hablaríamos de comprensión existencial cuando hablamos de lo

prejudicativo. Hay un nexo por tanto entre las dos comprensiones, que es la particularidad de la comprensión profunda. Es por ello, que en este estrato de comprensión es donde se dan las mayores dificultades epistemológicas. La adecuación de lo psíquico al cumplimiento instintivo, da un patrón comprensivo que podría actuar en Freud de modo similar al *Idealtypus* de Jaspers. La rotura de la comprensibilidad en la comprensión profunda no se caracteriza como una falta absoluta de sentido típica de la comprensión genética. Aquí la negatividad viene dada por rotura en el sentido biológico, como fallo en el ajuste de los cumplimientos instintivos. La comprensión profunda intenta salvar el puente entre lo biológico y o psíquico.⁵⁶

Así sintéticamente tenemos desde la comprensión estática hasta la comprensión profunda, cuatro territorios según las posibilidades de rotura de sentido; por una parte la conciencia intencional, núcleo absolutamente humano, por otra el desarrollo como despliegue temporal de la vida comprendida, lo pre-judicativo o existencial previo no intencional, y por último el terreno instintivo y su relación biológica con la vida psíquica.

En esa jerarquía de las esferas del comprender el puesto más elevado lo ocupa la comprensión estática y el más inferior la comprensión profunda. Refiriéndose a una mayor rigurosidad gnoseológica en las esferas superiores del comprender, siendo más claros los límites entre normal y lo patológico, y así mismo las alteraciones biológicas son mucho menos importantes en los estratos inferiores del comprender.

A modo de corolario, Martín-Santos ofrece un resumen con una visión sintética del comprender, estableciendo una gnoseología que clasifica los distintos tipos de enfermedad según en qué estrato se produzca la ruptura:

1. Se darán las enfermedades con ruptura del cumplimiento instintivo: tratándose sobre todo de neurosis.
2. Enfermedades con ruptura de los estratos básicos de la existencia: donde se incluyen las timosis, las fases depresivas, maníacas y angustiosas
3. Enfermedades con ruptura del desarrollo comprensivo: dándose aquí los llamados procesos, sobre todo proceso orgánico.
4. Enfermedades con ruptura en la estructura de la vivencia: se trata de la esquizofrenia, que es un proceso, y es la máximo exponente de la negatividad.

Nos hemos remitido a las principales psicopatologías en cada estrato, dándose tanto la psicogenia como la fisiogenia en cualquiera de los cuatro grupos, ya que dicha

clasificación no se hace en base a una etiología, sino a la psicopatología.⁵⁷

Es importante destacar que la epistemología de Martín-Santos, referente a su culminación en «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», tiene siempre un apriorismo fenomenológico, frente a la dicotomía ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.⁵⁸ En cuanto a las similitudes y diferencias con respecto a Jaspers, si bien presenta en común una fenomenología de análisis de hechos, dejando de lado la actividad objetivante de la consciencia humana en relación con los distintos fenómenos de la enfermedad, al menos en los análisis más propiamente pertenecientes a la comprensión estática, presenta en cambio unas diferencias importantes. Entre ellas, y dentro del terreno de la comprensión genética, estaría el ir más allá de los límites de la comprensión en Jaspers, cuya ruptura hacía recurrir al psiquiatra germano a la explicación causal. Martín-Santos en cambio, analiza esa rotura de la comprensión con el concepto de psicomorfia que configura la vida psíquica del enfermo, otorgándole unas conexiones con tanto sentido como las de la vida normal.⁵⁹

En cuanto a la comprensión existencial, es donde Martín-Santos presenta su mayor aportación y diferencia con respecto a Jaspers. Si Jaspers abandonaba a este nivel las categorías propias de la ciencia, y buscaba en la enfermedad esas situaciones límite, empleando los conceptos más propios de la filosofía para abordar esa totalidad del ser de la existencia humana, Martín-Santos no abandonó la ciencia, e intentó describir bajo esta comprensión, las estructuras prejudicativas de la vida psíquica.⁶⁰

Para acabar esta sección más puramente epistemológica y sobre todo en la línea fenomenológica de una psicopatología descriptiva, que atiende sobre todo a la forma del síntoma,⁶¹ debemos de tener en cuenta que algunos renombrados psiquiatras de nuestro país como Carlos castilla del Pino, han considerado «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», como el escrito de un pensador conciso, concreto, que sabe en todo momento en que nivel de la realidad hay adecuación para determinado método, calificando dicho trabajo como su mejor obra, comparado con el capítulo introductorio de la *Psicopatología general* de Jaspers, a la que supera en lucidez y profundidad. Castilla del Pino, añade además que este capítulo de su obra será el que perdurará y exigirá en el futuro las mayores y más numerosas referencias.⁶²

Por otra parte Germán Berrios, impulsor actual de la psiquiatría española, que tiene como objetivo la construcción de una psiquiatría intelectualmente rigurosa más allá de lo endeble, ahistórico, y ateórico, ha sido uno de los promotores para que Martín-

Santos sea conocido en su siempre descuidada faceta psiquiátrica. Incluso algunos autores como Filiberto Fuentenebro, tienen la opinión de que Martín-Santos estaría muy en concordancia con la escuela de psicopatología de Cambridge.⁶³

Aunque seremos más exhaustivos cuando hablemos de la problemática epistemológica que suscita en Martín-Santos su artículo «Jaspers y Freud», adelantaremos de forma muy somera que ciertos planteamientos importantes de Germán Berrios, si podrían tener ciertas compatibilidades con Martín-Santos en su época más puramente fenomenológica. Berrios básicamente arremeterá contra el reduccionismo de la psiquiatría biológica argumentando que hay una importante distancia conceptual entre las señales del cerebro y los síntomas mentales relatados. Para ello y haciendo una epistemología de los registros cerebrales, argumenta que no podemos basarnos en las teorías que apoyan la localización cerebral. Ese reduccionismo es causado por las creencias del comportamiento en general, y la mente en particular de que los síntomas mentales son funciones del cerebro. En segundo lugar estaría la observación de que las personas que padecen lesiones cerebrales, presentan alteraciones del comportamiento. En tercer lugar, los análisis que muestran cambios en variables que representan actividad mental y las variables que representan cambios en la actividad cerebral, se superponen en tiempo y espacio.

Apoyándose en investigadores como Uttal, se deduce que la supuesta relación causa-efecto, según la información correlacional entre neuroimágenes y estimulación neurofisiológica, no es posible de establecer. Deduce así Berrios, que no existe una localización cerebral de los síntomas mentales, al no estar relacionada con el mapeo o la determinación como hecho ontológico.⁶⁴

Lo que nos interesa destacar con esto, es que las argumentaciones de Berrios y el grupo de psicopatología de Cambridge apoyarían notablemente las argumentaciones en contra de la causalidad mecanicista, típica de la psiquiatría biológica, observadas también por Martín-Santos y constatadas en «fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico». Por otra parte, también estarían muy en la línea de esa experiencia subjetiva como constructo histórico, en relación con el constructo corporal,⁶⁵ cuestión ésta muy presente en el psiquiatra e intelectual donostiarra.

Aunque la perspectiva de Berrios con respecto a Martín-Santos es más hermenéutica que fenomenológica, resaltaremos como veremos más adelante, la importancia que G. Berrios, da a la obra de Martín-Santos, en especial a su concepto de comprensión en psiquiatría, lo que sin duda constituye un impulso en la

actualización del mismo en el panorama psiquiátrico actual.

Para acabar con este apartado solo añadir que Luis Martín-Santos, a pesar de su corta vida, seguirá ese viraje hacia el psicoanálisis, que si bien no llega a integrarlo plenamente en su faceta más fenomenológica, si realiza en cambio un estudio serio y riguroso de la obra Freudiana, cuyos cuestionamientos epistemológicos, harán del mismo un caso muy especial e insólito en el panorama psiquiátrico, y muy especialmente de la España que le tocó vivir. Dichos estudios serán analizados a continuación en el apartado «Jaspers y Freud.»

2. ETAPA PSICOANALÍTICA (1956-1964); EPISTEMOLOGÍA Y ANÁLISIS EXISTENCIAL: IMPLICACIONES ÉTICAS

2.1. *Jaspers y Freud*

En 1956, el profesor Sarró invitó a Luis Martín-Santos para impartir una conferencia sobre dos grandes autores como Jaspers y Freud en la ciudad de Barcelona, con motivo del 6º curso del seminario dedicado monográficamente al centenario de Freud y con el título genérico »Lo vivo y lo muerto de la obra de Freud«, que contara además con la participación de la gran mayoría de la psiquiatría catalana, Pigem, Folch, Tusquets etc., no estando presente los psicoanalistas catalanes que estaban culminando su formación en Suiza. Entre otros psiquiatras y Médicos que acompañaran al psiquiatra donostiarra en dicho evento estarán Rof Carballo y Nestor Iuján, como miembros destacados.⁶⁶

Después del culmen epistemológico en el terreno de la psiquiatría fenomenológica logrado en su importante síntesis «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», el psiquiatra e intelectual vasco, da un giro decisivo, sin abandonar nunca el patrón de referencia fenomenológico, pero sí acercándose más a las estructuras concretas del existir, fuera ya de las esencialidades fenomenológicas. Este giro es propiciado por el contacto directo con la obra de Freud que hasta entonces era un referente indirecto y por otras fuentes propias de la psiquiatría imperante del momento, que critican como hemos visto el status científico del psicoanálisis. Así «Jaspers y Freud» constituye la innovación de reconciliar en un principio posturas antagónicas, que Martín-Santos clasificaría más bien de polaridad dinámica, advirtiéndole a la psicopatología fenomenológica de no temer agotar la comprensión dinámica de la enfermedad, mientras que a los psicoanalistas les «corrige» de la tendencia a dejarse arrastrar a un mundo de afirmaciones indemostrables.⁶⁷

Dicha labor de polaridad complementaria, requiere para el intelectual donostiarra una labor hermenéutica sobre Jaspers y Freud, basada necesariamente en una investigación sobre los presupuestos metafísicos para realizar finalmente una crítica de sus bases gnoseológicas respectivas. Comienza dicha labor analizando el perfil

psicobiográfico de ambos y destacando la acusada divergencia que encontramos en cuanto a la labor docente o de transmisión; Jaspers es ya siendo joven profesor, creador de un cuerpo doctrinal que gravitaba en torno al mundo académico universitario. Freud en cambio mantiene una labor totalmente extraacadémica, fuera de la docencia universitaria, manteniendo un contacto muy directo con sus discípulos.

Jaspers tiene una vida si cabe más «lineal», cuya ruptura en el plano intelectual se presenta por su integración finalmente en el ámbito filosófico, dejando su labor como psiquiatra, pero siempre dentro de un marco creyente y cristiano. Freud, es ya un pensador subversivo, ejecutor de los valores nietzscheanos, y por tanto portador de ese germen que va contra toda construcción moral y religiosa. Jaspers presentaría una filosofía de corte más aristocrático, que pretende elevarse a modo de un heroísmo intelectual, Freud sin esta altiva pretensión, destapa en cambio las faldas de esa moral victoriana, aliviando gran parte del mal y el sufrimiento en el mundo. Jaspers es conocido tan solo por especialistas de la filosofía y psiquiatría, Freud ha llegado a todos los estratos y facetas de la cultura. El estilo de ambos es también bien distinto, uno el de Jaspers caracterizado por la prudencia de aquel pensar que intenta la captación de la esencia, el otro el de Freud, que engloba una mayor totalidad, y que corre el riesgo de una mayor equivocación intentando elevar a universal conceptos como la libido, represión, etc.⁶⁸

Pasamos ahora después de realizar este breve perfil de ambos pensadores, a los presupuestos metafísicos de ambos autores. Comenzando por Jaspers, diremos siguiendo la línea argumentativa de Martín-Santos que el psiquiatra y filósofo alemán habla del ser hendido como abarcante. Dicho análisis que fue realizado ampliamente en los apartados anteriores, lo recordaremos muy brevemente señalando la noción de abarcante como el ser que nos rodea o el ser que nosotros somos. El ser que nosotros somos correspondería al ser-ahí como realidad inmediata o empírica, la conciencia en general, base de las vivencias intencionales, el espíritu del que brotan las ideas, y la existencia centro de la auténtica libertad. El ser que nos rodea se caracteriza por el mundo del que formamos parte y la trascendencia en cuanto que formamos parte de este. Los diferentes aspectos o estratos del ser, del ser que somos se refieren a la estructura, mientras que mundo y trascendencia son distintas formas de presentarse el ser que nos rodea. Jaspers elabora así categorías cognoscitivas, para dar bases gnoseológicas a su psicopatología. El psiquiatra alemán se cuida como hemos visto en apartados anteriores referentes a la tesis de M. Santos y en «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico» de toda pretensión totalizadora, es decir de toda `posible

unificación entre la psicología comprensiva y explicativa, al menos así lo interpreta Marín-Santos.⁶⁹ En cambio autores como G. E. Berrios, a propósito del artículo de 1941 titulado «Jaspers y la inteligibilidad de lo psíquico» de D. Lagache, muestra como el autor francés defiende un unificación en Jaspers del concepto de comprensión y de explicación.⁷⁰ Otros pensadores como Habermas⁷¹ o Ricoeur⁷² han seguido la estela de ese intento unificador, influenciados por el psiquiatra y filósofo germano.

Freud en cambio, cuya posición para Jaspers sería la de un reduccionismo,⁷³ pecaría también por esa pretensión totalizadora de un monismo. Considera además que es una mezclolanza confusa de teorías psicológicas, y una psicología comprensiva. Como fenómeno histórico-cultural es una psicología popular fenómeno de masas, frente a la verdadera psicología, y una literatura popular. Frente a la filosofía de gran altura de Kierkegaard o Nietzsche, Freud se mostraría como una vulgarización, desviando la temática a bajo niveles de mediocridad. Continuando con esta demoledora crítica de Jaspers hacia Freud, el psiquiatra alemán recalcará los aspectos míticos del psicoanálisis, disfrazados de una psicología racionalista, que pretende comprenderlo todo, y no aceptando los propios límites de la psicología comprensiva como son, la enfermedad orgánica y las psicosis, además de la realidad existencial. Pretende Freud un esclarecimiento de la existencia, pero tan solo es aparente.⁷⁴

Martín-Santos siguiendo a Jaspers, destacará en Freud los prejuicios filosóficos del cientificismo materialista, donde el inconsciente nos gobierna a modo de una exhaustiva causalidad que excluye la libertad.⁷⁵ Al contrario que Jaspers, prosiguiendo la argumentación de nuestro autor, consciente de los límites de la conexión causal, Freud es arrastrado por los dogmas del evolucionismo, Donde hipótesis de trabajo son elevadas a universales como el complejo de Edipo por ejemplo, lo que le llevaría a un uso abusivo de los acontecimientos descubiertos en su particular ambiente de Viena.

En cuanto a sus bases gnoseológicas, y siguiendo la línea comparativa entre ambos autores, encontramos en Jaspers conceptos tan acabados, que era imposible una evolución de los mismos. En cambio en Freud, vemos un progresivo enriquecimiento, una constante transformación, como muestran sus diferentes etapas. La primera etapa está caracterizada por la primera tópica donde se intentan establecer lo consciente y lo inconsciente, alrededor de 1900, siendo para Martin-Santos una descripción de una

simple dualidad donde la represión opera de manera sencilla, en cuanto a la trama neurótica. Hay que advertir antes de proseguir, y en primer lugar, que el psiquiatra e intelectual vasco por las razones del contexto histórico que le tocó vivir, donde como ya hemos expuesto en apartados anteriores está sometido a la influencia de la psiquiatría imperante del momento, de corte más descriptivo fenomenológico, y a pesar de los nuevos horizontes con esta invitación en la cátedra de psiquiatría de Barcelona sobre dicha temática, está aún estigmatizado por las lecturas de segunda mano respecto a Freud, procedentes de dichas autoridades médicas del momento.⁷⁶

En segundo lugar hay que tener en cuenta el hecho de que la influencia freudiana en la década de los cincuenta y sesenta, en los círculos psicoanalíticos, está condicionada por el kleinismo, que aunque era una lectura más fidedigna a Freud, que la correspondiente a los annafreudianos y además de no excluir la lectura atenta de Freud, si condicionó la comprensión de la primera tópica, insistiendo más en las lecturas tardías del maestro vienés, como *Más allá del principio del placer* y *El yo y el ello*, pero no alcanzando a entender en su máxima expresión la *Traumdeutung*. De todas formas, hay que destacar que España estuvo menos influida por la corriente de las relaciones objetales de Klein que otros países de Europa,⁷⁷ estando Martín-Santos influido por la psicoanalista austriaca y por el condicionante respecto a Freud de esa lectura más atenta de la segunda tópica, construyendo así, esa particular dicotomía entre las cuestiones éticas y las cuestiones referentes al objeto, muy patentes como veremos en los posteriores desarrollos del psiquiatra vasco.

Entenderemos así que Martín-Santos, quien comienza la lectura directa y con detenimiento de Freud, está bajo esos condicionantes, lo que le hace interpretar peor la primera tópica que las obras tardías de Freud, no alcanzando a entender la significación plena de la compleja noción de inconsciente de Freud, en obras como *La interpretación de los sueños*, y *Psicopatología de la vida cotidiana*. De todas maneras, su penetración en esa difícil región del conocimiento es muy superior a la de muchos neofreudianos y otros psicoanalistas que desvirtuaron la obra de Freud. Habrá que esperar a posteriores desarrollos donde esclarece de manera más lograda la noción de inconsciente, llegando incluso a defender la demostración rigurosa del mismo.⁷⁸ Por otro lado, Martín-Santos observará en Freud desarrollos más logrados en la teoría de la libido, y la estructura del narcisismo correspondiente a una segunda etapa, cuya culminación de la teoría instintiva, logrará su mayor madurez y una síntesis mucho más rica y compleja, en *El yo y el ello*. Es en esta fase de Freud,

correspondiente a la segunda tópica, donde Luis Martín-Santos celebrará en Freud la mayor madurez de su pensamiento.⁷⁹

En cuanto a Jaspers, puntualizará Martín-Santos, la presencia de un pensamiento con una fuerte y sólida base epistemológica frente al acontecer más azaroso de Freud. Jaspers considera el pensamiento freudiano como una psicología comprensiva, concretamente una comprensión como-si. Toda pretensión explicativa por parte de Freud, es para Jaspers muestra de una excesiva hipersimplificación, donde quiere comprenderlo todo en su totalidad.

Martín-Santos pese a las dificultades, pretende una complementariedad entre ambos autores, una psiquiatría fenomenológica y dinámica al mismo tiempo, así cree posible una lectura fenomenológica de Freud. Pretende un mayor reconocimiento de la naturaleza fenomenológica del psicoanálisis, donde los hechos oníricos entre otros no conscientes, solo serán comprobados a modo de inferencias inductivas en la conciencia del paciente. Se pretende de esta forma un mayor rigor descriptivo, que no invalide ni excluya los mecanismos dinámico-genéticos.⁸⁰

Pero antes de pasar a comentar los posibles nexos y problemáticas en la relación psicoanálisis y fenomenología, debemos plantear las dificultades epistemológicas propias del discurso psicoanalítico.

En primer lugar el psicoanálisis no es una ciencia de observación, y reformularlo en términos operacionales, sería condenar a este a una forma rezagada de teoría observacional. El psicoanálisis es una ciencia exegética, que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (perdidos), de la pulsión.⁸¹ El psicoanálisis no encaja por tanto con el discurso de las ciencias naturales, pero tampoco con el motivacional en el sentido estricto de la fenomenología, la cual en cambio servirá como recurso epistemológico para este. Lo genial de Freud según Ricoeur, sería haber considerado explicables en términos de ideas intencionales los fenómenos hasta entonces extraños de la fisiología, lo que inaugurará un nuevo discurso, el propio del psicoanálisis. Se caracterizará este nuevo saber, que irrumpe oficialmente hacia 1900 con *La Interpretación de los sueños* de Freud, por no padecer de ese dilema u oposición entre causa u motivo que caracterizo a la psiquiatría de Jaspers, y que heredó en gran parte Martín-Santos, sino más bien por ser un discurso mixto entre ambos. Las causas estarían caracterizadas por la ley general de la explicación teórica y universal. Mientras que los motivos estarían más relacionados con los factores más concretos históricos. El psicoanálisis estaría más

allá por tanto de esa oposición entre causa y motivo, que ni Husserl ni Dilthey llegaron a reconciliar.

Se trataría en este nuevo saber inaugurado por Freud, de poner el objetivo en lo que podríamos denominar una semántica del deseo.⁸² Ese discurso mixto entre una energética, explicaciones por medio de fuerzas, y una hermenéutica, caracterizado por las relaciones de sentido, sería el punto nodal de situación del inconsciente.⁸³

El esquema del aparato psíquico oscilaría entre la representación real, la «máquina» del proyecto», mediatizado por el lenguaje de los sueños, síntomas, lapsus, y la representación figurada cuyo lenguaje es el de la cultura; creaciones, proyecciones humanas, en definitiva.⁸⁴

Siguiendo en esta demarcación epistemológica del psicoanálisis, esa particularidad como es la semántica del deseo, hacen obsoletos el recurso a los hechos observacionales propuesto por Nagel,⁸⁵ o los simplistas argumentos de Mario Bunge, al criticar al psicoanálisis entre otras cosas de no comprobar en laboratorios hipótesis que si son verificables.⁸⁶ Esta argumentación se podría rebatir fácilmente desde una perspectiva más puramente filosófica, como la que Gadamer retoma al recordarnos la regla aristotélica de subordinar el método al objeto de investigación.⁸⁷

Otros autores como Habermas, en *Conocimiento e interés*, atacarán también las reduccionistas posturas de la supuesta inverificabilidad de las hipótesis freudianas. Para Habermas el psicoanálisis, por su condición analógica-dialógica y su carácter cuasi-experimental tendrá como suficiente base la experiencia clínica, siendo esta un sustituto de la verificación experimental. Si la Astronomía por ejemplo no puede hacer experimentos con los cuerpos celestes, limitándose a la observación de los mismos, el psicoanálisis tiene que limitarse a esa experiencia del plano intersubjetivo, respecto al plano simbólico que hay que descifrar, pero nunca a modo de una comprobación experimental. Así el diálogo analítico será el sostén del desarrollo de la metapsicología y también de la validez de su teoría, que constituirá de este modo el status real de esta ciencia. No se trata de una teoría empírica sino de una metateoría que establece las condiciones de posibilidad del conocimiento psicoanalítico, observación esta que tiene cierta relación con las afirmaciones de Ricoeur en su interpretación de Freud. «La metapsicología desarrollará la lógica de la interpretación en el contexto del dialogo analítico», puntualizará Habermas.⁸⁸

Observaremos además que el psicoanálisis al ser un saber práctico también, si bien

no debe caer en las reduccionistas tentativas de reformulación operacionalista, en cambio no puede eludir la cuestión de la validez de las interpretaciones, ni siquiera la validez de cierta predicción. Así los conceptos del análisis, deberán ser juzgados como condiciones de posibilidad de la experiencia psicoanalítica, en cuanto esta se despliega en la región del campo de la palabra. Se podría entonces hablar de conceptos particulares que ordenan y sistematizan la experiencia psicoanalítica a modo de condiciones de posibilidad de la semántica del deseo. Es de esta de manera cómo pueden ser rechazados o aceptados, pero no como conceptos teóricos, al modo de una verificación de la observación.⁸⁹

Esta visión del psicoanálisis de Ricoeur estaría condicionada en parte por una visión más hermenéutica del mismo, el cual utilizo como recurso para sus posteriores desarrollos sobre la simbología del mal, el pecado y el la culpabilidad. Y aunque su hermenéutica presenta dificultades respecto a ciertas tensiones con la fenomenología, es decir entre los valores de lo transitorio en la vida histórica, y la voluntad de hallar los elementos transhistóricos y constitutivos de la experiencia, predominando los primeros,⁹⁰ su elaboración de la problemática epistemológica del freudismo, dentro del amplio estudio sobre el creador del psicoanálisis constituye un reconocido esfuerzo así mismo por unificar comprensión y explicación.⁹¹

Continuando con la cuestión epistemológica del psicoanálisis citaremos a importantes referentes como J. Lacan que atacara con dureza la postura de Ricoeur. Especialmente en el seminario XI, Lacan reprocha al filósofo francés el no haber analizado el problema de la transferencia, desembocando así en una hermenéutica, que para el psicoanalista francés es terreno de contingencias. Lacan no parte de que el problema epistemológico del psicoanálisis sea un conflicto entre energética y hermenéutica. La cuestión para Lacan en el psicoanálisis no es precisamente una interrogación radical acerca del sujeto del pensamiento y de la existencia, cuestión esta más propia del campo filosófico. Lacan se pregunta en La excomunión, al comienzo del seminario XI, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, que requisitos o estructura debe tener el psicoanálisis para ser una ciencia. Lacan partirá del hecho a modo un tanto apriorístico de que el psicoanálisis es una praxis. Debe de haber además un objeto que le caracterice, como requisito para ser ciencia, que será el deseo del analista, y debe haber también una formalización o estructura, que acompañe esa praxis, pero no una formalización al modo de la estructura del saber general científico. Inconsciente, repetición, transferencia y pulsión serán esos

pilares que estructuran el psicoanálisis.⁹²

Hasta aquí, Lacan no aporta grandes innovaciones respecto a Freud, pero eso sí, Lacan rescata a Freud, siguiendo fielmente sus enseñanzas que otros han desvirtuado. Lo que el psicoanalista francés señalará como innovación es el objeto a, que es la causa del deseo, su delimitación, la delimitación y elaboración de ese objeto a, ha permitido a Lacan la concesión del status de ciencia al psicoanálisis, o para ser más precisos, Lacan hablaría del «sujeto de la ciencia», que ligaría al psicoanálisis con la ciencia en el sentido de la física moderna de Galileo y Newton, caracterizados por la reducción matemática, reuniendo así certeza y verdad, operación que Lacan logra cruzando a Heidegger con Koyré.⁹³

Una vez expuesto que el psicoanálisis tiene una rigurosidad epistemológica, con los condicionantes que han defendido autores bien distintos aunque defensores de la obra de Freud como Ricoeur, Habermas o Lacan, podremos observar que la supuesta aportación de Jaspers como defensor de una comprensión precisa y «real», frente a las relevantes pero arriesgadas afirmaciones freudianas, como labor complementaria, constituyen una empresa por parte Martín-Santos de suma importancia donde sin embargo debemos subrayar, que por las razones de tipo contextual que hemos expuesto anteriormente y referidas básicamente a los prejuicios sobre la obra freudiana por parte de nuestro autor adolece de ciertas insuficiencias.

Martín-Santos atribuye a Freud una cierta confusión entre los hechos y la interpretación, por lo que la fenomenología será la manera de corregir esa supuesta desviación del psicoanálisis. Por tanto la intención de reformular el psicoanálisis en términos fenomenológicos, o para ser más exactos, La lectura del psicoanálisis desde la fenomenología, será el camino que culminará en su obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, que en nuestra opinión es tan igualmente importante como «fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», y será el amplio desarrollo de las ideas que esboza en «Jaspers y Freud».⁹⁴

El recurso a la fenomenología de Martín-Santos o su reformulación psicoanalítica nos recordará en cierta forma a otras empresas intelectuales, como la de Masotta, quien también estuvo muy influenciado por la fenomenología de Sartre, aunque dará un giro finalmente hacia psicoanálisis en toda su magnitud. Al igual que el Masotta de este periodo, Martín-Santos intentará delimitar el campo común a ambas disciplinas, con la claridad y distinción en el uso de los lenguajes, sin caer nunca en los errores de autores como Lagache por ejemplo, quien intentará introducir la

fenomenología, desde la misma disciplina práctica del psicoanálisis. Hacer esto significa no respetar los límites disciplinarios de ambas disciplinas.⁹⁵

Una vez demostrado el status propio del psicoanálisis, entenderemos porque la fenomenología, y no el campo de la psicología empírica, ofrecerán el soporte epistemológico que le hace falta. Ninguna experiencia está tan cerca del inconsciente freudiano como la fenomenología de Husserl, Merleau-Ponty o De Waelhens, aunque tendrá sus límites en la comprensión de lo específico de los conceptos freudianos.⁹⁶

El campo de la fenomenología propio de la reducción, y su descentramiento de la conciencia, así como la intencionalidad, nos aproximan al inconsciente freudiano. Siendo la temática de la intersubjetividad, donde psicoanálisis y fenomenología se distancian de manera decisiva.⁹⁷ Este análisis de la intersubjetividad, será ampliamente tratado en el siguiente apartado. Sirva ahora resaltar que la reconciliación entre el discurso inaugurado por Freud, y la fenomenología de Husserl, son utilizados en este estudio de Martín-Santos para iluminar el núcleo original de lo esencial de la psiquiatría jaspersiana; la oposición proceso-desarrollo.

Tal perspectiva es ampliada por el intelectual y psiquiatra donostiarra, desde una nueva perspectiva. Lo que distingue al proceso de la reacción comprensible, no es su etiología, sino su fenomenología, y de modo asociado su pronóstico y terapéutica. Martín-Santos dirá textualmente «Una reacción o desarrollo comprensibles, puede llegar a procesizarse en un momento dado. El clínico atento tiene que saber hasta qué punto la terapéutica psíquica pura (más o menos psicoanalítica) está justificada en cada caso.»⁹⁸ Una comprensión restante, estará destinada a la psicoterapia residual, más allá de las fronteras del proceso.⁹⁹

El intento de reconciliar ambas posturas, la del psicoanálisis y la fenomenología, será ya una constante en la obra de Luis Martín-Santos. En su libro de psiquiatría inédito, no publicado e inconcluso a su muerte y más concretamente en el apartado «Prólogo para psiquiatras», habla de la necesidad de una nueva dimensión, donde hay polaridad entre la fenomenología que sobrevive en el análisis existencial, y el psicoanálisis con tendencia a las relaciones objetales de neofreudianos como Bouvet, cuya vía psicoanalítica se aproxima a la del análisis existencial.¹⁰⁰ Martín-Santos trata así entre otros objetivos, de clarificar uno de los «nudos» teóricos más importantes de la psiquiatría, como son los procesos, cuestión por otra parte, de sumo interés en el panorama psiquiátrico actual.¹⁰¹

Una de las líneas actuales más prometedoras que han continuado en cierta forma la labor del diálogo entre psicoanálisis y fenomenología que autores como Paul Ricoeur, utilizó para su labor hermenéutica, u otros como Masotta realizó en su expansión final de la obra de Lacan por Argentina y España principalmente, es la correspondiente a ciertos grupos de la UBA. Entre los varios autores que colaboran en dicho proyecto, cabe destacar a Luciano Lutereau y Pablo Muñoz entre otros, orientándose al estudio de la convergencia de la obra de los principales fenomenólogos y el psicoanálisis, destacando el estudio de la obra de Lacan antes de su periodo más estructuralista como representa «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», donde se recurre a la fenomenología como recurso principal para su estudio de la obra freudiana, sobre todo el Lacan de los años 30 y 40.

Es importante reparar en esto, ya que aunque el pensador francés llega a una lectura del psicoanálisis tras la fenomenología pasando por una lectura del psicoanálisis con la fenomenología, pasa por una fase más primigenia, que sería la del psicoanálisis desde la fenomenología, correspondiente al periodo todavía psiquiátrico. Si tenemos en cuenta, que Martín-Santos llegó por las ya mencionadas razones de contexto histórico y corta vida a esa fase de lectura del psicoanálisis desde la fenomenología, podremos observar un importante campo de intersección entre ambos autores, el cual es de especial interés.

Hacer por tanto este estudio y evolución de la obra de Martín-Santos, nos obliga a esta especie de genealogía de la temprana obra de Lacan, que es donde se produce en nuestra opinión, los más importantes diálogos y tensiones entre la psiquiatría fenomenológica y el psicoanálisis, aspecto central en la obra del psiquiatra donostiarra.

No sabemos qué rumbo preciso tomaría la obra de Martín-Santos de no haber sufrido a una edad tan joven el fatídico accidente, pero aunque su preocupación por los nuevos psicofármacos a principio de los 60 y la nuevas técnicas en psiquiatría son patentes como demuestra en «La psiquiatría experimental», no abandona nunca ese marco de diálogo entre psicoanálisis y fenomenología cuyo contexto social de interrelación con la problemática marxista, toma en su obra un constante y enorme protagonismo.

Creemos, y reivindicando de alguna manera el bastión que nos deja el psiquiatra Germán, E. Berrios, en su artículo «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey», a propósito de la urgencia que deja el trabajo de Martín-Santos, los cabos por atar, y la invitación a completar la tarea,¹⁰² que Martín-Santos como buen epistemólogo de la

psiquiatría, y alejándose de las tentativas reduccionistas y positivistas, habría confluído sus estudios más fenomenológicos y psicoanalíticos con una psiquiatría biológica, para construir una psiquiatría como ciencia rigurosa. Buena muestra de ello serían las propuestas en su libro de psiquiatría inédito, síntesis de su pensamiento, donde confluyen sus principales trabajos «fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», «Jaspers y Freud» y «La psiquiatría experimental».¹⁰³ Pero antes de analizar la problemática de las relaciones más generales entre psicoanálisis y fenomenología, atenderemos a las dificultades particulares y propias de las relaciones entre la tradición psiquiátrica fenomenológica y el psicoanálisis.

Martín-Santos está muy influido por las nociones de *relaciones de comprensión y proceso* de la psiquiatría de Jaspers. Aunque como hemos visto en el apartado anterior referente al periodo puramente psiquiátrico de Martín-Santos, Jaspers abandonaba el nivel las categorías propias de la ciencia, y buscaba en la enfermedad esas situaciones límite, empleando los conceptos más propios de la filosofía para abordar esa totalidad del ser de la existencia humana. Martín-Santos en cambio, no abandonó la ciencia, e intentó describir bajo lo que denominó comprensión existencial las estructuras prejudicativas de la vida psíquica.¹⁰⁴ Esta fue la superación sobre la psiquiatría de Jaspers que consciente de las limitaciones propias la comprensión genética, le hacen virar finalmente al campo filosófico.

Martín-Santos en cambio, se mantiene en el campo de la psiquiatría, recurriendo a la filosofía principalmente como medio auxiliar. Su comentario respecto a Freud, a partir de la conferencia en Barcelona de 1956, inaugura una nueva fase, que es en definitiva la relación entre psiquiatría y psicoanálisis, que también podríamos catalogar de giro más marcado al campo psicoterapéutico. Buena nota de ella es su trabajo ya posterior;» El naturalista, su psicología«de 1963 que en realidad es una charla donde recurre a las ideas freudianas de las fases libidinales del desarrollo infantil.¹⁰⁵ Lo cierto es que el psiquiatra e intelectual vasco, probablemente influenciado por la lectura cada vez más atenta de Freud y fuera ya del distanciamiento anterior, insistiese en la peculiar praxis del psicoanálisis.

Al parecer, Martín-Santos en los últimos años de su vida, dentro de la ambigüedad que le confieren sus múltiples facetas, dedicó un importante esfuerzo al manejo de la transferencia y contratransferencia, sin descuidar los aspectos orgánicos de la psiquiatría. La problemática de este nuevo periodo, es como combinar ese campo particular de la psiquiatría fenomenológica que parte ya a modo axiomático de

relaciones de comprensión, procesos o psicogénesis, con un discurso como el del psicoanálisis, que niega toda hermenéutica, psicogénesis u organogénesis, tal como Lacan ha reelaborado a Freud. Si Lacan en su tesis de 1932 utiliza la noción de proceso de Jaspers sirviéndole de puente a una concepción psicoanalítica desde P. Janet y E. Kretschmer,¹⁰⁶ en su escrito de 1946 «Acerca de la causalidad psíquica» atacará el organodinamismo De H. Ey acusándolo de reduccionista, y de nuevo cartesianismo,¹⁰⁷ y reprochándole al utilizar el término de enfermedad como un insulto a la libertad, concepciones muy utilizadas por otra parte a través de la psiquiatría descriptiva fenomenológica de la época. Lacan señalará que lejos de ser un insulto a la libertad, la enfermedad y en su máxima expresión la locura, representan las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser. No interesa tanto las diversas psicogénesis de las neurosis o psicosis, sino hallar la raíz de la alienación mental.¹⁰⁸

Es precisamente, esta línea dentro de la crítica al aparato ideológico psiquiátrico la que va a protagonizar el gran cambio y giro, a modo de ruptura del psicoanálisis con la psiquiatría, en la obra de lacan. El psicoanálisis se desmarca así como un discurso, que tendrá en cuenta las relaciones y vínculos sociales en el marco de estructura intrasubjetiva e histórica.¹⁰⁹ Así, a partir de la noción de imago e identificación de Freud, lacan observará como en la paranoia, se pueden observar las fijaciones y regresiones en relación a la evolución libidinal, donde no podríamos convertirnos en hombres sin el riesgo fundamental de la locura.¹¹⁰

Lacan rechazará finalmente la psicogénesis, como expondrá en el *El seminario III, las psicosis*, con este comentario;»...el gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis. Si la psicogénesis es esto, es precisamente aquello de lo que el psicoanálisis está más alejado, por todo su movimiento, por toda su inspiración, por todo aquello hacia lo que nos conduce, por todo aquello en que debe mantenernos.»¹¹¹ Estas palabras, que relata durante el mes de noviembre del seminario de 1955-1956, dedicado al tema de las psicosis, pertenecen a esa nueva etapa en la que ya Lacan da un giro decisivo a partir del célebre discurso de Roma de 1953 en «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis», escrito que suele ser considerado como la fase inaugural de la enseñanza de Lacan. Epistemológicamente se considera como el comienzo sistemático de un «retorno a Freud», lo que implicará una ruptura con su periodo anterior, donde la noción de imago se encontraba como principal operador de la experiencia psicoanalítica, y

además una puesta en cuestión de los fundamentos fenomenológicos que influyeron en su trabajo previo. Ahora será la palabra, concretamente la función de la palabra, a partir de la estructura, con una concepción de lo simbólico a través del lenguaje, la innovación en el discurso analítico.¹¹²

Pero no hay que ver en Lacan, a pesar de esta nueva fase estructuralista, un ataque a la tradición fenomenológica, concretamente a la fenomenología existencial. Hay que ver que entiende Lacan por fenomenología existencial.¹¹³ Cuando ataca a la fenomenología, se refiere a las terapias fenomenológicas cuya experiencia no está mediada por el lenguaje, y al extravío posfreudiano en las etapas pre-verbales que llevarían en el dispositivo analítico, a la inhibición del analista, a partir de perder el rumbo simbólico de la cura.¹¹⁴

Lacan a partir, pues de este periodo, que muchas veces se refiere como estructuralista, y con el matiz que hemos comentado respecto a la fenomenología, rompe con el concepto de psicogénesis, y con la noción de proceso. Comentaré el psicoanalista francés, que con la introducción del psicoanálisis, la propuesta principal de la psiquiatría era restituir el sentido en la cadena de los fenómenos, lo que en sí no es falso. Lo falso es imaginar que el sentido es lo que se comprende. Decir por tanto que el retorno no es de lo reprimido sino del *verstehen* definido por Jaspers, sería falso. Así pues ni organogénesis, ni psicogénesis, sino que se tratará de la cuestión del orden simbólico.¹¹⁵

El psicoanálisis pues rechazaría toda presupuesta de correlación noético-noemática de la fenomenología, que pone su acento en la cuestión del significado en la expresión lingüística. Si Freud es el primero en teorizar como el yo se constituye a través del otro, —ya veremos cómo Husserl erra en esta cuestión de la intersubjetividad— donde esa nueva subjetividad está determinada por el inconsciente, Lacan culmina la propuesta freudiana con la ruptura a modo de correspondencia unívoca entre sujeto-objeto.

