



Luis Martín-Santos

Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial

Obras completas II

Edición dirigida por
Domingo Ródenas de Moya

Prólogo de Manuel Villegas

OBRAS COMPLETAS II

Galaxia Gutenberg

LUIS MARTÍN-SANTOS

OBRAS COMPLETAS II

Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial

Edición dirigida por
Domingo Ródenas de Moya

Prólogo de
Manuel Villegas Besora

Apéndice de
Carlos Castilla del Pino

Galaxia Gutenberg

Galaxia Gutenberg,
Premio Todostuslibros al Mejor Proyecto Editorial, 2023,
otorgado por CEGAL (Confederación Española de Gremios
y Asociaciones de Libreros).



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Edición dirigida por Domingo Ródenas de Moya

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: mayo de 2024

© Herederos de Luis Martín-Santos, 2024
© de la edición y las notas: Domingo Ródenas de Moya, 2024
© del prólogo: Manuel Villegas Besora, 2024
© del prólogo de la edición de 1964: Herederos de Carlos Castilla del Pino, 2024
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2024

Preimpresión: María García
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B 67-2024
ISBN: 978-84-19738-75-2 (volumen)
ISBN: 978-84-10107-35-9 (obra completa)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Advertencia previa¹

La invasión de la psiquiatría por el análisis existencial está comenzando a dejar de ser actualidad. En la psicopatología de las psicosis, los fundamentales trabajos de Binswanger han supuesto una profundización de su fenomenología. En el terreno de la psicoterapia se ha tratado más bien de realizar una síntesis entre el pensamiento existencial y el de Freud. Los intentos de Caruso y de Frankl resultan fallidos por superficiales y por falta de obediencia en la práctica a sus mismos postulados teóricos. La postura de Boss nos parece estéril por excesiva fidelidad a las intenciones metafísicas de Heidegger.

Seguín ha insistido recientemente en que es inevitable el fracaso de todo intento de síntesis entre estos dos tipos de pensamiento: uno, el psicoanalítico, de raíz naturalista, basado en la idea de causalidad; otro, el existencial, de estirpe filosófica y cuya última instancia para la comprensión del hombre es precisamente la libertad. Seguín tiene razón a partir de su planteamiento. Tampoco nosotros queremos intentar aquí esa síntesis. Lo que queremos hacer no es sino un examen y descripción existencial de los hechos que fácticamente ocurren en el transcurso de una cura psicoanalítica clásica concebida al modo freudiano. Sólo de modo secundario señalaremos algunos aspectos técnicos que pueden derivarse de nuestro examen. Esto nos permitirá descubrir ciertos hechos «nuevos». A los psicoanalistas ortodoxos les afecta una cierta ceguera para las realidades que no se adaptan a su aparato teórico. También para ellos permanecen «inconscientes» —por utilizar su vocabulario— realidades que viven no téticamente en su práctica psicoterápica.

1. Esta advertencia preliminar pertenece a Luis Martín-Santos.

Por último debemos señalar, desde ahora, que el pensamiento existencial que se utiliza en este trabajo es muy concretamente el de Jean-Paul Sartre, y que sólo de modo más indirecto nos inspiramos en otros filósofos de la existencia.

INTRODUCCIÓN

La expresión *análisis existencial* de tan frecuente uso durante los últimos años es equívoca, ya que se utiliza indiscriminadamente en dos sentidos diferentes:

A. En su primer sentido, el análisis existencial no es sino una descripción fenomenológica de los hechos psíquicos propios del existente humano. Se trata de una descripción empírica y neutra. De una descripción ajena a todo dinamismo psicoterápico y a todo intento de modificación del hombre por el hombre. Lo que diferencia al análisis existencial concebido de este modo de la fenomenología clásica es el objeto de su descripción.

La fenomenología clásica se encamina ante todo a la descripción de las *vivencias intencionales*. Más precisamente, a la descripción de las vivencias que se configuran significativamente en torno a un noema. Estas vivencias, al modo de rodajas de vida psíquica, son descritas en su instantaneidad con la precisión y neutralidad debidas.

Por el contrario, el análisis existencial pretende describir los elementos estructurales prejudicativos de la vida psíquica, los que dan su forma y figura más general a todas y cada una de las vivencias intencionales que –en el seno del existir– coagulan en torno a esas significaciones o noemas que tan decisivamente distinguen la vida psíquica humana de la vida psíquica animal. El análisis existencial será, pues, la fenomenología de los *existenciarios* (usando la terminología de Gaos): esto es, del «encontrarse», del «comprender», del «habla» entre otros, de los que el más esencial sería la «cura» heideggeriana. En tales existenciarios se expresa la forma 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.

A este primer sentido del análisis existencial pertenecen las obras de Binswanger y Straus, así como las más antiguas de

Minkowski, por no citar sino a los más importantes iniciadores. El enriquecimiento que tales descripciones han aportado a la clásica psiquiatría fenomenológica es evidente. Las enfermedades psíquicas han llegado a ser captadas como un *todo* unitariamente dotado de sentido, en lugar de permanecer reducidas al estado de simple amasijo o mosaico, en el que se superponían los diversos síntomas que el ojo fenomenológico iba disecando aisladamente.

Un sencillo ejemplo nos permitirá comprender lo que supone este progreso. En un esquizofrénico con delirio de envenenamiento, la psiquiatría clásica suponía que se daban, por una parte, alucinaciones del sentido olfatorio o gustativo y, por otra, ideas delirantes de tipo persecutorio; en el plano afectivo, un humor delirante; en el plano cognoscitivo, un trastorno formal del pensamiento, etc. Desde el punto de vista existencial, lo que se da es una ruptura de las estructuras del ser-ahí que le hacen posible, en cuanto que ser-con, la vivencia del ágape con su carácter de descanso confiado en la comunidad del alimento compartido. A partir de esta ruptura estructural, tanto las alucinaciones como las ideas delirantes, al igual que los trastornos afectivos o de otro tipo, se deducen en su calidad de fenómenos secundarios, íntimamente fundamentados en un origen común.

Este ejemplo, que deliberadamente hemos hipersimplificado, permite comprender en qué consiste el progreso *clínico* que el análisis existencial aporta.