No se tratará de ver como se relacionan la conciencia y sus contenidos con el mundo exterior, ni de diferenciar el fenómeno mental del físico, y tampoco de distinguir un fenómeno mental de otro, que serían las preguntas básicas de la fenomenología.¹¹⁶ Se trataría de la cuestión del sujeto como sujeto barrado, del objeto a— que Lacan sistematizó, más allá del periodo psiquiátrico— como causa del deseo, Además de la primacía del significante sobre el significado.¹¹⁷

Así el psicoanálisis pareciera haber excluido, no solo los conceptos fundamentales

de la psiquiatría fenomenológica, sino también, la psicología, y las cuestiones neurofisiológicas, por el lugar del significante.¹¹⁸ Pero esto no es así, ya que el actual estudio de la plasticidad cerebral, propone ya en diversos autores que proponen un modelo del inconsciente, integrar los datos recientes de la neurobiología con los principios fundadores del psicoanálisis.¹¹⁹

Esta propuesta de estudio respecto a la convergencia entre huella psíquica y huella sináptica, confluiría con investigadores como E. kandel que ven en el psicoanálisis una forma de reforzar y orientar, además de enriquecer el trabajo de las neurociencias. En su trabajo «Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited», discute los motivos para que el psicoanálisis no haya acogido mejor a la biología. Lo atribuye a que un buen número de psicoanalistas mantienen una visión mucho más radical que la del mismo Freud, que en 1894 aunque veía prematuro intentar reunir la biología y el psicoanálisis por no haber avanzado aquella lo suficiente, si contemplaba esta relación. Estos piensan aún que no puede haber puentes conceptuales que puedan servir como plantillas intermedias, isomorfias entre ambos «reinos». Esta posición hermenéutica sería la responsable de impedir al psicoanálisis seguir creciendo intelectualmente.

En su trabajo comenta la relación entre biología y psicoanálisis para la revitalización de este último. Aun reconociendo que todavía no disponemos de ninguna comprensión intelectualmente satisfactoria de ningún proceso mental complejo, los progresos de la biología hacen pensar que en el siglo XXI los esfuerzos se concentraran en la interacción mente-cerebro y pronto será posible que se esté en condiciones para responder a cuestiones sobre la memoria y el deseo. Defiende el autor, que las respuestas serían más ricas y significativas si las preguntas se forjaran de manera sinérgica entre la biología y el psicoanálisis.¹²⁰

Aunque la postura de kandel es prometedora e importante, tiene el ya muy clásico inconveniente epistemológico, de la relación de categorías distintas, como son este caso las del psicoanálisis y las de la neurociencia por otro, peligrando hacia un posible reduccionismo, aunque eso sí, lejos de los planteamientos neopositivistas. Además, Cabe preguntarse si toda tentativa de neurologizar el psicoanálisis, no es más que un pretendido recurso a las ciencias duras, a modo de justificación.¹²¹

Respecto a los problemáticas relaciones entre disciplinas de categorías bien distintas, mencionaremos a los autores M.R. Bennett and P.M.S. Hacker, los cuales nos dicen en el interesante libro *La naturaleza de la conciencia, Cerebro, mente y*

lenguaje, las siguientes palabras;

«Las preguntas empíricas sobre el sistema nervioso son el campo de la neurociencia. El cometido de esta es establecer los hechos en lo que concierne a las estructuras y las operaciones neurales. Es tarea de la neurociencia cognitiva explicar las condiciones neurales que hacen posibles las funciones perceptivas, cognitivas, cogitativas, afectiva y volitivas. Las investigaciones experimentales confirman o cuestionan tales teorías explicativas. Por contraste, las preguntas conceptuales (las que, por ejemplo, se refieren a los conceptos de mente o memoria, pensamiento o imaginación), la descripción de las relaciones lógicas entre los conceptos (como las que existen entre los conceptos de percepción y sensación, o los de conciencia y autoconciencia) y el examen de las relaciones estructurales entre los distintos campos conceptuales (por ejemplo, entre el psicológico y el neural, o el mental y el conductista), son el campo propio de la filosofía.»¹²²

Siguiendo la argumentación de ambos autores es de gran importancia distinguir las preguntas conceptuales de las empíricas. Cuando una pregunta conceptual se confunde con una científica, es inevitable que parezca «singularmente abstrusa». En estos casos, parece como si la ciencia debiera ser capaz de descubrir la verdad de lo que se investiga mediante la teoría y el experimento, y sin embargo fracasa continuamente en tal empeño. Ya que las preguntas conceptuales no pueden tratarse con los métodos empíricos de investigación, del mismo modo que los problemas de las matemáticas puras no son resolubles por los métodos de la física. Además, cuando los problemas empíricos se abordan sin la adecuada claridad conceptual, forzosamente se plantean preguntas equívocas que conducen a la investigación por caminos infructuosos.¹²³

Estas importantes argumentaciones, que respaldan la prudencia en el encuentro de disciplinas distintas, pero sin descartar el diálogo entre ambas, podrían ser el eje vertebral de las propuestas de autores como Germán, E. Berrios. Berrios, como ya se adelantó en el apartado anterior, propone una epistemología de la psiquiatría, donde los síntomas mentales son constructos complejos, donde las señales biológicas relativamente simples subyacen la configuración semántica profunda. Es probable que una señal por ejemplo, pueda ser configurada en diferentes síntomas y que diferentes señales den origen a un mismo síntoma. Esto reduciría notablemente la importancia terapéutica y etiológica de los registros cerebrales correspondientes, los cuales, a pesar de estar siempre presentes, serían frecuentemente triviales (los registros secundarios carecen de importancia etiológica). Esto significaría que no

siempre el camino de la psiquiatría biológica es el único camino, y que una teoría semántica sólida de la formación de síntomas es necesaria, donde el enfoque terapéutico correcto debería basarse tanto en la corrección biológica de las señales biológicas como en la reconfiguración semántica del caldo primigenio.¹²⁴

No debemos olvidar, y a propósito de esa difícil cuestión de la epistemología psiquiátrica, que desde la perspectiva del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, es digno de mencionar el interesante artículo de Aitor Álvarez Fernández, donde desde la teoría del cierre categorial la psiquiatría carecería de campo gnoseológico propio encontrándose en una permanente situación de indefinición gnoseológica. Comenta el autor; que: «En primer lugar, no tendría unos términos propios y nítidamente definidos con los que realizar operaciones mientras que, en segundo lugar, se encontraría en un «eterno» medio camino entre las situaciones α y β operatorias, Las situaciones α operatorias son propias «de aquellas ciencias en cuyos campos no aparezca, formalmente, entre sus términos, el sujeto gnoseológico o, también, un análogo suyo riguroso» (Bueno, 1992). Las situaciones β operatorias son propias «de aquellas ciencias en cuyos campos aparezcan (entre sus términos) los sujetos gnoseológicos o análogos suyos rigurosos».¹²⁵ Es de esperer que la publicación completa de la teoría del cierre categorial, estimada en 15 tomos, arroje una importante luz, sobre todo los tomos correspondientes a la clasificación de las ciencias, en la resolución de la problemática gnoseológica de la psiquiatría.

Si hemos citado en estas últimas líneas, a Kandel y Berrios y la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno, es porque ambos desde una óptica distinta, conceden una labor inestimable al campo neurocientífico, y esto es compartido por Martín-Santos: «No todo en neurobiología, pero no todo es ideología», llegará a decir.¹²⁶ Podríamos finalizar este apartado resumiendo, que ya en «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico» y «Jaspers y Freud», muestra el psiquiatra vasco en conjunto, una preocupación donde confluyen, biología, psiquiatría fenomenológica y psicoanálisis. Frente a las líneas «ortodoxas» del psicoanálisis freudiano y otras escuelas como las pertenecientes al extravío posfreudiano, Martín-Santos quiere construir un aparato psicodinámico al servicio de una rigurosa psiquiatría fenomenológica. La noción de comprensión en nuestro autor, tendría la particularidad de rescatar y ampliar no solo los aspectos propios de psicopatología jaspersiana, sino de incorporar el concepto de vivencia de Dilthey, tanto en su dimensión psicológica como histórica. El estudio de la articulación de las dimensiones psicoanalítica, e

histórica, sería particularmente importante, como objetivo importante del intelectual donostiarra. Autores tan relevantes de la filosofía del siglo xx como Hannah Arendt,¹²⁷ han insistido en la noción de inconsciente como dimensión ahistórica, y por tanto en la necesidad de penetrar en estas lagunas.

Creemos que para salvar este escollo, ha de continuarse las líneas que dejó abiertas Luis Martín-Santos, articulándose necesariamente como ya se ha comentado en páginas anteriores con la genealogía de la obra temprana de lacan, donde aún está la faceta de la psiquiatría fenomenológica. Ello nos daría ciertas propuestas para el diálogo siempre difícil entre la psiquiatría como disciplina del campo médico, prometedora del goce y la felicidad, frente al psicoanálisis que haciendo hincapié en el sujeto de la estructura, tendrá presente la castración, como límite tanto para cualquier garantía plena en el Otro, como la satisfacción plena de la pulsión.¹²⁸ Cuestión que ya veremos con más detalle sobre todo, en los últimos apartados de este trabajo, y especialmente en el referente a las conclusiones.

Acabaremos esta sección, con la las palabras de Martín-Santos al final de la conferencia «Jaspers y Freud», donde expone un cuadro de indicaciones terapéuticas con indicaciones psicoanalíticas, clasificando tres grupos de enfermos:

1. Grupo de estricta indicación psicoterapéutica; donde la psicoterapia es suficiente para conseguir la total curación. Donde se agruparían entre otras, la psicopatología de la vida cotidiana, trastornos caracteriales y situaciones, histeria, fobias leves, verdadera neurosis de angustia.
2. Grupo intermedio; donde a veces es preciso sustituir la terapia psíquica por la biológica; se encontrarían aquí la neurosis obsesiva, locuras paranoides (reacciones, desarrollos o procesos), depresiones reactivas, etc.
3. Grupo de estricta indicación de terapéutica biológica; donde se ayuda si es posible de psicoterapia. Encontraríamos aquí la locura maniaco-depresiva, timopatía ansiosa, esquizofrenias, psicosis exógenas y orgánicas.¹²⁹

Podemos pues observar en este cuadro como la nomenclatura propia de psicopatología fenomenológica se articula con la gnoseología de la psicopatología psicoanalítica sobre todo a nivel de la praxis.

Estaremos ahora en condiciones de explorar en el siguiente apartado, la problemática más filosófica si cabe de las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología. De ello se extraerán puntos de vista que esclarezcan ciertos aspectos

en el plano más concreto de la psiquiatría.

2.2. Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica

2.2.1. La problematicidad de las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología

Debemos de advertir antes de caer en posibles precipitaciones, que este escabroso tema como es el de las relaciones entre el psicoanálisis y fenomenología que son complejas y ambiguas, tienen especial interés pero en el marco de los aspectos referidos a su genealogía. Así, un saber o un método como el fenomenológico, que denomina una corriente del pensamiento que intenta conceder el estatus de ciencia a la filosofía, Como ha pretendido su creador Edmund Husserl en nombre de esa *Filosofía como ciencia estricta*, surge en un clima, que no es cualquiera, como es el movimiento neokantiano, cuyo panorama constituyó un primer intento de rebelión contra la especulación metafísica, y una alternativa a ese vitalismo, que no parecían resolver los problemas en los que habían desembocado el idealismo filosófico.

Así reivindicando una nueva antropología como teoría del conocimiento, el movimiento que inauguró Hermann Cohen, con Paul Natorp y Ernst Cassirer como principales representantes en ese momento de aproximación al siglo XX, intentó llegar otra vez a las raíces kantianas para replantear una filosofía más sólida. La filosofía tendrá como dominio propio el de la teoría de la ciencia, siendo el paradigma de todo conocimiento el de la ciencia físicomatemática.

Junto a este movimiento, la crisis de hegelianismo en Alemania, tuvo un impugnador decisivo,¹³⁰ W. Dilthey quien más allá de la sociología de Comte, critica los supuestos mismos del hegelianismo. En lugar de la Razón absoluta, ahora la base de la filosofía será el de la vida, siendo la historia esencial a la filosofía, por ser un momento formal de la vida del espíritu, Así Dilthey pretende recuperar no solo esa dimensión de la vida y de la historia, sino también una dimensión «comprensiva» de la psicología, frente a la explicativa de Wundt.

Junto, a estos movimientos filosóficos, es muy importante destacar a Brentano,

quien destacará la intencionalidad de los fenómenos psíquicos. Este filósofo escolástico tardío influirá decisivamente, no solo en Husserl, sino también en Freud.

Es pues este panorama intelectual, donde positivismo, historicismo y psicologismo convergen, el que se encontrará dos pensadores que quieren ante todo encontrar otro nuevo fundamento que ante todo tendrá un destino común, el de rebatir el psicologismo. Ha de haber un fundamento más allá de los simples hechos psíquicos, que se pueden medir u observar a modo de ese científicismo que impregna ya no solo el panorama de las ciencias, sino el de una filosofía reducida a teoría del conocimiento. La fenomenología será el resultado de esa nueva filosofía que quiere encontrar el fundamento de esa lógica más allá de los simples hechos medibles de la experiencia, y que están impregnados de una intencionalidad que hay que dilucidar. El psicoanálisis será el otro nuevo saber que intentará descifrar ese sentido, en la esfera del inconsciente:

No es pues casualidad, que el siglo XX se abra justo en su comienzo, con dos obras que ya marcaran para siempre un nuevo y decisivo rumbo en el pensamiento; *Investigaciones lógicas* e *Interpretación de los sueños*.

Después de ver ese breve proceso embrionario, que contextualiza esos dos nuevos saberes, comenzaremos con la fenomenología de Husserl para ver donde presenta sus limitaciones, y ver posteriormente las posibles aportaciones que puede realizar el psicoanálisis.

Comenzando así con Husserl, es conveniente observar que ese rigor que estaba buscando era ni más ni menos que el de acabar de una vez por todas, con esa sentencia kantiana;» No se aprende filosofía, sino a filosofar». Husserl verá que esta frase es tristemente correcta, y eso es porque la filosofía no existe aún como ciencia. Así Se trataba pues de volver, sin incurrir en el error cartesiano que dividió de forma contundente ciencias naturales y ciencias del espíritu, de recuperar esa intencionalidad cartesiana que a juicio del creador de la fenomenología se había producido, debido a no explicar cuál era esa relación de la filosofía tanto con las ciencias de espíritu como con las de la naturaleza,¹³¹ Por ello aún la filosofía no había surgido como ciencia. *Investigaciones lógicas*, surgió como ese intento de ver esa relación donde toda realidad de hechos es relativa a su esencia, pero esa esencia no es relativa al hecho. Por ello toda justificación será siempre una justificación y solo una apelación al saber de esa esencia.

Así el conocimiento no es un puente entre ciencia y cosas, sino un saber cuyo conocimiento real y verdadero, lo es de hecho. Así la fenomenología como saber, es

un saber absoluto de esencia, fenómeno o cosa.

La cuestión del saber y la vida en Husserl y también en cierta forma en Dilthey, sería en realidad la preocupación que ambos filósofos compartieron en profundidad y rigor. Ya que socavar los conocimientos del saber y llegar a los motivos originarios que lo constituyen no es ni más ni menos que llegar a captar la vida en su más efectiva manifestación. Hasta entonces, el idealismo alemán, había confundido la verdad y el saber con un sujeto cognoscente acircunstancial, petrificado fuera del mundo. Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, da un giro decisivo al comienzo del siglo, al criticar el psicologismo. Si bien como señala Gadamer en *Verdad y método*, la preocupación de Husserl estará en un principio más cercana a la idea de vivencia, en concreto toda su obra irá girando para refutar ese psicologismo alrededor de ese a priori de la correlación entre el objeto de la experiencia y la forma en que esos datos de la experiencia nos viene dada. Este es el tema central de la V meditación, donde el filósofo y matemático alemán va demostrando que una cosa es la conciencia y otra la significación que adquieren las palabras, es decir no hay una correspondencia entre el contenido psíquico de la conciencia y el significado de las palabras.¹³²

En *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, que aparecieron en 1928, en edición de Martin Heidegger según la ordenación y composición del texto que había preparado Edith Stein en 1917, Husserl estudia a fondo la cuestión de la base de esa vivencia como un *continuum*, donde de alguna manera se unen las vivencias anteriores y posteriores en base a lo que denomina retenciones y protenciones. Es decir, que la vivencia ahora o el yo, se «construye» en base a una temporalidad, que está constituida por intencionalidades horizontales anteriores y posteriores, unificadas como si de una corriente vivencial se tratase, lejos de la idea de una conciencia, cuyos contenidos remitan a un polo trascendental del yo.¹³³ Husserl pues, quiere recuperar o más bien, hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, ya que esta noción de vivencia, descansaría finalmente en una conexión o articulación entre la verdad lógico-formal de las ciencias objetivas (en las que el autor fue especialmente formado, como es el conocimiento matemático), y la de los fenómenos subjetivos de la conciencia. Así se puede decir que dicha empresa iba en la dirección de la clarificación de los conceptos en sí mismos, más allá de la manipulación de los símbolos, típico de la ciencia matemática, empresa que según el lógico y matemático K. Gödel, otorgaban a la fenomenología la dirección adecuada al poder dar una clarificación del significado más allá de la propia definición, lo que

arrojaría una nueva luz sobre la cuestión de la certeza matemática.¹³⁴

Este comentario resumiría estas significativas palabras respecto a Husserl» La certeza de la matemática debe conseguirse no mediante la manipulación de los símbolos, sino mediante el cultivo del conocimiento de los conceptos mismos. Para ello se necesita una clarificación del significado que vaya más allá de la mera definición y que quizá pueda venir a través de la fenomenología de Husserl. De hecho, el interés de Gödel por Husserl ya será recurrente. Al final de su vida seguía estudiándolo e incorporándolo a su propio mundo paranoico.»¹³⁵ Esta cuestión, aunque Gödel en un principio, la circunscribe en el campo de su propio dominio de investigación, es precisamente de crucial importancia, ya que el creador de la fenomenología en su afán de sistematización, intentará esta titánica empresa llevándola a todas las ciencias, pero antes debe encontrar ese a priori, lo más primigenio o verdad que, debería fundamentar las ciencias todas las ciencias y por supuesto la matemática. De ahí que Gödel pueda estar en lo cierto en lo que respecta a la urgencia del proyecto husserliano. Claro que para esa fundamentación, se ha de encontrar un método, que pueda acceder a esa nueva racionalidad que Husserl pretende, a esa verdad que fundamente todo ese edificio que Husserl quiere construir superando el idealismo cartesiano y kantiano.

En *La fenomenología como ciencia estricta*, un artículo que aparece en 1911 en la revista *Logos* dirigida por Rickert, Husserl insiste en que para alcanzar esa nueva fundamentación debe de alcanzar un trascendental donde los procesos constituyentes de esa conciencia se relacionen con la formas en que se dan en esa conciencia, ya que no hay manera de separar la esencia y los actos intencionales de la conciencia. Es por tanto así como va llegando el filósofo alemán a la cuestión fundamental que tanto está elaborando, y que fue ya antes pensada de una manera minuciosa en sus lecciones de 1905 sobre el tiempo, y que aparecen sistematizadas en la obra de 1928 mencionada más arriba. Se trataría de encontrar un principio de todos los principios, o un conocimiento del conocimiento, que serían así mismo esa subjetividad trascendental que fundamente todo lo demás. Pero donde hallar ese principio que fundamente y a la vez se constituya en el sentido procesual?, la respuesta de Husserl a la problemática planteada en la quinta y sexta de las investigaciones lógicas la va encontrando en el tiempo. Y ese es precisamente una de los temas centrales de la aportación de la fenomenología. El tiempo sería así esencia y al mismo tiempo la que constituye y fundamenta los objetos, pero a la vez ese tiempo que Husserl sitúa en la conciencia no tiene origen, por ser precisamente esencia. Esta contenía todo el tiempo, pero en

sus límites originarios el tiempo no regía.¹³⁶ Es pues de esta forma como el creador de la fenomenología cree haber encontrado esa verdad apriorística, que posibilita ese nexo o correlación entre el objeto de la experiencia y la forma en que esos datos se dan en la experiencia, motivación de la mencionada quinta investigación lógica.

De esta forma, se podría resaltar que no hace falta la existencia de un Dios para fundamentar ese principio como era el cogito en el caso de Descartes, lo que en ese sentido le da un victoria a Husserl en lo respecta a un nuevo concepto de racionalidad, que también rebasaría las limitaciones de kant y los neokantianos. El filósofo alemán se podría ver así mismo como el culminador de una razón moderna como señala J.L.Villacañas en *Historia de la Filosofía Contemporánea*.¹³⁷

Sin embargo Husserl, pese a sus avances como el creador de ese nuevo movimiento como es la fenomenología, empezará a sufrir las disidencias de importantes discípulos como Scheler y Heidegger entre otros, que no aprueban su falta de interés por el mundo, ya que ese nuevo orden de racionalidad estaría alejada de la vida, cuestión por la cual se manifestó en un principio. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* donde Husserl detalla la reducción fenomenológica característica, además de la epojé, pero a pesar de mencionar el concepto de vida, ya no de de conciencia y subjetividad¹³⁸ que tiene en cuenta algo que abarca lo anónimo, como aquello que también está oculto, y que parece incluso compartir con Dilthey en su idea de la vida, presenta sin embargo el problema más grave con el cual se tiene que enfrentar. Y es que si ahora aparece la palabra vida, ya no vivencias como en su primera obra fenomenológica, el problema es que Husserl tiene que alcanzar la reducción a la intersubjetividad, para poder fundamentar las diferentes subjetividades, que es uno de los elementos esenciales que confieren a la vida su peculiaridad característica.

Así, pues, hay que salvar el escollo del solipsismo. Husserl, según su razonamiento deducía que sólo a partir de una fenomenología trascendental se llegaba a esa reducción existencial, lo que en palabras de Merleau-Ponty el programa del método fenomenológico sería resituar las esencias en la existencia. Pero esa subjetividad trascendental, para ir a las cosas mismas, a esa existencia dependía ahora de la intersubjetividad trascendental, que es el motivo de la quinta meditación de una de sus obras quizás más ordenadas como es *Meditaciones cartesianas*, en el contexto de su compleja obra llena de recovecos, vueltas y revisiones. Así pues no es muy de extrañar que según el extremo racionalismo de Husserl, ésta nueva reducción a la

intersubjetividad sería una vuelta a comenzar de nuevo, buscar al fin y al cabo, un nuevo punto de partida. A parte de que su recurrencia a la aprehensión analogizante, nos devuelve un tú pero de una forma totalmente deductiva a partir de ese yo. Es decir la aprehensión de ese tú no nos viene a la conciencia de forma directa y originaria como ha destacado Gadamer.¹³⁹

En su afán epistemológico en el cual se fundamenta en esa subjetividad trascendental, no es capaz de explicar la vivificación de ese tú o el «otro», ya que se nos daría desde la interiorización de esa autoconciencia y no desde el ámbito funcional de la vida.¹⁴⁰ Así Husserl no llega a explicar la significación de la vida, ya que en su obstinación de circulación desde lo reflexivo hacia lo mundanal autores como Landgrebe, ven en esta operación de reducción una continua autojustificación, que lo sumerge de nuevo en el cartesianismo en su máxima expresión y manifestación, al no llegar a esa verdad a modo de fundamentación absoluta del conocimiento.¹⁴¹ Es un hecho, que Su persistencia en la fundamentación de ese eterno comenzar, crea ese concepto de la vida virtual y «petrificado», ya que requiere constantemente un punto de comienzo, que se sitúa en la conciencia, empeño este, que es fruto de una confusión ya muy temprana, desde el inicio mismo de las intenciones de su tarea fenomenológica: como es la equivalencia entre el saber con la pretendida empresa de alcanzar una verdad objetivable y totalizante.

Es cierto que Husserl tiene muy claro cuál es el objeto de la filosofía como ciencia estricta; la reducción cuyo correlato es la esencia ¿Cómo es posible esa ciencia estricta de esa esencia?, por medio de la intuición, contesta Husserl. Siendo el problema filosófico radical; la constitución. La reconstitución evidencial de esa constitución será precisamente la filosofía, la vida absoluta del ego.¹⁴² Pero Husserl ha de debatirse ahora ante ese nuevo problema, en su proyecto de distinguir críticamente el método psicológico y el fenomenológico, hacia una teoría verdadera de la razón;¹⁴³ el de la vida como historia. Su solución de reedificar todo el sentido de la vida humana desde la profundidad de la subjetividad constituyente, como único y último pivote, aparte de alejarlo, de la vida, de esa vida como historia, no deja de ser un gesto profundamente cartesiano;¹⁴⁴ el enfrentamiento con el historicismo de Dilthey esta servido.

En cuanto a Dilthey en un intento similar al de Husserl, pero en una crítica de la razón histórica, como medio de ese autoconocimiento, cometerá eso sí, el mismo error ante la dificultad de la intersubjetividad. Si Kant somete la razón a la crítica

epistemológica, ahora Dilthey emprenderá una epistemología de la historia como una tarea filosófica. Si el punto de partida es que la vida, tiene un saber en sí mismo, Dilthey intentará buscar una objetividad, Pero como señala Gadamer en *Verdad y método*, el filósofo germano en esa pugna entre lo finito y lo absoluto a la que le obliga esa objetividad por la búsqueda de esa conexión entre el saber y la vida, está abocada fracaso, ya que Dilthey incurre en una confusión entre el cartesianismo y aquella duda que a diferencia de la reflexión invade la razón espontáneamente. No se podrá librar pues de ese positivismo e idealismo, ya que desde un principio el pensador alemán, no siguió la regla aristotélica de subordinar el método al objeto de investigación, lo que conduciría a las ciencias humanas y ese saber de la vida, al desconocimiento del modo de ser específico de su propio campo de investigación,¹⁴⁵ de ahí que ese saber, y supuesta objetividad este desligado de la experiencia vivida, es decir; de la vida.

Después de lo expuesto más arriba, vemos que Husserl y Dilthey, en su estudio de la vida tienen en común pues, el no llegar a alcanzar esa significación de la misma al no abordar correctamente el difícil problema de la intersubjetividad. Como señala Gadamer,¹⁴⁶ fracasan en algo que el conde Yorck repara ciertamente para ir esclareciendo ese problema de la vida; El puente entre el idealismo especulativo y ese nuevo nivel de experiencia que resurge en las críticas al neokantismo. Será pues necesario volver a Hegel, en cierta forma, desde la fenomenología de Husserl y el historicismo de Dilthey, si queremos abordar esa complejidad como es el problema de la vida, desde una óptica más resolutiva y materialista en el sentido filosófico de los términos. Habría que esperar a Heidegger que fue quien elaboró sus primeras conexiones entre mundo de la vida, fenomenología e historia, al desarrollar toda esa problemática señalada anteriormente en su obra *Ser y tiempo*.

Si la fenomenología presenta por tanto esa problemática de la intersubjetividad, el psicoanálisis en cambio, presentará la significativa secuencia de la resistencia, transferencia y repetición. No hay equivalente fenomenológico de la intersubjetividad, que pueda ofrecer esa secuencia del psicoanálisis. Es cierto que hay una aproximación de la fenomenología hacia el psicoanálisis en el sentido de la reducción como descentramiento de la conciencia. Así adecuación y apodicticidad, no van necesariamente juntas.¹⁴⁷ Eso se traduce en cierta inconsciencia descubierta por la fenomenología a modo de lo implícito.¹⁴⁸ La otra aproximación de la fenomenología al inconsciente freudiano, sería dado por el aspecto de la

intencionalidad. Si la conciencia es conciencia o enfoque del otro, ello provocará un movimiento irreflexivo, que desbordaría la misma intencionalidad, dándose la imposibilidad de reflexión total sobre el objeto, es decir del saber absoluto hegeliano.

Pero aunque reducción e intencionalidad en la fenomenología tienen ese punto común con el psicoanálisis en el sentido, de ir en esa dirección del inconsciente psicoanalítico, no puede ir más allá la fenomenología de esa barrera de la represión. Así el inconsciente de la fenomenología sería el preconsciente del psicoanálisis, es decir un inconsciente descriptivo, todavía no tópico. Aunque la motivación y el sentido, son accesibles a la fenomenología, el psicoanálisis descifra otro texto en el texto de la conciencia, como es del inconsciente, caracterizado por el proceso primario, ignorancia de la negación, ausencia de relación temporal, etc.¹⁴⁹ y que no puede ser reconstruido por la fenomenología, sino por la técnica propia del análisis. La fenomenología en principio nos hace comprender las relaciones de sentido entre representaciones pulsionales y sus derivados, pero el alejamiento y distorsión que separan a los derivados de sus raíces, es decir la disociación entre derivados representativos y afectivos requieren de ese instrumento de investigación propio del análisis, que la fenomenología no puede suplir.¹⁵⁰

Tenemos pues que es la intersubjetividad donde psicoanálisis y fenomenología se distinguen en forma más fundamental. La relación intersubjetiva adquiere en el psicoanálisis la forma específica de la transferencia, que es donde se hace aflorar en un contexto especial de desprendimiento, aislamiento y desrealización aquella demanda en que consiste en última instancia el deseo. El trabajo del analista de lucha contra las resistencias, contra las satisfacciones de sustitución, en el contexto de la transferencia, que tienen como base el contexto dinámico de la frustración, se escapan totalmente al método fenomenológico.¹⁵¹

Es por ello que el psicoanálisis en su contexto intersubjetivo, nos ofrece esa conexión entre el saber y la vida, precisamente porque opera sobre el saber la verdad y lo real, donde como hemos visto fracasan la fenomenología y filosofías de la vida de forma general. Podríamos eso sí, exceptuar la labor fenomenológica de Merleau-Ponty, que autores como Guy-Félix Duportail, lo consideran un filósofo clave ya que a través de este se podría hacer una corrección mutua entre fenomenología y psicoanálisis donde la fenomenología sigue siendo una referencia indispensable, para prevenir al psicoanálisis de toda tentativa realista, es decir del platonismo de las estructuras.¹⁵² Pero para poder hablar de la reformulación propuesta por Merleau-

Ponty del inconsciente, es necesario comentar muy resumidamente, los aspectos más importantes de su filosofía.

Merleau-Ponty elabora el desarrollo de la fenomenología al realizar la crítica heideggeriana a la misma fenomenología, al querer llevar a captar la aprehensión concreta y corpórea de nuestra existencia de forma inmediata. No es cuestión aquí de argumentar dicha cuestión que pasaría por un amplio comentario del programa deconstructivista de Heidegger, lo que nos llevaría a un recorrido fuera de nuestros propósitos, sino de señalar la importancia de la fenomenología existencial de Merleau — Ponty en cuanto que atiende especialmente a ese problema de captar esa experiencia de un modo que no sea *post factum*.

En el caso de la Fenomenología de Merleau-Ponty, como hemos señalado anteriormente, la insistencia en el problema de la circulación entre reflexión y experiencia, le hacen dar un carácter de auténtica «dinamicidad» a una fenomenología que se inspira mucho en *Ideas II* de Husserl, pero no se le puede otorgar el privilegio de fenomenología genética, ya que sería condenar a Husserl a la pura estaticidad en su análisis. M. Ponty se basa, aparte del material inédito del creador de la fenomenología, en los estudios de psicología de la Gestalt, para los cuales comprensión y explicación constituían una unidad indisociable, y en los avances de la neurología de su tiempo. Así pues, la psicología fenomenológica de M. Ponty se imbrica y articula con el nivel fisiológico, en su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*. En 1945, con la aparición de *Fenomenología de la Percepción*, continua con su tarea filosófica mas enriquecida todavía y logrando una sólida unidad sistemática. Conceptos como el de intencionalidad operante, donde el cuerpo aparece como punto cero, constituyen un a priori encarnado en el mundo. No se trata de una concepción representativa, ya que este cuerpo como carne aparece bajo un horizonte prerreflexivo, que otorga una comprensión que aparece y viene bajo este saber inmediato, fuera de toda «objetivación».

Es necesario observar también, la dialecticidad entre el yo y el mundo; el cuerpo así, se mueve entre este retraimiento reflexivo del yo y el de la inmediatez que me ofrece este como apertura noemática a la mundanización de la exterioridad. El cuerpo actúa así como percibido y perceptor. Esa dialecticidad es la que da lugar a una «ambigüedad», pero no como confusión, sino como *Entre-Deux*, situando la conciencia en esa posición para evitar la escisión entre sujeto y objeto. Es importante remarcar que la dialecticidad posibilita la relación entre un en-sí y un para-sí, en un contexto existencial muy claramente remarcado en la obra de M. Ponty. La ósmosis

que aparece entre la dimensión sexual y la existencia, es la misma que aparece entre la vida anónima de nuestro cuerpo y la del mundo consciente.¹⁵³

Así mismo esta dimensión de sexualidad como cuerpo erótico sirve de enlace, dando una interpretación fenomenológica, al aparente mecanicismo freudiano. Merleau-Ponty se compatibiliza y simbiotiza con el aparato freudiano, eso sí, sin llegar a establecer un psicoanálisis de la corporalidad. A través del análisis del caso Schneider, y del contenido y material de Goldstein, llegará a sintetizar aspectos del psicoanálisis con la neurología, por medio de un análisis fenomenológico, donde concluye que el enfermo, tiene alterada la significación sexual, la estructura de la percepción, cuya manifestación es no vivir en compromiso con el mundo, de ahí sus conductas estereotipadas. Merleau-Ponty da por tanto, un paso más allá del creador de la fenomenología, ya que su fenomenología de la «carne», ya no es una fenomenología virtual.

Con la noción de *Entre-Deux*, intenta salvar ese escollo del solipsismo, intentando atrapar la experiencia en el más amplio sentido mundanal. Finalmente tan solo podrá realizar un discurso sobre dicha experiencia, ya que pese a sus esfuerzos pragmáticos nunca pudo ir más allá de lo teórico.

Es cierto que como señala Ricoeur¹⁵⁴ en *Freud: una interpretación de la cultura*, refiriéndose al prefacio a Hesnard en su meritorio trabajo *La obra de Freud* realizado por Merleau-Ponty, que hay un intento de consumir por parte de este último todo idealismo, al referir que la propia problemática fenomenológica como el cuerpo, temporalidad e intersubjetividad, se dejan captar por la aprehensión más directa de ese ser onírico, oculto. Es entonces cuando podría la fenomenología «curarse» de su propio idealismo y corregir al psicoanálisis de cierta tentativa objetivista. Es por ello que Guy-Félix Duportail, nos habla de una corrección mutua entre fenomenología y psicoanálisis para prevenir al psicoanálisis de toda tentativa realista, es decir del platonismo de las estructuras, donde es preciso romper con la objetivación inducida por el enfoque científico y dejar de considerar que la reflexión sobre los objetos matemáticos viene del exterior.¹⁵⁵ Esta idea nacida a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty va referida a una noción de inconsciente distinta a la de Freud o Lacan. No habla M. Ponty de una ruptura entre el sujeto del inconsciente y el sujeto en forma de «yo». Merleau-Ponty habla de corte o división de la percepción en el lugar mismo de la apertura al mundo. Así el inconsciente merleau-pontyano funciona sin esa barrera represiva. El inconsciente sería un desconocido que actúa y organiza el

sueño y la vida, no detrás de nosotros, sino en medio de nuestro campo, aunque preobjetivo, como el principio de segregación de las cosas. De esta manera el inconsciente obedece a los mismos principios que la ontología de la carne: indivisión de lo imaginario, división ambigua de lo percibido, y la reversibilidad del simbolismo, forman así un embrollo perceptivo no tético, preobjetivo.¹⁵⁶

Esta crítica al inconsciente freudiano, o al inconsciente simbólico lacaniano de M. Ponty a partir de un inconsciente perceptual, estaría más cerca a las posiciones actuales del fenomenólogos como M. Richir quien considera que el inconsciente en Lacan estaría cercano al engranaje cibernético y demasiado alejado del sentido.¹⁵⁷

Otros autores anteriores como Binswanger, que fue prácticamente el primer autor que realizó una aproximación entre psicoanálisis y fenomenología, dirigió una crítica a la noción del inconsciente freudiano aunque siempre reconociendo la deuda con Freud.¹⁵⁸ Otros autores como Escoubas, por citar a investigadores implicados en la conexión de ambas disciplinas, subraya la imposibilidad de encuentro entre psicoanálisis y fenomenología, debido a la interpretación del modelo freudiano en términos físico-causales.¹⁵⁹

Autores como F. Dastur, siguiendo ya una línea más próxima a Merleau-Ponty, han realizado una nueva interpretación de un inconsciente fenomenológico que no sería sinónimo de latencia: «Lo que Freud llama ‘represión’ sólo puede comprenderse verdaderamente en el nivel de una ‘intencionalidad operante’, que no concierne a un objeto o una representación singular, sino a cierto estilo general del ser en el mundo.»¹⁶⁰

En la actualidad, aparte del ya mencionado Ricoeur, quien siguió finalmente una investigación más hermenéutica, y de Merleau-Ponty cuyo programa de conexión entre fenomenología y psicoanálisis, se vio interrumpido por su prematura muerte en 1961, estaría el fenomenólogo Rudolf Bernet, que es quien en este momento ha hecho el mayor avance en la conexión de ambas disciplinas desde una perspectiva más filosófica. A continuación expondremos su investigación de la lectura fenomenológica del inconsciente freudiano. Bernet construye el proyecto de una presentificación de la conciencia en relación con la conciencia constituyente del tiempo. Lejos de sobreañadir a un defectuoso psicoanálisis una fenomenología, el autor procura encontrar el fundamento fenomenológico del psicoanálisis partiendo del mismo Freud. Rudolf Bernet plantea la cuestión fenomenológica de cómo puede aparecer lo inconsciente en lo consciente sin reducirse a lo consciente, cuestión que

se vuelve central para una articulación posible entre fenomenología y psicoanálisis, cuya vía de elucidación, plantea Bernet, sólo puede ser la de la fantasía en la obra de Husserl.¹⁶¹ Por otra parte, La otra originalidad de Bernet radica en dotar a metapsicología de la pulsión de un fundamento fenomenológico a través de la teoría husserliana de la presentificación intuitiva, intentando para ello abordar la cuestión filosófica de la esencia de la pulsión, y la posibilidad de su representación en las representaciones intencionales.¹⁶² De esta manera supera los planteamientos de Ricoeur, quien en la encrucijada del sentido y lo económico, en cuestión de la representación de la pulsión renuncia a todo proyecto de abordar la metapsicología de Freud desde la fenomenología.¹⁶³

Sabemos que La vinculación entre Freud y Husserl entorno a la cuestión de la conciencia, como señala Bernet, tiene motivos históricos, pues ambos tienen su punto de partida en el concepto de conciencia de Brentano, entendida ésta como el conjunto de representaciones intencionales que se acompañan de una conciencia pre-reflexiva. Desde esta perspectiva el inconsciente sería el conjunto de representaciones intencionales que carecen de la conciencia interna. Así según Bernet, el inconsciente, o su clarificación, debe pasar por esa conciencia interna. Husserl modifica esa conciencia interna, entendiéndose ahora como conciencia interna del tiempo, al dotarla de temporalidad. Se tratará de mostrar cómo es posible que la conciencia haga aparecer en forma presente algo inconsciente, esto es, algo extraño o ausente a la conciencia, sin por ello incorporarlo o subordinarlo a lo presente consciente.¹⁶⁴

La consecuencia por tanto de esa conciencia interna del tiempo, sería la de otorgar una doble modalidad a la conciencia interna; por un lado tenemos la conciencia perceptiva interna, y por otro la conciencia reproductiva interna. Cuyas modalidades servirán a Bernet, para conferir la amplitud de modalidades del inconsciente.

La conciencia interna del tiempo como conciencia perceptiva, se traducirá en conciencia interna del tiempo «impresional», tomando el matiz de una auto-conciencia no-objetiva, pre-reflexiva e impresional-intencional es decir, una auto-afección impresional de la propia vida consciente. Si denominamos pulsión a esta auto-afección de la vida subjetiva, entonces podríamos nombrarla también como intencionalidad de la pulsión, donde se unifica pulsión y representación a la vez.¹⁶⁵

Bernet al introducir la conciencia interna impresional permite una ventaja sobre el modelo metapsicológico freudiano, ya que Husserl no presentaría el problema de Freud respecto a la representabilidad de la pulsión. Así, inconsciente y consciente son

dominios de representaciones que representan pulsiones, es decir, son dos modalidades de representación, como son el proceso primario y el proceso secundario que se apoyan en la misma estructura pulsional. La contribución de la fenomenología al psicoanálisis sería, pues, probar que dicha forma doble de representación de la pulsión sea posible a través de las representaciones. Ello se explica por esa forma doble de la conciencia interna: 1) la conciencia interna impresional como es la presentativa, que equivale a la perceptiva que acabamos de presentar; y la 2) conciencia interna reproductiva presentificativa que se corresponde con la reproductiva.¹⁶⁶

Pasamos ahora al análisis de la conciencia interna reproductiva. Para ello pasa Bernet a analizar la fantasía en Husserl, se pasa de pensar la fantasía ya no como la percepción de una imagen, sino como el recuerdo de un presente pasado,¹⁶⁷ La consecuencia de esto es que el objeto es presentificado por la conciencia interna (originariamente) pero permanece distante (pasado). Entonces, la distancia es lo que constituye la nota fundamental de la conciencia reproductiva. La neutralización de la temporalidad de la presentificación que da como resultado la fantasía conserva también a propiedad de ese distanciamiento. Será pues la conciencia reproductiva como distancia neutralizada, la condición de posibilidad para el campo de lo simbólico. Por tanto Bernet establece en definitiva la siguiente diferencia, por un lado la conciencia impresional corresponde a la pulsión no distanciada de su representación, donde el sujeto es afectado directamente por la auto-afección, mientras que la conciencia reproductiva se corresponde con la pulsión distanciada de su representación. Habría según esto dos formas de inconsciente: un inconsciente en forma de inmediato, o impresional, y otro inconsciente en términos de lo mediato, o reproductivo. La forma reproductiva equivale según la tónica freudiana al proceso primario, mientras que la impresional al proceso secundario. Vemos que según el modelo propuesto por Bernet el inconsciente no se reduce al proceso primario, pues, el última instancia, ambos pueden reconducirse a la conciencia interna como su base trascendental-constitutiva, lo que implica la reversibilidad entre ambos procesos.¹⁶⁸

Así Bernet basándose en Husserl, nos hablaría de la pulsión como la auto-afección del flujo subjetivo de la vida, y no del umbral entre lo psíquico y lo somático.

La problemática del modelo propuesto por Bernet, pasaría por las siguientes problemáticas:

— Primera dificultad, por la homologación de la pulsión husserliana como

autoafección, a la pulsión freudiana. Ello implicaría la dificultad de la relación (como pasa una a la otra) de una representación impresional con la reproductiva. Es decir la dificultad de representar la pulsión, en el momento anterior a su inscripción como representación.

- Segunda dificultad, que el mecanismo de la fantasía de Husserl en el que se basa Bernet, aunque cubre un importante espectro freudiano, deja de lado formaciones del inconsciente, como lapsus, actos fallidos, etc, teniendo una mayor atención a los sueños.
- Tercera dificultad, que a pesar de que la conciencia reproductiva fantaseadora permite reinterpretar la represión freudiana, como conflictos entre fantasía y realidad, no se explica la dinámica propia del proceso represivo.

Si tenemos en cuentas que la metapsicología freudiana está arraigada en estos tres pilares como son 1) la pulsión como concepto límite entre lo psíquico y lo somático, 2) Las formaciones del inconsciente como representantes de la sexualidad infantil y 3) El conflicto como motivo de la represión,¹⁶⁹ observamos pues que el esfuerzo de R. Bernet, comete el riesgo de disipar o disolver la misma noción de inconsciente del psicoanálisis, al revisarlo desde los mismos preceptos de la fenomenología. Lacan ya nos advierte en «Acerca de la causalidad psíquica», de la renuncia al empleo de la palabra «inconsciente», para designar lo que se manifiesta en la conciencia.¹⁷⁰ De todas formas, ya desde Merleau-Ponty, pasando por Ricoeur, y el sólido intento de Bernet que hemos visto, se ha producido una vía prometedora de investigación, donde el síntoma, supera las dimensiones médicas freudianas. Es posible que el justo entendimiento del síntoma, sea la gran tarea de toda conexión entre fenomenología y psicoanálisis, la cual ha adquirido una dimensión filosófica sin precedente como es la institución de esa subjetividad¹⁷¹ en la compleja metapsicología freudiana.

Avanzaremos ahora en esa concreción fenomenológica de la subjetividad en el anudamiento con la noción de sujeto, que es observándolo desde un prisma más amplio, concebir al sujeto como creador de conceptos y como cuerpo viviente.¹⁷² Sin llegar a esa resolución plena de la problemática entre psicoanálisis y fenomenología, Luis Martín-Santos creemos que realiza ese impulso importante al menos en la dirección psicoanalítica desde la fenomenología, para lo cual, ha retomado el fuerte impulso vitalista existencial de uno de los grandes filósofos de siglo XX como es Jean-Paul Sartre.

2.2.2. De la psiquiatría existencial al psicoanálisis existencial de Sartre

En la introducción a este ensayo sobre Luis Martín-Santos, donde hablábamos de la psiquiatría, psicoanálisis y cultura en la obra de Luis Martín-Santos, proponíamos una lectura existencial, donde la cura psiquiátrica, creación literaria y el proyecto de vida del intelectual vasco se da como un conjunto a estudiar unificado. Obras como *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica* que ven la luz en 1964, o *Apólogos y otras prosas inéditas*, cuya publicación será en 1970, y *Tiempo de destrucción* editada en 1975 son obras que requieren un estudio muy especial en la obra de Luis Martín-Santos.

En la introducción de la tesis dedicamos especial atención a *Tiempo de silencio*, obra culmen en la trayectoria del intelectual y psiquiatra vasco, cuyo destino trágico, sobre todo de los principales protagonistas de la novela, reflejan la clara situación de aislamiento y el silencio fruto de esa represión, que no ha sido una represión cualquiera, sino la represión que plagó a la España de la posguerra, donde el miedo y la desidia caracterizaron esa larga y oscura etapa como ha sido la protagonizada por el general Franco. Precisamente esa honda y traumática huella son relatados por Martín-Santos con una excepcionalidad que nos recuerda a las cuotas de esa resonancia vanguardista joyciana en su novela, cuya narración como muestra continua de ese ejercicio de captación de la temporalidad hasta donde los límites del lenguaje le permiten y cuya ambigüedad y consecuencia resultante, son las de ese estilo que fuerza esa dialecticidad entre lo social y subjetivo. Se advierte así el condicionamiento social, con las contradicciones fecundas y el brillo de la libertad, ejes vertebrales de la novela que sintetizará Martín-Santos, reflejando así sus preocupaciones por los condicionamientos históricos y sociales objetivos con la cuestión de la esencia de la libertad de raigambre más subjetiva. Articula así intereses tan distintos como son los del Marxismo y existencialismo, cuya temática es una constante en la obra no solo literaria, sino también en su otra faceta más científica y médica.

En los *Apólogos*, dicha temática desarrollada en *Tiempo de silencio* a través de artículos y textos recopilados de especial interés como «Dialéctica, totalización y concienciación», «condenada belleza del mundo», «La psiquiatría existencial» entre otros, no dejan de apuntar a la temática más central, aparecida en *Tiempo de destrucción*, cuyo prólogo aparece en *Apólogos*, con el título de «Textos literarios no

«apologales». Prólogo a *Tiempo de destrucción*». La diferencia fundamental entre *Tiempo de silencio* y *Tiempo de destrucción*, como señala el mencionado prólogo, es que Pedro el protagonista de la novela de 1962, podría representar al pueblo español, con las particularidades descritas más arriba, mientras que Agustín el protagonista de *Tiempo de destrucción*, es ya de manera clara, Luis Martín-Santos.¹⁷³

Aparece en esta novela póstuma, una mayor radicalización en el sentido de elegir el destino con más conciencia, es decir con un acento más personal, más individual, a la manera de esa libertad desnuda, como el concepto sartreano del término. Esta es la clave de la narrativa de Luis Martín-Santos, en la cual un símbolo no es nunca explicable, solo puede describirse, siendo esa la tarea de la literatura, quedándose para los dóciles estudiosos la explicación hegeliana. Serán pues los pequeños gestos los realmente importantes mientras que las grandes temáticas; sexualidad, amor, religión, profesión, son finalmente vulgaridades. Se tratará pues, de grandes banalidades enriquecidas por su significación colectiva y el de los las sutiles soluciones individuales a los problemas comunes.¹⁷⁴

Así, y continuando con la argumentación del prólogo, es importante resaltar esa especie de pesimismo referido a los fallos de una realización nunca totalmente madurada. La vida de un hombre es pues imprecisa, no dibujando precisamente una figura, sino un bulto opaco. Estas cuestiones que ponen en tela de juicio la comprensión fenomenológica, virando hacia el psicoanálisis, Hacen desembocar al escritor vasco hacia un existencialismo práctico. Precisamente en este apartado donde hablaremos de ese viraje desde la psiquiatría existencial, que es el principal componente de los *Apólogos*, hacia el psicoanálisis existencial, es donde se da una muestra de esa inquietud de Luis Martín-Santos, hacia ese entendimiento de las claves más profundas y esenciales de la conducta humana, que parecen presentar una opacidad, tanto para la fenomenología como para el psicoanálisis. De ahí la importante argumentación de Alberto Sánchez respecto al proceder narrativo del intelectual vasco, que se haya enraizado fuertemente en la «La psiquiatría existencial» y en *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*,¹⁷⁵ donde se intentará dar respuestas desde ese particular existencialismo de nuestro autor, articulado desde la fenomenología y el psicoanálisis, a esa opacidad que presenta tanto el sujeto humano para sí mismo como para el observador externo.

Se tratará así de completar el estudio de la obra de Luis Martín-Santos, que desde la publicación de *Tiempo de silencio* en 1962 ha tenido una atención muy desigual.¹⁷⁶

Intentaremos pues arrojar esa luz, a través de una lectura más totalizadora, donde los aspectos psiquiátricos y filosóficos, estén más unificados a la narrativa. Si tenemos en cuenta que *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial* de 1964 es la culminación de los intereses de su temprano trabajo titulado «El psicoanálisis existencial de J.P. Sartre» de 1950, comprenderemos que «La psiquiatría existencial» de 1960, aparecido en 1970 como un artículo de los *Apólogos*, constituye una especie de puente hacia su obra de 1964 que comienza a modo de introducción comparando el psicoanálisis freudiano con el existencial, aunque esta vez el psicoanálisis existencial presentara una visión más influida por Freud, cuyo giro ya hemos comentado en apartados anteriores, se produce a partir de su conferencia de 1956 en Barcelona, titulada «Jaspers y Freud».

Centrándonos ya en «La psiquiatría existencial», comenzaremos diciendo que la motivación de la misma es penetrar en la dimensión de lo que es verdaderamente la alteración mental. Si la fenomenología era la descripción exacta de los fenómenos morbosos presentes en la conciencia del enfermo mental, cuyo desarrollo como ya hemos comentado tiene la base en Jaspers, llegando a su culmen a través de la escuela de Heidelberg, con K. Scheneider como máximo representante. La psiquiatría de inspiración psicoanalítica, se va referir a los fenómenos como hechos psíquicos del inconsciente. Más que a descripciones, se refiere a procesos dinámicos, siendo todo ello mérito de Freud. En un principio la fenomenología se dedicó a las alteraciones psicóticas, mientras que el psicoanálisis tuvo más éxito en las neurosis.

La fenomenología psiquiátrica, pretende captar «lo esencial» de la forma de la vivencia, no prestando atención a los contenidos, sino al modo en que son vividos los fenómenos morbosos en la conciencia del enfermo, a modo de síntomas primarios, ya que se pueden delimitar por las peculiaridades formales. La labor del psicopatólogo es el conocimiento de estos síntomas como valor diagnóstico. La primera problemática de la fenomenología, es que en el territorio de las neurosis, no se presentan dichos síntomas primarios, ni en los casos más graves. Así la fenomenología de la neurosis, no nos proporciona resultados tan útiles como en el campo de las psicosis.¹⁷⁷

Las otras limitaciones de la fenomenología, son la falta de visión dinámica de la vida psíquica, y la visión de un conjunto que estructure la totalidad de la vida enferma. A la primera limitación, la referente a la visión dinámica intenta contestar el psicoanálisis, sobre todo en lo que respecta a aquellas relaciones de sentido que no pueden ser ya descritas por la psicopatología comprensiva. El psicoanálisis penetra

más allá de las limitaciones estáticas de la fenomenología. De la segunda limitación, referida a la totalidad de visión del enfermo, surgirá la psiquiatría existencial, intentando dar respuesta a las restricciones y limitaciones parciales de la fenomenología.¹⁷⁸

En cuanto al psicoanálisis, ya hemos comentado que al poner su atención en los hechos psíquicos inconscientes, el objeto será por tanto más huido. Pretende el discurso inaugurado por Freud penetrar más allá de los contenidos conscientes propios del terreno fenomenológico. Al psicoanálisis le interesa la expresión simbólica de determinadas situaciones dinámicas del «hipotético» inconsciente. Martín-Santos defenderá que el inconsciente, aunque no se puede aislar al modo de un status ontológico propio, otorgando dicha propiedad al territorio consciente, reconoce en cambio un fondo emocional, sobre el que no se enfoca la atención noética de la conciencia, dando sostenibilidad y respuesta a ciertas conductas cuyo sentido no aparece en la conciencia.

Pero, ¿a qué sentido, se refiere el psicoanálisis?, Martín-Santos responderá a aquellas situaciones cuyas decisiones requieran el cumplimiento instintivo. La problemática radica en que las diferentes escuelas psicoanalíticas — Martín-Santos, hablara de sectas— es la simplificación excesiva de la compleja estructura de lo instintual.¹⁷⁹

Las limitaciones del psicoanálisis van referidas sobre todo a la naturaleza interpretativa del conocimiento que suministra, y de su incapacidad para demostrar y establecer su base teórica. Esa dificultad hace que en el psicoanálisis intervenga el arte personal, más que en otras disciplinas, siendo dicha interpretación de naturaleza más simbólica. Respecto a la base teórica, la naturaleza del inconsciente es un concepto abstraído, no comprobable experimentalmente, siendo sus conceptos, construcciones auxiliares, como por ejemplo «complejo», «superyó», que no son realidades psíquicas objetivas, como las descritas por las realidades fenoménicas.¹⁸⁰

Vemos aquí como Martín-Santos está influenciado por los preceptos del positivismo con las reformulaciones operacionalistas, que tratan el psicoanálisis como si fuera una ciencia sometida a los criterios de la verificación, propios de las ciencias empíricas. Como ya vimos el apartado dedicado a «Jaspers y Freud», en el psicoanálisis se trataría de hallar la interpretación en base a los conceptos particulares que ordenan y sistematizan la experiencia psicoanalítica a modo de condiciones de posibilidad de la semántica del deseo. Y esta la manera en la que pueden ser rechazados o aceptados,

pero no como conceptos teóricos, al modo de una verificación de la observación.¹⁸¹

La otra limitación que Luis Martín-santos ve en el psicoanálisis, es la referente a no poder abarcar la totalidad vivida del hombre. Éste inconveniente aunque discutible, por las argumentaciones ya expuestas cuando nos referíamos a los posibles nexos entre Jaspers y Freud referentes a la no buena comprensión por parte de Martín-Santos de la primera tópica freudiana, sería en cambio más loable. El intelectual vasco, propondrá así a la psiquiatría existencial como alternativa para suplir las limitaciones referentes a la «parcialidad» con que el psicoanálisis captaría la totalidad de lo vivido en el hombre, y las ya mencionadas de la fenomenología. Pero antes de ver muy a grosso modo las representantes de la analítica existencial, es necesario dar una significación de la analítica de Heidegger, cuyo análisis por parte de Martín-Santos es de gran un rigor expositivo, teniendo en cuenta las dificultades siempre implícitas en la obra de Heidegger *Ser y tiempo*.

Siguiendo la importante exposición de Martín-Santos, e intentando atenernos a los puntos principales de la misma, comenzaremos diciendo que para el intelectual donostiarra la obra de Heidegger es de marcado carácter metafísico, queriendo llegar al sentido del ser en el sentido más general. Es como se sabe un libro inacabado —ya veremos a este respecto algunos comentarios importantes como el de Hannah Arendt, merecedores de su exposición-, pero donde se intenta mediante un análisis fenomenológico adquirir un auténtico pensar sobre el ser.¹⁸²

La pretensión de *Ser y tiempo* es la de describir esa totalidad de la existencia humana sin ningún prejuicio, para cual se utilizará un conocimiento a priori anterior a toda psicología y antropología. Heidegger quiere así romper con la metafísica anterior viciada de conceptos como alma, sujeto o yo, que han producido además teorías no comprobadas sobre la existencia humana. Por ello Heidegger utilizará una nueva expresión para referirse a esa inmediatez total de hombre, denominándola Da-sein traducida por ser-ahí, y como el ser solo se puede manifestar a través de ese horizonte del ser-ahí, Heidegger cree que la labor previa de toda metafísica debe ser el análisis fenomenológico de las estructuras que constituyen dicha existencia humana. Serán pues estructuras a priori que sirven de fundamento a la psiquiatría, que solo se muestran y describen como toda tarea fenomenológica más allá de todo positivismo con pretensión de demostración. Destacaremos que la analítica existencial es independiente de toda metafísica, lo que justifica la posibilidad de una ciencia del hombre y por tanto una nueva visión de la psiquiatría.

Las líneas fundamentales de la analítica de Heidegger presentan, una nueva

descripción de la existencia humana, denominadas existenciarios, que sustituyen a las antiguas categorías de la filosofía tradicional. *Ser y tiempo* es como ya se ha comentado una obra inacabada que consta de dos secciones, la primera referida al análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí, y la segunda sección titulada « El ser ahí y la temporalidad». Veremos después, cuando hablemos de *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, como respuesta al existencialismo de Sartre y particularmente a los contenidos de su breve e importante obra *El existencialismo es un humanismo*, como el filósofo alemán tenía en un principio proyectado realizar una tercera sección de la primera parte, titulada «Tiempo y ser», que es donde habla por primera vez de la experiencia fundamental del olvido del ser, donde clarifica que la esencia del ser no está en la existencia del ente, así la esencia del hombre no estaría en el hombre, se trataría como bien dirá Heidegger »pensar al ser como acontecimiento apropiador.»¹⁸³ No habrá verdad del hombre en el sentido subjetivo, sino *verdad del Ser* en el evento.¹⁸⁴ Esta observación evitaría muchas erróneas interpretaciones respecto a *Ser y tiempo* y a la obra de Heidegger en general a como fue por ejemplo el caso de Sartre. Además Veremos brevemente porqué *Ser y tiempo* es una obra inacabada, y como la aparición «Tiempo y ser» que se publica como un ensayo aparte, fruto de una conferencia, marcará un punto de inflexión en la obra del pensador alemán cuyo giro o *Khere*, que ya aparecía tempranamente en la obra heideggeriana después de la guerra, y particularmente en la ya citada obra *Carta sobre el humanismo* de 1947.

Continuando con el preciso, claro y riguroso estudio de Martín-Santos sobre *Ser y tiempo*, comentaremos que la primera sección de la obra, presentaría la estructura fundamental de ese ser-ahí como *ser-en-el-mundo*. Con este concepto, Heidegger intenta romper con la tradicional oposición entre sujeto-objeto, que llevaría a un ataque contra todo tipo de substancialismo. *Ser-en-el-mundo*, no pudo ser concebido como separado pues, de lo mundano. A partir de esto, Heidegger analiza las siguientes estructuras.¹⁸⁵

1. En primer lugar, en la mundanidad del mundo, lo que destaca es la inmediatez. La referencia del ser-ahí a las cosas no es cognoscitiva, sino instrumental, como *ser-a-mano*. Esta concepción atacaría directamente la concepción de la espacialidad de la filosofía moderna, que toma su referente a partir de la res extensa de Descartes.
2. En segundo lugar analizamos la otra estructura del ser-en-el mundo como el

quién del ser-en-el mundo. Ese quién, rechazará el ser-ante-los-ojos, lo que confiere un sujeto dotado de sustancia. Se tratará de ver que los otros son-también-ahí, no tienen la forma de ser-a-mano, ni la del ser-ante-los-ojos, de manera que si son-también-ahí, se trataría de ser-con, haciendo pues posible la relación de ser-ahí con ser-ahí.

3. La tercera estructura derivada de ese ser-en-el-mundo, sería el *ser-en*, siendo los existenciales fundamentales:

- a) El encontrarse, relacionado con el estado de ánimo, siendo un conocimiento prerreflexivo.
- b) El comprender, que será siempre afectivo como el encontrarse, tiene el carácter de posibilidad.
- c) El habla, que no sería lenguaje, sino lo que hace ese lenguaje. Sería la articulación de la comprensibilidad.¹⁸⁶

Una vez descrito el ser-en, ser continuará con *el ser cotidiano del ahí*, es decir el inmediato ser cotidiano de la existencia. Ese ser cotidiano, tiene como determinación ontológica *el estado de caído*, que es absorbido por el mundo, es decir, en el uno con el otro. Ahora según la interpretación que hace Martín-Santos de *Ser y tiempo*, Lo importante para Heidegger sería encontrar como captar la total estructura en su ser, es decir «definir el ser-ahí como como el ser-en-el mundo *proyectante* (por el comprender) yecto (por el encontrarse) que está cabe-el-mundo y está con los otros.»¹⁸⁷ Tales condiciones se hayan en la angustia, que es donde se encuentra ante la total inhospitalidad, siendo el fenómeno más original de la existencia, así el ser-ahí queda libre para poder ser: *Preserse ya en el mundo*, que es lo caracteriza a la cura.¹⁸⁸

La cura será un a priori necesario de toda fáctica posibilidad existencial sea propia o no. Así la cura se nos manifiesta como el ser del ser-ahí, a través de la clarificación que la angustia lleva a cabo en las estructuras del ser-en-el-mundo. »*El ser del ser-ahí quiere decir preserse ya-en (el mundo) como ser-cabe (a los entes que hacen frente dentro-del mundo).*»¹⁸⁹

Esta formulación compleja, aunque necesaria según comenta Martín-Santos, para dar cuenta de toda la dimensión de lo que Heidegger nos quiere expresar, sería la expresión formal de la cura, que representa una estructura formal, que es el mismo ser del hombre y cuya máxima clarificación, se hará a través de la referencia al tiempo, aunque dicha temporalidad va ya implícita en la estructura de la cura.¹⁹⁰

Ahora Martín-Santos dedica la segunda parte de su trabajo, a la segunda sección de *Ser y tiempo*, titulada *el ser-ahí y la temporalidad*. Para ello tiene que abordar el tema de la muerte, puesto que es la más cierta posibilidad del ser-ahí, que aunque excluida de lo cotidiano, por la asociación de dicho término con la forma falsificada de la muerte-de-otro, es en cambio la muerte, como muerte propia del ser ahí, la verdadera muerte.¹⁹¹

La existencia impropia o cotidiana es tan real como la propia, pero en la impropia no se hace patente el ser total del hombre. La existencia propia se realiza así mismo como *estado de resuelto*, que se caracteriza por un no equivocarse ante la posibilidad de que se dé realmente tal estado. Ahora hay que demostrar tal estado de resuelto en el ser-ahí, para demostrar la atestiguación de dicho acontecer, Heidegger pasa a analizar la conciencia. La conciencia será la atestiguación del hombre como ser deudor. La *propiedad* de la existencia consiste en permitir que obre la conciencia reconociendo ese ser-deudor que le es propio, lo que implica comprenderse como querer tener conciencia. El querer tener conciencia se encuentra en una *disposición para la para la angustia* y el habla que corresponde al estado de resuelto es la *silenciosidad*. El silencio es una de las posibilidades del habla.¹⁹²

Tenemos a modo de resumen, que el ser-propio está estructurado en los tres existenciales: en cuanto que encontrarse, disposición para la angustia, ; en cuanto que comprender, querer tener conciencia; en cuanto que habla, silencio.

¿Pero en que consiste fenomenológicamente la cura?, para ello estudiará la *temporalidad propia del ser-ahí*. Teniendo en cuenta que la definición de cura Pre-ser-se ya-en cómo ser-cabe, a cada uno de los miembros corresponde un éxtasis distinto de la temporalidad:

- Pre-ser-se se funda en el *advenir*
- Ya-en denuncia el *sido*
- Ser-cabe se hace posible en el *presentar*

Tenemos así futuro, pasado y presente, se refieren pues a un tiempo existencial previo, no al tiempo vulgar. Siendo de los tres éxtasis el más primario *el advenir*, que nace de que la existencia propia se temporacía. Si la cura es pues el ser-del ser ahí, habrá que estudiar y reconsiderar las estructuras del ser-ahí, que se han descrito en la primera sección. En primer lugar estudia la temporalidad del ser-ahí en sus existenciales: el comprender, el encontrarse y el habla. A continuación la

temporalidad del ser-en-el— mundo. En tercer lugar propia del ser-ahí, y por último el sentido temporal de la cotidianidad del ser-ahí.¹⁹³

Comentaremos esto muy resumidamente pues, nuestro propósito es ver cómo interpreta Martín-Santos *Ser y tiempo*, para realizar sus conexiones con la psiquiatría existencial. Es importante advertir antes de seguir adelante, que el intelectual vasco accede a la obra en original, no incorporando los artículos presentes en la edición castellana,¹⁹⁴ aunque también hay indicios de que utiliza la versión castellana de J. Gaos, cuando se refiere a las determinaciones del ser cotidiano de la existencia.¹⁹⁵

Comenzando pues con, dicho análisis tendremos:

1. La temporalidad de ser-ahí: que se divide según los existencialistas de la siguiente manera:
 - a) *La temporalidad del comprender*: El ser-ahí se pre-es advenir, corriendo hacia el encuentro de su posibilidad más propia. Depende primariamente del advenir, aunque también está determinado por el *presente* y el *sido*
 - b) *Temporalidad del encontrarse*: el poner su estado de yecto que es lo peculiar del encontrarse, solo es posible si el ser-ahí es *sido* constantemente. Se funda el encontrarse en el *sido*, aunque le es también inherente los otros dos éxtasis de la temporalidad.
 - c) *Temporalidad de la caída*: el presentar es el elemento temporal que lo hace posible.
 - d) Temporalidad del habla: donde el conjunto de los tres éxtasis anteriores, recibe en el habla la articulación.
2. *La temporalidad del ser-en-el-mundo*: el ser-ahí es un ser iluminado, y la luz que lo ilumina es la cura. Ahora veremos cómo ilumina los seres intramundanos.
 - a) Todo uso de un ser-a-mano va referido a un conjunto de conformidad dentro del cual alcanza un para-qué. El para-qué lleva implícito un estar a la expectativa que se basa en un éxtasis temporal. Estar a la expectativa (advenir) junto con el retener el conjunto de la conformidad (sido), hacen posible lo útil. En la cura pues del ser-a-mano va, pues, incluida la temporalidad.
 - b) Igualmente en el curarse del ver en torno descubriendo teóricamente lo *ante-los ojos*. Esta conducta consiste en un abstenerse de la manipulación de lo visto. Para que sea posible el vuelco de la comprensión, es preciso que el ser-

ahí trascienda a los entes de los que se ha hecho tema., Es decir se trata de trascender el mundo, debido a que la temporalidad tiene horizonte. Los éxtasis son «arrebatos hacia» y el horizonte es el «adónde» de ese horizonte

3. *La temporalidad de la espacialidad* peculiar del ser-ahí:

El ser-ahí es espacial en cuanto que cura, no es-ante-los-ojos en el espacio, sino que *toma* un espacio. Espaciarse un espacio del ser-ahí, es des-alejamiento.

4. Temporalidad del tiempo vulgar:

El concepto vulgar del tiempo se funda en la temporalidad original del ser-ahí. Sería el tiempo vulgar como sucesión de *ahoras*, correspondiente pues a la existencia cotidiana. Que es un «modo de ser» diferente de la existencia propia.

Una vez descritas las líneas fundamentales de la analítica de Heidegger que desarrollo en *Ser y tiempo*, Martín-Santos resalta lo importante de la obra en cuanto a la demostración, de que la entidad que explica el ser el hombre y las estructuras de la analítica existencial, es el tiempo. La cuestión de que el hombre se nos haya revelado como tiempo, y que sea en el hombre, donde ese horizonte abierto por el ser-ahí, donde hay que plantearse, la posible respuesta a la cuestión del ser, le interesa al psiquiatra donostiarra, tan solo secundariamente, ya que esta última observación es de interés metafísico y además Heidegger hasta el momento no le ha dado una respuesta sistemática.¹⁹⁶

Sabemos que, habrá que esperar al giro que da el filósofo alemán o *Khere*, donde va más allá de ese ser-ahí como lugar donde el ente llega al lenguaje o ser que esa existencia quiere realizar. A partir de ese punto de inflexión, Heidegger nos habla del ser desde el que se dirige la palabra al ser-ahí. Ese pensamiento del ser que busca la cercanía encontrará algo que Nietzsche, captó de manera ingenua como «instante de la verdadera sensación.» Para Heidegger, pensar será entonces una acción interior que se abre en el ser-ahí a través y durante el pensamiento, que no será ni teórico, ni práctico, sino que acontece antes de tal distinción.¹⁹⁷

Estos planteamientos aparecen ya en *Carta sobre el humanismo*, obra que parece, no haber tenido referencias importantes por parte de Martín-Santos. Lo que le interesa al intelectual donostiarra, es desbrozar las posibilidades de una psiquiatría edificada, sobre los resultados de la analítica del *Da-sein*, desinteresándose del Ser en general, y apuntando hacia el hombre concreto.¹⁹⁸

En base a esto, y haciendo un breve reseña histórica de la psiquiatría existencial, donde Martín-Santos reordena muy a grosso modo, los aspectos del apartado

correspondiente a la comprensión citado en su tesis doctoral *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental* de 1955, destacando el ya mencionado papel de Dilthey que muy resumidamente podríamos atribuirle el mérito del primer intento de fundar una psicología auténticamente basada en el en el vivir total del hombre. Ello constituiría la primera etapa de la psiquiatría existencial y dataría de 1894.

La segunda etapa comenzaría con Jaspers, como el continuador de la obra con sus tipos ideales de conexiones de sentido y el establecimiento de las relaciones entre vivencias sucesivas que irrumpe con su *Psicopatología general* en 1912.

La siguiente etapa tiene como protagonista a Binswanger que en su primera época pone en conexión la obra de Husserl con la teoría del conocimiento. Podríamos fecharla alrededor de 1922. A partir de 1930 comienza otro periodo con la aparición de *Ser y tiempo*, donde Ludwig Binswanger intenta combinar el psicoanálisis freudiano con la fenomenología heideggeriana, y toma como objeto la existencia del sujeto en la triple dimensión del tiempo, el espacio y su relación con el mundo. Por extensión, el análisis existencial terminó abarcando a todas las corrientes fenomenológicas de psicoterapia.

La siguiente etapa, tiene como protagonista a Minkowski, que se reconoce como fenomenólogo estricto, describiendo ciertos modos específicos de la vivencia del tiempo. Podríamos situarla en 1923.

En 1925, fecha de la siguiente etapa, Breuler tuvo en cuenta la vivencia del tiempo en relación a la sintonía y la esquizoidia.

Y ya a partir de 1930, podríamos situar al segundo Binswanger donde rompe con el periodo anterior y la psiquiatría fenomenológica de inspiración más husserliana, donde las alteraciones de la temporalidad y la espacialidad eran alteraciones de la vivencia, para pasar al ya mencionado análisis (de las formas del ser-ahí).¹⁹⁹

La labor que propone Luis Martín-Santos con la analítica existencial, será la de ir a la realidad del existente, como consecuencia de su interés por el hombre concreto. Trayendo a la luz la facticidad, que estaba entretejida por las teorías y el lenguaje.

Si el ser del hombre es la cura y ella se nos resuelve en el tiempo, el tiempo ha de ser el concepto existencial fundamental de la labor psiquiátrica existencial. Martín-Santos nos recuerda, que en la existencia propia de la que habla Heidegger en *Ser y tiempo* va la posibilidad del ser-relativamente-a-la-muerte, y el estado-de-resuelto, variantes que no son ajenas a la psiquiatría. La psiquiatría existencial tendrá como labor distinguir que hay de fijo, inamovible e inmodificable en la obra de Heidegger, es decir la estructura formal a priori, y lo que lo que hay de posibilidades

fácticamente realizables.²⁰⁰

De todas formas la labor psiquiátrica existencial, no es abordada muy satisfactoriamente por el psiquiatra vasco, o para ser más exactos podría tratarse de un trabajo inacabado teniendo en cuenta que el ensayo *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial* fue realizado en 1959, un año antes que «La psiquiatría existencial», aunque viese su publicación en 1964.

Si añadimos la relación tan importante de ambos trabajos psiquiátricos, y su conexión con la obra literaria más representativa, cuestión ya mencionada en la apertura de este apartado, podríamos razonar que nuestro autor podía también, esperar un tiempo para posibles modificaciones, y la maduración de su trabajo, lo que cuestionaría la argumentación de trabajo inacabado. De hecho Martín-Santos hizo un análisis de las posibilidades fácticamente realizables, como la aplicación de la analítica existencial de Heidegger, en trabajos «Descripción fenomenológica y análisis existencial de algunas psicosis epilépticas agudas.»²⁰¹ Y en algunos inéditos, con lo cual pudiera a partir de este trabajo redondear la teoría. En cualquier caso el texto es abierto, pero con escasas aportaciones originales.²⁰²

Teniendo en cuenta esta observación, tenemos que pensar que Luis Martín-Santos, encontró en Heidegger el apoyo formal-teórico, o los conceptos ontológicos que necesitaba para aplicarla a su praxis médica. Pero antes de precipitarnos y concluir que la preocupación práctica, lógica de su profesión como psiquiatra lo haría decantarse totalmente hacia el marco más antropológico y óntico como el de Sartre, debemos de tener en cuenta una serie de observaciones relacionadas con la contextualización de la obra Heideggeriana y su relación con testigos de su obra tan excepcionales como Hannah Arendt, por sus estrechas relaciones con Heidegger y con otras figuras importantes que influyeron decisivamente en la obra de Martín-Santos como Jaspers, aparte de ser una de las grandes protagonistas del movimiento existencialista.

Comenzando con ciertos aspectos de la génesis de la obra Heidegger y ateniéndonos realmente a lo que nos interesa, en relación con las influencia recibida en Martín-Santos, diremos que el intelectual donostiarra accede a un sector muy parcial de la obra heideggeriana, como es el ya clásico trabajo *Ser y tiempo*, catalogado como anterior a la *Khere*. Sabemos que Heidegger en *Carta sobre el humanismo* de 1946 y publicada en 1947, intenta realizar una exposición crítica sobre el pensamiento humanista además de dar una respuesta a La exposición de Sartre en

El existencialismo es un humanismo, quien hace un alegato al existencialismo. Sartre defiende en dicha obra, una posición del hombre libre de la esencia de Dios, otorgándole una exaltación de la subjetividad, una conciencia de la nada. Por ello, dirá el filósofo francés, que la cobardía es dejarse llevar por la irresponsabilidad sin atender al ejercicio de la conciencia reflexiva.²⁰³ Ante la acusación de nihilismo y pesimismo, Sartre responde que no hay doctrina más optimista que el existencialismo, ya que descubre que el destino del hombre está en el mismo, la confianza en el hombre es pues absoluta, será así una defensa a ultranza del humanismo.²⁰⁴ Cuando analizemos el psicoanálisis existencial en el próximo apartado, Veremos que Sartre sitúa la doctrina freudiana en una oposición de huida ante la libertad, con la supuesta irracionalidad del inconsciente. Por ello propone como ejercicio de autocrítica el psicoanálisis existencial.²⁰⁵

Por su parte, Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, plantea una diferencia radical respecto a la posición del filósofo francés. Abordará en la obra, a modo ciertamente genealógico, como con los griegos, el olvido del ser, olvido que se consume con la radicalidad de la subjetividad sartreana. El filósofo alemán, nos dice que hay que encontrar de nuevo el camino del ser, lo innominado, fuera de sí mismo, en la Ex-sistencia, donde la verdad no la dice el hombre, sino el logos.

Heidegger criticará a Sartre por no trascender la idea de hombre o sujeto, limitando a la metafísica y negando toda estructura determinada. Dicha posición humanista como la del filósofo y literato francés, se basa en un intento de coincidencia entre ser y pensar, pero de manera subjetiva, ya que Sartre sitúa en el hombre mismo la fuente u origen de toda conciencia. Heidegger en cambio, sitúa ese ser y pensar como libertad y determinación respectivamente desde esa ex-sistencia. No hay verdad del hombre dirá Heidegger, sino verdad del Ser, a modo de evento en su revelación.²⁰⁶

Carta sobre el humanismo adelanta ya muchos de los posicionamientos del Heidegger tardío. *Tiempo y Ser*, que se supone como el declarado punto de inflexión en la obra de Heidegger, iba a ser como ya se ha mencionado la tercera sección de *Ser y tiempo* donde se habla y se desarrolla los contenidos ya manifiestos en *Carta sobre el humanismo*, que en definitiva se expone a modo de anti-humanismo, ya que con dicha denominación Heidegger intentará rescatar la dignidad del hombre que el discurso humanista con su pretendida defensa de este, reduce el ser del hombre a esa sustancia del ente que se llama sujeto libre de conciencia.²⁰⁷

Teniendo en cuenta esta breve exposición y recalando que *Carta sobre el*

humanismo es accesible a partir de 1967 al gran público bajo el denominado volumen titulado *Wegmarken*, y llegando a la edición española en 1976,²⁰⁸ Comprendemos que Luis Martín-Santos cuya muerte acontece en 1964, no accede al Heidegger decisivo y fundamental, que ya aparece en el ensayo mencionado. De ahí que el intelectual vasco reproche a Heidegger el no haber dado una respuesta a la cuestión del ser.²⁰⁹

Debemos pues destacar, que Martín-Santos pese a la observación que hemos hecho respecto a la obra del filósofo alemán, no cae en una lectura de *Ser y tiempo* como la que hará Sartre resaltando el perfil óntico y concreto de la obra de Heidegger, a modo de una odisea del Dasein, y de una teorización tan solo antropológica o ética.²¹⁰ Precisamente ese error se le debe atribuir a Sartre, en *El existencialismo es un humanismo*, que además de no aportar nada nuevo sobre las teorizaciones de *El ser y la nada*, refuerzan aún más ese concepto de existencia como mera facticidad, no el de ese hombre que debe reconducir su vida y el cual Heidegger intentaba plasmar.²¹¹

Si a esta argumentación añadimos que la obra de Sartre, si bien no tenía una adecuada recepción en los ambientes generales del panorama general catolicista, como se ha expuesto en el apartado del contexto cultural de nuestro país, presentaba en cambio, una acogida importante entre los círculos de vanguardia psiquiátricos y psicológicos entre los cuales se movía precisamente Martín-Santos. Se entenderá pues que pesan de manera importante razones relacionadas con el contexto histórico, las cuales van a hacer decantarse más al psiquiatra donostiarra por Sartre, que por Heidegger respecto a sus trabajos psiquiátricos de índole más ética y pragmática como *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, obra que nos ocupará los próximos apartados.