B. En su segundo sentido, el análisis existencial intentaría llegar a ser una técnica de psicoterapia, un modo original de manejar el encuentro entre dos hombres –el psicoterapeuta y el psicoanalizado– mediante el que se pretende conseguir la cura de la neurosis. En este segundo sentido, el análisis existencial toma un carácter dinámico y modificador, más que estrictamente cognoscitivo. El primado de la eficacia sobre el conocer no excluye que –dialécticamente–, gracias a este modificar, un nuevo conocimiento sea posible. Pero la diferencia entre las dos formas del análisis existencial permanece clara: es la misma diferencia que existe entre *describir* y *modificar*.

Desde ahora nos importa señalar que en este libro nos vamos a referir al análisis existencial o, mejor, al psicoanálisis existencial únicamente en este segundo sentido, como método y técnica psicoterapéuticos. El hecho de que el psicoanálisis existencial pueda, para su trabajo, aprovechar descripciones o conocimientos sobre el hombre, que provienen de anteriores descripciones de los analistas existenciales, no es óbice para que persista la claridad del sentido dinámico y activo con que al análisis existencial nos referimos.

Pretendemos aquí interesarnos y describir los hechos que ocurren, a lo largo de una cura psicoanalítica, cuando el psicoanalista no está únicamente atento a los aspectos freudianos del proceso dinámico en ella implicado, sino también a los aspectos existenciales del mismo. Y –naturalmente– entendemos por psicoanálisis un cierto tipo de encuentro entre hombres, descubierto originalmente por Freud y que presenta una serie de características que suponemos conocidas por el lector, pero que, no obstante, irán siendo elucidadas más precisamente a lo largo de este trabajo.

En el momento de echar a andar, nos asaltan ciertas cuestiones previas: ¿en qué se distingue el psicoanálisis freudiano del existencial? ¿Hay entre estos dos tipos de análisis algo más que una diferencia de nomenclatura? ¿Existe algún carácter peculiar que nos permita diferenciarlos con precisión?

No se trata de cuestiones vanas, puesto que, efectivamente, en ambos psicoanálisis se trata de un mismo tipo de relación entre hombres; en ambos, uno de ellos analiza, el otro es analizado; en ambos se pretende modificar la neurosis en un sentido favorable; y en ambos casos, para ello, se recurre a una técnica que consiste en manejar ciertas fuerzas efectivas, ciertas entidades dinámicas.

Las preguntas que anteceden tienen –a pesar de la naturaleza común de ambos psicoanálisis– una respuesta terminante: la diferencia esencial radica en que, mientras el análisis freudiano considera que las fuerzas manejadas son exclusivamente de orden instintual con sus correlatos afectivos, por el contrario el análisis existencial admite la eficacia de otra entidad psíquica a la que también supone determinante: la libertad. Pero ¿de qué

libertad se trata? ¿Es el hombre un ser absolutamente libre o —en caso negativo— cuáles son los límites entre los que su libertad puede actuar?

Llegados a este punto, y antes de adentrarnos en el estudio del modo como la libertad juega en la situación psicoanalítica, nos es necesario dar una idea de la imagen que del hombre y de su neurosis tiene el análisis existencial. La imagen antropológica concreta proviene preferentemente de raíces sartrianas, del mismo modo que el análisis descriptivo estructural tiene raíces más bien heideggerianas. A Sartre le corresponde el mérito de haber hecho aplicables en la práctica los conceptos existenciales. Al hablar de *práctica* nos referimos aquí a múltiples disciplinas, desde la crítica literaria hasta el análisis sociológico o las interpretaciones políticas o psicológicas de la praxis individual. Esta fecundidad del pensamiento sartriano se debe a su especial vocación intelectual, no sólo teorética, sino también preocupada por el hombre psicológico concreto y por los comprometedores problemas morales y sociales en los que se encuentra situado. Lo que ha perdido Sartre de preocupación metafísica por una transcendencia cuya aparición en el horizonte del existente no le preocupa demasiado, lo ha ganado en valor antropológico concreto y aproximación comprensiva a la elección radical de cada sujeto. Además de sus obras doctrinales, las descripciones monográficas logradas por Sartre de la peculiaridad existencial de los individuos concretos (llámense Genet, Baudelaire o Flaubert) son de gran valor iluminador para todo el que pretenda acercarse al psicoanálisis existencial.

¿Qué es, pues, el existente humano y más específicamente el existente neurótico a la luz de una antropología existencial sartriana?

1. El existente humano es, ante todo, un ser que existe bajo la forma del «para sí». La expresión «para sí», tomada de la antigua escolástica, logra nueva vida en la analítica existencial. Para caracterizar al ser «para sí» hay que oponerlo al ser «en

sí». El ser del «para sí» es el ser de la conciencia en el que aparecen los fenómenos. Si el ser «para sí» es el ser de la conciencia, los fenómenos que aparecen en ella se dan bajo el modo del «en sí». En el ser «en sí» se refugia la antigua intuición del ser como bolita sustancial inmóvil, cara a algunos presocráticos. El ser «en sí», que es el ser de las cosas, aparece como plenitud de forma y de sustancia, de estabilidad y de coherencia. Por el contrario, el ser «para sí» está afectado por la nada, que es tanto como decir por la libertad.

La libertad puede constituirse, en efecto, únicamente a partir de una cierta nada del ser: el «en sí», que *es* total y plenamente, no tiene ninguna posibilidad de libertad. La libertad lleva consigo una cierta forma de nadificación. Los seres de las cosas *son*; no se hacen ni se modifican por sí mismos. Obedecen a una causalidad sustancial y continua que los determina totalmente. Por el contrario, mediante la libertad, el ser del hombre está constantemente siendo aniquilado. Aniquilado, naturalmente, en lo que tiene de ser «en sí». Nunca el hombre puede descansar plenamente en la necesidad. El hombre se está siempre construyendo a sí mismo; constantemente está inventando su propio ser. Una absoluta necesidad (como ocurriría en el caso de una psicosis totalmente demencial) ocasionaría la destrucción del hombre como ser «para sí». Esto es lo que ocurre en los graves psicóticos orgánicos de los que se dice gráficamente: «Está como un mueble».

La libertad es condición fundamental del ser del hombre y, al mismo tiempo, fuente de su angustia. El hombre se angustia ante lo que podrá llegar a ser por la acción de la libertad, o ante lo que podrá llegar a dejar de ser. Este continuo cambio, este devenir incesante, esta nadificación persistente del ser del hombre llevan consigo una cierta *nostalgia del «en sí»*. Al hombre, ser «en sí» le permitiría descansar de su constante inventarse. El hombre tiene ante sus ojos la imagen del ser exento de movimiento, plenitud del ser, llenazón de la existencia, ser compacto, opaco, denso, que la nada no puede morder. Si a esta imagen del ser pleno se le añade la idea de la conciencia, surge el arquetipo del ser «en sí-para sí», esto es, la forma estructural de la divinidad.

La fascinación por el «en sí», la huida ante la libertad, es la razón de una serie de posibilidades de enajenación del hombre. Sobre esta esencial enajenación y huida de su verdadera naturaleza de «para sí» se construye la forma misma de la *neurosis*.

2. Para comprender bien el concepto existencial de neurosis, hay que plantearse previamente el más amplio de la *mala fe*. La mala fe es un fenómeno derivado de la nostalgia del «en sí». Puesto que el hombre no puede soportarse a sí mismo como lo absolutamente libre, prefiere desviar la mirada de este hecho y verse falsamente bajo la figura de una apariencia estable. Es así como llega a pensar que *es* algo que realmente *no es*. Arrastrado por la mala fe, el hombre reflexivo acerca de sí mismo dice: «Yo soy camarero, yo soy presidente de la Alta Cámara, yo soy médico». Bajo estas designaciones concretas intenta lograr una plenitud de ser que lo determine y fije como tal camarero, presidente o médico. Él sabe que esto es falso, sabe que continúa siendo el mismo ser cambiante, libre de echar a rodar, en todo momento, cualquiera de las determinaciones que no lo agotan ni determinan. No obstante, pretende engañarse a sí mismo e intenta vivir como si fuera algo estable y sólido, un ser «en sí».

A esta peculiar figura de la conciencia designa Sartre como estructura de la mala fe. Con ello no quiere designar un hecho moral, sino una forma de la autoconciencia. En cierto sentido la mala fe es inevitable. La mala fe es una de las constantes de la existencia humana. Todo existente utiliza hasta cierto punto el apoyo que le suministran sus diversas visiones de sí mismo bajo la forma del «en sí». Pero el fenómeno es más complejo.

En el mismo momento en que el hombre se apoya sobre el «en sí», en el mismo momento en que aparenta creer en esa solidez que lo determina, sigue mirando oblicuamente, sigue viendo, como por el rabillo del ojo, la constante realidad de su nada potencial. El mismo hecho de que el hombre no mire cara a cara a la nada que lo constituye demuestra que es consciente de su constante presencia. Huimos de la nada porque sabemos que está ahí. Absurdamente —sabiendo que es absurdo, pero procurando no parar en ello nuestra atención—, persistimos en la búsqueda de nuevas determinaciones ficticiamente consoladoras.

3. El hecho de que todo hombre sea necesariamente un ser fluente y variable, carcomido por la nada y siempre a punto de transformarse en otra cosa gracias a un acto de su libertad, no es obstáculo para que también en todo hombre reconozcamos un quantum de facticidad. Yo soy tal individuo moreno, alto, discutidor, que vivo en una casa pintada de amarillo y que paseo con un perro. Estas facticidades no determinan mi libertad, pero sólo a partir de ellas mi libertad puede ejercerse. Dicho de otro modo, todo hombre existe «en situación». La situación de cada hombre es el conjunto de sus facticidades corpóreas o mentales, sociales o económicas, gratuitas o insoslayables.

Una gran parte de mis facticidades afectan a mi cuerpo. Mi carne es la primera facticidad que tengo que aceptar, dotada no sólo de ciertas peculiaridades físicas, sino también de ciertos modos preferentes de afectarse, de un plexo instintual con matizaciones específicas, de la costra más o menos rígida e inmodificable de un carácter. Si fácticamente me atraen las mujeres rubias y gorditas, este hecho pesará inevitablemente en mi futura elección erótica. La facticidad física se modifica a lo largo del tiempo según sus propias leyes, independientes de mi voluntad: a cada edad, a cada época biológica corresponde una fórmula instintiva diferente.

Otras facticidades esenciales brotan del ambiente social en el que mi vida se ha originado y que la ha hecho posible, al mismo tiempo que la ha condicionado infligiéndole una determinada impronta. Comenzando por el pequeño universo familiar (circunscrito mundo autoritario y teocrático que domina inexorablemente al niño) y siguiendo por otras realidades tales como la clase social, el trabajo al que he sido destinado, el país en que resido, la circunstancia histórica de la época, mi ser psíquico es moldeado de un modo continuo y eficaz.

Una facticidad de rigurosa pertenencia personal y de decisiva importancia es el *pasado*. Mi pasado está ya inevitablemente vivido, no sólo bajo la forma de la circunstancia oprimente que me envolvió durante muchos años, sino también bajo la forma del conjunto de decisiones más o menos libres gracias a las que afronté aquella coacción. No puedo desposeer a mi pasado de su facticidad radical. No puedo dejar de haber hecho lo que

hice. No puedo volver a vivir aquella ocasión en la que fui cobarde y que inexorablemente me determina ya como *hombre-que-en-aquella-ocasión-fue-cobarde*.

El pasado no solamente recoge en su seno una serie de *hechos irreversibles*, sino que lleva también consigo un determinado *compromiso*, en el que reposa y toma sentido mi quehacer actual. No sólo he vivido de tal modo, sino que estoy determinado a seguir viviendo de acuerdo con ese pasado. Estoy *engagé* en cierto modo, desde mi origen, a ciertas fidelidades. Ese *engagement* condiciona inevitablemente mi libertad. No sólo he nacido en una familia católica y he sido educado en un colegio católico, sino que me siento comprometido a seguir viviendo como buen católico. En ese sentirme comprometido yace el residuo de anteriores decisiones libres de mi pasado, de las que me hago cargo.