Por otra parte, y al hilo de las cuestiones que aquí nos atañen, es importante destacar el nombre de Hannah Arendt respecto a la conexión de la obra de Heidegger y el existencialismo, ya que conviene destacar ciertos aspectos que podrían ser de gran afinidad con los intereses de Martín-Santos, aunque no parezca haber referencias y menciones por parte de este hacia la filósofa alemana. Habíamos señalado que Arendt fue testigo excepcional de los acontecimientos del movimiento fenomenológico y existencial, en particular de los que rodearon a Heidegger y Jaspers, con los cuales mantuvo además una estrecha relación personal. Aquí nos ceñiremos sobre todo al periodo de creación de la obra de H. Arendt hasta su aparición de *La condición humana* en 1958, que es el periodo que más nos interesa de

acuerdo a la influencia más fenomenológica y existencial, época además paralela a la génesis más importante de la obra del psiquiatra vasco.

Respecto a Heidegger diremos, que si bien ciertas críticas al filósofo germano, pudieran estar empañadas por las relaciones sentimentales que en cierto periodo de su vida mantuvo con el mismo, es importante señalar no obstante ciertas observaciones importantes al respecto. No vamos a extendernos en los análisis de *Ser y tiempo* ya mencionados, sino en las particularidades observadas por Arendt respecto a Heidegger, dignos de destacar.

Siguiendo la argumentación de la filósofa alemana, Heidegger ha intentado establecer una filosofía sistemática al modo de una nueva ontología, invirtiendo el concepto clásico del ser iniciado por Kant. Sin embargo, no ha establecido su ontología, porque el segundo volumen de *Ser y tiempo*, no ha llegado a aparecer. Arendt destaca en la obra de Heidegger su intento de recuperar la armonía preestablecida entre el ser y el pensamiento, de la *essentia* y la *existentia*, asegurando haber descubierto un ser en el cual *esencia* y *existencia* son idénticas, siendo ese ser el hombre. Así el hombre no tiene sustancia, consiste en el hecho de que es, hasta aquí nada nuevo.

Lo peculiar de H. Arendt es su crítica a Heidegger respecto a los desarrollos fenomenológicos del *Dasein*, que le permiten evitar la palabra hombre, desechando así todas las características humanas que Kant había establecido como libertad, dignidad humana y razón, que surgen de la espontaneidad humana y no son fenomenológicamente demostrables.²¹² El *Dasein*, solo podrá ser el mismo si logra apartarse de su ser en el mundo, y solo el momento de la muerte, tendrá la certidumbre de ser el mismo. Devolviendo el *Dasein* al yo, se reemplaza la cuestión del significado del ser, por el significado del yo, cuyo ideal es la consecuencia de convertir al hombre en lo que era Dios en la ontología anterior.²¹³

Esta argumentación llevará a la problemática de existir, que para Heidegger será en última instancia, conciencia de una culpabilidad como consecuencia del carácter del yo en su absoluta individualidad, ya que es contrario total del hombre, es decir de los valores propuestos por Kant y la ilustración. El individuo existe con independencia de la humanidad y no representa a nadie salvo a sí mismo. Heidegger cae así en un yo como nada culpable, contrario a ese ideal kantiano de cargar todo acto humano con la responsabilidad de toda la humanidad.²¹⁴ Las críticas de H. Arendt a Heidegger entrarían en consonancia con el humanismo de Sartre como modelo de una nueva

filosofía positiva, incluso de un nuevo humanismo²¹⁵ ya expuesto más arriba.

La nada de Sartre no tiene que ver con la de Heidegger, es una nada creadora, como renuncia del hombre a ser idéntico a sí mismo. Pareciera que Hannah Arendt invierte las argumentaciones expuestas anteriormente, donde Sartre aparece como una salida a toda problemática desde el punto de vista ético. Sin embargo la filósofa germana verá en Sartre elementos nihilistas, al verse envuelto en viejos conceptos lo cual no dará lugar a nuevos discernimientos. De todas formas el mérito de Sartre está ahí, rechazando todo romanticismo por no presentar nostalgia de tiempos pasados— donde el ser y el pensar estén en armonía— lo que implica también el rechazo de la magia de lo antiguo.²¹⁶

Será en Jaspers, su mentor y tutor más directo desde el punto de vista académico, en quien ve una salida a la problemática de la intersubjetividad en la polis. Su obra *Psicología de las concepciones del mundo*, podría haber desplazado a *Ser y tiempo*, si se hubiese publicado antes.²¹⁷ Su estudio de las situaciones límite, basándose en Kierkegaard y Nietzsche al apelar a la fuerza vital, es un intento cuyo propósito no es generar resultados, sino iluminar la existencia.²¹⁸

La comunicación será la clave de su filosofía la cual tendrá similitud con la mayéutica socrática, pero no conserva la prioridad socrática del cuestionador. Para Jaspers la existencia no es una forma de ser, como en Heidegger, sino una forma de libertad humana. Existencia significará que el hombre alcanza la realidad solo en la medida que actúe con libertad propia, en la espontaneidad y comunicación con la libertad de los otros. La realidad no se puede resolver por medio del pensamiento, sino mediante el triunfo de la libertad potencial. Dicha libertad se obtiene en las situaciones límite, y viene al mundo a través de la comunicación con los demás. Libertad es así acción en esa trascendencia, que realiza por pequeña que sea una creación de un mundo.²¹⁹

Así el fracaso de Jaspers nada tiene que ver con el de Heidegger, ya que en Jaspers lleva implícito ese fracaso del pensamiento, lo que hace posible la existencia. La tarea de la filosofía será liberar al hombre del mundo ilusorio de lo que solo es pensable, y permitirle el camino hacia la realidad.

Aunque Jaspers no resuelve las cuestiones de la filosofía contemporánea, traza los caminos de acto moderno del filosofar.²²⁰ Hannah Arendt ve así esa salida por el psiquiatra y filósofo alemán, siendo la alternativa a las polémicas o radicalizaciones respecto a la postura de Heidegger, y que se presenciaron en el pensamiento francés

de la época.

Lo importante de la exposición de Arendt, es por un lado, salvar ciertos elementos de Sartre, compensando la crítica tan devastadora de los seguidores de Heidegger a la visión sartreana del existencialismo como humanismo, al resaltar esa visión de la nada como creación, y por otro lado, realzar la importancia del Jaspers filósofo, quien continúa una filosofía existencial caracterizada por la claridad, donde la magia, el clasicismo y los artilugios del lenguaje— dirá Arendt— pierden su interés en post de una filosofía de la acción y por tanto de la intersubjetividad de la comunidad, dando impulsos directos al pensamiento filosófico contemporáneo y contribuyendo a su desarrollo con una voz decisiva, vía que en Heidegger está totalmente obstaculizada por la alienación radical y cerrada de sus seguidores.²²¹

Creemos, y por eso hemos mencionado a la filósofa germana, que Martín-Santos compartiría bastantes elementos de esta argumentación, defendiendo siempre a un Jaspers que conoció muy profundamente a partir de su tesis doctoral, admirando del mismo el proceder claro, riguroso y la acción, tanto en su fase psiquiátrica como filosófica, la cual presenta además, en el caso de esta última, elementos claramente optimistas.

Pese al mayor protagonismo de Sartre en la obra de Martín-Santos, podríamos para ir concluyendo, que el intelectual vasco no renuncia a la aportación de los otros grandes protagonistas de la fenomenología y el existencialismo, sino que al contrario articularía formidablemente a los mismos. Tomaría así de Heidegger la analítica existencial como fundamento descriptivo, que aún conserva lo peculiar del elemento ontológico de su maestro Husserl, como cierta liberación de los estrechos márgenes del historicismo.²²² De Jaspers el rigor y la precisión de la definición del hombre concreto, en ese esclarecimiento de esa existencia a través de la acción. De Sartre — filósofo con el que mantiene un contacto personal más estrecho y directo, además de la gran parte de la totalidad de su obra²²³ — la preocupación por la realidad social y el compromiso a través también de la psiquiatría y también de la literatura como voluntad y elección.²²⁴

Para terminar, tan solo destacar que si el objetivo final de Martín-Santos como vemos es modificar, más que describir, la acción más que lo cognoscitivo no tendrá pues más remedio que recurrir al psicoanálisis existencial de Sartre para sus propósitos psiquiátricos.²²⁵ Sobre esta cuestión, y sus diferencias y matices por parte del intelectual donostiarra, hablaremos en el próximo apartado.

2.2.3. Del psicoanálisis existencial de Sartre como idealismo antropológico-filosófico a la encarnación de la libertad como relación terapéutica en el psicoanálisis existencial de Martín-Santos

En la sección anterior, habíamos tratado de argumentar básicamente como Luis Martín-Santos hace un desarrollo de la analítica existencial de Heidegger, del Heidegger de *Ser y tiempo*, cuya obra lee directamente y también a través de la única traducción en castellano de la cual se disponía entonces, como era la de J. Gaos. Después de una descripción sobre la analítica del filósofo alemán, concluye, que Heidegger debido a su postura excesivamente metafísica, es útil para una guía a manera cognoscitiva como descripción de los existenciarios siendo la cura, el más esencial. En tales existenciarios se expresa la forma de como la existencia humana se temporaliza y el modo como el ser-ahí del hombre se abre al espacio y al ser de las cosas intramundanas.

La exposición de Martín-Santos sobre Heidegger probablemente supera los inconvenientes que Rovira atribuye a Gaos, en el sentido de que en ciertas ocasiones realiza una mala interpretación del texto, lo que requiere un conocimiento de la lengua alemana para entender la ambigüedad del texto castellano, reflejo de mantener a toda costa la traducción de la misma palabra en todos los diversos contextos. No entraremos en esta cuestión, que nos apartaría de nuestros objetivos, simplemente añadir que la exposición del psiquiatra vasco, es de un rigor y claridad que parece no presentar las dificultades comentadas, al menos en el resumen de *Ser y tiempo*, en la cual pudo influir a parte de esas dotes naturales que su amigo y colega Castilla del Pino, le otorgaba a modo de rigurosidad, claridad, objetividad y precisión,²²⁶ su conocimiento también de la lengua alemana. En cualquier caso Luis Martín-Santos como psiquiatra está más interesado como es lógico en la modificación y cura del enfermo, situándose sobre todo en el marco más antropológico y concreto.

En cuanto a la analítica existencial, ha supuesto como diría Carlos Castilla del Pino, o ha pretendido captar el modo existencial del sujeto, enfermo o no, en una visión panorámica, no particularizada en un concreto funcionalismo psicológico. Ha dado rigor a la descripción, y ha hecho objeto de la descripción, la forma de existencia que el enfermo adopta, pero fuera de esto, la analítica existencial, al renunciar en sus formas más puras a la capacidad motivacional, que no son asequibles por la descripción, no puede lograr así una acción real sobre el sujeto.²²⁷ Precisamente para

proporcionar esa visión concreta del sujeto algunos autores de la analítica existencial como M. Boss, Laing, han recurrido al psicoanálisis, y en nuestro país Martín-Santos, para establecer esa relación interpersonal, donde los dinamismos psicológicos, solo pueden interpretarse en la persona y con los datos que esta aporta.²²⁸ Aunque en el caso de nuestro autor esa praxis médica tenga la particularidad del desarrollo de un psicoanálisis existencial, cuyo objetivo es la concienciación de la relación terapéutica.

Si no hemos detallado en demasía, los diferentes autores del análisis existencial, es porque el propio Martín-Santos en su trabajo «La psiquiatría existencial», no desarrolla mucho esta cuestión precisamente por compartir en gran medida los argumentos críticos de Castilla del Pino, expuestos más arriba. Si exceptuamos a Binswanger a quién le reconoce el mérito de la profundización en la terapéutica fenomenológica, el escritor y psiquiatra donostiarra, criticará duramente a autores como Boss por su obra estéril y excesivamente metafísica, y a otros autores que han intentado construir una psicoterapia existencial, intentando tener en cuenta los posibles nexos entre el pensamiento existencial y el de Freud, como Caruso y Frank.

Por un lado la teoría personalista de Igor Caruso, basada en la idea de una «psicología de las profundidades», es la que mejor representa la corriente de la psicoterapia existencial. La otra psicoterapia existencial estaría representada por la logoterapia (terapia por la voluntad de sentido) del psiquiatra austriaco Viktor Frankl, quien rechaza la doctrina freudiana de la pulsión y del ello, para privilegiar un inconsciente espiritual o existencial. Martín-Santos tachará a ambos autores de superficiales, y de la falta de obediencia de la psicoterapia a sus mismos postulados teóricos.²²⁹

Por tanto El intento en este campo de unión de un pensamiento de raíz «naturalista» basado en la idea de «causalidad» como es el freudiano, con otro pensamiento como es el existencial donde la libertad es en última instancia el objetivo de todo comprender humano, es un proyecto original por parte de Martín-Santos, cuyas implicaciones ya las hemos planteado en el apartado dedicado a Jaspers y a Freud, y cuyas repercusiones las comentaremos en los apartados que siguen.

Martín-Santos para ello, va a investigar el marco antropológico concreto que Sartre le ofrece. El conocimiento de Martín-Santos respecto a la obra de Sartre es casi total, con el cual mantuvo además un contacto personal basado en entrevistas.²³⁰ A parte de *El Ser y la nada*, es la *Crítica de la razón dialéctica*, las que más influyen como vimos en su obra literaria *Tiempo de silencio*. Aquí analizaremos más concretamente

El ser y la nada por ser la obra que más ha influido en *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, que como hemos comentado fue escrita ya en 1959 y publicada en 1964. Martín-Santos tuvo un periodo de maduración, en el cual no sabemos hasta qué punto pudo influir la *Crítica de la razón dialéctica*, al menos implícitamente, aunque de este hecho hablaremos en los siguientes apartados.

Centrándonos en la obra crucial de Sartre *El ser y la nada*, que consolidó su itinerario fenomenológico existencial, diremos que la obra tiene ya la influencia clara y directa del Heidegger de *Ser y tiempo*. Hasta entonces la influencia era más directa de Husserl, como muestra en sus tempranas obras *La trascendencia del ego* y *La imaginación*, ambas escritas en la década de los años 30. A parte de la influencia de Heidegger, es notoria la del filósofo ruso A. Kojève, el cual aportó la gran novedad en Francia de la introducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, a través de unos revolucionarios seminarios donde el pensador alemán era dado a conocer de un modo un tanto original. Kojève que había hecho la tesis primeramente en Alemania con Jaspers, y que tuvo que emigrar a Francia por motivos personales, brinda al país galo un innovador Hegel, muy semejante a Heidegger, hasta el punto de prácticamente confundirse con él.²³¹

Hegel que era presentado hasta entonces como un pensador racional, es ahora de la mano de Kojève una racionalidad con origen en lo irracional de las luchas por el reconocimiento. Tomando el cuidado de Heidegger, lo transforma a través de Hegel, por cuidado por el reconocimiento. El filósofo de origen ruso, intentará abordar la cuestión del sentido del ser entero, apoyándose en Hegel y recurriendo a Heidegger, concluyendo con el tiempo a dicha cuestión. Si tan solo el hombre experimenta ese tripartito, algo que es, para después no ser, y algo que todavía no es, será pues ese hombre el que abierto al ser, experimenta la transición del ser en la nada, y la nada al ser.²³² De alguna manera podríamos ver en estas frases, la transición de *Ser y tiempo*, a *El ser y la nada*.

Sartre que no fue directamente a los seminarios de Kojève, pudo leer de todas formas los apuntes tomados a mano. Si la fenomenología fascinaba al pensador francés era por la cuestión de poder articular de alguna manera la tensión entre el «en-sí» y el «para-sí». Si el hombre es el ser por el que la nada llega al mundo como expresará Sartre en *El ser y la nada*, vemos claramente formulado ese binomio Hegel-Heidegger.²³³

Sartre, en su central obra, pensando en una especie de continuación de *Ser y tiempo*

pone sobre todo el énfasis, en la cuestión del ser con el otro, que no parecía haber desarrollado Heidegger con claridad. Pero Sartre introduce un cambio en la terminología «existencia» según la acepción cartesiana del término. Ello implica emplear dicho término, según el estar ahí dado sin más, dependiendo de su destino, el tener que comportarse con la propia condición de ese ser dado. Esta no es la concepción que Heidegger confirió a dicho término ya que no significa el sentido puro del existir, sino más bien a la relación consigo.²³⁴ No vamos a extendernos más en este punto, pues de ello ya hemos hablado en el apartado anterior con la crítica a Sartre por parte del filósofo alemán en *Carta sobre el humanismo*.

Hans-George Gadamer, testigo excepcional del siglo XX, y de la genealogía del movimiento fenomenológico, criticará también a Sartre en esta línea que ha señalado Safranski. A propósito del ser-con de Heidegger, y del escaso desarrollo que le dedica en *Ser y tiempo*, Gadamer observará la intención sartreana de continuar dicho planteamiento. A través de Heidegger, Sartre intentó en *El ser y la nada* introducir un motivo hegeliano en la filosofía de Husserl, lo cual parece seguir el legado hegeliano en la solución a la problemática de la intersubjetividad planteada en Husserl.

Sartre ve en el nosotros, el ser-con de Heidegger, algo muy distinto, al menos a priori. Si el ser-con de Heidegger llega a una experiencia extrema de la nada, Sartre intenta, dar solución al fracaso heideggeriano, el fracaso de la solidaridad, con una concepción más cercana de ese nosotros a equipo.²³⁵ Pero en el desarrollo de la cuestión, en la cuestión del prójimo, El literato y pensador francés en el capítulo dedicado a las relaciones concretas con el prójimo, acaba en una antropología de la lucha del uno con el otro, para el otro o con el otro, para sí mismo o contra sí mismo, recurriendo a la expresión sexual del sadismo y masoquismo, representando ambos extremos de la relación con el otro.²³⁶

Por ello Sartre, que intenta conciliar la cuestión, de la lucha, con una pseudosolidaridad en equipo, acaba al igual que Heidegger en el nihilismo. Si la conciencia es aquello que se concentra en su ser haciendo de lo demás representación, es decir negación, entonces Sartre cae en un nuevo cartesianismo, al pretender traspasar el ser sí mismo para alcanzar una existencia verdaderamente libre. El motivo hegeliano sartreano, queda así en pura intención, al ignorar el espíritu objetivo que se encuentra en la totalidad de la experiencia del otro y de la vida con otros. Gadamer, no sin razón, critica incluso de manera dura a Sartre al atribuirle un total desconocimiento de la dialéctica del reconocimiento en la *Fenomenología del*

espíritu. Sartre no entendió prácticamente nada de la dialéctica, al no captar que la conciencia de sí mismo del que trabaja es superior a la del señor.²³⁷

Este comentario del gran protagonista de la hermenéutica del siglo xx, quien si conoció la fenomenología de una forma directa, al estar en contacto estrecho y personal con los grandes creadores del movimiento como Husserl, Heidegger o Scheler entre otros, nos da una visión de Sartre como un brillante estudioso de la fenomenología alemana, con la cual toma un destacado contacto durante su estancia en Berlín, además de brillante literato, elogiando el estilo de pasajes importantes de *El Ser y la nada*, pero atribuyéndole un importante desconocimiento de la obra de Hegel y de Marx, en su lectura de los seminarios impartidos por Kojève en Francia.

Esta cuestión, aunque a nuestro juicio compartida en lo que se refiere a Hegel, tiene en cambio que matizarse, en cuanto a las verdaderas intenciones del filósofo y literato francés. Si nos quedamos atrapados totalmente en la observación de Gadamer, entonces reprocharemos a Sartre, lo mismo que en la *Carta sobre el humanismo*, el caer en un simple y limitado realismo que se circunscribe en la relación sujeto-objeto. Sin embargo, habría que destacar que ese supuesto realismo que se topa a su vez con un idealismo «sin solución, es mucho más sinuoso de lo que pudiera parecer.

En efecto, en el cruce del pensador francés, de la ontología fenomenológica y el texto novelesco, biográfico, y autobiográfico, es donde se abre un espacio para el surgimiento del ser por arrancamiento de la «Cosa» alucinada de la Náusea.²³⁸ En el plano del fantasma, los textos de Sartre elaboran un corte entre la vida y el orden simbólico, entre existencia y ser. Las tensiones entre la faceta literata, y sus textos filosóficos, dan testimonios de esa muerte simbólica del escritor, dando lugar a esa dimensión del Otro, más allá de la dimensión imaginaria, con esa función de la falta que desmiente al Sartre realista.²³⁹

En conexión con esta doble faceta de la fenomenología y la literatura, como tensión entre el ser y la existencia, son importantes ciertos aspectos respecto al temperamento filosófico de Sartre, como las observaciones de ciertos filósofos que han retomado en su proceder filosófico sentencias como las de Fichte, donde la filosofía elegida refleja esta en relación con el tipo de persona que uno es. Sería el caso entre otros de Peter Sloterdijk, que muy dado a esa especie de labor psicobiográfica, declarará a Sartre figura monumental de la filosofía. «Enamorado de la libertad» —Expresión de Sloterdijk-²⁴⁰ de disgustarse consigo mismo, su desprendimiento continuo del propio haber llegado a ser, le hizo siempre escribir una

página nueva. Genio de la biografía analítica, tanto en asuntos ajenos como en propios, donde tanteaba en toda conciencia ese punto, donde los seres humanos son demasiado orgullosos, para tener un pasado.²⁴¹

Con la agudeza que lo elevaba a una conciencia universal, Sartre comprendió que el ser humano cuanto más se explica así mismo, con mayor radicalidad se sumerge en el absurdo. Ser persona, será aceptarse, significa aceptarse como una nada activa, con una inmensidad viva sin fondo. Si esa subjetividad significa abismalidad, Sartre estaría en consonancia con ello. Contrario a cualquier reintegración solidaria del estado, al modo hegeliano, Sartre vive fiel a una libertad sin fondo. La nada de esa subjetividad no era ningún abismo que arrastrase hacia abajo, sino una fuente que impulsa hacia arriba. Dominando el arte de querer espontáneamente todo lo que tenía que hacer por obligación.²⁴²

Estas palabras de Sloterdijk sobre Sartre, creemos reflejan muy bien lo esencial de un filósofo, cuya creatividad y actividad explosiva, le caracterizó siempre en cualquiera de sus etapas mediante un impulso y un vitalismo, que le llevaron a ese ritmo y versatilidad que le hizo protagonizar la esfera filosófica, literaria e incluso política, tomando como raíz sólida de su explicación y pensamiento el vitalismo Bergsoniano. No es, pues de extrañar, que Martín-Santos cuya vida biografía se sumerge también el universo de la psiquiatría, filosofía, y literatura, y política, admire y estudie con profundidad la obra del filósofo francés, que será un referente esencial.

Atribuye así a Sartre, el donostiarra, un mérito cuya consistencia es hacer aplicables en la práctica, los conceptos existenciales descubiertos por Heidegger, que abarcaran campos bien distintos, pero que aquí se ceñirán a la praxis terapéutica. Lo que ha perdido Sartre de preocupación metafísica por la trascendencia, lo ha ganado en cuanto al valor antropológico concreto y aproximación a la elección radical comprensiva del sujeto. ¿Cómo se describe pues el existente humano bajo la estela de esa antropología Sartriana?²⁴³

Describiremos brevemente, dichos caracteres, para pasar a profundizar más aspectos de la problemática psicoanalítica, desde la perspectiva del punto de vista existencial.

— Podríamos destacar siguiendo la argumentación de Marín-Santos, en su obra póstuma, *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial* y en primer lugar concretando el desarrollo del análisis de Sartre del en-sí y el para-sí, que si en-sí es el ser de las cosas, el para-sí el ser de la

conciencia, habrá entre los mismos un permanente antagonismo o dualidad, en esta antigua descripción escolástica, renovada bajo la luz del existencialismo, entre forma o substancia y la existencia afectada pues por la nada.

La libertad nacerá del para-sí, condición fundamental del hombre que es al mismo tiempo fuente de su angustia. El hombre pues para remediar tal angustia, aspira a un en-sí-para-sí, a la manera estructural de una divinidad. La neurosis, será una fascinación por ese estado, y una huida por tanto ante la libertad.²⁴⁴

— A continuación y para comprender bien el concepto existencial de neurosis, describiremos la mala fe. Si el ser humano, no se puede soportar como lo absolutamente libre, huye buscando concreciones que lo definan como una plenitud del ser —por su nostalgia de en-sí-, esa huida, a modo de engaño, sería la mala-fe.²⁴⁵

— De lo anterior se sigue a modo de consecuente, que la transformación, por la variabilidad a las que nos somete esa nadificación, origen de la libertad, va ligada también a ciertos aspectos de facticidad, que no determinan, pero a partir de los cuales puede ejercerse mi libertad. De todas las facticidades, es decir lo que es cambiante como caracteres físicos, sociales etc. la más decisiva sería la referente a mi *pasado*, que ha sido vivido bajo la forma de la circunstancia oprimente que me condicionó muchos años, así como de la forma de un conjunto de decisiones, caracterizadas por un cierto margen de libertad, para afrontar aquella situación.

Así ese pasado me va condicionando por una serie de hechos irreversibles, pero también por el compromiso, como residuo de anteriores decisiones de las que me hago cargo.²⁴⁶

— Es entonces como a partir del hacerme cargo puedo elegir, que se realizará a través de la plenitud de la conciencia lúcida. Si el pasado se me ofrece como facticidad, el futuro se me ofrece como proyecto. El futuro, no viene como regalo azaroso, sino a través de un encaramiento activo de mi libertad. Es a la luz de mi proyecto como esa facticidad del pasado adquiere todo su sentido. Si asumo en cada momento, la totalidad de mi vida ya vivida, entonces invento en cada momento mi proyecto, que es estructura total, que aglutina o unifica todos mis proyectos a modo de propósitos parciales. Pero y esto es muy importante —cuando hablemos más concretamente de la dinámica del

inconsciente— en cada decisión que tomamos, el proyecto fundamental, en cada una de mis elecciones aunque está vigente, es vivido pero no conocido, o para ser más precisos conocido no téticamente.²⁴⁷

El sentido del pasado queda ahora esclarecido por el proyecto, que da forma a mi futuro. Así el sostén de la libertad es el proyecto, que en la sucesión de las vivencias, subsiste dicho valor fundamental, en ese flujo irracional de la vida. Obsérvese aquí que esa dimensión de irracionalidad que tiene un tono claramente nihilista, será analizado ampliamente cuando comentemos la libertad en Martín-Santos. Añadir ahora, que la influencia de Nietzsche en Sartre es clara, pero sobre todo a modo de esa voluntad de poder forjador de ese yo, de recrearlo en todo momento, realzando así la subjetividad como producción de sí mismo.²⁴⁸ Bernard-Henri Lévy nos habla en su obra *El siglo de Sartre*, de un Sartre nietzscheano.²⁴⁹

Se puede pues asumir el proyecto, con el decidido abandono por la fascinación del pasado, y una mayor capacidad para enfrentar el futuro en estado de abierta resolución. Si la imagen del proyecto es demasiado concreta, podemos hablar de querer retornar al en-sí. Es entonces cuando se puede confundir el auténtico proyecto, con la sombra o tendencia de esa mala fe.²⁵⁰

— El siguiente aspecto importante pieza fundamental de esa antropología sartreana, sería el análisis de ese universo, que en la obra *Ser y tiempo* quedó poco esclarecido, y que Sartre analiza en *El Ser y la nada* bajo el designio de la relación con las *cosas* y los *otros*.

Ese universo de las *cosas*, se muestra como el poder manejarlas instrumentalmente. En cambio cuando ante el mundo irrumpe el *otro*, surge la rivalidad, que no deja dominar a modo instrumental. Esa situación nueva surge bajo el fenómeno de la mirada, de manera que ese existente al ser mirado, descubre su *ser-para-el-otro*, con la producción de ese reducto de libertad inasequible, conciencia en la cual yo soy vivido. Aunque hablaremos más detenidamente del fenómeno de la mirada en el apartado correspondiente a la temporalidad, adelantar ahora que lo que denomina Martín-Santos *tú auténtico*, significará la superación de toda angustia del otro.²⁵¹

Una vez descritos los aspectos más importantes de la antropología Sartreana, Martín-Santos procede a examinar las relaciones entre el psicoanálisis existencial y el freudiano.

Partiendo de que la situación humana es la misma en ambos psicoanálisis, es decir, la situación-límite del encuentro entre dos hombres en ambos psicoanálisis, el psicoanálisis existencial aceptará la modificación del plexo instintual-afectivo-Así entendido por Martín-Santos el psicoanálisis freudiano— y la transferencia entre analista y analizando. Aunque el psicoanálisis existencial aportará dinamismos nuevos. Bajo la clara influencia de la lectura freudiana a través de M. Klein, concretamente del psicoanálisis de las relaciones objetales, influencia ya descrita en apartados anteriores como el dedicado a «Jaspers y Freud», Martín-Santos diferenciará de manera importante, como el psicoanálisis freudiano pretende modificar el yo del sujeto, permitiendo el flujo libre de las fuerzas de su libido, a través de la realización objetal plena, mientras que el psicoanálisis existencial, aun admitiendo la realidad de estos cambios, mostrará además la modificación de ese proyecto fundamental, es decir de la elección primaria del individuo, y el modo por tanto en que se hace cargo del pasado para ello.

De ello resultará que el psicoanálisis freudiano u ortodoxo es más retrospectivo, mientras que el existencial por poner su acento precisamente en el proyecto, será más prospectivo.²⁵²

El análisis de las causas de la infancia, no pueden agotar la verdad del ser humano. El modo en cómo se realiza el nexo entre la decisión original, en las condiciones reales de su vida, será el objeto del análisis existencial.²⁵³ Se recuerda, que estas confusiones que presenta Martín-Santos, respecto al psicoanálisis denominado ortodoxo freudiano, son debidas por un lado, a los condicionantes de los que hablábamos en el apartado del contexto histórico y que repercuten directamente en su lectura de Freud, y por otro, a la clara influencia de Klein y el denominado psicoanálisis o teoría de la relación de objeto. A ese respecto de la relación de objeto, Diana S. Rabinovich comenta que es un término impreciso, en su misma definición. Podría denominarse a modo de una teoría de la angustia o una teoría de la pérdida en psicoanálisis, haciendo justicia a dicha terminología. Y es que Klein, piensa a partir de los textos freudianos tardíos, como *Más allá del principio del placer*, *El yo y el ello*, *Inhibición, síntoma y angustia*, o *El malestar de la cultura*, textos que representan la etapa freudiana a partir de 1920.²⁵⁴ Siendo muy escasas, las referencias a *Las pulsiones y sus destinos* y la *traumdeutung*.

Si el eje del problema reside en darse cuenta de que la forma fundamental del objeto en Freud, es el objeto perdido del deseo, entonces la cuestión de la existencia o

no de relaciones objetales más o menos tempranas, carece de sentido. Si es cierto que Klein investiga dicho objeto, también mezcla o no diferencia dicha cuestión con la exploración y descripción de los fantasmas infantiles, relacionados con la primera experiencia de satisfacción. Ello le hace centrarse más bien en la función del duelo, y su teorización de la función depresiva. No diferencia así el acontecer fenoménico de la pérdida, del correspondiente a la pérdida de objeto.²⁵⁵ Ello traerá en la obra de Klein, que el marco genético evolutivo, predomine sobre el estructural, donde se da una oscilación entre el concepto de fase, de estadio y de posición, por la tensión entre la descripción fenomenológica de los fantasmas del niño, y la transformación en conceptualización, convergiendo de manera contradictoria. Habrá que esperar a Jacques Lacan con lo que denominó *retorno a Freud*, quien operará sobre esta tensión con una serie de diferenciaciones conceptuales que culminan con la producción del objeto como real.²⁵⁶

Se comprende pues que Luis Martín-Santos, tachara el psicoanálisis freudiano de naturalista, por la insistencia en «cuestiones objetales», centrándose más bien, como Klein, en la obra más tardía freudiana. Aunque el psiquiatra español, a diferencia de la psicoanalista austriaca, entre otras cuestiones, buscara en dicha obra, el soporte y ayuda a la problemática ética que suscitaban el psicoanálisis existencial.

Una vez puntualizado este aspecto, podremos pasar a analizar de qué manera los conceptos fundamentales de la problemática psicoanalítica —Al menos así lo entiende Martín-Santos— son afectados por el punto de vista existencial.

— En cuanto a la problemática del *inconsciente*, destacaremos que en lo que respecta a esta cuestión se pronunció de una manera tajante, como en el escrito de 1950 titulado «El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. Exposición y crítica», en su momento más puramente influido por la doctrina creada por Husserl, referido a una supuesta sustancialidad del inconsciente. Para el donostiarra, la afirmación de Sartre negando el inconsciente es cierta, desde el punto de vista estrictamente fenomenológico.²⁵⁷ Lo que se denominaría inconsciente en el psicoanálisis ortodoxo, no sería otra cosa que la conciencia no tética, o no posicional para Sartre.²⁵⁸

En *Libertad, temporalidad, y transferencia en el psicoanálisis existencial*, obra de 1959, aunque publicada en 1964, ya desde una posición más influida por la doctrina

freudiana. Martín-Santos dirá textualmente; «El psicoanálisis existencial intenta privar al inconsciente de un cierto carácter sustancial que, de matute se introduce en los conceptos freudianos, »²⁵⁹ defiende igualmente como en su anterior artículo dedicado a Sartre, una posición equivalente, al comentar que los hechos que en el curso de la psicoterapia, » brotan del inconsciente», serían expresiones configuradas del existir no vivenciado, como los sueños, actos fallidos, etc. para el psicoanálisis existencial.²⁶⁰

Martín-Santos seguirá la argumentación sartreana respecto al inconsciente, en la cual el filósofo francés desde sus obras más tempranas, sigue la idea del *cogito* cartesiano, en la cual la simbolización es constitutiva de la conciencia simbólica. Pero si esa simbolización —dirá Sartre— es constitutiva de la conciencia, podrá aprehender, un lazo inmanente de comprensión entre simbolización y símbolo. Si concluimos —según el esquema cartesiano— que la conciencia se constituye en simbolización, entonces no habrá nada tras ella, y el símbolo, o simbolizado y la simbolización constituyen un lazo intraestructural de la conciencia.²⁶¹ Pero si suponemos, siguiendo el hilo argumental sartreano, que un hecho como el deseo reprimido, provoca una presión causal que hace a la conciencia simbolizadora de este, entonces habrá una relación causal entre lo significado y lo significante. Según Sartre, el psicoanálisis comete el error de querer establecer lazos de causalidad y comprensión al mismo tiempo, cuestión contradictoria.²⁶²

La confusión de Sartre respecto al psicoanálisis y Freud, podría ser muy bien respondida por Lacan, quien en su vuelta a Freud, además de salvar los callejones sin salida de Melanie Klein, retoma con excelente precisión las fórmulas del creador del psicoanálisis.²⁶³ En su escrito «Respuesta a estudiantes de filosofía», nos habla en la sección dedicada a Conciencia y sujeto, de la confusión de la fenomenología en general, de seguir el esquema cartesiano. Y es que ambos, coinciden en un punto, pero hacer de ello el momento privilegiado y exhaustivo del sujeto es un error.²⁶⁴ Ambos no son por tanto la misma cosa, como hace suponer Sartre, quien en su doble registro de lo reflexivo y lo irreflexivo, intenta suturar esa hiancia del sujeto, donde precisamente el analista pone cerrojo a la verdad. Por ello ese retorno a Freud, por parte de Lacan constituye admitir la inconsciencia en la escena, y devolver el derecho a la palabra.²⁶⁵

En palabras de Paul Ricoeur, y desde un ángulo más hermenéutico pero igualmente

válido para lo que se quiere argumentar, el nuevo saber inaugurado por Freud, de poner el objetivo en lo que podríamos denominar una semántica del deseo, tendría la particularidad de ese discurso mixto entre una energética, explicaciones por medio de fuerzas, y una hermenéutica, caracterizado por las relaciones de sentido, situando al inconsciente como punto nodal,²⁶⁶ con lo cual no hay contradicción entre comprensión y explicación, como sugiere Sartre. La conciencia no tética, sería el preconsciente del psicoanálisis, un inconsciente descriptivo, no tópico. La barrera, que separa al inconsciente, del preconsciente y consciente, es precisamente lo esencial de la idea de represión.²⁶⁷

Si Martín-santos leyó mal la primera tópica freudiana, como ya se ha argumentado en el apartado «Jaspers y Freud», se comprende entonces esta concepción del intelectual vasco respecto al inconsciente, bajo el influjo de la estela sartreana. La diferencia entre ambos, que es también importante, es que al filósofo francés se le asigna y especialmente por la generación estructuralista de los años 60, pese a su guión *Freud*, redactado a petición de Huston, una lectura muy sesgada de Freud— Aunque No se sabe hasta qué punto conocía el contenido científico y teórico de la doctrina vienesa, ya que el guión no llegó a publicarse— cómo la mostrada en *El ser y la nada*.²⁶⁸ Mientras que Luis Martín-santos, se acercará más a las posiciones freudianas, como muestra su libro de psiquiatría inédito, síntesis de su pensamiento.²⁶⁹

De todas formas, esta temática referente al inconsciente, será más ampliamente tratada en el apartado correspondiente a «La presencia de la libertad en la cura psicoanalítica», cuestión donde Martín-Santos más allá de sus intenciones, tratará de nuevo la problemática entre el psicoanálisis y la fenomenología ya desarrollada, pero ahora bajo la luz y esclarecimiento del acto, donde la tensa relación entre acto y libertad concretada en el acto y lo real, serán ampliamente revisadas.

Baste por ahora haber señalado, la no adecuada comprensión del inconsciente freudiano, por parte de Sartre y también Martín-Santos, aunque el donostiarra en una posición menos radical que la de Sartre, tiene una comprensión sesgada del inconsciente, influenciado en gran medida, por los factores históricos que rodearon su tiempo, ya comentados.

— La siguiente cuestión que analiza el punto de vista existencial, sobre la problemática psicoanalítico sería la referente al *símbolo*. Del planteamiento

anterior, respecto al inconsciente, se deduce de forma necesaria, la atribución por parte del psicoanálisis existencial — pese a la distinción freudiana entre contenido manifiesto y latente o simbólico— al psicoanálisis freudiano de realizar unas reglas fijas de símbolos. Sartre argumentará que el ejercicio psicoanalítico, en cambio irá más allá, o buscará flexibilidad entre simbolización y símbolo, contrario a la inflexibilidad de su aparato doctrinal con su pretendida argumentación de la causalidad.²⁷⁰ Martín-Santos, intentará remediar esa supuesta estrechez del psicoanálisis freudiano, intentando ampliar la interpretación del símbolo como realización formal, y expresiva del ser del hombre, a la luz de su proyecto.²⁷¹

La crítica a esta visión por parte de Sartre y Martín-Santos respecto al psicoanálisis freudiano, es la misma que la expuesta en la argumentación del punto anterior, puesto que tal idea de inconsciente como la presentada y compartida por ambos, lleva necesariamente a una rigidificación del símbolo y lo simbolizado en su interpretación de Freud.

— La otra cuestión que intenta modificar el psicoanálisis existencial, respecto al ortodoxo es *la mecánica configuradora de la neurosis*, aunque este punto Martín-Santos lo plantea en este apartado, para desarrollarlo, cuando hable de la problemática de la libertad en el marco concreto de la cura psicoanalítica.

El donostiarra, postulará que el psicoanálisis freudiano en base al conflicto impulso, represión, o bajo la acción conformadora del yo y superyó, se dará forma a la vida psíquica del sujeto y al edificio de su yo, estructurándose en complejos.