4. A partir del *hacerme cargo* puedo *elegir*. La elección se realiza a veces en la plenitud de la conciencia lúcida. Otras veces, más que de elección se trata de un puro *consentir*: sigo consintiendo, sin plena conciencia de mi decisión, en vivir determinado por las líneas de fuerza del pretérito.

Si el pasado se me ofrece como facticidad, el futuro se me ofrece como *proyecto*. El futuro no viene a mí como regalo del ciego azar o de los designios exteriores. Por el contrario, muy preferentemente, el futuro viene a mí a través de un encaramiento activo de mi libertad. A la luz del proyecto mi pasado fáctico alcanza todo su sentido. La operación de asumir en cada momento la totalidad de mi vida ya vivida se confunde con la operación simultánea de inventar en cada momento mi proyecto. Mi proyecto es una estructura total, fundamentadora, en la que se reasumen todos los posibles proyectos o propósitos parciales. Cada uno de los propósitos parciales no sería plenamente inteligible en sí mismo. Si me propongo hacer una excursión, si me obstino en estudiar Medicina, si intento trasladarme a Alemania, todos estos propósitos parciales remiten a un proyecto total: a la edificación de una cierta imagen de mí mismo que –aunque no lo pueda expresar con precisión– pesa de modo constante sobre la continuidad de mi decidir. El proyecto actúa sobre cada una de mis decisiones concretas. Esto no quiere de-

cir que deba estar presente de modo expreso y constante en la conciencia del sujeto. El proyecto puede permanecer vigente, siendo conocido no téticamente. Sabemos que está ahí, aunque no nos lo formulemos con precisión.

El sentido del pasado queda iluminado por el proyecto que da forma a mi futuro: una crisis mística de los dieciséis años puede ser ahora comprendida como falaz episodio de la adolescencia o como verdadero anuncio de mi actual conversión y proyecto de vida santificada.

Dentro del tejido de la libertad que es la vida humana, el único asidero sólido es precisamente el proyecto. *Un hombre es lo que sea su proyecto*. Dentro de la fluente sucesión de vivencias, sólo el proyecto fundamental subsiste durante largo tiempo con una cierta constancia. El flujo irracional de la vida tiene un norte orientador en el proyecto que tiende a realizar.

Naturalmente que no hay que confundir el auténtico proyecto con la tendencia de mala fe, que ya antes hemos analizado, a encubrirse bajo una forma del «en sí». Esta tendencia es especialmente visible en el uso degradado de la libertad que constituye la neurosis comprendida existencialmente. El neurótico tendería a identificar su proyecto con una imagen del «en sí» antiguo. La imagen del «en sí» neurótico brota de las coaguladas alienaciones de la infancia. El neurótico petrifica su proyecto en torno a la pseudorealización, o más bien conservación repetitiva del niño inocente o del niño víctima del destino o del atemorizado impotente ante ominosas fuerzas superiores.

Por el contrario, la vida psíquica sana y madura se caracteriza por un decidido abandono de las fascinaciones del pasado y por una mayor capacidad para enfrentar el futuro en estado de abierta resolución. Una imagen demasiado *concreta* del proyecto es muestra de la caída en la tentación del «en sí». Quien resume su intento concreto en ser jefe de empresa, presidente del Estado, millonario o cualquier otra caracterización, por rica y fecunda que pueda ser, expresa en esta concreción cosista una rigidificación del carácter. El proyecto maduro lleva consigo un amplio margen de indeterminación no configurable bajo las especies de ningún «en sí» prefabricado. El proyecto, por tanto,

resulta ser *intuible pero no designable*. El proyecto superior tiende a la libertad personal merced a un compromiso aceptado con el sentido de la totalidad que lleva consigo la configuración expresiva del mundo propio.

5. En el interior del universo en que se ve obligado a existir, el individuo tropieza, por una parte, con *cosas* y, por otra, con *otros*.

Las cosas son realidades fáctico-inertes de fascinante estabilidad. Las cosas pueden ser manejadas instrumentalmente. Gracias a su manejo, el existente les confiere una significatividad dentro del campo de sus proyectos de acción. La cosa, como tal realidad inerte, manejable y útil, no es fuente de angustia para el existente. El hombre vive contento entre sus cosas: manejándolas, designándolas, utilizándolas, contemplándolas, gozando estéticamente de ellas. Las cosas se dejan ordenar por el hombre a la luz de su proyecto. El hombre sólo tiene esencialmente que ver con las cosas que él elige. Tendrá que ver con el martillo para clavar un clavo, o con la estrella de Orión para realizar un cálculo astronómico. Las cosas son dóciles a su elección y se organizan coherentemente en el mundo lleno de significaciones parciales que cristalizan en torno al proyecto esencial.

En este mundo así estructurado, irrumpe el *otro*. En tal momento, el proceso de manejo e instrumentalización, que sobre las cosas ejerce el existente, se detiene abruptamente. Ha surgido algo, una nueva realidad, que no se deja someter a la naturaleza de instrumento. El hombre intuye esta situación nueva en el fenómeno de la mirada. El otro es el objeto que no solamente es mirado, sino que mira. La mirada descubre un nuevo foco de origen de libertad. Desde la mirada ajena, el existente se descubre objetivado. El otro no es una cosa que pueda ser incluida, sin más, en la corriente de instrumentación de mi proyecto, sino que es otro ente que tiene su propio proyecto y, por lo tanto, es el centro de origen de acciones imprevisibles para mí.

El existente, al ser mirado, descubre su propio *ser-para-el-otro*. Este ser para el otro se vive como vergüenza. En la mirada del otro se descubre un reducto de libertad inasequible, una

conciencia en la cual yo también soy vivido. El modo como esta angustia ante el otro llega a ser superada y como el *tú auténtico* llega a ocupar el puesto del *otro angustiante* será expuesto con más precisión en los capítulos de este libro. Baste aquí señalar el hecho de que la permanencia de la angustia ante el otro es rasgo de neurosis. Cuando la angustia ante el otro es la única forma de relación con él, estamos ya atravesando la frontera de la psicosis. La mirada aparece entonces como exclusivamente angustiante y amenazadora y nunca como portadora de amor. En esta mirada alcanza expresión sintética el mundo alienado del paranoico.

Cuando la angustia ante el otro no logra vencerse ni en el amor ni mediante la reflexión comprensiva sobre la situación originaria de la mirada, aparecen dos formas de conducta peculiares. Estas dos formas de conducta están presentes más o menos transparentemente en la vida del neurótico. Se trata del masoquismo y del sadismo. Ambas opuestas técnicas están acordes, sin embargo, en un intento fundamental común: *unificar en un único proyecto y en un único foco de libertad el mundo dual de los existentes enfrentados*.

En el masoquismo el sujeto se ofrece como objeto, pasivamente, a la libertad del otro. En el sadismo el sujeto reduce, por la violencia, al otro al nivel de pura carne inerte que se pliega dócilmente a sus deseos. En ambos casos se trata de dos pseudosoluciones. En el seno de la aparente cosa inerte en que ha sido metamorfoseado sigue latiendo la libertad del otro. Esta libertad se manifiesta paradójicamente en su misma voluntad de sometimiento. Estas dos posiciones rebasan la esfera de lo puramente sexual y matizan con su conducta pendular la vida en común de los hombres. La fundamental dialéctica del amo y del esclavo señalada por Hegel encuentra en ellas un correlato psicológico.

En la vida social ordinaria, el individuo aparece como sonriente máscara de respuestas prefabricadas. Mediante esta técnica antiansiosa los existentes se ocultan recíprocamente su libertad. Se renuncia a toda palabra o a todo gesto original o extraño. Cada cual riza el gesto y dice las palabras que *se esperan* de él. La mirada puede pasar desapercibida.

6. Tras haber esbozado muy elementalmente estos pre-conceptos antropológico-existenciales, intentaremos hacer ahora un cotejo entre ambos psicoanálisis: el freudiano y el existencial.

Ante todo, volvemos a repetir que la situación humana a que se refieren nuestras descripciones es, en ambos psicoanálisis, la misma. Nos referimos siempre al proceso dinámico que se establece entre el sujeto tendido en un diván, fuera del ámbito de la mirada, y el otro que le escucha e interpreta. El psicoanálisis existencial se basa en la misma realidad humana que Freud señaló genialmente por primera vez. El psicoanálisis existencial acepta esta situación-límite del encuentro entre dos hombres. A su estudio aporta otro punto de vista que se superpone sobre el freudiano sin confundirse con él. Se trata de una yuxtaposición de dos planos interpretativos, no de una contradicción entre dos teorías explicativas que se excluyeran mutuamente. La real modificación del plexo instintual-afectivo mediante el análisis es también aceptada por el punto de vista existencial. El hecho de la transferencia, del lazo afectivo que la situación crea entre los dos protagonistas, y que es la palanca esencial para la modificación del neurótico, resulta igualmente innegable. No obstante, el psicoanálisis existencial aporta ciertos dinamismos nuevos y ciertas posibilidades interpretativas e incluso descriptivas. Intentar precisar este nuevo punto de vista sobre la cura psicoanalítica es el objeto de este trabajo.

El psicoanálisis freudiano pretende modificar el yo del sujeto y permitir el flujo libre de las fuerzas de su libido, merced a una realización objetal plena y a una sublimación satisfactoria. El psicoanálisis existencial admite la realidad de estos cambios, pero muestra que simultáneamente se produce una modificación del proyecto, de la elección primaria del individuo frente a su complejo originario y del modo de hacerse cargo de la situación actual y del pasado.

El énfasis puesto en el proyecto da al psicoanálisis existencial un carácter más prospectivista por oposición a la consideración freudiana ortodoxa, que es retrospectiva. Pero la exploración del pasado es también esencial para el análisis existencial.

Ya hemos dicho que el pasado es en gran parte la facticidad de un hombre: y el neurótico es precisamente el hombre más esclavo de sus facticidades.

El psicoanálisis existencial afirma que fallan los intentos de comprender la vida humana de un modo totalmente coactivo, obediente a una total causalidad derivada de la situación originaria. Cuando, por ejemplo, se pretende explicar la obra de un escritor exclusivamente a partir de las peripecias ocurridas en su infancia en el seno de su vida familiar y social, se comete un error por parcialidad. Estos análisis no son suficientes para conducirnos a la verdad del hombre. Se precisa además la comprensión de su proyecto de escritor y de ser *este escritor* precisamente. El modo como se imbrica la decisión original en las condiciones reales de su vida será el objeto del análisis existencial.

Repasaremos ahora algunos de los conceptos fundamentales de la problemática psicoanalítica, señalando de qué modo son afectados por el punto de vista existencial.

A. *El inconsciente*. El psicoanálisis existencial intenta privar al inconsciente de un cierto carácter sustancial que, de matute, se introduce en los conceptos freudianos. Fenomenológicamente hay buenas razones para ello: todo lo que no es consciente, por definición, no puede ser sino orgánico. Pero no encallemos en este purismo lógico, pues ¿qué sentido tiene hablar de vida psíquica inconsciente? Para resolver la cuestión, el psicoanálisis existencial recurre al concepto de conciencia *no tética*, no posicional. Las realidades que ocurren en esta esfera *son vividas, pero no vivenciadas*. Ya decíamos al comienzo de esta exposición que el análisis existencial se refiere sobre todo a los «existenciarios», no a las vivencias intencionales. Los existenciarios son los elementos prejudicativos de la existencia humana dentro de los que fluyen las vivencias plenamente téticas, plenamente conscientes, dotadas de un noema expreso y de posibilidad designativa.

Los hechos que en el curso de la psicoterapia «brotan del inconsciente», trátense de sueños, de actos fallidos, etc., para el

psicoanálisis existencial serían expresiones configuradas del existir no vivenciado, mediante las que ciertas realidades existenciales se harían patentes a través de una *formalización expresiva y noemática*.