Esa incidencia, excesiva en el pasado, por parte de Freud, tendrá en Adler, un tono más abierto al futuro, donde el complejo se formará en una situación concreta de inferioridad, a la que el paciente ha sido sometido.²⁷²

Martín-Santos defenderá en su interpretación existencial, la radicalidad de la situación pasada, pero cuya impronta se hace eficaz en el presente, en la manera en como es asumida. Es decir ante una constelación edípica real e inmodificable, la manera en cómo fue asumida, es lo que se podrá modificar pues. Es decir la neurosis, no es sólo la consecuencia del pasado, sino también del modo en que como tales acontecimientos fueron asumidos a la luz de una cierta elección de vida; siendo por tanto dos operaciones las que determinan, el origen y la configuración.²⁷³

Martín-Santos concluye que la dinámica de la cura psicoanalítica se basará en dos procesos. En el psicoanálisis ortodoxo:

- a) Uno racional, que atañe a la comprensión de la neurosis por el neurótico. Donde el síntoma es vivido como síntoma debido a algo.
- b) Otro irracional, que sería el proceso de transferencia.

En el psicoanálisis existencial:

- a) Uno mecánicamente establecido, que atañe a la modificación del plexo instintual del neurótico, donde entrarán en juego los mecanismos propios del análisis freudiano.²⁷⁴ Obsérvese que en su escrito de 1950, «El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre», Martín-Santos se refería en este momento racional del psicoanálisis existencial al psicoanálisis exclusivamente Sartreano, señalando la curación como paso de la conciencia no tética, a la tética, de lo vivido a lo conocido, del puro símbolo vivenciado como acto, a lo simbolizado.²⁷⁵ La otra observación importante es la dura crítica al psicoanálisis freudiano, tachándolo de mecanicista, no valorando Freud el carácter esencial de la *durée* propio de lo psíquico, donde no ve el movimiento propio de la vida humana.²⁷⁶ Estas críticas en la introducción a la obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial* son desechadas, además de aceptar en mayor medida la concepción freudiana de los mecanismos inconscientes en la conducta de la persona, si bien no suficientes.
- b) Otro, libremente adoptado, como el cambio de proyecto fundamental, que pasa por la previa concienciación del pasado. La constelación originaria, podrá así ser modificada, hiendo más allá de la traducción mecanicista de símbolos y síntomas, mediante una interpretación del sentido total del existir neurótico.²⁷⁷

Hasta aquí, se puede decir que Martín-Santos sigue en gran medida a Sartre en los mecanismos más generales del psicoanálisis existencial aceptando los importantes descubrimientos fenomenológicos acerca de la realidad concreta del hombre, aplicables también como hemos visto al campo terapéutico.²⁷⁸

En cambio ya más influido por Freud, el psiquiatra vasco se desmarcará claramente

del filósofo francés en la cuestión primeramente del otro, del amor y la libertad. Es de destacar que apenas varía en esta crítica al parisino, respecto a su temprano escrito de 1950.

En cuanto al tema del otro, como ya hemos comentado en el apartado anterior, Sartre que había iniciado su obra *El ser y la nada* como posible continuación al ser-con de Heidegger en *Ser y tiempo*, fracasa estrepitosamente en dicha empresa, en el intento frustrado de la captura del en-sí y caer básicamente en unas relaciones entre el yo y el otro antagónicas, donde el sadismo y el masoquismo ejemplifican dicha cuestión dicho muy a grosso modo. Ello viene motivado por la negación del proceso de transferencia, en la que Martín-Santos vive día a día como médico y psiquiatra. En cambio citará Martín-Santos a Jaspers como ejemplo, el cual nunca olvidó su origen como psiquiatra, que al igual que Martín-Santos cree en la relación auténtica del yo y el otro, elevando precisamente al hombre al grado de existencia más alto, fuera de toda cosificación.²⁷⁹

Si niega el otro como posibilidad, y la transferencia, negará como es lógica la dimensión amorosa. De ahí nacerá su mayor limitación. Jaspers en cambio, profundizará más esta problemática en *Philosophie*, donde dirá que el médico es un destino para el enfermo. Para Jaspers el médico puede, si el enfermo se presta a ello, provocar la curación.²⁸⁰

Pero a pesar de ese cierto distanciamiento con Sartre, en lo que respecta a la relación con el otro, Martín-Santos tomará la idea esencial del psicoanálisis existencial del filósofo francés, cuya terminología libertad, proyecto, conciencia no-tética, estructuran la cura, en una tendencia realizadora del proyecto, un simbolismo configurador expresivo y una curación al fin al cabo como autocomprensión. Se intentará así, reemplazar el eje libido, complejo e inconsciente del psicoanálisis Freudiano, cuya tendencia más retrospectiva se basará en la acción causal del complejo, el simbolismo rígido instintual, y la curación como recuerdo.²⁸¹

Y lo que es aun si cabe más decisivo, la idea esencial del filósofo parisino, a la manera del talante con que realiza esa toma de conciencia ante la radicalidad del problema de la libertad, un talante con raíces en la línea francesa Nietzscheana, encarnado en el vitalismo Bergsonian²⁸² y que recrea Sartre con ese fuerte tono existencial.

La crítica de Martín-Santos a Sartre, se centraría más bien en aspectos concretos derivados precisamente de esa problemática y tensa relación que el filósofo francés

mantiene con el otro, fuera de su idea nuclear de la libertad, y de su atrayente perfil como hombre de la cultura, y gran protagonista de este siglo. Por tanto nos centraríamos, matizando dicha crítica en la línea sartreana de esa expresión hiperbólica de la negatividad que Kant le había otorgado.²⁸³

En otras palabras, Sartre intenta resolver el problema kantiano como alternativa formalmente opuesta a la positividad del determinismo causal que rige la experiencia. Para Sartre el determinismo, es solo una hipótesis, no es objeto de ninguna intuición. El en-sí de las cosas que llenan nuestro mundo, y que pueden construir nuestro ser cuando se le objetiva, está encadenado de modo riguroso, por los enlaces determinantes que protagoniza la causalidad física. Entonces solo cabe concebir a la libertad, de un modo totalmente negativo como esa *nada* que constituye la conciencia humana al modo del para-sí. Esa nada, aniquilaría en su negatividad, las solicitudes de nuestro ambiente, de nuestro pasado, y de lo que somos, positivamente ahora mismo.²⁸⁴

Deviene de esta manera, la intuición directa de una nihilización que rompe con el mundo mismo. Pero no se trataría de dar expresión a esa omnipotencia de la libertad que rompería así toda visión de la realidad humana. Es deseable que alguna negatividad deba romper la superficie de las cosas, permitiéndonos cierta actividad libre susceptible de modificación. Pero, en lo que se va reafirmando cada vez más el donostiarra, es en la crítica a esa postura tan extrema de Sartre, que no deja lugar a que la actividad que elige entre posibilidades, se proyecte en lo que hay de positivo para integrarlo.²⁸⁵

Aun así, encontramos, como lo ha visto perfectamente Martín-Santos, una importancia crucial en esa sentencia de Sartre; «Mi libertad efectiva no está más allá de mi ser, sino delante de las cosas,»²⁸⁶ que aunque compartida parcialmente por Martín-Santos, no esquiva la importante temática de *La náusea* en su máxima expresión de aniquilación y contingencia, y que desemboca en la otra famosa sentencia de Sartre que leemos en *El ser y la nada*; «El hombre es el ser, a través del cual llega al mundo la nada.»²⁸⁷

Esta frase aparentemente excesiva o radical, que ejemplifica la máxima sartreana, quebranta radicalmente la pretendida unidad entre pensamiento y ser, que desde los griegos y el mundo medieval, buscaba el hombre con nostalgia, y que ya Kant nos advirtió, con el desarrollo de sus *Críticas*, la imposibilidad de tal empresa. Lo importante, de esta argumentación, es que la idea de negación de Sartre, nos abre a

una problemática, que bien podría entroncarse a modo de esa hipertrofia a modo de negación absoluta en boca del famoso y emblemático personaje; el Marqués de Sade, que por excelencia reencarna el atento estudio tanto en vida como en obra, de la problemática del mal.²⁸⁸

Martín-Santos como todo literato de la vanguardia española de los 50 y 60, no puede permanecer ajeno a esa temática, cuyas raíces en Baudelaire o Flaubert, acompañan ese permanente y reiterativo fantasma como es el Mefistófeles de Fausto, en la obra de ese autor esencial para el donostiarra, como es Tomas Mann, y su famoso Doctor Faustus que inunda ese punto nodal, donde concurre lo mejor de su obra psiquiátrica, como la presente que estamos tratando, *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, y lo mejor de su literatura; *Tiempo de silencio*.

Es por ello, que se hace necesario un breve paréntesis, donde Kant y Sade deben ser objeto de una cierta atención, que será esencial para esclarecer problemáticas tan importantes como es la de esa vieja cuestión del bien y del mal, pero ahora reactualizando ese siglo de las luces en un entorno mucho más contemporáneo.

Comenzando por el filósofo de Königsberg, puntualizaremos que cuando Kant profundiza en la libertad moral, se topa necesariamente con el mal. Que es interpretado por este como una opción de la libertad. El mal, no sería exactamente impulso o apetito, sino que es el fruto de la tensa de la relación entre naturaleza y razón, por tanto acción de la libertad. Pero la acción mala para Kant, sería una actuación en la que «el amor a sí mismo», se convierte en principio supremo. Sin embargo la imagen del mal en Kant, es muy ingenua, ya que es contemplada a la manera del mal absoluto y esto según Kant no puede pertenecer a las posibilidades humanas, calificándolo de «demoniaco, » e imposible de que exista entre los hombres.²⁸⁹

La frase «mato luego existo», hace retroceder a Kant, por temor a que haya una conexión del mal con algún vínculo secreto de trascendencia del mal. Sade se preguntará ¿Por qué la libertad, solo ha de ser aprehendida por lo incondicional, más allá de los intereses empíricos, en el sentido exclusivamente del sentido «bueno»? ¿Por qué no ha de aprehenderse en un sentido «malo»?; así el Marqués se situará con un razonamiento paralelo desde una estructura formal, pero en las mismas antípodas de la intención kantiana.²⁹⁰

Al igual que Kant, Sade se interesa por el triunfo del espíritu sobre la naturaleza.

Para Kant, el deber moral ha de triunfar sobre las inclinaciones de la naturaleza. Para Sade, en cambio, la libertad del espíritu se precipita en la negación absoluta del ser entero, que ha de estar abocado a no ser. Si Kant busca lo absolutamente bueno, el Marqués de Sade, se decanta por lo absolutamente malo.²⁹¹

Estas descripciones de posturas y perfiles, nos van situando en la dilemática cuestión que a nuestro parecer ha estudiado de forma rigurosa y excepcional J. Lacan, quien ha estudiado dicha cuestión a lo largo de los seminarios que impartía, especialmente en el seminario 7 dedicado a la *Ética del psicoanálisis*, donde se confrontan *La crítica de la razón práctica* y *La filosofía en el tocador*,²⁹² y en su famoso escrito «Kant con Sade» donde el Psicoanalista francés destruye el mito del adelantamiento de la obra de Sade respecto a Freud en lo que respecta a la temática de las perversiones, situando a Kant, como punto de viraje, de esa subversión que Sade toma como paso inaugural.²⁹³

Lacan era un lector asiduo de la obra de Sade. Fue a través de la mirada de Georges Bataille como tomó conocimiento de él, y en el contexto de la publicación de la *Historia de la locura* por Foucault, donde Sade hacía las veces de héroe de una sinrazón absoluta.²⁹⁴ Es a propósito de Sade, y no en otras alusiones más indirectas, como Lacan retomó el hilo del análisis magistral que había entablado en su confrontación con Antígona.

El ideal sadiano de una subversión de la sociedad y de una inversión del soberano bien en un mal radical había sido tenido en cuenta en 1947 por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, que asociaba el nombre de Kant y el de Sade para hacer de Julieta, una heroína de la prosperidad del vicio, el momento dialéctico de una inversión de la razón en su contrario. En la historia del pensamiento occidental, el goce de la regresión se metamorfoseaba entonces, según los autores, en un placer de destruir la civilización que desembocaba en una suerte de devastación de la cultura por el capitalismo industrial. Y de esto deducían que la inversión sadiana de la Ley anunciaba la era totalitaria. En otras palabras, a su manera de ver, Sade había puesto un término al ciclo sagrado de las orgías carnavalescas. Pero si él «desublimaba» el amor y el sexo, también exponía lo que reprimía el pensamiento occidental y aquello a lo cual Kant imponía una ética, estando esos dos movimientos ligados dialécticamente.²⁹⁵

«Kant con Sade» era la consecuencia lógica del comentario sobre Antígona, Lacan reemplazaba a Antígona por Sade. Una y otro, a sus ojos, eran las figuras mayores de

la insumisión a la ley de la ciudad, comportamiento que ellos asumían a costa de su propia destrucción. Pero una y otro remitían también a la interminable saga de las dos hermanas de la narración sadiana: Justine y Juliette, una virtuosa, condenada a la desdicha, la otra viciosa y destinada a la prosperidad.

Junto a Antígona y a Sade, Lacan convocaba a Kant y a las Luces alemanas. Retomando la tesis de Foucault, que oponía a Pinel, el fundador del tratamiento moral y del asilo, contra Sade, el ordenador de una «nada de la sinrazón» y de una «abolición soberana» de sí mismo, no daba la razón ni a Kant ni a Sade, o, más bien, como lo indica el título de su colaboración, pensaba a Kant con Sade: nunca a uno sin el otro. Por eso hacía de la obra del marqués el punto de partida de un ascenso insinuante, a través del siglo XIX, del tema de la «felicidad en el mal». De esta manera, consideraba a Sade como el inventor de una nueva teorización de la perversión, ya su obra, como el «paso inaugural de una subversión cuyo punto giratorio había sido Kant.²⁹⁶

Ambos autores, en efecto, enunciaban el principio de una sumisión del sujeto a la Ley, ya sea la del bien o la del mal, Pero, si se sigue a Lacan, mientras que Sade hacía surgir al Otro en la figura del atormentador, exhibiendo la existencia del objeto del deseo (objeto a), Kant hacía surgir ese mismo objeto para circunscribirlo gracias a una teoría de la autonomización del sujeto por el derecho. En el discurso sadiano se ponía de manifiesto la obligación del goce, y el deseo permanecía constreñido a la Ley como instrumento voluntarista de la libertad: «Debes gozar». En el discurso kantiano, por el contrario, la ejecución del deseo se traducía en la Ley moral: «Debes arrancarte de la patología.»²⁹⁷

Así, la moral kantiana, según la lectura que hacía de ella Lacan, había salido de una teoría del deseo en la cual el objeto era reprimido. Esta represión era luego «aclarada» por el discurso sadiano. Por lo tanto, existía una simetría entre el imperativo sadiano del goce y el imperativo categórico de Kant.²⁹⁸ Es decir, Lacan interpretará que el objeto realizará un giro desde su sustracción como patológico, y su localización como incognoscible, y por tanto como cosa en sí, hacia su presencia misma, en el caso de Sade.²⁹⁹ Ello permitiría un lazo indisoluble entre ley y objeto.

Influido por el holocausto, como máxima expresión del mal, motor de esta temática «Kant con Sade», Lacan apela a Spinoza para entender ese porqué del holocausto como único filósofo capaz de pensar el sentido eterno del sacrificio en ese *amor intellectualis*, más allá de todo hegelianismo o marxismo.

Lacan decía estar convencido de que la clínica posfreudiana —de la neurosis y de la psicosis-, ya fuera de inspiración kleiniana o, por el contrario, surgida de la Ego-psychology, no permitía pensar las consecuencias de este acontecimiento —El holocausto— en la historia de la humanidad. En otras palabras, ni el retomo al cuerpo arcaico de la madre, ni la superación de la pulsión de muerte en provecho de un yo autonomizado, ni la apelación a las ventajas del hedonismo podían permitir comprender la realidad y la posteridad de semejante atrocidad. En el fondo, Lacan no distaba de pensar tras haber reemplazado a Edipo por Antígona, que el deseo perverso sería en adelante el modelo, elevado al nivel de héroe u odiado, de las nuevas relaciones sociales propias del individualismo del mundo democrático moderno: destruir al otro antes que aceptar el conflicto.³⁰⁰

«Kant con Sade» redactado en 1963, por tanto podría ser muy bien el eje de la problemática que motivo a Hannah Arendt a asistir en Jerusalén al proceso de Adolf Eichmann, o a la creación de la novela Dr. Faustus, de T. Mann. Todos ellos que impresionados por la tragedia del holocausto, reflexionan concienzudamente sobre la problemática faustiana, que nuestro autor, Luis Martín-Santos, muy contemporáneo de estas cuestiones, y admirador de la narración y pensamiento de Mann, creemos que afronta de manera implícita esa temática esencial del «Kant con Sade», de forma sólida y sorprendente en *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*.

La obra, al ser publicada en 1964 pero redactada inicialmente en 1959, pudo tener años de gestación, siendo la respuesta, en posibles revisiones, a los interrogantes planteados en la «La psiquiatría existencial» de 1960, y *Tiempo de silencio*, que escrita en 1960, se publicará en 1962, en su primera edición. No hay datos bibliográficos que respalden puramente dichas revisiones, pero si nos atenemos a los argumentos ya expuestos por Alberto Sánchez Álvarez-Insúa, en *De Heidegger a Sartre« Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, donde propone la lectura en conjunto de la obra psiquiátrica y literaria mencionada, a modo de una visión totalizadora,³⁰¹ además de la superación del nihilismo en su obra psiquiátrica póstuma de 1964 respecto a las otras, podemos tener sólidas sospechas sobre dichas revisiones.

Según lo arriba expuesto y estas alturas de la tesis, podemos pues concluir que Martín-Santos sin abandonar los preceptos esenciales sartrianos del psicoanálisis existencial, se desmarca considerablemente de la postura radical sartreana con su idea sobre esa radicalidad de la nada. Su posición más «intermedia» si cabe, estaría muy

relacionada, como veremos, con la problemática planteada por el famoso y clave escrito de Lacan, de 1963, y muy concretamente con el problema de la sublimación— aunque lógicamente nos referimos a la temática, no a las raíces estructuralistas fuera de las influencias fenomenológicas de Martín-Santos— Problemática, por otra parte, muy ajena a las formas Sartreanas.

Dicha problemática, como veremos, en los posibles paralelismos y diferencias con la obra kleiniana, de la cual estará más próximo que de las formulaciones con motivo freudiano de Lacan, como es lógico, si nos atenemos al contexto y época que le tocó vivir, será ya tratada, una vez que hemos delimitado las bases principales del psicoanálisis existencial de Martín-Santos, cuyo capítulo acabara en la resolución del cuestionamiento de la encarnación de la libertad.

En la introducción a su obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, aspirará además el psiquiatra donostiarra en su concepción psicoanalítica, a comprender mejor los hechos del psicoanálisis freudiano y a restituirlos en su auténtica naturaleza sintética. Es decir, que hay que explicitar ciertos hechos que el psicoanálisis freudiano maneja pero no cita. El acercamiento a Freud, como podremos observar, es ya más notorio, lo que indica un mejor entendimiento de la cura por transferencia.³⁰² Después de aclarar la base de su posicionamiento en el psicoanálisis, el psiquiatra donostiarra, pasará a definir el concepto empírico de Libertad, Hiendo más allá, del origen metafísico del problema, centrándose en la visión descriptiva y empírica de la libertad, donde nos enfrentamos al hombre a la luz una antropología existencial, responsable de sí mismo e inventor de su propio destino.

Sin embargo, no podemos dejarnos arrastrar por una visión ingenua de la libertad, algo muy típico, tal como la que pudiera haber antes de la obra de Freud.³⁰³ Es importante esta última observación de Martín-Santos respecto a Freud, que lo sitúa como autor sólido e importante, cuya aportación sobre la temática está más allá de las superfluas ideologías, anteriores a este. Aquí Martín-Santos, aunque sin compartir plenamente la obra freudiana, da muestras de una lectura profunda y directa del maestro de Viena, al que tiene ya muy presente en la argumentación de sus posiciones, donde como ya se anunció, comienza una importante aproximación al problema de la transferencia.

Por otra parte, si el análisis de cualquier decisión concreta de la vida cotidiana nos remite a la totalidad de la vida psíquica, en cuanto conjunto dotado de sentido. Se hace necesario, pues para adentrarnos, en la dicha totalidad, un examen riguroso de lo indeterminado psíquico en cuanto tal. Martín-Santos describe dicha forma

fenomenológica de la libertad— Ese indeterminado psíquico— a través de dos situaciones antagónicas como El acto espontáneo, y la situación *buridaniana*. Sin embargo dichas situaciones, donde la decisión sin motivo de uno, y el conflicto paralizante de la otra, no agotan ese indeterminado psíquico.³⁰⁴

La fenomenología de dicho indeterminado psíquico, nos muestra entonces ese más allá de lo espontáneo o totalmente conflictivo, como una dialéctica entre el sentido, relacionando el acto libre con la totalidad del devenir psíquico del individuo, y por otro la motivación que va dirigida a ese motivo según una relación sencilla, que se ajusta a un tipo ideal de conexión genética— ejemplificado en Jaspers-. Dicha conexión puede ser a modo de vivencia inmediata, o con hechos psíquicos lejanos entre sí como nos muestra el psicoanálisis freudiano, y que le confieren un determinismo. El proyecto surgiría pues del acto libre que en cada decisión concreta estará conectado con la totalidad de ese hombre en pleno ejercicio de su responsabilidad, en continua dialéctica con los instintos que estructuran la motivación.³⁰⁵

Mientras que el instinto, que está ligado a la motivación, es de naturaleza radicalmente biológica, el proyecto guardará relación con el sentido, por tanto con una relación no determinativa, sino expresiva y ejecutiva, que en la conducta neurótica se hace más repetitivo debido a la dificultad de asumir el cambio de proyecto. De esto se hablará más adelante. Por ahora Martín-Santos nos recalca, que el proyecto es una luz constante que nos ilumina en los diversos actos de la vida. El hombre asume pues en cada situación, sin tener necesariamente que decidir de forma más «drástica», como en el cambio de proyecto, un mismo estilo de vida, a través de las numerosas situaciones concretas; es decir es íntegro y coherente consigo mismo, en lo que podríamos denominar su elección originaria.³⁰⁶ De éste importante planteamiento hablaremos a continuación.

En cuanto a la elección originaria, es una de los temas ya centrales en la obra del psicoanálisis de Martín-Santos, ya que al acercarnos a ese valor concreto del hombre en su quehacer cotidiano, nos enfrentamos con que su libertad, ya aparece encarnada, con lo cual sus actos han cristalizado, en torno a esa elección originaria.

La primera cuestión que se nos plantea es ese *cómo de la encarnación de la libertad*. Teniendo en cuenta que la dificultad de la cuestión, reside en que la primera encarnación de libertad, se produce en la obscuridad y lejanía de la primera infancia, que no es la misma que desarrollará en la vida futura, ya que las condiciones son

totalmente distintas, es decir, esas decisiones infantiles se dan bajo el dominio total, de las figuras parentales, por ello tales decisiones apriorísticas, serán no adecuadas respecto a la vida que posteriormente tendrá que afrontar.³⁰⁷

Concluye Martín-Santos que dicha situación de conflicto solo se puede resolver con la conversión entendida, como cambio de proyecto radical, con grave descarga de ansiedad, que llevará a la liquidación de los complejos parentales. Esa descarga es típica también en la nomenclatura freudiana, pero según el psiquiatra donostiarra, el psicoanálisis ortodoxo reduce dicha crisis a las relaciones objetales.³⁰⁸

Continúa el donostiarra con su particular modo de ver el psicoanálisis freudiano, donde añade que «las posturas freudiana y existencial discrepan gravemente. Según la interpretación freudiana ortodoxa, la situación coactiva que vive el niño determina, necesariamente, y de modo causal, la constitución de su complejo originario. Según la interpretación existencial, la situación originaria, es asumida de modo original, con cierto margen de elección entre las diversas soluciones posibles.»³⁰⁹ Ello se traduce en que el psicoanálisis existencial, concede la elección dentro de un margen, en la elección de las diversas soluciones posibles, es decir confiere, el cargar con las coacciones de la infancia, un elemento activo.

Podemos observar por tanto, siguiendo el hilo argumental del psiquiatra vasco a lo largo de esta exposición, como esa dicotomía entre motivación-proyecto, causalidad o complejo-proyecto, traducidas en una acción causal del complejo frente a una tendencia realizadora del proyecto, con un dinamismo más activo por tanto en lo referente al psicoanálisis existencial, es una idea que va más allá de la obra de Klein, sobre la cual incidiremos especialmente en el momento oportuno, como es el referente a la sublimación. Las ideas de Martín-santos aunque influidas en parte por M. Klein, tienen la clara influencia de ese pensamiento de la época tan extendido respecto a la visión radicalmente biologicista de Freud, ejemplificada por el movimiento freudomarxista, y especialmente por Erich Fromm.

Fromm que estaba imbuido en lo que se denominaba por entonces como la revisión humanista y dialéctica del psicoanálisis, elogiaba a Freud en cuanto a su avance en cuanto a la observación y el análisis de las fuerzas irracionales e inconscientes que determinan parte de la conducta humana. Junto a sus discípulos, dentro de la psicología moderna, no solamente puso en descubierto el sector irracional e inconsciente de la naturaleza humana, cuya existencia había sido desdeñada por el racionalismo moderno, sino que también mostró cómo estos fenómenos irracionales

se hallan sujetos a ciertas leyes y, por tanto, pueden ser comprendidos racionalmente. Nos enseñó a comprender el lenguaje de los sueños y de los síntomas somáticos, así como las irracionalidades de la conducta humana, Descubrió que tales irracionalidades y del mismo modo toda la estructura del carácter de un individuo, constituían reacciones frente a las influencias ejercidas por el mundo exterior y, en modo especial, frente a las experimentadas durante la primera infancia.³¹⁰

En cambio reprochara, al creador del psicoanálisis el estar tan imbuido del espíritu de la cultura a que pertenecía, que no podía ir más allá de los límites impuestos por esa cultura misma. Límites que llegaban hasta impedirle la comprensión del individuo normal y de los fenómenos irracionales que operan en la vida social. Para Fromm, La relación del individuo con la sociedad, en la teoría de Freud, es en esencia de carácter estático: el individuo permanece virtualmente el mismo, y tan sólo sufre cambios en la medida en que la sociedad ejerce una mayor presión sobre sus impulsos naturales (obligándolo así a una mayor sublimación) o bien le concede mayor satisfacción (sacrificando de este modo la cultura).³¹¹

La concepción freudiana de la naturaleza humana consistía, sobre todo, en un reflejo de los impulsos más importantes observables en el hombre moderno, análogos a los llamados instintos básicos que habían sido aceptados por los psicólogos anteriores.³¹²

Observamos, pues, como E. Fromm, influido por la corriente Marxista, realiza esa crítica a Freud, en el sentido, de no atender a la cuestión social en la manera que este y los demás denominados neofreudianos enfatizan dicha cuestión, la cuestión de la cultura, que Freud aunque ya consideró de manera fundamental, atribuyendo un papel importante a la sociedad, no desarrolla en cambio, lo suficientemente. Dicha vinculación del individuo y lo social es según Fromm la labor que intenta desarrollar el movimiento culturalista, donde el psicoanalista de origen alemán, se va a apoyar en el marxismo para dicha labor revisionista.³¹³

En este sentido, aunque es cierto, que Fromm no niega el valor de la tarea freudiana, que en obras como *Psicología de las masas y análisis del yo* celebra en Freud su atención al vínculo con lo social.³¹⁴ Le reprochará en cambio, ceñirse demasiado a la problemática familiar, más que la social.³¹⁵ Esta observación, de Fromm es por otro lado, algo muy común, en todo la desviación psicoanalítica del posfreudismo, y en particular de lo que J. lacan llamaría Ego-psychology, para

diferenciarlo del kleinismo.³¹⁶

En realidad, este reproche a Freud, de centrarse demasiado en el Edipo, va muy asociada, a la otra gran crítica, la de su énfasis en lo biológico a modo de una fisiología mecanicista.³¹⁷

Martín-Santos, compartirá estas mismas críticas formuladas por Fromm. La dicotomía que establece, entre psicoanálisis existencial y ortodoxo, obedece en última instancia, debido a lo tajante de la separación a modo de barrera, a esa idea tan mecanicista de la libido freudiana. De ahí que el intelectual donostiarra, tenga que intentar hacer una labor constante de reconciliar lo que llamará normas objetales, más relacionadas con las motivaciones que obedecen a lo puramente instintivo y determinista, que es donde sitúa la labor del psicoanálisis ortodoxo, y las actitudes éticas, que están más relacionadas, con la labor del proyecto, sometido mucho menos a la labor determinista, dependiente más de la decisión del individuo.³¹⁸

Ésta estructura ya la veremos más desarrollada, cuando hablemos del desarrollo de la encarnación de la libertad. Baste ahora señalar el planteamiento de esa dicotomía, y la influencia de autores como Fromm.

Sin embargo hay que destacar que Martín-Santos a diferencia de Fromm, incide más concretamente en la cuestión del sujeto, intentando unificar lo social externo y lo psíquico interno, desde la misma posición del individuo, como lo atestigua su enfoque más existencial, mientras que Fromm, atiende más al sujeto, desde la perspectiva social. El intelectual vasco, nos hace ver esta posición del psicoanalista alemán y nos advierte así mismo que Fromm en su intento de vincular marxismo y freudismo, se apartaría de los mismos discursos que intenta vincular. Estas palabras textuales del donostiarra, dan fiel testimonio de esta aguda aunque constructiva crítica:

«De los intentos realizados en occidente para hacer una síntesis, entre el psicoanálisis y el marxismo, quizá la consecuencia, más lograda, fueron los trabajos de Fromm, que en realidad, por conseguir su síntesis, se apartó al mismo tiempo del marxismo y del freudismo. Fromm se fija en la clase media angustiada por el crecimiento del capitalismo que le priva de los medios de poder tener una existencia independiente, llegando en la crisis económica a hacerse la situación insostenible y patógena. Una planificación económica sería capaz de evitar esta situación angustiosa.»³¹⁹

Aunque ambos términos son incompatibles por si solos para Martín-Santos, no ha

dejado sin embargo de intentar reconciliar, aunque de manera distinta a E. Fromm, ambas doctrinas, pero supeditadas a la luz de la fenomenología, cuyo esfuerzo unificador se mostrará en el psicoanálisis existencial.³²⁰

La labor del donostiarra por tanto, y como hemos señalado, se imbrica más en la responsabilidad del sujeto y del proyecto como modo de intentar afrontar las circunstancias ante las que se enfrenta. Pero debemos advertir, que no debemos confundir el proyecto en Martín-Santos con las connotaciones que Ortega y Gasset, confiere al mismo. En el apartado dedicado a Ortega donde analizábamos, su posición respecto a la fenomenología y el psicoanálisis, mostrábamos como la relación con la doctrina freudiana, estaría esencialmente conformada por una genealogía que irá de ese posible buen encuentro, donde como ya se señalaba acepta la teoría de la represión, a una evolución en la cual no solo se critica la noción de sexualidad, sino que también pondrá en cuestión la cientificidad del psicoanálisis, tachándolo de religioso y de no ir más allá de una catarsis espiritual.³²¹

La relación final de Ortega, por tanto en su posición respecto al psicoanálisis es cómo podemos observar antagónica. Su noción de proyecto, es puramente filosófica. Ante la pregunta ¿qué es eso de proyecto?, surgirán diversas meditaciones como «Misión, dice Ortega, significa lo que un hombre tiene que hacer en la vida.» «Yo tengo, añade, que decidir en todo instante, lo que voy a hacer en el siguiente, y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella». Meditación importante será también: «La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo decidir entre posibilidades lo que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los elementos radicales de que se compone la vida.» Castilla del Pino encontrará en dichas meditaciones referentes al proyecto vital del hombre, insuficiencia.³²²

Sobre las importantes observaciones de Castilla del Pino, respecto a Ortega, volveremos, en siguientes puntos. Por ahora basta dicha sentencia, de «insuficiencia», que podría estar muy en la línea de la crítica de Fernando Montero, quien analizando las relaciones entre persona y libertad, nos recuerda a propósito de la temprana obra de Ortega *Meditaciones del Quijote* «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo, »³²³ califica la apelación al *yo* orteguiana, como un intento de justificación de su propio ser. El *yo* se configura así siempre desde una actitud, dramática, pues con él se pone de manifiesto la índole personal que le concierne, es decir el programa axiológico que redunde en mérito o menoscabo de la iniciativa que

lo propuso y que lo manifiesta en vilo. Ello explica el énfasis que acompaña su expresión verbal.³²⁴

Montero, propone una ratificación de esta tesis, como la que destaca Ernst Tugendhat, en *Autoconciencia y determinación*, donde señala también que la responsabilidad moral y la libertad son dimensiones decisivas en la constitución del yo. Es decir no se puede plantear, una perspectiva que tome en consideración al yo, como centro de la conciencia que se despliega en el mundo conocido, prescindiendo de sus aspectos axiológicos. Fallan así las teorías tradicionales sobre la autoconciencia, al reducir a su actividad cognoscitiva, el saber inmediato que uno tiene de sí mismo, de sus propios estados conscientes. Frente a esto Tugendhat propone la autodeterminación, constituida por la deliberación responsable, es decir libre. Solo dentro de ella es posible esclarecer el significado del «yo.»³²⁵

Siguiendo la argumentación, de Fernando Montero respecto a Ortega y su célebre frase, y en conexión con las anteriores argumentaciones, añade el filósofo valenciano, que Ortega no se resignó a disolver el yo en la circunstancia o en el mundo en que se vuelca su actividad. O que no aceptó esa esquivez, que supone su dispersión en las situaciones objetivas intencionales que constituirían el lugar en el que se haría presente su misma actividad.³²⁶ Por consiguiente Ortega mantuvo el valor referencial del yo, en su forma más rigurosa considerando ese yo como la mismísima actividad, que cada sujeto es el fondo de su persona. En resumidas cuentas el Profesor Montero, tacha a ese yo orteguiano de duplicidad y por tanto demasiado sustancial,³²⁷ en su detallado estudio sobre la acción y subjetividad en Ortega.

Podemos concluir pues que en Martín-Santos, el concepto de elección originaria, tiene esas connotaciones que llevan al sujeto, a esa autoconciencia y determinación que no lo eximen de una toma sólida de la responsabilidad en su proyecto. Al contrario que Ortega, cuya defensa de la sustancialidad del yo, le llevan a los lógicos reproches a la teoría psicoanalítica como exponente del ataque a la esfera egoica, y su supuesta gobernabilidad, Martín-Santos, no esquivo en ningún momento la doctrina freudiana, sino que pese a su comprensión parcial de la doctrina del creador del psicoanálisis, y a su permanente dicotomía, entre lo ético por un lado e instintivo por otro, descubrirá en el aparato freudiano, y especialmente en su obra más tardía y segunda tónica, la manera en que el sujeto puede ejercer la libertad en su permanente facticidad, es decir del sustrato corpóreo, y por tanto como encarnación de la libertad, más allá de los brillantes pero poco prácticos aforismos de Ortega.³²⁸

La cuestión de esa encarnación de la libertad en esa permanente dialéctica entre voluntad de la cura y su realización objetiva, será ya el motivo del siguiente apartado, dedicado ya al marco más concreto de la cura.

2.2.3.1. La encarnación de la libertad en el psicoanálisis como dialéctica entre auténtica voluntad de la cura y realización objetiva de la curación

En las secciones anteriores, Hemos visto, a modo de un breve resumen que nos sitúe adecuadamente ante la problemática que vamos a presentar, el planteamiento de un psicoanálisis existencial ya más en la línea de la acción terapéutica que Luis Martín-Santos pretende desarrollar. Como ya señalamos Su obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, escrita en 1959 y publicada cuatro años más tarde en 1964, se gesta en un momento crucial de su faceta tanto psiquiátrica como literaria. En 1962 no olvidemos que publica su obra *Tiempo de silencio*, que le proporcionará el salto al pleno reconocimiento en el medio cultural. Es también en este periodo como ya hemos señalado en el apartado correspondiente del viraje de la analítica existencial al psicoanálisis existencial, en el cual publica «La psiquiatría existencial» en 1960, que es donde va a desarrollar el mencionado giro a la antropología concreta del marco médico de la cura, lejos ya de sus anteriores intereses esencialistas.

Durante este periodo, se da pues el momento más importante de su producción, donde literatura, filosofía y psiquiatría intentan abarcar la ambigüedad del ser humano en ese marco concreto de esa facticidad del existir humano.

Siguiendo la argumentación y propuesta, de Alberto Sánchez Álvarez-Insúa, en *De Heidegger a Sartre «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, donde propone la lectura en conjunto de la obra psiquiátrica y literaria mencionada, a modo de una visión totalizadora,³²⁹ intentaremos ver como Martín-Santos en su obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, culmina creemos su obra más lograda e importante, en el terreno psiquiátrico y psicoterapéutico, pese a lo breve pero importante de su trayectoria intelectual.

Es de destacar no obstante, que pesan las opiniones de psiquiatras de renombrado prestigio, como Castilla del Pino quien propone «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», como el escrito de un pensador conciso, concreto, que sabe en todo momento en que nivel de la realidad hay adecuación para determinado método, calificando dicho trabajo como su mejor obra, comparado con el capítulo introductorio de la Psicopatología general de Jaspers, a la que supera en lucidez y profundidad. Castilla del Pino, añadiendo además que este capítulo de su obra será el

que perdurará y exigirá en el futuro las mayores y más numerosas referencias.³³⁰

Por otra parte, la observación de Germán Berrios en una línea muy similar al psiquiatra gaditano—que resaltaré la faceta más descriptiva y fenomenológica de Martín-Santos— y como impulsor actual en activo de la psiquiatría española, que plantea como objetivo la construcción de una psiquiatría intelectualmente rigurosa más allá de lo endeble, ahistórico, y ateórico, ha sido uno de los promotores para que Martín-Santos sea conocido en su siempre descuidada faceta psiquiátrica, sobre todo al respecto del mencionado artículo «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico». Berrios Incluso llegará a elogiar de forma importante la figura del psiquiatra e intelectual donostiarra, destacando la originalidad, atrevido esfuerzo, que a tan temprana edad desarrolla una estructura epistemológica para la psiquiatría, tal y como la presenta en su artículo de la revista «Theoria.»³³¹

Ciertamente en los apartados referentes a fase más fenomenológica del psiquiatra donostiarra señalábamos el mérito indiscutible de «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», por la innovación que presenta en ciertos aspectos importantes respecto a Jaspers, sobre todo, en lo referente a la comprensión existencial. Si Jaspers abandonaba a este nivel las categorías propias de la ciencia, y buscaba en la enfermedad esas situaciones límite, empleando los conceptos más propios de la filosofía para abordar esa totalidad del ser de la existencia humana, Martín-Santos no abandonó la ciencia, e intentó describir bajo esta comprensión, las estructuras prejudicativas de la vida psíquica.³³²

De todas formas, pese a lo innegable en el escrito de dicha aportación y de las argumentaciones de Castilla del Pino y Berrios al respecto, creemos, que una lectura así es incompleta, si tenemos en cuenta la necesidad de esa visión más global de su obra literaria y psiquiátrica, donde *Libertad, temporalidad, y transferencia en el psicoanálisis existencial* definen el pensamiento último de Martín-Santos, tanto en los aspectos profesionales y su concepción de la cura psiquiátrica de la neurosis, como en los ideológicos y vivenciales.³³³ Es por ello, que este trabajo representa, la convergencia de lo más esencial de su trabajo psiquiátrico como el citado «fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», «Jaspers y Freud», «la psiquiatría existencial», »³³⁴ — y lo fundamental de su obra literaria, culminando el viraje del plano más epistemológico al más ético y pragmático.

Una vez situado a grandes rasgos, el mencionado ensayo, en el contexto de la obra del psiquiatra e intelectual donostiarra, y comentado los aspectos fundamentales de la

introducción, como eran los planteamientos esenciales de su psicoanálisis existencial y las diferencias con Sartre, estaremos en condiciones de continuar el desarrollo de las propuestas sobre los análisis de libertad del donostiarra, donde *la elección originaria*, requería el previo estudio del *concepto empírico de libertad*, y concurría necesariamente en las primeras elecciones primarias, a partir de la primera apercepción reflexiva y responsabilizada de su situación, configurando así su proyecto en lo que denominó como *encarnación de la libertad*.³³⁵

La encarnación de la libertad, será pues esa facticidad carnal reflejada pues en la peculiaridad biológica del instinto, y las cualidades fisiológicas del aparato psíquico, con los hábitos, actitudes y condicionamientos con que ya *debe contar* toda nueva decisión.³³⁶

Dicha encarnación de la libertad, tomará dos formas o caminos, la primera más externa o social, y la segunda más interna o psicológica. Si bien la social, va a influir en la totalidad de la vida ulterior, el otro componente más psicológico, tiene más importancia en la configuración de la estructura dinámica del sujeto. El donostiarra, atiende a las tres clásicas instancias del aparato psíquico de la segunda tópica freudiana, como son el *yo*, el *ello*, y el *superyó*. Hay que destacar que Martín-Santos está leyendo ya de manera muy detenida *El yo y el ello*. En el escrito de 1956 «Jaspers y Freud, » Martín-Santos habla sobre la madurez que Freud alcanza en su trabajo correspondiente a la segunda tópica, cuyas palabras textuales dan muestra de ello: «la simple oposición consciente-inconsciente, ha sido sustituido por la del *yo* y el *ello*. El *yo* no se identifica ahora con lo consciente. Grandes provincias del hombre son inconscientes. El *yo* ha tomado la forma de una estructura de la que una importante diferenciación la constituye el *superyó*. Aunque hay escuelas psicoanalistas que rechazan el último Freud, para el conferenciante, en sus últimos libros, es donde alcanza más solidez su pensamiento que se desprende de muchas ingenuidades de la primera época, a las que fue arrastrado por el mismo brillo del descubrimiento.»³³⁷

Se puede observar como Martín-Santos, hace más hincapié pues en el periodo tardío de Freud. Aunque se puede decir, que lee ya a Freud de manera íntegra y sistemática, quien señala en el mismo escrito anterior, la evolución de los instintos en Freud, cuya estructuración se realizara años más tarde en *Mas allá del principio del placer*, con la postulación de los instintos de muerte, culminando en su obra más madura, *El yo y el ello* de 1923.³³⁸

En *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, destacará al *ello* como inasequible a la libertad y a sus decisiones, cuya base instintual reposa en la biología. El *ello* es impermeable a la acción de la libertad y a las consecuencias de la elección original. Las variaciones a lo largo del tiempo, son de estirpe somática, pasando por las distintas etapas de maduración, primera infancia, periodo de latencia, etc.³³⁹

El *yo* y el *superyó*, corresponde a una arquitectura dinámica configurada, El *superyó*, es una parte especializada del *yo*. Nos habla Martín-Santos de la posición kleiniana, sobre si el *superyó*, se remonta a la primera introyección de la madre canibalística producto a su vez de los fantasmas de la agresividad primaria lactante, o si es el producto de introyección de las figuras parentales.³⁴⁰ De alguna manera, aunque Martín-Santos no entra a debate en este momento, parece establecer las tendencias o líneas que imperaban en la época como las corrientes kleinianas cuyo énfasis en los grandes interrogantes freudianos hacen hincapié en la relación arcaica con la madre,³⁴¹ y la otras escuelas más tradicionales, que o bien intentaron permanecer más fieles a la didáctica de la tradición del freudismo clásico,³⁴² o bien la las líneas angloamericanas más cercanas a la psicología del *yo*.³⁴³

De todas formas Martín-Santos, por lo comentarios aquí descritos, donde concede una hegemonía al *yo* y *superyó*, como configuradores principales de la concreta relación con el mundo circundante, frente al *ello*, como instancia ligada a lo instintivo, y ajena la cuestión de la libertad,³⁴⁴ parece estar más en consonancia, por lo menos en lo referente a los aspectos señalados, a una concepción más ligada a la psicología del *yo* o Ego Psychology, que efectúa una revisión completa de la segunda tópica. Nos detendremos brevemente en lo esencial de esta escuela angloamericana.

Freud en 1923, había reafirmado la primacía del inconsciente sobre el *yo*, y la primacía de la pulsión de muerte sobre las demás pulsiones, habiendo por tanto actualizado el gesto inaugural de su descubrimiento a principios de siglo. El *yo* está inscrito en el *ello*, y expresa la idea de una fuerza desconocida, que actúa sin que el sujeto lo sepa.³⁴⁵ Los partidarios de la psicología del *yo* en cambio, como R. Loewenstein, David Rapaport, y sobre todo Heinz Hartmann sostienen una posición que va en sentido contrario al descentramiento freudiano. En vez de privilegiar el inconsciente, piensan de nuevo la metapsicología en base al modelo de la psicología dándole al *yo* un lugar preponderante.³⁴⁶

En opinión de la Ego Psychology, el yo se autonomiza, controlando las pulsiones primitivas. Así adquiere su independencia frente a la realidad exterior. Pero la autonomía es relativa ya que por el lado de las pulsiones el yo busca una garantía frente a la esclavitud del medio. Por el lado del medio reclama la misma garantía contra las exigencias del ello. La adaptación del yo al doble requerimiento del ello y la realidad, pasa por un justo medio que garantice el equilibrio necesario para el desarrollo de la vida humana. Pero si el yo tiende a ajustarse para realizar su autonomía, la identificación deja de ser un proceso inconsciente, para convertirse en un modo imitativo de comportamiento. La teoría de la sexualidad, sufre el mismo giro que la identificación, en el sentido de que se instaura o vierte de nuevo la sublimación, con lo cual la libido consigue desexualizar o neutralizar las pulsiones agresivas.³⁴⁷

Cuanto más «fuerte» es el yo, más refuerza esa «cantidad» de energía neutralizada. Y cuanto más «débil» es, menos actúa la neutralización. Así la Ego Psychology, descansa en un rechazo fundamental de la pulsión de muerte, acompañada de un centrar de nuevo el inconsciente en la conciencia, y la sexualidad en sus formas derivadas.³⁴⁸

Martín-Santos, por su concepción del inconsciente como conciencia no tética propia de su influencia fenomenológica, y la sexualidad, como concepción de ese quantum de energía, a modo de «plus sexual» biológico del hombre,³⁴⁹ al que confiere como lo-que-ha-de-ser-elaborado, a modo de sublimación, seguirá la línea de la psicología del yo.

Fruto de estas concepciones e influencias esenciales, Martín-Santos establece la dicotomía entre actitudes éticas, las cuales gozan de un máximo de conciencia ligadas al lenguaje, y las normas objetales «que emanan obscuramente»— Frase de Martín-Santos— del inconsciente y son independientes del lenguaje.³⁵⁰

La duplicidad entre actitudes éticas y norma objetales, da muestras de esa tendencia por la Ego Psychology, ya que otorga al conjunto yo-superyó la función primordial de ajuste entre el ello y la realidad, al igual como vimos en la nomenclatura de la psicología del yo, por tanto restando protagonismo al inconsciente. Sin embargo no hay que olvidar que Martín-Santos utiliza la expresión objetal, en el sentido de las relaciones objetales, que deriva de objeto, siendo este objeto, el objeto sexual. Las relaciones objetales, para Marín-Santos, son una serie de modificaciones que conducen a su madurez. Distinguiendo entre objeto sexual

arcaico, (sobre el molde de las relaciones analíticas con a Madre), el objeto sexual parcial, (basado en las relaciones de instintos parciales orales, anales, uretrales) y el objeto sexual maduro (basado en la genitalización normal del instinto sexual). Norma objetal, o conducta objetal-prosigue Martín-Santos, será aquella que permite la realización de las tendencias instintuales de modo expreso o implícito, de modo real o simbólico.³⁵¹

Si bien la teoría de las relaciones objetales se relaciona con diversas posturas conceptuales dentro de la teoría psicoanalítica. Entre ellas tenemos la de Melanie Klein, que enfatiza la determinación pulsional de la experiencia de la relación con el objeto y concentra su atención en el objeto interno y su efecto determinante sobre la vida posterior del sujeto. Hace predominar el mundo interno del sujeto sobre la significación del mundo externo. Otra postura claramente definida es la de René Spitz, Margaret Mahler y D.W.Winnicott, quienes enfatizan el efecto estructurante que la relación real con el objeto y con el entorno cultural tiene sobre el psiquismo.³⁵²

Aunque presentado de manera muy simplificada, nos sirve esta referencia, para mostrar que Martín-Santos, está más relacionado con la visión de Melanie Klein, en el sentido de objeto interno, como efecto determinante sobre la vida del sujeto, que la otra corriente de las relaciones objetales. Pero a diferencia de Klein, Martín-Santos, con una visión más filosófica y concretamente fenomenológica, restringirá el radio de acción del campo psicoanalítico a la libido y sexualidad entendidos como una configuración más mecanicista. No entenderá en la línea de Klein, el destino del yo como solidario totalmente con el objeto, en el sentido de estar sometidos a las pulsiones, particularmente el par pulsional, que representa a Eros y Tánatos.³⁵³ El psiquiatra donostiarra restringe la función pulsional, a lo más biológico e instintivo, que es lo que precisamente ha de controlar o mediar el yo. La pulsión de muerte, no es bien entendida por Martín-Santos, y si añadimos esto a su noción de inconsciente, como conciencia no vivida, entonces su posición respecto al psicoanálisis está más cercana como se ha dicho a la Ego Psychology. Quedando el término relaciones objetales, más bien como nomenclatura restringida a la esfera y dominio de lo «irracional» propio del ello.

Sin embargo, nos parece excesivo decir que el psicoanálisis es utilizado simplemente como técnica terapéutica. Estamos de acuerdo eso sí, con José lázaro en el sentido de concebir la obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, a modo de una descripción existencial de los hechos que

fácticamente ocurren en el transcurso de una cura clásica al modo freudiano.³⁵⁴ Pero no en el sentido de mantener la técnica terapéutica freudiana, extrayéndole su fundamento y trasplantándole la nueva fundamentación de *El Ser y la nada*.³⁵⁵

Martín-Santos no concibe la técnica freudiana como simple instrumento, ya que su psicoanálisis existencial, concibe el ideal maduro de salud mental como la realización paralela y armónica de ambas pautas de conducta; la ética y la objetal.³⁵⁶ El objetivo principal sería para Martín-Santos, el fenómeno de la sublimación donde se establece una integración objetal en un proyecto ético, es decir, que la realización objetal vaya cargándose de ética, hasta el punto de que se superponga una erótica elaborada a favor de un proyecto común, hasta el punto de que esa actitud ética se realiza plenamente con el cumplimiento objetal, lográndose así la auténtica realización del proyecto.³⁵⁷

Para esa culminación en la sublimación se hace necesario como tarea esencial del psicoanálisis, según Martín-Santos, el hacer patente el vacío de esas actitudes éticas no auténticamente realizadas. Hay que hacer patente pues que la pseudorrealización aparente convierte las actitudes éticas en meras ideologías.³⁵⁸

Martín-Santos pues, otorgará a la fenomenología heideggeriana en el plan descriptivo y en la fenomenología de la praxis concreta sartreana, el principal marco teórico y sostén sobre cual afrontar la cura, pero no olvidemos que al final se trata de encauzar el proyecto ético en ese marco de la relación objetal y por tanto de la dinámica psicoanalítica, pero no solo a modo de instrumento. Se tratará pues, de una lectura del psicoanálisis desde la fenomenología, planteándose la problemática de la sublimación en el diálogo continuo con la obra psicoanalítica, a través sobre todo de Freud, al que ya lee en esta fase detenidamente y de manera directa, como ya se ha comentado.

El donostiarra pasará a analizar la importancia en la actitud positiva de a cura, ante la cristalización del proyecto neurótico que estará estancado en dos aspectos; 1) esclerosis del mundo exterior, y 2) rigidificación del aparato psíquico. Para ello debe intervenir la cura desde el punto de vista existencial, en la sustitución del antiguo proyecto, por el nuevo.

Los momentos dinámicos de la cura serán;

- a) Progresivo autoconocimiento.
- b) Modificación del plexo instintual-represivo.

c) Rotura del círculo vicioso, que eterniza las pautas de conducta.³⁵⁹

Se entiende que estos tres momentos, no son lineales, y se manifestarán en una primera etapa que irá acompañada de reforma existencial del inicio de la cura, en una segunda etapa esa reforma existencial se encarna en la vida del neurótico de manera igual a su vida anterior. Ambas etapas se caracterizarán por un saber-que hago-un-esfuerzo, para pasar a un momento en el cual y debido a la objetivación del síntoma, donde este es captado de forma más objetiva, y por tanto como justificada por las circunstancias de la vida, entonces se pasará a saber-por-qué-mi esfuerzo-es-fallido.³⁶⁰

Se tratará pues de ver, sintetizando lo dicho anteriormente, esa encarnación de la libertad como dialéctica ente voluntad de la cura y realización objetiva de la curación, la cual se constiuye por tres tipos de acciones:

1. Eficacia en orden a la iniciación de la cura, en lugar de refugiarse en la resignación, que se corresponde con saber-que hago-un-esfuerzo.
2. Eficacia en orden a la continuación, a pesar del esfuerzo que hago, es decir, de saber-que hago-un-esfuerzo.
3. Eficacia en orden a un cambio en la actitud valorativa, a pesar de la reiteración de los síndromes neuróticos, donde mi posición ya es la del saber-por-qué-mi esfuerzo-es-fallido.³⁶¹

Se ha de dar según, Martín-Santos, una adecuación entre el proceso de conocer y comprender, en la evolución de la sintomatología, es decir, la adecuación de la transferencia con la transformación de los síntomas. Sin embargo adecuación perfecta a modo de completud, no se da, y nunca puede haber esa perfecta adecuación. Así tendremos esa dialéctica de la cura como circularidad entre voluntad de reforma existencial y modificación de la neurosis, que se manifiesta al modo siguiente;

- a) Sin persistencia de voluntad de reforma existencial imposibilidad para la continuación de la cura.
- b) Sin un cierto grado de modificación de la neurosis por la cura, imposibilidad para la persistencia de la voluntad de reforma existencial.

De todas maneras si el desfase entre ambos momentos de la dialéctica no es demasiado grande, se ha de dar la situación donde el contenido existencial del síntoma, y

su valor de realización libidinosa simbólica, se va diluyendo, de tal manera que el síntoma puede estar ahí pero su *estar-ahí*, es otro, siendo no ya un hecho mío, sino manifestación primaria de mi forma de ser.³⁶²

La cura es un proceso sucesivo, precisamente por esa incompletud a la que antes nos referimos, y nunca decisivo, ya que no hay un momento crucial, donde el síntoma deja de existir totalmente, y donde el ser-neurótico es substituido ya de forma definitiva por el ser curado, sino que va al modo de una reedificación dialéctica.³⁶³

Aquí Martín-Santos adopta la posición de Sartre, en cuanto a rechazar ese realismo del inconsciente freudiano, y por tanto adoptar, una posición más «activa» en esa voluntad de reforma existencial, es decir de apertura hacia el futuro, frente al psicoanálisis freudiano, se apoyaría más en el en esa referencia al pasado. También la elección originaria, comparte con el psicoanálisis existencial de Sartre, esas elecciones que se hacen siempre condicionadas por la primordial y originaria, con lo cual la libertad del acto psíquico, ya se encuentra sobredeterminada.³⁶⁴

Pero como ya hemos visto, Martín-Santos a diferencia de Sartre, no desprecia la noción freudiana de la libido, sino que la tendrá en cuenta, en su finalidad de intentar avanzar en la determinación del sujeto, de sus condiciones de satisfacción, en relación al deseo e incluso el goce, al igual que el psicoanálisis.³⁶⁵ Sartre, con su concepción negativa de la libertad, ve esta cuestión imposible en la línea de una expresión del *en-sí-para-sí*.

Por tanto Martín-Santos pues en ese camino hacia la satisfacción como coincidencia entre actitud ética y norma objetual, lo destacará como un proceso sucesivo. Ello implica que pueden aparecer las crisis, incluso, son la norma, que supone el cargar con las nuevas objetividades.³⁶⁶ Las crisis a las que nos refererimos, son transferenciales, y las trataremos en el siguiente apartado.

En las nuevas objetividades, que aparecen a lo largo de la cura, distinguiremos varias estructuras cargadas de afectividad, cuya clasificación mencionaremos en el apartado siguiente, correspondiente a la temporalidad. Ahora nos vamos a referir al hecho de que esa inadecuación entre comprensión y conocimiento, es decir entre el hecho transferencial y la modificación del síntoma, hace constar la dificultad de la desaparición del síntoma. Se trata de ir más allá de la comprensión del síntoma, es decir de aquel momento en cual el paciente vivencia el contexto en ausencia del síntoma, el cual deja un hueco en el flujo del vivir coherente. De esa forma vamos más allá del momento donde se supera la etapa de *saber-por-qué-mi esfuerzo-es-*

fallido. La nueva actitud valorativa, implica ya la realización de un neoproyecto en un sentido más lejano y prospectivo, que abarca la totalidad del futuro.³⁶⁷

Es decir pasamos al momento crítico de la cura, donde la modificación transferencial, y la modificación de la estructura del yo, se acompaña de la desaparición del síntoma, en un proceso de integración significativo en la reforma existencial. Será pues cuando el hueco del síntoma se imbrica ya en la realidad pública y colectiva de la vida cotidiana. *En ese momento el paciente «carga» con el éxito de esa desaparición del síntoma, y se responsabiliza de él.* Se pasa del vivir en el ámbito de la cura, al acento de ese vivir en la vida cotidiana. Ello da lugar a que ese sujeto se hace dueño de sí mismo, más allá del ámbito psicoanalítico. Ese robustecimiento del yo va acompañado pues de la descarga en el analista.³⁶⁸

Es entonces cuando el círculo vicioso que eternizaba la neurosis, se convierte en círculo de objetividades favorables. Se ha logrado pues una adecuada satisfacción entre la armonización de la economía de la libido, es decir norma objetal y realización del proyecto o actitud ética.³⁶⁹

Martín-Santos seguirá a Sartre en sus análisis de *La trascendencia del ego*, donde el intelectual francés volverá con sus descripciones fenomenológicas, a establecer una unidad indisoluble entre conciencia y yo.³⁷⁰ Ello se traduce en volver a conferir a la conciencia irreflexiva de un status fuera de toda pasividad, es decir, de no ser dirigida por algo que no sea ella misma. Realizando una crítica al inconsciente en nombre del campo trascendental kantiano.³⁷¹

Pero el donostiarra, es consciente de esta fase de Sartre puramente existencialista, que no atiende demasiado a las otras obras *Críticas* de Kant. Por tanto no es de extrañar la crítica a la totalización de Hegel en *El ser y la nada*, donde el parisino critica la noción hegeliana de libertad, ya que esta no es entendida como autonomía, por la separación de conciencias. Se recorta pues, sobre el trasfondo de una dependencia originaria, que ellas no pueden captarse como una nada separada de la empiria.³⁷²

Es por ello, como, ya habíamos comentado en el apartado anterior, que Gadamer critica incluso de manera dura a Sartre al atribuirle un total desconocimiento de la dialéctica del reconocimiento en la Fenomenología del espíritu. Sartre no entendió la dialéctica, al no captar que la conciencia de sí mismo del que trabaja es superior a la del señor.³⁷³ Finalmente el gran protagonista de la hermenéutica y excepcional

testigo de toda la genealogía del movimiento fenomenológico del siglo xx concluye como ya se ha comentado, con el desconocimiento sartreano de la obra de Hegel y de Marx en su lectura de los seminarios impartidos por kojève en Francia.³⁷⁴

No obstante, no hay que olvidar frente a los argumentos, que este ensayo, *libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, debe estudiarse a la luz de esa lectura más totalizadora, donde las múltiples facetas convergen de manera unificada,³⁷⁵ cuestión esta ya señalada y resaltada por Alberto Sánchez. Al igual que Sánchez, otros autores como Antonio Santamaría Pargada, propone en la influencia sartriana de este ensayo de Martín-Santos, no solo *El ser y la nada*, sino también *La crítica de la razón dialéctica* y *La trascendencia del ego*.³⁷⁶

Así, si en *El Ser y la nada*, la crítica de Gadamer es válida, según la anterior exposición, Sartre varía sus posiciones en la *Crítica de la razón dialéctica*, donde el parisino hace ya una meritoria lectura de Hegel al que se refiere como la más amplia totalización filosófica. Según Hegel, el saber está elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior, sino que se lo incorpora y lo disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiviza, se aliena y vuelve a sí sin cesar, se realiza a través de su propia historia: El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda alienación está superada por el saber absoluto del filósofo. Así pues, los desgarramientos y las contradicciones que causan nuestra desgracia, son unos momentos que aparecen para ser superados. No sólo somos *sapientes*, sino que en el triunfo de la conciencia, que es intelectual de por sí, aparece que somos *sabidos*; el ser que nos atraviesa nos atraviesa de una a otra parte y nos sitúa antes de disolvernó, quedamos *integrados vivos* en la totalización suprema; de tal manera que el *puro vivido* de una experiencia trágica, de un sufrimiento que conduce a la muerte, queda absorbido por el sistema como una determinación relativamente abstracta que debe ser mediatizada, como un pasaje que lleve hacia el absoluto, único concreto verdadero.³⁷⁷

En cuanto a Marx, Sartre, lo observa como el protagonista del último y gran momento filosófico. Los otros dos momentos comprendidos desde el siglo xvii hasta el xx, serían según Sartre, Descartes y Locke, y el otro el protagonizado por Kant y el mencionado Hegel. Todo pensamiento particular de nuestros días o expresión del mismo, es una reproducción a partir de estos tres grandes momentos, momento de cada cultura, que nunca supera la expresión, de esos momentos históricos del cual emergieron.³⁷⁸

Lo importante es mostrar, fuera ya del ámbito específico de una hermenéutica sobre Hegel o Marx, como la *Crítica de la razón dialéctica* es una obra mucho más materialista y concordante pues con los análisis de Luis Martín-Santos, quien adopta esa articulación entre existencialismo y marxismo en el estudio de lo esencial de su obra literaria y psiquiátrica. Critica pues a Freud, desde esa perspectiva de *La trascendencia del ego*, pero toma a un Hegel o Marx, de acuerdo a la *Crítica de la razón dialéctica*, muy en concordancia con su realismo dialéctico. Ello respalda también la importancia de los *Apólogos*, cuya temática desarrollada en *Tiempo de silencio*, es también analizada través de artículos y textos recopilados de especial interés como «Dialéctica, totalización y concienciación», y «La psiquiatría existencial», que Alberto Sánchez destaca como sus más importantes artículos de *Apólogos*.³⁷⁹

Después de este breve análisis, necesario para resituar la posición respecto a la obra de Sartre, que hemos analizado a modo muy general en el punto referente a las distinciones generales entre los dos autores respecto al psicoanálisis existencial, no nos exime de particularizar dicha dialéctica, en los pormenorizados análisis de esta línea más pragmática situado en el contexto de la cura.

Como hemos observado, Martín-Santos si bien, ve la importancia de esa coincidencia de la normas objetales y actitudes éticas para esa armonización y conducta satisfactoria, nos advierte, por otra parte, de las dificultades de dicho ideal maduro en el cual tenemos la dificultad de esa convergencia de lo consciente y el lenguaje, propio del dominio de las actitudes éticas y por otra, de lo inconsciente imbricado en el contexto de las normas objetales, caracterizadas, también por lo automático y elemental.³⁸⁰

La modificación en las actitudes objetales, se refieren a esa modificación de la conducta moral, consistente en concordar la actitud ética con la conducta concreta. Tendría similitud, con el trabajo de Jung respecto a la «sombra».³⁸¹

La modificación en el caso de las normas objetales, consistirá en la modificación del plexo instintual y represivo, en el proceso de transferencia. Las elecciones del individuo dependen más de esa elección originaria, cuya libertad, se va ganando en la responsabilización más adecuada del proyecto. Mientras que las normas objetales aunque condiciona en parte esa elección que el individuo hace, nunca restringen totalmente su libertad.³⁸² Podemos ver como el autor de *Tiempo de silencio*, arrastrará esa perpetua dicotomía, entre la interpretación o sentido, que produce esa

modificación de conducta, y la energética que restringe el autor vasco a la totalidad del psicoanálisis freudiano. De ahí su crítica al pansexualismo freudiano,³⁸³ que al interpretar la sexualidad lejos de esa erótica, ligada a lo instintivo, la relaciona con la actividad genital mediante la cual Freud pretende comprender y abarcar todo el universo humano. El deseo pues para Martín-santos, no tendrá así ninguna connotación instintual o pulsional, quedando restringido al campo del consciente y del plano ético. La libido, pues nada tiene que ver con el deseo, ya que quedará replegada en el inconsciente, y solo es accesible al plano puramente transferencial.

Llegamos pues desde esta perspectiva, a la problemática de la sublimación, que Martín-Santos plantea como ese ideal de la psicoterapia, como solución en definitiva a la problemática de la libertad en la cura, donde se ha de dar una coincidencia entre actitudes éticas y normas de la conducta objetual. Pero el hombre, que se caracteriza por ese plus sexual, y que califica el donostiarra de esa base biológica de la cual goza,³⁸⁴

Hace más difícil esa coincidencia, ya que impide una realización plena objetual, es decir, que se da la imposibilidad, de agotar el poder sexual en el objeto sexual.³⁸⁵

Martín-Santos plantea pues, que ni el psicoanálisis ortodoxo, ni el existencial, dan una respuesta bien estructurada a la teoría de la sublimación. Sin embargo cree que el psicoanálisis existencial, puede dar una visión más adecuada de la cuestión.³⁸⁶

El psiquiatra donostiarra al situarse en la línea de la imposibilidad de esa realización plena objetual, ve como opción a esa satisfacción sublimatoria, el poner al servicio de la trascendencia su plano instintual o pulsional. Es decir para llegar a ese momento de la sublimación, la realización instintual —Martín-Santos rara vez emplea el término pulsional, siguiendo la traducción de Ballesteros—, debe ser al mismo tiempo objetual y simbólica. Separa para ello, la realización instintual neurótica de la sublimatoria. Las primeras, estarían a merced de una privacidad, mientras que las realizaciones de la sublimación, tendrían como particularidad la realización simbólica pero como creación de obras en el *espíritu objetivo*.³⁸⁷

Es pues que al ser dicha creación vivida con plena responsabilización y conciencia de los objetivos, se produciría una aceptación de la sublimación, que no es debida exclusivamente al criterio moral de la sociedad, dándose una concordancia entre el proyecto y la experiencia de su realización.³⁸⁸

Sin embargo la problemática que aquí se plantea es, si desde el punto de vista del psicoanálisis existencial, será posible la concordancia entre proyecto y realización.

Martín-Santos, al adoptar el psicoanálisis freudiano a la manera de esa psicología del yo, desplaza la importancia de la misma dimensión simbólica, que tanto Freud como Lacan entre otros autores, han reiterado. Aunque hay que advertir que a este concepto capital y duro problemático dentro del psicoanálisis, Freud, no le dedicó ningún estudio específico. Si bien Jones, nos informa de que era uno de los ensayos en proyecto para la metapsicología de los años 15, que nunca se publicó.³⁸⁹

Lacan, situará en la obra freudiana, las primeras referencias a dicha cuestión en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, en el cual el problema de la sublimación, estará relacionado con la desviación del fin de la pulsión, en vez de la inhibición, lo que proporciona energía, troncando el primitivo fin sexual, por otro no sexual pero afín al primero, para las actividades socialmente valoradas.³⁹⁰ Sin embargo, será en *La introducción al narcisismo* con la consiguiente reformulación de las pulsiones hacia la transición de la segunda tópica, donde se estudia la sublimación como uno de los componentes de la génesis de las instancias ideales, junto a la cuestión de la idealización. Se plantea ante la exposición en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, puntos oscuros, como el referente a que actividades son las susceptibles de semejante transmutación energética. Surgirán interrogantes referentes a que manifestaciones pueden ser sublimadas. ¿Serán solo las artísticas, o toda la actividad intelectual en general?, ¿las valoradas por la cultura, o todas las conductas adaptativas, laborales u ociosas?³⁹¹

Ante los interrogantes a los cuales ni *Tres ensayos sobre teoría sexual* de 1905 ni *Un recuerdo infantil sobre Leonardo de Vinci* de 1910, dan respuesta satisfactoria, Freud se plantea, a partir de 1914, ligar la sublimación con el narcisismo, de manera que las actividades sublimadas tenderían a alcanzar ese carácter de totalidad y unificación que quisiera detentar el yo. En *El yo y el ello* de 1923, Freud, dirá que quizás la sublimación tenga lugar por medio del yo, que transforma primero la libido objetual sexual en libido narcisista, para proponerle un nuevo fin.³⁹²

El otro problema, estaría relacionado con la no clara delimitación de la sublimación con otros procesos cercanos como por ejemplo el de la idealización. Si Freud establece una distinción entre ambas, restringiendo al campo de la sublimación al fin de la pulsión, en la idealización en cambio no afecta sino al objeto. Se diferencia así sublimación e idealización en la relación de la primera con la pulsión, y la segunda con el objeto.

Habrà también distinción con respecto a la represión, donde las exigencias del

ideal afectan más a la represión, mientras que la sublimación representa un medio de satisfacer tales exigencias sin recurrir a esta.³⁹³

En Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis de 1932, nuevamente replantea la cuestión de tal forma que la sublimación afecta al fin y al objeto. Sin entrar de lleno en dicha cuestión diremos que, esa relación entre fin y objeto, nos llevaría a la tensión entre el yo ideal y el yo actual, pero ello, desemboca ya en la problemática de la identificación. La distinción entre idealización e identificación, serán la fundamentación de la distinción freudiana, entre *yo ideal* e *ideal de yo*.³⁹⁴

Precisamente es, en este punto, donde entre otros autores, Lacan hará hincapié, distinguiendo por un lado la línea especular, de lo imaginario, de ese *yo ideal*, y ese ideal de yo, más ligado a la ley y la ética, es decir, lo simbólico.

Al hilo de esa distinción entre imaginario y simbólico freudiana, Lacan pondrá ese especial énfasis, que le llevará en su evolución de la psiquiatría al psicoanálisis, culminando con su famoso *Discurso de Roma* de julio de 1953. Dicho viraje en la distinción de los registros simbólico, real e imaginario, tendrá como núcleo esencial la palabra, concretamente la función de la palabra, a partir de la estructura, con una concepción de lo simbólico a través del lenguaje como innovación en el discurso analítico.³⁹⁵

En el seminario *La ética del psicoanálisis* retomará la problemática de la sublimación, situando dicha «instancia» entre el objeto tal como está estructurado en la relación narcisista, y *das Ding*— relacionada con esa realidad que comanda y ordena, o cosa, relacionada de alguna forma con el noúmeno kantiano-.³⁹⁶

Siguiendo con el importante seminario de Lacan y concretamente en el comentario al capítulo VIII del apartado dedicado a el objeto y la cosa, el psicoanalista francés afirmará que Freud, al término de su pensamiento, vuelve a encontrar el campo del *das Ding*, y nos designa el plano de más allá del principio del placer a nivel de la buena y mala voluntad. Incluso, el campo del *das Ding*, es encontrado como una paradoja ética y Freud, lo indicará como aquello, que en la vida, puede preferir la muerte. Se aproxima, de esta manera, más que cualquier otro, al proyecto del mal.³⁹⁷

Al final, Freud nos muestra ese campo, como aquel en torno al cual gravita ese campo del principio del placer como más allá de ese principio del placer. Es decir, ese más allá del principio del placer se refiere a las exigencias de la realidad, bajo la forma de la sociedad, donde se ha de ir más allá de la divergencia entre individuo y sociedad.³⁹⁸

La satisfacción, está así en juego, en esa dialéctica entre individuo y sociedad, en el terreno de la sublimación, donde se ha de distinguir el retorno de lo reprimido, como habitual satisfacción de esa pulsión y la sublimación como el otro modo posible de satisfacción. Se trata de encontrar por parte de la pulsión una satisfacción diferente a la de la meta sintomática. Para ello se ha de distinguir por tanto, meta y objeto, siendo la sublimación, la operación de elevar el objeto propio de la inserción del registro imaginario, al lugar de la cosa, o dignidad de la cosa, como núcleo de la economía libidinal.³⁹⁹

Se produciría así, para que ocurra dicho emplazamiento, una modificación del objeto con el deseo, ya que ese objeto pasa del lugar imaginario al lugar simbólico, como revelación así de esa cosa o *das Ding*.⁴⁰⁰

No entraremos más a fondo, en esta cuestión que ya dilucidamos, cuando hicimos el comentario a propósito de «Kant con Sade», y que nos adentraría ya de lleno en el esquema del psicoanálisis.

Lo aquí expuesto, nos sirve, para dar entrada a la importante dimensión simbólica en relación con los registros imaginario y real, que Freud ya dilucido al adentrarse en la problemática de la sublimación. Por tanto y frente a la propuesta de Martín-Santos en la solución a dicha modo de satisfacción como solución entre la tensión individuo-sociedad, de una manera artística o intelectual, como concordancia entre el proyecto y la experiencia social de realización,⁴⁰¹ sustituyendo así la vía sintomática, no deja de ser una propuesta parcial, que en términos lacanianos sería imaginaria, y no afrontaría la dimensión simbólica, o plenamente ética del problema.

Aun así, Martín-Santos puso ya especial énfasis en el problema de la libertad como movimiento sublimatorio en el marco concreto de esa la praxis o ámbito de la cura psicoanalítica. Su lectura del psicoanálisis aunque siempre desde la fenomenología, le lleva a encauzar la problemática por la vía de la praxis psicoanalítica. En su libro de psiquiatría inédito, no publicado, que consta de nueve capítulos, cuya redacción no parece definitiva, que resume toda su dedicación psiquiátrica,⁴⁰² y concretamente en el capítulo «prologo para psiquiatras», ve la aproximación de las dos escuelas, la fenomenológica y psicoanalítica. La fenomenología que se sobrevive y tiende al análisis existencial, se va encontrando con la clínica psicoanalítica del momento, que Martín-Santos denomina casi fenomenológica, basada en las relaciones objetales, como la realizada por Bouvet.⁴⁰³

Bouvet, pese a las críticas que les dirige Lacan en su escrito «Variantes de la cura-

tipo» de 1955 por evitar el problema del descentramiento del yo, y homologando un discurso parecido al neofreudiano, haciendo hincapié sobre el análisis de las resistencias, representa en el país galo según Roudinesco, un neofreudismo a la francesa.⁴⁰⁴ Pero en nuestro país, el discutir abiertamente con la problemática psicoanalítica representa algo más, cuando todavía el psicoanálisis no se ha institucionalizado. Psiquiatras como Enrique Gonzalez Duro, valoran este momento de adentramiento en la problemática psicoanalítica de Martín-Santos, como una honestidad hacia esta nueva comprensibilidad.⁴⁰⁵ Concretamente Pedro Gorrotxategi, ve esta propuesta intelectual de Martín-Santos como militante socialista y agnóstico, una evolución psiquiátrica no como hecho aislado, sino a la vez intelectual y político.⁴⁰⁶

Sobre estos hechos más ideológicos y en conexión con la evolución intelectual, haremos en los próximos apartados más extensas referencias. Pasaremos a continuación, a comentar la descripción fenomenológica de la cura como secuencia temporal en la relación transferencial, cuyo examen detallado, indica un estrecho compromiso del vasco con la transferencia, y por tanto con la dimensión más ética y pragmática del psicoanálisis.

2.2.3.2. Temporalidad y transferencia en la cura psicoanalítica

En el apartado anterior referente a la encarnación de la libertad en la cura psicoanalítica, veíamos como Martín-Santos, describía la cura como dialéctica entre la voluntad de la cura y realización objetiva de curación. En dicho proceso intenta superar la dimensión de la abstracción y omnipotencia de la libertad sartreana, al poner la dimensionalidad de la misma al servicio de la cura que implica pues como eje central el amor de transferencia. En dicho proceso psicoanalítico, veíamos que el objetivo principal era conseguir la sublimación que debido a ese plus de sexualidad que el ser humano tiene, hacía imposible la misma como plena concordancia entre normas objetales, y actitudes éticas. La cuestión entonces estaba en la creación de la obra como plena responsabilización y conciencia de los objetivos, donde se da la concordancia del proyecto con la experiencia de realización, en un proceso sublimatorio, como incorporación de la obra real en el espíritu objetivo.

El problema que comentábamos y en la línea de la objeción constructiva al planteamiento de Martín-Santos, era que dicha sublimación no estaba en la línea freudiana y lacaniana de una modificación del objeto con el deseo, donde ese objeto pasa del lugar imaginario al lugar simbólico, como revelación así de esa cosa o das Ding.⁴⁰⁷

Es decir, Martín-Santos, aunque tiene en cuenta la evolución de la obra freudiana, donde comenta en esa segunda etapa de Freud, referente a la teoría de la libido y de los estudios referentes la *Introducción al narcisismo*, que va culminando con la postulación de los instintos de muerte en *Más allá del principio del placer*, y *El yo y el ello*, de 1923, como culminación en su actividad creadora,⁴⁰⁸ no observa sin embargo esa distinción que en *Introducción al narcisismo*, inaugura en Freud, esa reformulación de la tónica que desemboca como máxima culminación en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* de 1932, donde nuevamente replantea la cuestión de tal forma que la sublimación afecta al fin y al objeto y que nos llevaría a la tensión entre el yo ideal y el yo actual, desembocando ya en la problemática de la identificación. La distinción entre idealización e identificación,⁴⁰⁹ serán la fundamentación de la distinción freudiana, entre yo ideal e ideal de yo. Distinción que vio Lacan y fundamentó todo el desarrollo esencial de su posición psicoanalítica, que constituyó su asignación como psicoanálisis verdadero, para distinguirlo del extravío postfreudiano o psicoanálisis falso.

Pero Martín-Santos, al no comprender bien esa problemática de la identificación y sublimación, cuestión que por otra parte tan solo Lacan llegó a desarrollar de manera lograda como discípulo fiel a la problemática del maestro y creador del psicoanálisis, no debe ser calificado como del lado de aquellos que rechazan el psicoanálisis. Recordemos el contexto brevemente de la conferencia de Lacan, «el psicoanálisis verdadero y el falso», en septiembre de 1958 y en Barcelona, donde tendrá lugar en la primera semana de septiembre el Congreso Internacional de Psicoterapia. El evento es importante: es la primera vez desde la guerra civil que se celebra un congreso psiquiátrico de esta envergadura en el país. Ramón Sarró es nombrado presidente del congreso y se constituye un comité de organización liderado por él e integrado por sus colaboradores de la cátedra de psiquiatría de la Universidad de Barcelona.⁴¹⁰

El comentario que exponemos de Druet, Anne-Cécile nos servirá para mostrar el clima de nuestro país en el momento en que Martín-Santos, toma ya contacto con la obra freudiana; «La posición de la psiquiatría española con respecto al psicoanálisis, de la que la conferencia de Sarró era representativa, es uno de los factores que hay que tener en cuenta para entender el contexto de la conferencia de Lacan. Una cuestión tan delicada como la de la psicoterapia no podía abordarse, en la España de 1958, sin tener en cuenta sus implicaciones ideológicas, y a este respecto los organizadores del congreso tomaron las necesarias precauciones. Dichas precauciones

se tradujeron, entre otras cosas, por la creación de una sección de «psicoterapia y religión», que no existía en los congresos anteriores y cuyas actividades fueron presentadas como una garantía moral en los debates, en particular con respecto a las teorías psicoanalíticas.»⁴¹¹

Si esta es la situación, que ya desarrollamos en el contexto del psicoanálisis en nuestro país, podemos comprender que el intelectual donostiarra no pudiera avanzar más allá del intento de compatibilización entre fenomenología y psicoanálisis, con claro predominio en cuanto a la metodología o epistemología de la fenomenología en la adopción y posicionamiento en la cura. El psicoanálisis es concebido pues como algo instintivo, que el donostiarra, lo asimilará a la pulsión, quedando reducida la libido a la cuestión objetal fuera del dominio de la ética.