B. *El símbolo*. Según Freud, las realidades psíquicas y los actos humanos, al mismo tiempo que un significado manifiesto, tienen otro significado latente o simbólico. Pero no podemos aceptar las tablas fijas de símbolos que el psicoanálisis ortodoxo –mal entendido– ha producido. Cada símbolo únicamente puede ser bien comprendido a la luz de la totalidad de la vida del hombre y del modo como se actualizan sus existenciales fundamentales. Todo acto simboliza el proyecto a su manera, y merced a él el proyecto camina hacia su realización. La realización del proyecto es para el hombre la realización de su ser. El símbolo no puede interpretarse sólo al modo freudiano, como *traducción* de un dinamismo psíquico subyacente, sino también como *realización* formal y expresiva del ser del hombre, junto con su proyecto. No son simbólicos sólo los actos emanados involuntariamente de la oscura conciencia, sino también las más lúcidas acciones y decisiones del hombre. No sólo alcanzan una expresión simbólica las tendencias instintivas más o menos insatisfechas, sino también, y sobre todo, la forma como el hombre deviene el ser que él ha proyectado ser.

C. *La mecánica configuradora de la neurosis*. La dinámica del psicoanálisis freudiano postula una serie de fuerzas de índole mecánica que, por medio de la contraposición entre impulso y represión, dan forma a la vida psíquica del sujeto y al edificio de su yo. En ocasiones se originan núcleos tensionales en torno a determinadas representaciones de personas o de situaciones que toman el nombre de *complejo*. Lo característico del complejo es que está determinado en cuanto tal por los acontecimientos fácticos del pasado. Eso se advierte con claridad en Freud, para quien la vida psíquica es el resultado de fuerzas antiguas que brotan del pasado. Estos núcleos tensionales influyen sobre el flujo instintual continuo de la libido, haciendo especialmente compleja la acción conformadora y represora del aparato psíquico del yo y del *super-yo*. Los com-

plejos más esenciales estarían arquetípicamente configurados por las situaciones primordiales del niño, en el seno del ámbito familiar.

En Adler se da una concepción más abierta al futuro. La voluntad de poder y de superación se encamina hacia delante, pero las raíces de la neurosis permanecen en el pasado. El complejo de inferioridad brota de una situación concreta de inferioridad a la que el paciente ha sido sometido y que en ocasiones persiste, como en el caso de un defecto físico o una incapacidad de otro tipo.

La interpretación existencial es algo diferente. La radicalidad de la situación pasada sigue siendo esencial. Pero su impronta se hace eficaz en el presente sólo a partir del modo como es asumida. Sobre esta asunción específica de la situación se eleva la elección, y esta elección persiste inmodificada por continuo consentimiento, ya que no por continua decisión. La constelación edípica era real e inmodificable, pero fue asumida de una determinada manera. El sujeto no *es* inferior, sino que *se ha elegido* inferior. No existe un complejo de inferioridad por el que el sujeto sufre, sino un proyecto de inferioridad que el sujeto realiza. El artista mediocre que padece un complejo de inferioridad por su incapacidad creadora no tiene su complejo a causa de su incapacidad artística, sino por haberse elegido como tal artista. Si se hubiera elegido médico u oficinista no hubiera vivido esa incapacidad y hubiera vivido otra vida exenta de su complejo. Es él quien ha elegido la situación en la que objetivamente resulta inferior.

La dinámica de la neurosis es interpretada por el psicoanálisis existencial de un modo nuevo. La neurosis no es sólo la consecuencia de anteriores acontecimientos, sino también del modo como tales acontecimientos fueron asumidos a la luz de una cierta elección de vida. El proyecto de neurosis se imbrica en el complejo originario. Al hacerlo así, realiza dos operaciones: por una parte, toma en él su origen; por otra, lo configura decisivamente.

Hay que hacer destacar el hecho de que el complejo originario, tanto en el análisis existencial como en el análisis freudiano, sólo puede ser estudiado desde el devenir neurótico del

sujeto. Este devenir neurótico influye sobre lo que aún nos es accesible de la situación original, e inevitablemente la configura, dándole una cierta forma en el recuerdo y en la revivencia. Sólo a partir del presente neurótico puede ser accesible el pasado en el que el complejo tomó su origen.

La dinámica de la neurosis es, a la luz del psicoanálisis existencial, *teleoclina* en un nuevo sentido. Desde siempre se han señalado en la clínica las situaciones de refugio en la enfermedad, de utilización de la enfermedad, de explotación de la neurosis, etc. Hay que distinguir varios grados en el fenómeno. En el primero y más grosero, próximo a la simulación, el enfermo recurre a la enfermedad para obtener simplemente ventajas materiales: inactividad, renta, indemnización, etc. En un segundo grado, la enfermedad resulta una defensa de la interna debilidad del yo del enfermo: se produce una retirada ante la lucha. El sujeto renuncia a una vida plena tanto en su realización instintual como en su creadora configuración expresiva. Finalmente, cabe aún un fenómeno más profundo: para el psicoanálisis existencial, la enfermedad tomaría la forma de un autorrealizarse, la puesta en práctica de un proyecto concreto de ser: el *ser-enfermo*.

D. *La dinámica de la cura psicoanalítica*. Para el PSICOANÁLISIS ORTODOXO, la dinámica de la cura se establece según dos procesos, paralelos pero claramente diferenciables:

1. Uno *racional*: la comprensión de las neurosis por el neurótico. A la luz de los principios teóricos del psicoanálisis, suministrados suasoriamente por el analista, el enfermo acepta la verdad de su neurosis, junto con la teoría que se la hace comprensible. El síntoma es vivido no sólo como síntoma, sino como síntoma debido a algo.

2. Otro *irracional*: el proceso de la transferencia, susceptible en sí mismo de ser racionalizado a su vez.

En el PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL, el proceso de la curación se establece también según dos aconteceres paralelos:

1. Uno mecánicamente establecido: *la modificación del plexo instintual* del neurótico. En esta modificación, es para nosotros evidente que entran en juego los mecanismos propios del análisis freudiano. Merced a ellos, las rígidas estruc-

turas neuróticas se modifican paulatinamente en un sentido favorable.

2. Otro libremente adoptado: *el cambio del proyecto fundamental*. Para llegar a la posibilidad de elección de un nuevo proyecto, es necesaria una previa concienciación del antiguo proyecto de neurosis. Esta concienciación se logra gracias a la reviviscencia del pasado, actualizando la situación en que se originaron los complejos primitivos, bajo la acción de fuerzas instintivas y afectivas. Esta revisión esclarecida del pasado permite que el sujeto comprenda el modo como, en su día, asumió la constelación originaria y el modo como quiso resolverla. A esta visión del pasado real no se llega mediante una traducción mecanicista de símbolos y síntomas, sino mediante una interpretación del sentido total del existir neurótico.