Pero veremos, más adelante como el vasco gira en ciertos momentos hacia la ideología del psicoanálisis, y qué significado tiene ese giro para este. Su adopción de lo más importante de la filosofía sartreana, como soporte de su psicoanálisis existencial, no es cualquiera, sino un exponente máximo de la liberación, y de esa nada creadora. La forma en que la conciencia latente, al servicio de un sistema trascendental, reemplaza el inconsciente freudiano al igual que el filósofo francés, remite a un proyecto de existencia radical.

El predominio de la antropología sartreana, en el marco terapéutico no es solo una cuestión metodológica o epistemológica para Martín-Santos. Sartre en Francia, es el primero en reunir el discurso freudiano y la fenomenología, donde propone una verdadera lectura del inconsciente freudiano en nombre de una filosofía de la libertad.⁴¹²

Martín-Santos como Sartre, utilizo en su fenomenología, una articulación psicoanalítica y marxista, interpretando esa lectura fenomenológica del inconsciente freudiano, a la luz del materialismo dialéctico, pero lejos del freudomarxismo norteamericano. Solo así se pueden comprender los análisis que hace el donostiarra de la temporalidad y transferencia, en su psicoanálisis existencial.

Después de esta breve introducción a modo de situarnos en el apartado, continuaremos con la exposición de Martín-Santos centrada en la temporalidad y la transferencia, advirtiendo que mientras que los análisis de la libertad contienen una mayor riqueza, los relacionados con la temporalidad y transferencia, en cambio son más concisos y quizás más simples, ya que la compleja relación transferencial no es competencia plena de Martín-Santos, el cual al no ser psicoanalista, su visión de la cura estará condicionada por su profesión como psiquiatra.

Referente a la cuestión temporal, Analiza el vasco primeramente el desorden secuencial de la temporalidad de la cura, la cual estructura de acuerdo a tres principales materiales en función de su referencia fenomenológica a la temporalidad. Tendremos así:

- a) Por un lado los *recuerdos*, referentes al pasado
- b) *Productos actuales*, con o sin modificación de los síntomas, con más hincapié en el presente.
- c) *Movimientos afectivos* transferenciales o no, con la revivencia edípica, que tendrían una proyección, y por tanto abren la dimensión futura

Martín-Santos, nos dirá básicamente que esos tres materiales, se van entrecruzando sin un orden específico en la secuencia de la cura.⁴¹³

Pasando al marco concreto de la secuencia del recordar Martín-Santos nos dice , que el recordar en el marco de la cura es ya acto de voluntad de reforma existencial, que adquiere un sentido nuevo, ya que se integra y modifica zonas más amplias de recuerdos enlazados.⁴¹⁴ En dicho proceso, aunque se llegue a una comprensión mayor, que produzca mayores modificaciones en el sentido que acabamos de comentar, no se puede, en cambio llegar a una transparencia total del ser.⁴¹⁵

Esa transparencia del ser podría indicar el momento heideggeriano del final, como comienzo. Recordemos que el filósofo alemán, del cual ya se ha hablado ampliamente en el apartado correspondiente a la psiquiatría existencial, opta a partir de Husserl, por la vía de la deconstrucción nietzscheana, donde situando en el corazón del sujeto, las fallas del ser, desemboca en una nueva filosofía del sentido y del sujeto. Esa será la vía de Sartre como ya se ha señalado y la de Merleau-Ponty.⁴¹⁶

La vía freudiana reactualizada en Lacan, evacua en cambio ese sujeto ontológico, al tener en cuenta también la otra vía que Koyré y Canguilhem toman a partir del creador de la fenomenología, unida a una construcción y una nueva forma de racionalidad, o una nueva filosofía del concepto. Lacan tomará de esta vía ese nuevo saber dependiente de la determinación inconsciente.⁴¹⁷

La transparencia del ser, ya que el ser es un ser-ahí como «ser para la muerte», está referida en términos heideggerianos a la trascendencia como conciencia de la nadaficación, y plantea pues el problema, de ese nacimiento como fin, que considerado existencialmente, y parafraseando a Heidegger; «No es, nunca es, algo

pasado en el sentido de lo que ha dejado de sernos fácticamente presente»⁴¹⁸

Martin-Santos seguirá ese proceder heideggeriano de la vía de ese sujeto ontológico, pero con el proceder sartreano, propio de la *Crítica de la razón dialéctica*, donde Marx y Hegel, adquieren una nueva significación fuera de los planteamientos «idealistas» de *El ser y la nada*. Describe así, dos momentos dialécticos de la recuperación del pasado, en la evocación de esos recuerdos 1) referido a la completud de la historia parcialmente conocida, y 2) hace hincapié en la reestructuración del sentido de la misma. Ambos momentos, se acompañan de intensa descarga emocional, y de realización transferencial.⁴¹⁹

Junto a los recuerdos, y en ese desorden secuencial de la cura, aparecen los productos actuales. Que pueden ir acompañados de modificación de los síntomas o no, pero que se refieren siempre a hechos obtenidos del análisis como sueños y actos fallidos. Martín-Santos los separa de la libertad, ya que esta, en la esfera plenamente consciente, y como acto reflexivo, modifica con la resolución al cambio, dicha neurosis, encarnada en los productos actuales. Se dan así los movimientos afectivos de la cura, pertenecientes al otro material descrito fenomenológicamente por el psiquiatra donostiarra. Se producirá así, en ese desorden temporal, que no impedirá como es lógico, los momentos, donde predomina un material fenomenológico u otro. El diálogo entre pasado y presente, adquiere así un dinamismo dialéctico, donde el tope, lo sitúa Martín-Santos en la total transparencia, es decir, ese momento donde el lenguaje atravesaría totalmente la neurosis,⁴²⁰ situación ideal que Martín-Santos persigue no obstante.

Debemos no obstante remarcar que al igual que Freud, ese pasado o historia que señala Martín-Santos es la de esa dimensión donde emerge la verdad, que no es la de los acontecimientos transcurridos, situación por otra parte imaginaria, sino la de esa verdad transubjetiva, donde el sujeto analizado fue constituido.⁴²¹ Aunque Martín-Santos hable del yo, tomando como ya se ha dicho, términos prestados de la ego psychology, es claro que coincide con el creador del psicoanálisis en la cuestión de la represión como escisión entre verdad, historia e inconsciente.⁴²²

Esa tensión que Martín-Santos mantiene, en la persecución de la total trascendencia, lleva al análisis, a lo que este denomina como relativa intemporalidad de la cura, en la cual el paciente, al hacerse consciente de su pasado, apareciendo como recuerdo interpretado, *modifica así su sentido*, lo cual indica un cambio de estructura psíquica, que proporciona al individuo o sujeto, una manifestación del ser-

libre, que se hace patente. Todo ello se manifiesta en revivencia de la elección.⁴²³

La otra consecuencia es la *apertura especial hacia el futuro*, ya que al reducirse la estructura temporal a un desorden fluido, entonces el futuro aparece como especialmente abierto.⁴²⁴

La Responsabilización respecto del propio pasado, es la otra dimensión que se deriva necesariamente de las manifestaciones propias de esa relativa intemporalidad de la cura. El psiquiatra donostiarra, nos habla de cómo pasamos de un énfasis del recordar, cuya repetición rígida, se transforma en el comienzo de la cura con una fisura en el bloque monolítico del neurótico, propio del ponerse en la situación del compromiso de la cura.

El pasado es ahora objeto de atención valorativa, no repetitiva, produciéndose la distancia hacia el pasado, que permite dicha valoración. Ello implica una resolución al cambio y una aceptación por tanto de dicha resolución en el compromiso del procedimiento analítico.⁴²⁵

En ese paso de la rígida repetición a la autocomprensión del pasado, Martín-Santos, muestra la diferencia entre el psicoanálisis existencial y el freudiano u ortodoxo.

Según este, el psicoanálisis freudiano no realiza una toma directa sobre esa responsabilidad. Ya que está directamente relacionado con el campo instintual-represivo, que nos determina según la situación edípica de cada cual.

El psicoanálisis existencial en cambio, propone directamente una toma de responsabilidad, cuya madurez del yo, el cual aumenta de forma paulatina, permite a su vez responsabilizarse de ese pasado.⁴²⁶

El psicoanálisis existencial por tanto, funciona con dos mecanismos, desde dos planos diferentes: 1) el plano de la explicación causal y 2) el plano de la urdimbre del proyecto

Se trata, no como en el psicoanálisis freudiano de insistir sobre la causas, pulsional o instintivas exclusivamente, sino de enriquecer la explicación causal, con el modo o visión en que asumió la situación, previniendo también de no hacer todo el énfasis en el plano de la libertad y responsabilidad.⁴²⁷

Sin caer en los dos extremos, visión ortodoxa, visión de énfasis en la libertad como la logoterapia, el psicoanálisis existencial, puede hacer más hincapié, en la perspectiva freudiana, donde la revivencia, los síntomas, ya dan paso por medio de los movimientos transferenciales, a una consideración más existencial del pasado,

antes rígido. Los límites de la explicación causal para Martín-Santos están en que los síntomas desaparecen, y la libertad recién-hallada abre paso a una nueva vida.⁴²⁸

De todas formas vemos como, el psiquiatra vasco, repite ya ciertos patrones ya dichos de otra forma el apartado sobre la libertad y concretamente en el punto referente a cargar con las nuevas objetividades, donde la dicotomía se establecía entre actitudes éticas y normas objetales.

La angustia como correlato consciente de fracaso de todo aparato psíquico, será el siguiente punto de atención en este apartado.

Diferencia de nuevo Martín-Santos, la posición dinámica u ortodoxa sobre la cuestión y la posición fenomenológica, del psicoanálisis existencial, que no insiste tanto en la causa o el porqué de la neurosis, es decir en el mecanismo causal de las producciones psíquicas, sino en el cómo vivido de la neurosis.

En dicho proceso, de todas formas, hacia esa maduración del yo, es una dialéctica entre lo objetal o el dominio de aquello que está bajo el dominio del flujo instintivo, que hay que sublimar constantemente, lo cual constituye una problemática constante, en el fracaso al integrar esa «libido sobrante», o en otra palabras, al integrar esos productos actuales en el esquema de yo, lo que produce la angustia.⁴²⁹

Martín-Santos, tiene en cuenta en este punto, y de manera más explícita, la cuestión freudiana de la libido. Describirá básicamente lo que denomina terrores primitivos y su origen en el pasado, en tres grupos, que constituyen una línea procesual;

Por un lado 1) el terror cósmico, 2) el terror del otro y 3) el terror trágico. El psiquiatra donostiarra, relaciona aquí cada momento de ese terror con los distintos momentos transferenciales:

1. El terror cósmico relacionado con la angustia anaclítica, ocasionada por la separación física de la madre y el hijo
2. El terror del otro, relacionado con la angustia de castración, derivado de la prepotencia paterna, en la situación edípica.
3. Terror trágico, relacionado con la conflictividad del individuo y el instinto de muerte. Para Martín-Santos, dichos instintos de muerte son la mayor aportación freudiana en los posteriores desarrollos psicoanalíticos.⁴³⁰

Lo que ya nos sitúa para explicar la **dinámica existencial de la transferencia**.

En la **dinámica existencial de la transferencia**. Establece Martín-Santos una

descripción donde liga a Sartre y Heidegger, según la argumentación realizada en la cuestión referente a la cuestión sobre el humanismo, sin haber tenido acceso al escrito de Heidegger. En el punto El prójimo: «el otro y el objeto».

Analiza el ser-con de Heidegger, donde deja abierta la cuestión de la existencia del otro, como necesario para mi comprensión del existir, punto de todas formas que no desarrollo y que Sartre intentó retomar. Cuestión ésta ya vista en el apartado referente en la introducción al psicoanálisis existencial.

Recordaremos al respecto que Sartre en su central obra *El ser y la nada*, pensando en una especie de continuación de *Ser y tiempo*, pone sobre todo el énfasis, en la cuestión del ser con el otro, que no parecía haber desarrollado Heidegger con claridad. Pero Sartre introduce un cambio en la terminología «existencia» según la acepción cartesiana del término. Ello implica emplear dicho término, según el estar ahí dado sin más, dependiendo de su destino, el tener que comportarse con la propia condición de ese ser dado. Esta no es la concepción que Heidegger confirió a dicho término ya que no significa el sentido puro del existir, sino más bien a la relación consigo. No vamos a extendernos más en este punto, pues de ello ya hemos hablado en el apartado anterior con la crítica a Sartre por parte del filósofo alemán en *Carta sobre el humanismo*.⁴³¹

Martín-Santos, de todos modos, justificaba la acción sartreana, aun a acosta de perder el status ontológico, en favor de la subjetividad como acto concreto del existir.

Así Sartre en su dialéctica del para-sí y el en-sí, bajo el fenómeno de la mirada, es utilizado más ampliamente por Martín-Santos en la relación con el otro. Esa dimensión aparece más con la connotación de *El ser y la nada*, ya que los análisis propiamente más simbólicos que Hegel utiliza en el amo y en el esclavo, no aparecen muy definidos en el intelectual vasco, decantándose más en términos de la relación sartreana de la mala fe y de la relación con el otro, de manera sádica o masoquista, es decir incidiendo más en lo real e imaginario. Así el *ser-con*, es una estructura que necesita ser vivida en la realización que no puede agotarse en lo fantasmal o imaginario del plano instintivo sino que debe ser vivida con la dimensión real de ese objeto.⁴³²

El psicoanálisis ortodoxo, presta más atención a la relación objetal en términos de los instintos nacidos en la primigenia relación materno-filial. Aquí vemos una influencia más clara de Klein, en el énfasis de la relación madre-hijo, y podría compartir también su interés mayor igual que la psicoanalista de origen austriaco respecto a la pulsión de muerte, en la cual incide más también Martín-Santos. Sin

embargo esa nomenclatura como yo mediador entre el ello o lugar más instintual, y la instancia social del super-yo, lo asemejan más a una psicología del yo. Esta influencia ya veremos que tiende más a la su particular visión más cercana, al neofreudismo francés de Bouvet.

En el análisis de la dimensión transferencial, adquiere más interés y atención su establecimiento en el descubrimiento del tú auténtico por medio de la transferencia.

Donde daremos paso a la relación con el aspecto temporal de los terrores primitivos y su origen en el pasado, concretamente, con el terror cósmico, el terror del otro y el terror trágico.

Martín-santos destaca tres aspectos del tú: en su versión madura y más plena como son

1. El tú-protector-desprotector
2. El tú como subjetividad no aniquiladora
3. El tú como posibilidad de simpatía no objetual

— En cuanto al tú protector-desprotector:

Donde el analista debe encarnar mediante esa dialéctica protectora-desprotectora, la configuración más madura del paciente.

— En cuanto al tú como subjetividad no aniquiladora:

En la cual la madurez, va ligada al logro del neurótico respecto a un conseguir la libertad, sin destrucción de la subjetividad ajena, donde se consigue el servido sin angustia.

— En cuanto al tú como posibilidad de simpatía no objetual:

Donde la auténtica simpatía comienza a revelarse, es decir, para que mi satisfacción se consiga, es necesario o es requisito la satisfacción ajena.⁴³³

La psicoterapia es presentada por Martín-Santos como un proceso dialéctico. Resumiendo lo visto hasta ahora, tenemos:

- Como primer momento dialéctico de la cura una totalización consciente del pasado revivido y asumido.
- Un segundo momento de la cura, con una nueva totalización más compleja, mediante la comprensión recíproca, de este pasado junto al proceso de transferencia
- Tercer momento dialéctico, donde se integra el pasado revivido y asumido en el nuevo proyecto, con el mundo objetivo de los otros.

Mientras que el terror cósmico, se vence con facilidad en los individuos que han dejado atrás todas las angustias arquetípicas infantiles, el terror del otro ya requiere el proceso de transferencia y se asimilaría al segundo momento dialéctico que culminaría con las características de ese tú como subjetividad no aniquiladora.

El más difícil, de vencer sería el terror trágico, que es común a todos los individuos incluso maduros. Se produce como consecuencia de la nihilidad humana, de su ser-para-la-muerte. Martín-Santos, diría que esa vía de conquista del terror trágico solo se consigue mediante la sublimación, hecho del cual ya hablemos en el apartado dedicado a la libertad, y donde concluíamos desde una perspectiva más lacaniana, entendida esta como auténtico retorno a Freud, que la solución de Martín-santos a dicho problema no supera la problemática del narcisismo, y por tanto no llega a integrar plenamente ese producto simbólico en lo real. Martín-Santos destaca los instintos de muerte de siguiente tónica, pero ese recorrido o esa transición en sus estudios sobre *metapsicología* y el *narcisismo* de Freud, serán textos un tanto opacos, principalmente por la reiterada cuestión del contexto que le toca vivir.

De esta manera, el psiquiatra e intelectual vasco, recurre a ese «imaginario» para la solución de esa problemática sublimatoria, en la realización de ese proyecto como compromiso con la totalidad, es decir, donde la muerte del individuo constituye una frontera, que solo se rebasa, si ese proyecto, culmina en objeto trascendente. Sería entonces mediante ese tú como simpatía no objetal, como se llega al tercer momento dialéctico, y la superación del terror trágico.⁴³⁴

Aunque el lenguaje en las descripciones existenciales empleado es muy heideggeriano Vemos que Sartre con su particular visión dialéctica de la realidad, a nivel de lo concreto influye más incisivamente. La visión final, respecto al vencimiento del terror trágico, tiene en cambio amplias resonancias Jaspersianas, como lo indican sus menciones en la tesis doctoral dedicada al filósofo alemán, donde destacará que Jaspers emprende una labor de estudio comparable a una crítica de la razón existencial. Así como Dilthey configuró una labor como crítica de la razón histórica. Los límites por tanto que franquea Jaspers son más amplios que los más estrictamente homogéneos de Dilthey y las consecuencias por tanto de este monismo, como señala Martín-Santos son una herencia en Heidegger de una conceptualización fundamental del ser-en-el-mundo, que desemboca en un nihilismo, cuya expresión del ser sería la nada. Mientras que Jaspers, desemboca en una trascendencia.⁴³⁵ Como podemos observar, ciertas similitudes con Arendt, respecto a los comentarios sobre Heidegger y Jaspers son notables, cuestión por otra parte ya mencionada.

Como hemos podido observar y para concluir este apartado, aparte de las deficiencias en el planteamiento de la sublimación, y por tanto en esa adecuación entre el objeto y la cosa, El intelectual vasco no define bien los momentos transferenciales de la alienación y la separación, tan importantes en el psicoanálisis que han mantenido las líneas fundamentales freudianas en la recreación del psicoanálisis, como es el caso Klein y de lacan. No mencionaremos a Laplanche, quien aunque excelente conocedor de Freud, mantiene un pensamiento independiente.⁴³⁶

En el establecimiento y desarrollo de la transferencia, no define bien esos momentos de alienación y separación, ya que el paso del analista de imagen de objeto parental, omnipotente, frustrante, al paso de sujeto libre, benéfico y comprensivo,⁴³⁷ no solo no están bien concretados, es decir cómo momentos precisos, correspondientes a dichas operaciones indicadas, sino que no salen del esquema imaginario de las identificaciones ya mencionadas también, en la problemática de la sublimación.

A pesar de los problemas metodológicos y epistemológicos que presenta el proceso transferencial en psicoanálisis existencial de Martín-Santos, como son la no definición clara de los momentos claves operativos de la transferencia referidos a la alienación— separación, y por otro el problema de la identificación, cuestión que por otra parte se comprende en base al predominio de lo fenomenológico frente a lo psicoanalítico, Martín-Santos en cambio, intuye lo liberador del discurso psicoanalítico. En el «prólogo para psiquiatras» perteneciente a su libro de psiquiatría inédito dirá textualmente:» La evolución histórica de ambas escuelas de pensamiento psicológico muestran una aproximación. Por una parte la fenomenología se sobrevive a si misma en el análisis existencial. Por otra parte la clínica psicoanalítica contemporánea está prestando mayor atención al estudio de las relaciones objetales, según una pauta que yo llamaría casi fenomenológica, como la realizada por Bouvet, por ejemplo. En este sentido esta nueva vía del psicoanálisis se aproxima al análisis existencial.»⁴³⁸

Más adelante Martín-Santos, expone discrepancias entre intelectuales y psiquiatras que propugnan una u otra psicología:

«La adhesión a una de ellas implica una totalidad coherente de valoraciones, una actitud ante la existencia y ante el problema de la religación, siendo la trilogía de conservadurismo político, pesimismo, y religiosidad por parte de la fenomenología,

contra la ideología democrática, optimismo y arreligiosidad por el lado del Análisis»⁴³⁹

Este párrafo destacado también en la evolución psiquiátrica de M. Santos, indica la evolución psiquiátrica de la fenomenología al psicoanálisis no como algo aislado, sino como algo unido a su evolución intelectual y política.⁴⁴⁰

Para concluir, señalar que estos comentarios indican pues, pese las problemáticas epistemológicas expuestas anteriormente, la comprensión ideológica del psicoanálisis por parte del intelectual y psiquiatra vasco. Desde el punto de vista epistemológico fenomenológico tiene un continua disputa con el psicoanálisis a modo tensional, ya que en ciertos pasajes de la obra *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, critica a Freud, reduciéndolo a un cierto pansexualismo, pero elogiando la noción de instinto de muerte— Emplea Martín-Santos, la noción de instinto y no de pulsión, siguiendo la traducción de Ballesteros— del creador del psicoanálisis.

Esa ambigüedad epistemológica, pasa por una claridad ideológica, siguiendo también las líneas de un Sartre cuyo discurso marxista finalmente significa la adhesión doctrinal a un discurso con el espíritu de la disidencia. Así la revolución Marxista y freudiana, se dan de la mano en un discurso fundador de nuestra modernidad,⁴⁴¹ del cual Martín-Santos es un baluarte en nuestro país, mucho más allá de la no utilidad programática de las ideologías de una gran mayoría de nuestros intelectuales, que en su disconformidad con el régimen franquista, no sobrepasaron una ideología de tinte liberal. Cuestión esta que puntualizaremos, en el apartado siguiente al referente a la conclusión de este trabajo.

NOTAS

¹ Martín-Santos, L., *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág. 21.

² *Ibíd.*, pág.22, 23.

³ *Ibíd.*, pág.24.

⁴ *Ibíd.*, pág.25.

⁵ *Ibíd.*, pág.26.

⁶ *Ibíd.*, pág. 26.

⁷ *Ibíd.*, pág. 27.

⁸ *Ibíd.*, pág. 28.

⁹ *Ibíd.*, pág. 29.

- ¹⁰ González de Pablo, Ángel., «El sentido del enfermar en la obra de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 179, 180.
- ¹¹ Martín-Santos, L., *Dilthey Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág. 173.
- ¹² *Ibíd.*, pág. 176.
- ¹³ *Ibíd.*, pág.177.
- ¹⁴ *Ibíd.*, pág.178, 179.
- ¹⁵ Martín-Santos, L., *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág. 137.
- ¹⁶ *Ibíd.*, pág. 138.
- ¹⁷ *Ibíd.*, pág.139.
- ¹⁸ *Ibíd.*, pág. 141.
- ¹⁹ Ivanovic-Zuvic, Fernando, «El legado de Karl Jaspers», *Rev Chil Neuro-Psiquiat* 2000; 38: pág. 157-165.
- ²⁰ Berrios, Germán, E., *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*, Buenos Aires, Ed. Polemos, 2011, pag, 61
- ²¹ *Ibíd.*, pág, 183.
- ²² *Ibíd.*, pág. 185.
- ²³ *Ibíd.*, págs. 187, 188.
- ²⁴ *Ibíd.*, pág. 205.
- ²⁵ *Ibíd.*, pág. 208.
- ²⁶ Lacan, J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* , París, Ed.duSeuil, 2006, pág. 165, 166.
- ²⁷ Martín-Santos, L., *Dilthey Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág, 209
- ²⁸ *Ibíd.*, pág. 213.
- ²⁹ *Ibíd.*, pág. 221.
- ³⁰ *Ibíd.*, pág. 222.
- ³¹ *Ibíd.*, pág. 228.
- ³² *Ibíd.*, pág. 234.
- ³³ *Ibíd.*, pág. 235.
- ³⁴ *Ibíd.*, págs. 237-245.
- ³⁵ *Ibíd.*, pág. 248.
- ³⁶ *Ibíd.*, pág. 252.
- ³⁷ *Ibíd.*, pág. 263.
- ³⁸ *Ibíd.*, pág. 277.
- ³⁹ *Ibíd.*, pág. 286.
- ⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 291.
- ⁴¹ *Ibíd.*, pág. 305.
- ⁴² Luteran, Luciano. *La forma espejular, fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012, pág. 44.
- ⁴³ Martín-Santos, L. *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág. 298.
- ⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 298-303.
- ⁴⁵ López Saénz, M.^a del Carmen, *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*, Madrid Ed. Dykinson, 2012, págs. 80-81.
- ⁴⁶ Martín-Santos, Luis (1955), «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 125.

- ⁴⁷ Ibid., pág. 126.
- ⁴⁸ Ibid., pág. 129.
- ⁴⁹ González de Pablo, Ángel, «El sentido del enfermar en la obra de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 177.
- ⁵⁰ Ibid., pág. 178.
- ⁵¹ Martín-Santos, Luis (1955), «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pag 131
- ⁵² Berrios, Germán, E., *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*, Buenos Aires, Ed. Polemos, 2011, pág. 63.
- ⁵³ Ibid., pág. 59-65.
- ⁵⁴ Berrios, Germán E., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, págs., 267-268
- ⁵⁵ Martín-Santos, Luis (1955), «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pág. 138.
- ⁵⁶ Martín-Santos, Luis (1955), «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pág. 138.
- ⁵⁷ Martín-Santos, Luis (1955), «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pág.143.
- ⁵⁸ Alberdi Sudupe, Jesus, «La teoría del conocer psiquiátrico en Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 250.
- ⁵⁹ González de Pablo, Ángel, «El sentido del enfermar en la obra de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 180.
- ⁶⁰ González de Pablo, Ángel, «El sentido del enfermar en la obra de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 181.
- ⁶¹ Berrios, Germán, E., *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*, México, FCE, 2008, pág. 27.
- ⁶² Castilla del Pino, Carlos, «La obra psiquiátrica de Luis Martín-Santos», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pág. 16.
- ⁶³ Fuentenebro de Diego, Filiberto, «Passage de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 10.
- ⁶⁴ Berrios, Germán, E., *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*, Buenos Aires, Ed. Polemos, 2011, pág. 244.
- ⁶⁵ Ibid., pág. 244.
- ⁶⁶ Carles F., Muñoz Isabel, LLor Carmen, Marset P., *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación española de psiquiatría, 2000, pág. 260.
- ⁶⁷ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 87.
- ⁶⁸ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág 88
- ⁶⁹ Ibid., pág. 89.
- ⁷⁰ Berrios, Germán E., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 267.
- ⁷¹ Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982
- ⁷² Ricoeur, P., *Freud una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición, 1999
- ⁷³ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág.89

- ⁷⁴ Jaspers, Karl, *Psicopatología general*, Buenos Aires, Edi. Beta (4.^a ed.), 1977, págs. 419-420.
- ⁷⁵ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 89.
- ⁷⁶ Lázaro, José, *Vidas y muertes de Luis Martín-Santos*, Barcelona, Tusquets, 2009, pág. 148.
- ⁷⁷ Druet Anne-Cécile, «La psiquiatría española y Jacques Lacan antes de 1975», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 66 (1), enero-junio 2014, pág. 36.
- ⁷⁸ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*, San Sebastián, Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 182.
- ⁷⁹ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 90.
- ⁸⁰ Lázaro, José, *Vidas y muertes de Luis Martín-Santos*, Barcelona, Tusquets, 2009, pág. 148.
- ⁸¹ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición, 1999, pág. 313.
- ⁸² *Ibíd.*, pág. 317.
- ⁸³ Bertorello, A., Lutereau, L., Muñoz, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 13.
- ⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 15.
- ⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 15.
- ⁸⁶ Bunge, M., Ardila R., *Filosofía de la psicología*, Barcelona, Ariel, 1988, pág. 159.
- ⁸⁷ Gadamer, H-G., *El problema de la conciencia histórica*, Salamanca, Tecnos, 2007
- ⁸⁸ Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pág. 252.
- ⁸⁹ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición, 1999, pág. 328.
- ⁹⁰ Villacañas, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid. Akal. 2001, pág. 179.
- ⁹¹ Berrios, Germán E., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 267.
- ⁹² Lacan, J., El seminario de Jacques lacan, libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pág. 18-20.
- ⁹³ Bertorello, A., Lutereau, L., Muñoz, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 120-121
- ⁹⁴ Martín-Santos, Rocio, «La aportación de Luis Martín-Santos a la psiquiatría», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 25.
- ⁹⁵ Bertorello, A., Lutereau, L., Muñoz, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 78.
- ⁹⁶ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición 1999, pág. 329
- ⁹⁷ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición 1999, pág. 355
- ⁹⁸ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 90.
- ⁹⁹ *Ibíd.*
- ¹⁰⁰ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*, San Sebastián, Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 243.
- ¹⁰¹ Martín-Santos R., Denning T., «Luis Martín-Santos and his contribution to psychiatry», *history of Psychiatry*, 1995jun ; 6 :253-263
- ¹⁰² Berrios, Germán E. «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 269
- ¹⁰³ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*, San Sebastián, Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 255.
- ¹⁰⁴ González de Pablo, Ángel, «El sentido del enfermar en la obra de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 181.

- ¹⁰⁵ Lázaro, José, *Las múltiples dimensiones de Luis Martín-Santos*, El análisis existencial, ensayos, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 41.
- ¹⁰⁶ Castilho, Pedro Teixeira, «Una articulación de la psicogénesis y la psicosis en la teoría de Jacques Lacan», *Perspectivas en Psicología*, vol.9, núm. 3, 2012, pág. 94.
- ¹⁰⁷ Lacan, J., «Acerca de la causalidad psíquica», *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pag. 154.
- ¹⁰⁸ Castilho, Pedro Teixeira, «Una articulación de la psicogénesis y la psicosis en la teoría de Jacques Lacan», *Perspectivas en Psicología*, vol. 9, núm. 3, 2012, pág. 95
- ¹⁰⁹ Braunstein, Néstor A. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis: hacia Lacan*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pág. 61.
- ¹¹⁰ Castilho, Pedro Teixeira, «Una articulación de la psicogénesis y la psicosis en la teoría de Jacques Lacan», *Perspectivas en Psicología*, vol. 9, núm. 3, 2012, pág. 95
- ¹¹¹ Lacan, J. *El seminario III, Las psicosis*. Barcelona: Paidós, 1976, pág. 17.
- ¹¹² Luteráu, Luciano. *La forma espejular, fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012, pág. 125.
- ¹¹³ Ibid. pág. 127.
- ¹¹⁴ Ibid. pág. 128.
- ¹¹⁵ Castilho Pedro Teixeira, «Una articulación de la psicogénesis y la psicosis en la teoría de Jacques Lacan», *Perspectivas en Psicología*, vol. 9, núm. 3, 2012, pág. 97.
- ¹¹⁶ Berrios, Germán, E., *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*, Buenos Aires, Ed. Polemos, 2011, pág 42.
- ¹¹⁷ Cañal Fuentes Jesus., «Notas epistemológicas para una aproximación al fenómeno elemental psicótico. Psiquiatría fenomenológica y psicoanálisis» *Docta Ignorancia Digital: Revista de pensamiento y análisis*.núm. 1, 2010, págs. 22-29.
- ¹¹⁸ Castilho Pedro Teixeira, «Una articulación de la psicogénesis y la psicosis en la teoría de Jacques Lacan», *Perspectivas en Psicología*, vol. 9, núm. 3, 2012, pág. 98.
- ¹¹⁹ Ansermet, Francois, Magistretti, Pierre, *A cada cual su cerebro*, Buenos Aires, editorial Katz, 2006, pág. 17.
- ¹²⁰ Kandel. E.R., «Biology and the Future of Psychoanalysis:A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited», *Am J Psychiatry* 1999; 156:505–524
- ¹²¹ María Álvarez, J.M., Esteban, Ramón, Sauvagnat, François, *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*, editorial síntesis, 2009, pág. 156.
- ¹²² Bennett, M., Hacker P. y Searle J., «Philosophical Foundations of neuroscience». Bennett, M. Dennett D., Hacker P. y Searle J., *La naturaleza de la conciencia, Cerebro, mente y lenguaje*, Barcelona, Paidós, 2007, pág. 16.
- ¹²³ Ibid., pág. 17.
- ¹²⁴ Berrios, Germán, E., *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*, Buenos Aires, Ed. Polemos, 2011, pág. 39.
- ¹²⁵ Álvarez Fernández, Aitor, «Sobre «neurociencia» y psicología, *Catoblepas*, 2011.
- ¹²⁶ Ibid. pág. 127
- ¹²⁷ Arendt, H., *Existencialismo y compromiso*, Barcelona. RBA libros, 2013. pág. 31.
- ¹²⁸ Rivas, Enrique, *Psiquiatría, psicoanálisis, la clínica de la sospecha*, Málaga, Ediciones Miguel Gómez Peña, 2000, pág. 232.
- ¹²⁹ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 91.
- ¹³⁰ Zubiri Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2010, pág. 197.
- ¹³¹ Ibid. pág. 202.
- ¹³² Gadamer, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.2005, pág.307.
- ¹³³ Ibid., pág. 308.
- ¹³⁴ Mosterín, J., *Los lógicos*, Madrid, 2007, pág. 27.
- ¹³⁵ Ibid. pág. 274.

- ¹³⁶ Villacañas, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 2001, pág. 167.
- ¹³⁷ Ibid., pág. 167.
- ¹³⁸ Gadamer, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2005, pág. 310.
- ¹³⁹ Ibid., pág. 314.
- ¹⁴⁰ Ibid., pág. 314.
- ¹⁴¹ Landgrebe, L. *El camino de la fenomenología*, Ed. sudamericana, Buenos Aires, 1968, pág. 264.
- ¹⁴² Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2010, pág. , 233.
- ¹⁴³ Husserl, E., *La filosofía ciencia rigurosa*, Madrid, Ed. Encuentro, 2009, pág. 58.
- ¹⁴⁴ Villacañas, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Akal, 2001, pág.168.
- ¹⁴⁵ Gadamer, H-G., *El problema de la conciencia histórica* , Salamanca, tecnos, 2007.
- ¹⁴⁶ Gadamer, H-G., *Verdad y método I* , Salamanca, Sígueme, 2005, pág. 314.
- ¹⁴⁷ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 31.
- ¹⁴⁸ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2004, pág. 330.
- ¹⁴⁹ Ibid. pág. 343.
- ¹⁵⁰ Ibid. pág. 344.
- ¹⁵¹ Ibid. pág. 365.
- ¹⁵² Duportail, Guy-Félix, *Lacan y los fenomenólogos., Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*, Letra Viva, 2010, pág. 90.
- ¹⁵³ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ed Planeta-De Agostini, 1993, pág. 186.
- ¹⁵⁴ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2004, págs. 365-366.
- ¹⁵⁵ Duportail, Guy-Félix, *Lacan y los fenomenólogos, Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*, Letra Viva, 2010, pág. 90.
- ¹⁵⁶ Ibid. págs. 82-83.
- ¹⁵⁷ Ibid. pág.83.
- ¹⁵⁸ García-Alandete, Joaquín, «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del homo natura en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger», *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, núm. 6, 2015, págs. 103-138.
- ¹⁵⁹ Escoubas, E., «La ‘fatale différence’: Ontologie fondamentale et archéologie de la psyché: Heidegger et Freud», *Figures de la subjectivité*, París, Ed. CNRS, 1992.
- ¹⁶⁰ Dastur, F., «Phénoménologie et métapsychologie», *Phénoménologie et Psychanalyse*, Champ Vallon, París, 1998, pág. 282.
- ¹⁶¹ Lutereau, L., Kripper, A., «Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología» *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, 2012, pág. 221.
- ¹⁶² Bernet, R., «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 2002, págs. 328-329.
- ¹⁶³ Lutereau, L., Kripper, A., «Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología», *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, 2012, pág. 222.
- ¹⁶⁴ Bernet, R., «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 2002. pág. 329.
- ¹⁶⁵ Lutereau, L., Kripper, A., «Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología» *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, 2012, pág. 223.
- ¹⁶⁶ Ibid.
- ¹⁶⁷ Bernet, R. «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 2002, pág. 331.
- ¹⁶⁸ Ibid. pág. 346.
- ¹⁶⁹ Lutereau, L., Kripper, A., «Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología», *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, 2012, pág. 226.
- ¹⁷⁰ Lacan, J., «Acerca de la causalidad psíquica», *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pag. 173.

- ¹⁷¹ Duportail, Guy-Félix., *Lacan y los fenomenólogos, Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*, Letra Viva, 2010, pág. 93.
- ¹⁷² Badiou, A., *La filosofía otra vez*, Madrid, Errata Naturae Editores, 2010, pág. 79.
- ¹⁷³ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 62.
- ¹⁷⁴ Ibid., pág. 67.
- ¹⁷⁵ Ibid., pág. 9.
- ¹⁷⁶ Ibid., pág. 7.
- ¹⁷⁷ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 69.
- ¹⁷⁸ Ibid., pág. 70.
- ¹⁷⁹ Ibid., pág. 71.
- ¹⁸⁰ Ibid., pág. 72.
- ¹⁸¹ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición, 1999, pág. 328.
- ¹⁸² Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 73.
- ¹⁸³ Heidegger, M., «Protocolo de un seminario sobre la conferencia “Tiempo y ser”», Madrid, Ed. Tecnos, 2012, pág. 63.
- ¹⁸⁴ López, Héctor, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Ed Letra Viva, 2011, pág. 182.
- ¹⁸⁵ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 75.
- ¹⁸⁶ Ibid., pág. 75-76.
- ¹⁸⁷ Ibid., pág. 78.
- ¹⁸⁸ Ibid., pág. 78.
- ¹⁸⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 1986, pág. 125.
- ¹⁹⁰ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 79.
- ¹⁹¹ Sánchez , Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 47.
- ¹⁹² Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 80.
- ¹⁹³ Ibid., pág. 81.
- ¹⁹⁴ Sánchez , Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 41.
- ¹⁹⁵ Ibid., pág. 45.
- ¹⁹⁶ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 84.
- ¹⁹⁷ Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 424-425.
- ¹⁹⁸ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 84.
- ¹⁹⁹ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 73.
- ²⁰⁰ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial». *El análisis existencial, ensayos*. Madrid, Tricastela, 1960, pág. 85.
- ²⁰¹ Martín-Santos, Luis, «Descripción fenomenológica y análisis existencial de algunas psicosis epilépticas agudas», *Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América latina*, 5 (1), 1961: pág. 26-49.
- ²⁰² Sánchez, Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 54.