El cambio del proyecto constituye un salto irracional, una efectiva actualización de lo que en el «para sí» del hombre hay de ser libre. Se trata de un fenómeno que puede denominarse *conversión*. Mediante la conversión se cambia el proyecto fundamental del individuo y con él su verdad más esencial y persistente. Este cambio afirmamos que brota de la libertad: es decir, que no es lógicamente comprensible, ni tampoco compulsivamente explicable. En la conversión hay un *novum* irreducible. En la verdadera conversión se inicia una vida nueva, surge un hombre nuevo. No hay una línea continua de sentido entre el antiguo sujeto y el converso. Se ha producido un salto. Aunque ambos brotan de la misma facticidad común que se expresa en el cuerpo, en la carne asumida, en la situación y en los datos brutos del recuerdo, esta facticidad, básicamente inmodificable, es configurada de acuerdo con una nueva estructura.

Las expresiones *conversión* y *hombre nuevo* han sido utilizadas por el lenguaje religioso. Para nosotros resultan especialmente adecuadas porque apuntan a hechos psicológicos y existenciales que coinciden en su forma esencial. También la conversión religiosa puede ser considerada como el abocamiento de una radical *cura*. Aunque sin duda los presupuestos y el intento de la psicoterapia y del apostolado son muy diferentes.

Podemos resumir cuanto venimos señalando en un cuadro diferencial entre ambos psicoanálisis:

ORTODOXO	EXISTENCIAL
<i>Libido</i>	<i>Libertad</i>
<i>Complejo</i>	<i>Proyecto</i>
<i>Inconsciente</i>	<i>Conciencia no tética</i>
<i>Acción causal del complejo</i>	<i>Tendencia realizadora del proyecto</i>
<i>Simbolismo rígido instintual</i>	<i>Simbolismo configurador expresivo</i>
<i>Curación como recuerdo y abreacción</i>	<i>Curación como autocomprensión y elección</i>

Como es obvio, el esquema que antecede es deformador y hasta caricaturesco. Exageramos la contraposición entre ambos psicoanálisis para mejor destacar sus rasgos peculiares. Pero a nuestro entender no hay verdadera oposición o contradicción entre ambos tipos de psicoanálisis. Por el contrario, ambos se refieren a los mismos hechos psíquicos, a la misma situación fundamental, al mismo modo de peculiar encuentro entre dos hombres. El psicoanálisis existencial presupone el psicoanálisis freudiano, no sólo históricamente, sino también por la misma lógica interna del proceso. El psicoanálisis existencial aspira a comprender mejor los hechos del psicoanálisis freudiano y a restituirlos en su auténtica naturaleza sintética. No es que el psicoanálisis freudiano excluya los hechos que señala el psicoanálisis existencial. Lo que ocurre es que los maneja sin nombrarlos, de un modo implícito y desdibujado. De ahí la importancia de nuestro intento de señalarlos con cierta precisión. El mismo hecho de *ponerse en cura* el neurótico, sin el que no podría haber análisis alguno, constituye una decisión previa que escapa a toda la dinámica psicoterapéutica. Y no podemos dejar de reconocer su esencialidad. En el *ponerse en cura*, el neurótico ejerce una libertad que el psicoanalista freudiano utiliza aunque no nombra.

Las dinámicas instintual y transferencial son absolutamente necesarias para que la cura tenga realidad. Sólo a partir de su feliz planteamiento y realización, tomará forma el nuevo espacio virtual en el que podrá ejercitarse la libertad del existente. En lo dinámico y en lo formal, en nada se diferencian la cura que dirige un analista freudiano y la que controla un analista existencial. Los hechos de la relación psicoterapéutica entre los dos hombres son los mismos. La aportación del psicoanálisis existencial consiste, sobre todo, en el modo de comprender y asimilar la totalidad del proceso. Llevar a la clara conciencia del psicoanalista realidades existenciales que antes *vivía* en su labor cotidiana, pero no *nombraba*, constituye un nuevo progreso en la concienciación de la verdad del hombre iniciada por Freud. Es obvio que hay que conseguir una plena conciencia de la realidad instintiva. Pero también debemos alcanzar la plena conciencia de la realidad existencial que no se muestra paladinamente en la conciencia cotidiana y que, sin embargo, la configura y determina.

Podremos esquematizar así, de modo excesivamente sucinto, el proceso psicoterapéutico:

hombre neurótico

a través de la concienciación del complejo y de sus efectos en el plexo instintual-represivo

y a través de la concienciación del proyecto y del hacerse cargo responsable

llega a ser el hombre nuevo.

A lo largo del esquema antropológico y analítico que acabamos de recorrer, habrá echado de ver el lector un cierto énfasis sobre el carácter de *libre* que al existente humano corresponde. Este énfasis de la libertad es especialmente visible en la obra filosófica y antropológica de Sartre. La libertad, en la visión sartriana, aparece como una *omnipotencia de la intimidad* que decide con su gesto acerca del hombre y de su destino, de su enfermedad y de su salud, de su sufrimiento y de su cura. Este carácter libre que atribuimos al existente es inexcusable para el análisis existente. Pero no dejamos de tener en cuenta sus restricciones.

En primer lugar, se trata más de una libertad potencial que actual. El hombre es libre en potencia, pero su «mala fe» le hace dejar habitualmente esa potencialidad en reposo. Habitualmente, la fascinación del «en sí» de lo cotidiano y de la costumbre, el poder de los complejos y de los hábitos evitan que su libertad se constituya en acto. Que somos plenamente conscientes de las limitaciones del ser libre del hombre y que no nos proponemos defender en este libro ninguna metapsicología de la libertad, lo comprenderán plenamente los lectores que concluyan la lectura del primer capítulo. Pero en esta introducción era necesario dar cuenta, en su pureza no deformada, de los presupuestos antropológicos de nuestro personal enfoque de la cura psicoanalítica.