- ²⁰³ Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1992, pág. 40.
- ²⁰⁴ López, Héctor, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Ed Letra Viva, 2011, pág. 180.
- ²⁰⁵ Ibid.
- ²⁰⁶ Ibid. pág. 182.
- ²⁰⁷ Ibid. pág. 183.
- ²⁰⁸ Heidegger. M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza editorial, 2013, pag. 9.
- ²⁰⁹ Martín-Santos, Luis, «La psiquiatría existencial». *El análisis existencial, ensayos*. Madrid. Tricastela, 1960, pág. 84.
- ²¹⁰ Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid. Tecnos, 2011
- ²¹¹ Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 403.
- ²¹² Arendt. H., *Existencialismo y compromiso*, Barcelona, RBA Libros, 2012, pág. 86.
- ²¹³ Ibid., pág. 89.
- ²¹⁴ Ibid., pág. 92.
- ²¹⁵ Ibid., pág. 109.
- ²¹⁶ Ibid., pág. 109.
- ²¹⁷ Ibid., pág. 92.
- ²¹⁸ Ibid., pág. 94.
- ²¹⁹ Ibid., pág. 96.
- ²²⁰ Ibid., pág.98.
- ²²¹ Ibid. pág. 93.
- ²²² Ibid. pág. 67.
- ²²³ Sánchez, Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 10.
- ²²⁴ Rueda, Bruno, «El impulso creador en la escritura de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio, Luis Martín-Santos*. Necodisne ediciones, 1999, pág. 46.
- ²²⁵ Martín-Santos, L., *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 35.
- ²²⁶ Castilla del Pino, Carlos, «La obra psiquiátrica de Luis Martín-Santos», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pág. 16.
- ²²⁷ Castilla del Pino, Carlos, *Un estudio sobre la depresión*, Barcelona, Ediciones península, 1966, pág. 59.
- ²²⁸ Ibid., pág. 59.
- ²²⁹ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela.1964.pág.151.
- ²³⁰ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 10.
- ²³¹ Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 399.
- ²³² Ibid., pág. 400.
- ²³³ Ibid., pág. 402.
- ²³⁴ Ibid., pág. 403.
- ²³⁵ Gadamer, H-G. *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, 1995, pág. 53.
- ²³⁶ Ibid., pág. 54.
- ²³⁷ Ibid., pág 51
- ²³⁸ Vasallo, Sara, *Sartre/Lacan. El verbo ser entre concepto y fantasma*, Catálogos, 2006, págs. 7-8
- ²³⁹ Ibid., pág. 8.
- ²⁴⁰ Sloterdijk, P., *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Ed. Siruela, Barcelona, 2010, pág. 127.

- ²⁴¹ Ibid., pág. 128.
- ²⁴² Ibid., Pág. 130.
- ²⁴³ Martín-Santos, Luis, *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica*. Seix Barral. Barcelona. 1964. pág. 37.
- ²⁴⁴ Ibid., págs. 37-38.
- ²⁴⁵ Ibid., pág. 39.
- ²⁴⁶ Ibid., pág. 39.
- ²⁴⁷ Ibid., pág. 43.
- ²⁴⁸ Lévy Bernard-Henry, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, 2001, pág. 148.
- ²⁴⁹ Ibid., pág. 147.
- ²⁵⁰ Martín-Santos, Luis, *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica*, Seix Barral. Barcelona, 1964, pág. 43.
- ²⁵¹ Ibid., pág. 45.
- ²⁵² Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 161.
- ²⁵³ Ibid., pág. 161.
- ²⁵⁴ Rabinovich, Diana, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2007, pág. 39.
- ²⁵⁵ Ibid., pág. 40.
- ²⁵⁶ Ibid., pág. 45.
- ²⁵⁷ Martín-Santos, Luis, «El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. Exposición y crítica» *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 58.
- ²⁵⁸ Ibid., pág. 58.
- ²⁵⁹ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*. Madrid, Tricastela. 1964. pág. 161
- ²⁶⁰ Ibid., pág. 161.
- ²⁶¹ Sartre, J-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pág. 54
- ²⁶² Ibid., pág. 54.
- ²⁶³ Rabinovich, Diana, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2007, pág. 4.
- ²⁶⁴ Lacan, J., «Respuesta a estudiantes de filosofía», *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 1966, pág. 221.
- ²⁶⁵ Ibid., pág. 222.
- ²⁶⁶ Bertorello, A., Lutereau, L., Muñoz, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 13.
- ²⁶⁷ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición, 1999, pág. 343.
- ²⁶⁸ Roudinesco, E., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Ed. Anagrama, 1995, pág. 486.
- ²⁶⁹ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*. San Sebastián. Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 241-255.
- ²⁷⁰ Sartre, J-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pág. 55.
- ²⁷¹ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*. Madrid, Tricastela, 1964, pág. 162.
- ²⁷² Ibid., pág. 162.
- ²⁷³ Ibid., pág. 163.
- ²⁷⁴ Ibid., pág. 164.
- ²⁷⁵ Martín-Santos, Luis, «El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. Exposición y crítica» *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 60.

- ²⁷⁶ Ibid. pág. 60.
- ²⁷⁷ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*. Madrid, Tricastela, 1964, pág. 164.
- ²⁷⁸ Martín-Santos, Luis, «El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 64.
- ²⁷⁹ Ibid., pág. 63.
- ²⁸⁰ Ibid., pág. 64.
- ²⁸¹ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 165.
- ²⁸² Lévy Bernard-Henry, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, 2001, pág. 125.
- ²⁸³ Montero, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1987, pág. 440.
- ²⁸⁴ Ibid., pág. 441.
- ²⁸⁵ Ibid., pág. 444.
- ²⁸⁶ Ibid., pág. 447.
- ²⁸⁷ Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005, pág. 192.
- ²⁸⁸ Ibid., pág. 181.
- ²⁸⁹ Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005, pág. 168.
- ²⁹⁰ Ibid., pág. 169.
- ²⁹¹ Ibid., pág. 169.
- ²⁹² Lacan, J., *la ética del psicoanálisis*, Buenos Aires. Paidós. 1988. pág. 89-105.
- ²⁹³ Lacan, J., «Kant con Sade», *Escritos*, Barcelona, RBA Colecciones, 2006, pág. 744.
- ²⁹⁴ Roudinesco, E., *Lacan, frente y contra todo*. Fondo de cultura económica de Argentina, Buenos Aires, 2012, pág. 115.
- ²⁹⁵ Ibid., pág. 116-117.
- ²⁹⁶ Ibid., pág. 119.
- ²⁹⁷ Ibid., pág. 120.
- ²⁹⁸ Ibid., pág. 120.
- ²⁹⁹ Trosman Nora, *Interlocutores filosóficos de Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2013, pág. 120.
- ³⁰⁰ Roudinesco, E., *Lacan, frente y contra todo*, Fondo de cultura económica de Argentina, Buenos Aires, 2012, pág. 120-121.
- ³⁰¹ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 9-10.
- ³⁰² Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*. Madrid, Tricastela, 1964, pág. 168.
- ³⁰³ Ibid., pág. 170-171.
- ³⁰⁴ Ibid., pág. 173.
- ³⁰⁵ Ibid., pág. 174.
- ³⁰⁶ Ibid., pág. 174.
- ³⁰⁷ Ibid., pág. 174.
- ³⁰⁸ Ibid., pág. 174.
- ³⁰⁹ Ibid., pág. 176.
- ³¹⁰ Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós contextos, 2006, pág. 32-33.
- ³¹¹ Ibid., pág. 34.
- ³¹² Ibid., pág. 34.
- ³¹³ Fromm, E., *Lo inconsciente social*. Barcelona, Paidós, 1990, pág. 36.
- ³¹⁴ Ibid., pág. 18.
- ³¹⁵ Ibid., pág. 20.

- ³¹⁶ Roudinesco, E., *Lacan, frente y contra todo*, Fondo de cultura económica de Argentina, Buenos Aires.2012, pág. 120.
- ³¹⁷ Fromm, E., *Lo inconsciente social*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 17.
- ³¹⁸ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 173.
- ³¹⁹ Lázaro, José, *Vidas y muertes de Luis Martín-Santos*, Barcelona, Tusquets, 2009, pág. 183-184.
- ³²⁰ *Ibid.*, pág. 184.
- ³²¹ Carles, F., Muñoz Isabel., LLor, Carmen, Marset, P., *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación española de psiquiatría, 2000, pág. 28.
- ³²² Castilla, del Pino, Carlos, *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Barcelona, Nexos, 1992, pág. 65.
- ³²³ Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote* [1914], Julián Marias (ed.), México, Cátedra-REI, 198, pág. 77.
- ³²⁴ Montero, Fernando., *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1987, pág. 436.
- ³²⁵ *Ibid.*, pág. 436.
- ³²⁶ *Ibid.*, pág. 400.
- ³²⁷ *Ibid.*, pág. 400.
- ³²⁸ Castilla, del Pino, Carlos., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Barcelona, Nexos, 1992, pág. 229.
- ³²⁹ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto. *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 9-10.
- ³³⁰ Castilla del Pino, Carlos, «La obra psiquiátrica de Luis Martín-Santos», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 2004, pág. 16.
- ³³¹ Berrios, Germán E., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 269
- ³³² González de Pablo, Ángel, «El sentido del enfermar en la obra de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; Germán Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas (Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 181.
- ³³³ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 8.
- ³³⁴ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*, San Sebastián, Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 255.
- ³³⁵ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 179.
- ³³⁶ *Ibid.*, pág. 179.
- ³³⁷ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud.» *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1956, pág. 90
- ³³⁸ *Ibid.*, pág. 90.
- ³³⁹ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág.180.
- ³⁴⁰ *Ibid.*, pág.180.
- ³⁴¹ Roudinesco, E. y Plon Michel., *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2005, pág.598.
- ³⁴² *Ibid.*, pág.598.
- ³⁴³ Roudinesco. E., *La batalla de los cien años*. Volumen 2, Madrid. Ed Fundamentos, 1993, pág. 172.
- ³⁴⁴ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 180-181.
- ³⁴⁵ Roudinesco. E., *La batalla de los cien años*. Volumen 2, Madrid. Ed Fundamentos, 1993, pág. 172.
- ³⁴⁶ *Ibid.*, pág. 172.

- ³⁴⁷ Ibid., pág. 173.
- ³⁴⁸ Ibid., pág. 174.
- ³⁴⁹ Martín-Santos, Luis, «El plus sexual del hombre, el amor y el erotismo» *El análisis existencial*, ensayos, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 107.
- ³⁵⁰ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial*, ensayos, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 181.
- ³⁵¹ Ibid., pág. 181.
- ³⁵² Ramírez, Natalia, «Las relaciones objetales y el desarrollo del psiquismo: una concepción psicoanalítica», *Revista de investigación psicológica*, vol. 13, núm. 2, 2010, pág. 222.
- ³⁵³ Rabinovich, Diana, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2007, pág. 51.
- ³⁵⁴ Lázaro, José, «Las múltiples dimensiones de Martín-Santos.» *El análisis existencial*, ensayos, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 42.
- ³⁵⁵ Ibid., pág. 42.
- ³⁵⁶ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial*, ensayos, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 182.
- ³⁵⁷ Ibid., pág. 183.
- ³⁵⁸ Ibid., pág. 184.
- ³⁵⁹ Ibid., pág. 185.
- ³⁶⁰ Ibid., págs. 189-190.
- ³⁶¹ Ibid., pág. 191.
- ³⁶² Ibid., pág. 192.
- ³⁶³ Ibid., pág. 194.
- ³⁶⁴ Bertorello, A., Lutereau, L., Muñoz, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 29.
- ³⁶⁵ Ibid., pág. 25.
- ³⁶⁶ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial*, ensayos, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 194.
- ³⁶⁷ Ibid., pág. 195.
- ³⁶⁸ Ibid., pág. 196.
- ³⁶⁹ Ibid., pág. 197.
- ³⁷⁰ Bertorello, A., Lutereau, L., Muñoz, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 61.
- ³⁷¹ Ibid., , pág. 62.
- ³⁷² Ibid., pág. 66.
- ³⁷³ Gadamer, H-G., *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, 1995, pág. 51.
- ³⁷⁴ Ibid., pág. 51.
- ³⁷⁵ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 7.
- ³⁷⁶ Santamaría Pargada, A., «Literatura y filosofía: Sartre, Martín-Santos y Barteby», *ARBOR CLXXXII*, 718, Madrid, Marzo-Abril [2006], págs. 257-263 .
- ³⁷⁷ Sartre, J-P., *La crítica de la razón dialéctica*, Buenos aires, Ed. Losada, 1960, pág. 19.
- ³⁷⁸ Ibid., pág. 18.
- ³⁷⁹ Sánchez Álvarez-Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre, «Apólogos» de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada Editores, 2009, pág. 62.
- ³⁸⁰ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial*, ensayos, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 198.
- ³⁸¹ Ibid., pág. 198.

- ³⁸² Ibid., pág. 198.
- ³⁸³ Ibid., pág. 198.
- ³⁸⁴ Martín-Santos, Luis, «El plus sexual del hombre, el amor y el erotismo, » *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1965, pág. 107
- ³⁸⁵ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 199.
- ³⁸⁶ Ibid., pág. 199.
- ³⁸⁷ Ibid., pág. 200.
- ³⁸⁸ Ibid., pág. 200.
- ³⁸⁹ Gómez, Carlos, *Freud y su obra*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, pág. 221.
- ³⁹⁰ Ibid., pág. 164.
- ³⁹¹ Ibid., pág. 221.
- ³⁹² Ibid., pág. 222.
- ³⁹³ Ibid., pág. 222.
- ³⁹⁴ Ibid., pág. 223.
- ³⁹⁵ Luteran, Luciano, *La forma especular, fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012, pág. 125.
- ³⁹⁶ Lacan, J., *La Ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1988, págs. 70, 71
- ³⁹⁷ Ibid., pág. 128.
- ³⁹⁸ Ibid., pág. 131.
- ³⁹⁹ Ibid., pág. 138.
- ⁴⁰⁰ Ibid., págs. 140-141.
- ⁴⁰¹ Ibid.
- ⁴⁰² Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*. San Sebastián. Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 241
- ⁴⁰³ Ibid., pág. 243.
- ⁴⁰⁴ Roudinesco, E., *La batalla de los cien años*, volumen 2, Madrid. Ed Fundamentos, 1993, págs. 265-267.
- ⁴⁰⁵ González Duro E., *Psiquiatría y sociedad autoritaria: España 1939-1975*, Madrid, Akal, 1978, pág. 184
- ⁴⁰⁶ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., *Luis Martín-Santos, historia de un compromiso*. San Sebastián. Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 243
- ⁴⁰⁷ Lacan, J., *La Ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1988, págs. 140-141.
- ⁴⁰⁸ Martín-Santos, Luis, «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1956, pág. 90.
- ⁴⁰⁹ Gómez, Carlos., *Freud y su obra*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, pág. 223.
- ⁴¹⁰ Druet, Anne-Cécile, »La psiquiatría española y Jaques lacan antes de 1975», *Asclepio*, 66 (1), enero-junio 2014, pág. 5.
- ⁴¹¹ Ibid., pág. 5.
- ⁴¹² Roudinesco, E., *Filósofos en la tormenta*, Buenos aires, Fondo de cultura económica, 2007, pág. 67.
- ⁴¹³ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 205.
- ⁴¹⁴ Ibid., pág. 209.
- ⁴¹⁵ Ibid., pág. 209.
- ⁴¹⁶ Roudinesco, E., *Filósofos en la tormenta*, Buenos aires, Fondo de cultura económica, 2007, pág. 25.
- ⁴¹⁷ Ibid., pág. 25.
- ⁴¹⁸ Safranski, R., *Heidegger y el comenzar*, Ed. pensamiento, Círculo de Bellas Artes, 2006, pág. 30.
- ⁴¹⁹ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 209.
- ⁴²⁰ Ibid., pág. 209.

- ⁴²¹ Braunstein, Néstor A. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis: hacia Lacan*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pág. 189.
- ⁴²² Ibid.
- ⁴²³ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 213.
- ⁴²⁴ Ibid., pág. 213.
- ⁴²⁵ Ibid., págs. 215-216.
- ⁴²⁶ Ibid., pág. 218.
- ⁴²⁷ Ibid., pág. 219.
- ⁴²⁸ Ibid., pág. 220.
- ⁴²⁹ Ibid., pág. 221.
- ⁴³⁰ Ibid., pág. 228.
- ⁴³¹ Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 403.
- ⁴³² Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 239.
- ⁴³³ Ibid., pág. 256.
- ⁴³⁴ Ibid., pág. 272.
- ⁴³⁵ Martín-Santos, L., *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág. 252.
- ⁴³⁶ Gómez, C., *Freud y su obra*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, pág. 374-375.
- ⁴³⁷ Martín-Santos, Luis, «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 251.
- ⁴³⁸ Gorrotxategi, Gorrotxategi, P., Luis Martín-Santos, historia de un compromiso, San Sebastián, Fundación Social y Cultural KUTXA, 1995, pág. 243.
- ⁴³⁹ Ibid., pág. 243.
- ⁴⁴⁰ Ibid., pág. 243.
- ⁴⁴¹ Roudinesco, E., *Filósofos en la tormenta*, Buenos aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 99.

CONCLUSIÓN

Para terminar destacaremos, dos conclusiones:

— La primera relacionada con el contexto, donde el intelectual vasco da así muestras de un presente cuya referencia está en el pasado, un pasado cuyo diagnóstico está ya mucho más atrás, remontándose a la historia de nuestra península desde la edad media. Las críticas de Martín-Santos salpicaran no solo a Unamuno, Menéndez Pidal y Machado, sino que recaerán también y de manera muy especial sobre el autor que mejor hasta el momento parecía haber diagnosticado la cuestión de la identidad española; Ortega y Gasset con su *España invertebrada*, que a juicio de nuestro autor se petrifica en un cierto dandismo, como muestra su visión idealista y además carente de sensibilidad por las clases sociales, cuestión esta resaltada de forma notoria con la aguda crítica al perspectivismo y el ejemplo de la manzana en *Tiempo de silencio*.

La cuestión es si Martín-Santos enjuicia (a lo largo de su trayectoria intelectual) con un prisma Orteguiano esa misma perspectiva, o más bien alcanza en su concepción de la libertad una concepción de la realidad que a pesar de lo «imposible», a pesar de ese incluso «tiempo de destrucción» se sigue ejerciendo y traspasando incluso los límites de la razón vital orteguiana. Cuestión esta que se presenta difícil, no exenta de cierta ambigüedad, que pasará irremediablemente por una genealogía de la posición de Ortega respecto al psicoanálisis, genealogía que es la que estamos realizando también en el caso de Martín-Santos respecto al discurso inaugurado por Freud, tema nuclear del ensayo. Podemos pues concluir que en Martín-Santos, con su concepto de elección originaria tan central en su obra, tiene esas connotaciones que llevan al sujeto, a esa autoconciencia y determinación que no lo eximen de una toma sólida de la responsabilidad en su proyecto. Al contrario que Ortega, cuya defensa de la sustancialidad del yo, le llevan a los lógicos reproches a la teoría psicoanalítica como exponente del ataque a la esfera egoica, y su supuesta gobernabilidad, Martín-Santos, no esquivo en ningún momento la doctrina freudiana, sino que pese a su comprensión parcial de la doctrina del creador del psicoanálisis, y a su permanente dicotomía, entre lo ético por un lado e instintivo por otro, descubrirá

en el aparato freudiano, y especialmente en su obra más tardía y segunda tónica, la manera en que el sujeto puede ejercer la libertad en su permanente facticidad, es decir del sustrato corpóreo, y por tanto como encarnación de la libertad. Esa libertad condición esencial de la felicidad, es la disciplina confundida con esa libertad, encarnada en el radical descubrimiento dentro de uno mismo, de la capacidad para hacer algo de lo cual no se sabía capaz. La felicidad entendida de esta manera, si cabe radical, se halla del lado de la afirmación, creación, novedad, de la subjetividad, lo contrario de la satisfacción, como pulsión de muerte, reducida a la objetividad.¹ En este sentido Martín-Santos nos aproxima mucho, desde su perspectiva sartreana, al pasaje al acto, en el sentido lacaniano.

— la segunda conclusión está en relación con la dificultad de esa compatibilidad entre el sujeto del inconsciente, sometido a un modelo pulsional y el correspondiente a la autonomía de la conciencia fenomenológica.

A pesar del esfuerzo de R. Bernet, autor que en la actualidad, es el que ha revisado con más exhaustividad el problema, comete el riesgo de disipar o disolver la misma noción de inconsciente del psicoanálisis, al revisarlo desde los mismos preceptos de la fenomenología.

A pesar de ello, Martín-Santos, ha avanzado en esa concreción fenomenológica de la subjetividad en el anudamiento con la noción de sujeto, observándolo desde un prisma más amplio, concibiendo al sujeto como creador de conceptos y como cuerpo viviente. Sin llegar a esa resolución plena de la problemática entre psicoanálisis y fenomenología, Luis Martín-Santos creemos que realiza ese impulso importante al menos en la dirección psicoanalítica desde la fenomenología, para lo cual, ha retomado el fuerte impulso vitalista existencial de uno de los grandes filósofos de siglo XX como es Jean-Paul Sartre.

En esta conclusión destacaremos igualmente, y a modo de derivación de la misma, y como especificidad de ese engarce de la fenomenología y el psicoanálisis, el nexo general entre el discurso psiquiátrico y el psicoanalítico. El intelectual donostiarra, nunca cesará en dicho empeño, y pese a la cierta incompatibilidad de un discurso como el de la psiquiatría, que busca de forma prometeica el goce y la promesa de la felicidad, por medio de la ayuda especialmente psicofarmacológica, con el de otro discurso como es del psicoanálisis, que atendiendo a la castración impone los límites al goce y esa satisfacción plena de la pulsión, podría haber en cambio ciertos modos de reconciliación o puesta en común ya que a pesar de sus diferencias conceptuales y metodológicas, ambos pueden confluir desde el punto de vista instrumental en la

práctica.²

Como establece al final del capítulo referente a «Jaspers y Freud», Martín-Santos verá necesario como primera instancia el abordaje del síntoma propio de la psiquiatría, con el empleo del método de la mirada, con la descripción y formalización propia fenomenológica y la consecuente clínica de la exploración y diagnóstico, para luego abordar a ese sujeto con la clínica propia de la escucha psicoanalítica actuando mediante la palabra, reestructurando el discurso y el entramado en el que se constituyen los vínculos sociales de ese sujeto, confiriendo así a la psiquiatría una visión más dinámica.

No cabe duda pues y para finalizar que Martín-Santos es un autor actual, clave para el desciframiento de la problemática de nuestra identidad, a pesar de la creciente globalización que condena las singularidades de cada cultura, y para replantear los viejos problemas de la psiquiatría, que aún siguen sin resolverse en la psiquiatría actual. Pero además, el intelectual vasco presenta una sólida epistemología intrínsecamente unida al campo de la ética y política, aportación esencial de nuestro autor, a la manera de los grandes clásicos de la filosofía, siempre prudentes al considerar la importancia de la cohesión necesaria que aporta al pensamiento, un sistema bien elaborado y organizado.

Es por ello, que urge y es necesario la continuación de su obra, inacabada, pero suficientemente rigurosa, para la elaboración de posibles y prometedoras líneas de pensamiento afines con la labor iniciada por el protagonista de nuestro ensayo.

NOTAS

¹ Badiou, Alain, *Metafísica de la felicidad real*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, págs. 81-83.

² Solimano, A., Manfredi, C., *Cuestiones de psiquiatría dinámica y psicopatología psicoanalítica*, Buenos Aires. Ed. Polemos, 2015, pág. 65.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Aitor., «Sobre «neurociencia» y psicología, *Catoblepas*, 2011
- ALBERDI SUDUPE, JESUS, «La teoría del conocer psiquiátrico en Luis Martín-Santos», Fuentenebro; German
- ANA I. ROMERO; RAFAEL HUERTAS.(Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág .250.
- ANA I. ROMERO; RAFAEL HUERTAS.(Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág .250.
- ANSERMET, FRANCOIS, MAGISTRETTI, PIERRE., *A cada cual su cerebro*, Buenos Aires, editorial Katz. 2006, pág. 17.
- ARENDT. H. *Existencialismo y compromiso*. Barcelona. RBA Libros, 2012, pág. 86.
- BADIOU, A. *La filosofía otra vez*, Madrid, Errata Naturae Editores, 2010, pág .79.
- BADIOU, ALAIN., *Metafísica de la felicidad real*, Buenos Aires, Adriana hidalgo editora, 2017, pág. 81-83.
- BENNETT, M. HACKER P. Y SEARLE J. «Philosophical Foundations of neuroscience». B, M. Dennett D., Hacker P. Y Searle J. La naturaleza de la conciencia ,Cerebro, mente y lenguaje, Barcelona, Paidós, 2007, pág. 16.
- BERNET, R. «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 2002. Pág. 328-329.
- BERRIOS, GERMAN., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey» Fuentenebro; G.B; Ana I. Romero; Rafael huertas.(Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 269.
- BERRIOS, GERMAN E., *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*, Buenos Aires, Ed. Polemos, 2011, pag. 61.
- BERRIOS, GERMAN E., *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*, México, FCE, 2008, pág. 27.
- BERRIOS, G., «Martín-Santos como hermeneuta de Dilthey». Fuentenebro; German Berrios; Ana I. Romero; Rafael huertas.(Eds.), *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones, 1999, pág .269.
- BERTORELLO, A., LUTEREAU, L., MUÑOZ, P., *Deseo y libertad, Sartre y el psicoanálisis*, Letra Viva, 2013, pág. 13.

- BRUNO RUEDA., »El impulso creador en la escritura de Luis Martín-Santos» . Fuentenebro; German Berrios; Ana I. Romero; Rafael huertas.(Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones,1999, pág. 37.
- BUENO, GUSTAVO., *El mito de la cultura*, Oviedo, Pentalfa Ediciones. 2016, pág.141
- BUENO, G. «La filosofía en España en un tiempo de silencio».Fuentenebro; German Berrios; Ana I. Romero; Rafael huertas. (Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio. Luis Martín-Santos*, Necodisne ediciones,1999, pág.148-150.
- BUENO, G. (1992), Teoría del cierre categorial, vol. 1. Oviedo: Pentalfa
- BUNGE, M., ARDILA R. *Filosofía de la psicología*, Barcelona,Ariel,1988, pág.159.
- BYUNG-CHUL HAN., La sociedad del cansancio, Barcelona, Herder, 2012.
- CAÑAL FUENTES JESUS., «Notas epistemológicas para una aproximación al fenómeno elemental psicótico. Psiquiatría fenomenológica y psicoanálisis.» *Docta Ignorancia Digital: Revista de pensamiento y análisis*. Nº. 1, 2010, págs. 22-29.
- GÓMEZ, CARLOS., *Freud y su obra*, Madrid, Ed. Biblioteca nueva 2002, pág.221.
- GONZALEZ DURO E., *Psiquiatría y sociedad autoritaria: España 1939-1975*,Madrid, Akal,1978,pág 184
- CASTILHO PEDRO TEIXEIRA., «Una articulación de la psicogénesis y la psicosis en la teoría de Jacques Lacan», Perspectivas en Psicología, ISSN-e 1853-8800, ISSN 1668-7175, Vol.9,Nº.3, 2012.
- CASTILLA, DEL PINO, CARLOS., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*. Barcelona, Nexos, 1992,pág.65.
- CASTILLA DEL PINO, CARLOS, «La obra psiquiátrica de Luis Martín-Santos», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, pág.16.
- CASTILLA DEL PINO, C., Un estudio sobre la depresión, Barcelona, Península, 2002,pág.59.
- CARLES F., MUÑOZ ISABEL., LLOR CARMEN., MARSET P., *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación española de psiquiatría, 2000, pág.227.
- DASTUR, F. «Phénoménologie et métapsychologie», *Phénoménologie et Psychanalyse*, Champ Vallon, Paris, 1998, pág .282.
- DRUET ANNE-CÉCILE., «La psiquiatría española y Jacques Lacan antes de 1975», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 66 (1), enero-junio 2014, pag.36.
- DUPORTAIL, GUY-FÉLIX., *Lacan y los fenomenólogos.*, Husserl, Levinas, Merleau-

- Ponty, Letra Viva, 2010, pág. 90.
- ESCOUBAS, E. «La ‘fatale différence’: Ontologie fondamentale et archéologie de la psyché: Heidegger et Freud.» *Figures de la subjectivité*, Paris, Ed. CNRS, 1992.
- FERNÁNDEZ ZAMORA, J. A., «La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote». *Revista de estudios orteguianos*. Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2014, pág.118.
- FUENTENEbro DE DIEGO, FILIBERTO, «Passage de Luis Martín-Santos», Fuentenebro; German Berrios; Ana I. Romero; Rafael huertas.(Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*. Luis Martín-Santos, Necodisne ediciones,1999, pág.10.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*. Barcelona, Paidós contextos, 2006, pág.32-33.
- FROMM, E., *Lo inconsciente social*. Barcelona, Paidós, 1990, pág.36.
- GARCÍA-ALANDETE, JOAQUÍN. «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del homo natura en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger». *HASER*. Revista Internacional de Filosofía Aplicada, nº 6, 2015, pp. 103-138
- GARCÍA LARA CARLOS ENRIQUE., *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*, UCM, 2002, pág.51.
- GADAMER, H-G., *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, 1995, pág.53.
- GADAMER, H-G., *El problema de la conciencia histórica*, Salamanca, tecnos, 2007
- GADAMER, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.2005,pág.202.
- GONZALEZ DE PABLO, ANGEL, «El sentido del enfermedad en la obra de Luis Martín-Santos. *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*. Luis Martín-Santos,Necodisne ediciones,1999,pág.175-189.
- GONZÁLEZ DE PABLO, A., «Sobre la génesis del orden psiquiátrico en la posguerra española: La implantación de la psiquiatría de Heidelberg en España», *Revista A.E.N.* Vol. VII. N. n 23.1987:633-634
- GORROTXATEGI GORROTXATEGI, PEDRO., *Luis Martín-Santos. Historia de un compromiso*, San Sebastian. Fundación social y cultural Kutxa,1995,pág.179.
- GRACIA JORDI, *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus,201, pág.426.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus,1982
- HEIDEGGER. M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza editorial.2013. pag 9
- HEIDEGGER, M. «Protocolo a de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser».» *Tiempo y ser*. Madrid. Ed.Tecnos.2012,pág.63.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. México. Fondo de cultura económica.1986.pág 125

- HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. Madrid. Tecnos. 2011. Pág 2011
- HUSSERL, E. *La filosofía ciencia rigurosa*, Madrid, Ed. Encuentro, 2009, pág .58.
- HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1997, pág.31.
- JASPERS, KARL, *Psicopatología general*, Buenos Aires, Edi. Beta (4ª edic.), 1977, pág.419.
- KANDEL. E.R., «Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited», *Am J Psychiatry* 1999; 156:505–524
- LACAN, J., «Acerca de la causalidad psíquica», *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pág 154
- LACAN, J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, París, Ed. duSeuil, 2006, pág 165, 166
- LACAN, J. *El seminario III, Las psicosis*. Barcelona: Paidós, 1976, pág.17.
- LACAN, J., *El seminario de Jacques lacan, libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pág.18-20
- LACAN, J. «kant con Sade». *Escritos*. Barcelona. RBA Colecciones. 2006. Pág.744.
- LACAN, J. *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires. Paidós. 1988. Pág.89-105.
- LACAN, J. «Respuesta a estudiantes de filosofía». Otros escritos. Paidós. Buenos Aires. 1966. Pág.221.
- LANDGREBE, L. *El camino de la fenomenología*. ed. sudamericana. Buenos Aires. 1968, pág .264.
- LÁZARO, J., (ed). *Luís Martín-Santos. El análisis existencial. Ensayos*, Tricastela, 2004, pág.11-12.
- LÁZARO, JOSÉ., *Las múltiples dimensiones de Luis Martín-Santos*, El análisis existencial, ensayos, Madrid, Tricastela, 1955, pág .41.
- LÁZARO, JOSÉ., *Vidas y muertes de Luis Martín-Santos*, Barcelona, Tusquets, 2009 pág.148.
- LÉVY BERNARD-HENRY. *El siglo de Sartre*. Ediciones B. 2001. Pág.148.
- LÓPEZ, HÉCTOR. *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Ed Letra Viva. 2011. pág.182.
- LÓPEZ SAÉNZ, M.ª DEL CARMEN, *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*, Madrid Ed. Dykinson, 2012, pág.80-81.
- LUTERAU, LUCIANO. *La forma especular, fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012, pág.44.
- LUTERAU, LUCIANO. *La forma especular, fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012, pág.125.

- LUTEREAU, L. KRIPPER, A. «Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología» *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, 2012, pág. 221.
- MARINAS, JOSÉ-MIGUEL., *La fábula del bazar, orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado libros, 2001, pág. 224.
- MARINAS, J-M. *Lo político y el psicoanálisis, El reverso del vínculo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pág. 25.
- MARTÍN-SANTOS, L., *Apólogos, y otras prosas inéditas*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- MARTÍN-SANTOS, L., *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955, pág. 21
- MARTÍN-SANTOS., *La influencia del pensamiento de Gillermo Dilthey sobre la Psicopatología General de K. Jaspers y sobre la posterior evolución del método de la comprensión en psicopatología*, Madrid, UCM. Tesis doctoral.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. «Descripción fenomenológica y análisis existencial de algunas psicosis epilépticas agudas.» *Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América latina*, 5 (1), 1961: pág. 26-49
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. «El plus sexual del hombre, el amor y el erotismo» *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1964, pág. 107.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. «El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. Exposición y crítica» *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela 1964, pág. 58.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. «Formación del psicoterapeuta» *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela 1957, Pág. 58.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 125.
- MARTÍN-SANTOS, L. «El naturalista , su psicología», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1963.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. «La psiquiatría existencial», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1960, pág. 69.
- MARTÍN-SANTOS., *La influencia del pensamiento de Gillermo Dilthey sobre la Psicopatología General de K. Jaspers y sobre la posterior evolución del método de la comprensión en psicopatología*, Madrid, UCM. Tesis doctoral. 1953
- MARTÍN-SANTOS, L., *La psiquiatría experimental*, V congreso nacional de Neuropsiquiatría-ponencias, Salamanca, pág. 85-135.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. «Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica.» *El análisis*

- existencial, ensayos, Madrid, Tricastela. 1964, pág. 151.
- MARTÍN-SANTOS, LUIS. *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Para una fenomenología de la cura psicoanalítica*, Seix Barral, Barcelona. 1964, pág. 43.
- MARTÍN-SANTOS LUIS «Jaspers y Freud», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 88
- MARTÍN-SANTOS, L. *Tiempo de destrucción*, Barcelona, Seix Barral. Barcelona, 1998
- MARTÍN-SANTOS, L. *Tiempo de silencio*, Anotación y estudio preliminar de Alfonso Rey, Crítica, 2005, pág. 12.
- MARTÍN-SANTOS, ROCIO, «La aportación de Luis Martín-Santos a la psiquiatría», *El análisis existencial, ensayos*, Madrid, Tricastela, 1955, pág. 25
- MARTÍN-SANTOS R., DENING T., «Luis Martín-Santos and his contribution to psychiatry», *history of Psychiatry*, 1995 jun ; 6 : 253-263
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ed Planeta— De Agostini, 1993, pág. 186.
- MONTERO, FERNANDO, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, pág. 400.
- MOSTERÍN, J. *Los lógicos*, Madrid. 2007. Pág. 274
- MUNO, J. LUIS «Un estilo de recuerdo». Fuentenebro; German Berrios; Ana I. Romero; Rafael Huertas. (Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 33.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza editorial— revista de occidente, 1999, pág. 89-122
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza editorial, 2014
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* [1914], Julián Marías (ed.), México, Cátedra-REI, 198, pág. 77.
- PARIS, C., «La generación de los cincuenta y el pensamiento español» Fuentenebro; German Berrios; Ana I.
- ROMERO; RAFAEL HUERTAS. (Eds.) *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*, Necodisne ediciones, 1999, pág. 132.
- RABINOVICH, DIANA. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura*. Buenos Aires. Ediciones Manantial. 2007. Pág. 39.
- RAMÍREZ, NATALIA. «Las relaciones objetales y el desarrollo del psiquismo: una concepción psicoanalítica», *Revista de investigación psicológica*, vol. 13, N.º 2, 2010, pág. 222.

- RICOEUR, P., *Freud una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, novena edición, 1999
- ROUDINESCO, E. y PLON MICHEL., *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2005, pág. 598.
- ROUDINESCO, E., *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007, pág. 67.
- ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Ed. Anagrama. 1995, pág. 486.
- ROUDINESCO, E., *La batalla de los cien años. Volumen 2*, Madrid. Ed Fundamentos, 1993, pág. 172
- ROUDINESCO, E. *Lacan, frente y contra todo*. Fondo de cultura económica de Argentina. Buenos Aires. 2012. Pág. 115
- SAFRANSKI, R. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona. Tusquets. 2005. Pág. 192.
- SAFRANSKI, R., *Heidegger y el comenzar*, Ed. pensamiento, Círculo de bellas artes, 2006, pág. 30.
- SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Barcelona. Tusquets. 1997, pág. 424-425.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ-INSÚA, ALBERTO. *De Heidegger a Sartre, « Apólogos » de Martín-Santos: una lectura existencial*, Madrid, Abada editores, 2009, pág. 8-9.
- SAN MARTÍN, J., *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca nueva, 2012, pág. 141.
- SANTAMARÍA PARGADA, A., «Literatura y filosofía: Sartre, Martín-Santos y Barteby», ARBOR CLXXXII, 718, Madrid, Marzo-Abril [2006], Pág. 257-263.
- SARTRE, J-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid. Alianza Editorial. 2005. Pág. 54.
- SARTRE, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona. Edhasa. 1992, pág. 54.
- SARTRE, J-P., *La crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1960, pág. 19.
- SLOTERDIJK, P. *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Ed. Siruela. Barcelona. 2010. Pág. 127.
- SOLIMANO, A., MANFREDI, C., *Cuestiones de psiquiatría dinámica y psicopatología psicoanalítica*, Buenos Aires. Ed. Polemos, 2015, pág. 65.
- TROSMAN NORA. *Interlocutores filosóficos de Lacan*. Buenos Aires. Letra Viva. 2013. Pág. 120.
- TOWNSEND, JUNE H., *William Faulkner y Luis Martín-Santos*, Madrid, editorial

pliegos,2000,pág.121.

VASALLO, SARA. Sartre/Lacan. *El verbo ser entre concepto y fantasma*. Catálogos.2006.pág.7-8.

VILLACAÑAS, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid. Akal. 2001,pág.179.

ZUBIRI XAVIER. *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2010, pág.233.

· ALIOS · VIDI ·
· VENTOS · ALIASQVE ·
· PROCELLAS

Índice

Prólogo. Arte de escribir	6
1.—INTRODUCCIÓN: PSIQUIATRÍA, PSICOANÁLISIS Y CULTURA EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS	10
1. SITUACIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DE ESPAÑA EN LA DÉCADA DE LOS CINCUENTA	22
2. La psiquiatría española y el proceso de institucionalización de la Escuela de Heidelberg	36
3. LA POSIBILIDAD DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN ESPAÑA Y SU INFLUENCIA EN LA OBRA DE LUIS MARTÍN-SANTOS	45
4. FENOMENOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET	53
2.—EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO PSIQUIÁTRICO DE LUIS MARTÍN-SANTOS	64
1. ETAPA FENOMENOLÓGICA (1947-1956): EPISTEMOLOGÍA DE LA PSIQUIATRÍA	64
1.1. Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental	64
1.2. «Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico» y su vigencia en la actualidad	84
2. ETAPA PSICOANALÍTICA (1956-1964); EPISTEMOLOGÍA Y ANÁLISIS EXISTENCIAL: IMPLICACIONES ÉTICAS	95
2.1. Jaspers y Freud	95
2.2. Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica	112
CONCLUSIÓN	211
BIBLIOGRAFÍA	214