Hay que señalar también que el hombre pierde libertad paulatinamente conforme avanza su enajenación mental. El neurótico es menos libre que el sano, el psicótico es menos libre que el neurótico. Un *mínimum* de libertad es siempre necesario para la realización del psicoanálisis. No sólo en su iniciador *ponerse en cura*, sino también en la persistente decisión de continuarla.

En el ponerse en cura se inicia lo que podemos llamar la *reforma existencial*. Y junto con la reforma existencial se inicia desde el primer momento la modificación y autoconocimiento del plexo instintual. Entre ambos aspectos de la cura se establece una circularidad dialéctica: (a) *el análisis instintual freudiano es necesario para que la reforma existencial alcance un vigor eficiente*, y (b) *sin un mínimo de reforma existencial, el psicoanálisis freudiano no puede realizarse*.

Ambos procesos dinámicos resultan ser recíprocamente fundadores y fundados.

El que la necesidad de reforma existencial haya sido pasada por alto no quiere decir que no esté reconocida implícitamente en la literatura analítica. La cura analítica no se puede iniciar sin una inflexión decisiva en la trayectoria vital del neurótico. Esta inflexión hace posible que la cura se inicie y que se mantenga, aun en ausencia de todo efecto terapéutico apreciable.

El *decidirse* a la cura puede ser real y ficticio. Del pseudo-decidirse podemos afirmar que, aunque aparentemente posi-

bilita la realización de la cura, en realidad imposibilita su realización.

Un primer problema práctico y clínico surge ante nuestra consideración: ¿por qué ciertos neuróticos se deciden o pueden decidirse a la cura, mientras que otros no pueden? Hay que suponer que existe un condicionamiento previo, una situación *desde la cual* puede el neurótico elevarse a la decisión y sin la cual es prácticamente imposible. ¿En qué consiste este condicionamiento?

La pregunta no tiene una respuesta sencilla. A título provisional, insinuaremos aquí el concepto de *dolor fáctico*. Se trata de un intento de respuesta provisional e incompleta. Desde nuestro punto de vista, los neuróticos podrían ser divididos en dos grandes grupos: aquellos que sufren de hecho a consecuencia de su neurosis y aquellos que de hecho *no sufren*, aunque adolezcan de ciertas molestias o quejas. A menudo esta pseudomolestia no es sino la consecuencia de la reprobación moral de sus semejantes o de un cierto conflicto con las costumbres imperantes en su medio. Otras veces, la pseudomolestia es íntima y real, pero está compensada para el sujeto, porque supone la gratificación de tendencias narcisistas o masoquistas más profundas. Casos típicos pueden encontrarse en la falsa decisión de curarse de muchos toxicómanos y de muchos perversos sexuales. Pero el hecho se da también en neuróticos de vario tipo.

La pseudomolestia hace muy difícil la decisión a la cura. La inflexión primitiva que inicia la reforma existencial falta en estos casos. Pueden considerarse como contraindicaciones de la cura psicoanalítica. Y no porque en ellos el *yo* sea especialmente débil, sino porque no está en situación de desear la curación realmente. Por el contrario, la presencia de dolor fáctico favorece la aparición de una auténtica decisión a la cura. Esta decisión a la cura no será condición suficiente para el éxito de la misma, pero desde luego es condición necesaria para alcanzarlo.

No siempre es fácil distinguir el dolor fáctico de la pseudomolestia. No toda queja del paciente (cefalalgias, vómitos, angustias, etc.) ha de considerarse, sin más, como dolor fácti-

co en el sentido que aquí damos a la expresión. Por el contrario, el criterio diferencial es relativamente independiente de la expresión clínica de la neurosis.

En general, es útil, para reconocer el dolor fáctico, el grado de afectación de la vida consciente del sujeto por las producciones neuróticas. Cuando estas últimas permanecen restringidas a un terreno limitado y, fuera de ellas, el resto de la vida psíquica se desarrolla normalmente, es fácil llegar a una adaptación cómoda a la neurosis, que es poco propicia a la decisión a la cura. Si, por el contrario, la vida aparece invadida y deforme, la realidad del dolor fáctico se hace más evidente. Se da aquí una paradoja consoladora. El neurótico, cuanto menos libre es para limitar su neurosis y reducirla a límites soportables, tanto más capaz es de decidirse a iniciar la cura. Por el contrario, cuando conserva una vida relativamente rica al margen de la neurosis, con más dificultad experimenta esta como dolor fáctico y tanto menos es provocado al inicio de la cura.

Esta paradoja se quiebra en la frontera de las psicosis. En estos casos, los productos morbosos ocasionan un grave dolor fáctico al sujeto y, sin embargo, este ha perdido la libertad de ir hacia la cura. Esta es una de las razones esenciales por las que la psicoterapia de las psicosis exige una técnica especial, infinitamente más gratificadora y brotando la iniciativa de la persona del psicoterapeuta. El médico debe adelantarse hacia el enfermo psicótico que es incapaz de ir hacia él. La psicoterapia de las psicosis exige por parte del terapeuta una actitud activa, puesto que el psicótico *no pide* su ayuda, a diferencia del neurótico, que la *pide*, y del perverso, que *hace como que la pide*.

La diversidad entre estos distintos grupos de pacientes se basa por una parte —como es obvio— en la realidad de un plexo instintual-represivo diferente, pero también está presente una distinta actitud existencial. Los pacientes gozan de su libertad en muy diferente grado. Vemos, pues, ya en la iniciación de nuestro trabajo, la utilidad de distinguir comprensivamente ambos planos dinámicos de la cura psicoanalítica.

Este trabajo no aspira a ser una clara exposición de la *técnica del psicoanálisis existencial*. Más modestamente, nos limita-

remos a trazar algunos de los presupuestos conceptuales y algunas de las descripciones concretas sobre las que tal técnica ha de montarse racionalmente. Orientado en tal sentido, lo dividimos en cuatro capítulos sucesivos, a saber:

- I. La presencia de la libertad en la cura psicoanalítica.
- II. La temporalidad de la cura psicoanalítica.
- III. La dinámica existencial de la transferencia.
- IV. La psicoterapia considerada como un proceso dialéctico.