

Saturnino Pesquero Ramón

Sigmund Freud

Antropología y salud mental

Objeto
Perdido



Sigmund Freud

Antropología y salud mental

Saturnino Pesquero Ramón

Sigmund Freud
Antropología y salud mental



Objeto Perdido

M A L L O R C A 2 0 2 0

Cubierta: Cromolitografía del cerebro (s. XIX)
Fotografía de Leonard Muntaner

Primera edición: septiembre de 2020

© Saturnino Pesquero Ramón, 2020

© De esta edición:



LLEONARD MUNTANER, EDITOR S. L.

Apartado de Correos, 828 / C/ Joan Bauçà, 33 - 1º
07080 Palma (Mallorca) / 07007 Palma (Mallorca)

Teléfono 971 25 64 05
editorial@leonardmuntanereditor.cat
www.leonardmuntanereditor.cat

DIBUJO DEL LOGOTIPO: Lluís Juncosa

e-ISBN: 9 78 - 8 4 - 1 7 8 3 3 - 6 1 - 9

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d'aquesta obra només es pot dur a terme amb l'autorització dels seus titulars, a part de les excepcions previstes per la llei.

Adreceu-vos a CEDRO (www.cedro.org) si necessiteu fotocopiar-ne o escanejar-ne fragments.

*A mi profesor Dr. Gabriel Amengual Coll,
Catedrático de Filosofía de la Universidad
de las Islas Baleares, en agradecimiento por
el saber antropológico y sugerencias recibidas.*

INTRODUCCIÓN

El presente estudio confronta la concepción monista, biológico-materialista de la naturaleza humana, defendida por Freud, en su doctrina del *Homo Natura*, con la dualista biológico-espiritual, defendida por Binswanger en su doctrina del *Homo Existentialia*. Este estudio pretende dejar bien claro que hay que poner de lado la vieja cuestión de la confrontación entre somaticistas y psicólogos o mentalistas, que atravesó la historia de la psiquiatría, puesto que tal cuestión, como señala K. Jaspers (2003: 1009; II), resulta anacrónica, afirmando que «las dos tendencias aún eran, hace cien años, llenas de construcciones dogmáticas. [...] Una y otra se fueron purificando, cada vez más, de sus accesorios constructivos y filosóficos, a medida que se desarrollaban».

En este sentido, la concepción personalista, que sustenta el sistema teórico y terapéutico de Binswanger, no puede ser tachada de acientífica, filosófica y mucho menos de psicólogo o mentalista. Como bien explica, ella se asienta, pues, en estos dos presupuestos epistemológicos. Primero: la necesidad de que sea desterrada del campo de la psiquiatría «la concepción que considera los trastornos mentales como “enfermedades del alma”, supuesto que “alma” es un concepto religioso, metafísico y ético. Fuera de esos campos únicamente podemos admitirlo como una construcción teórica auxiliar». Segundo: el hombre «es y sigue siendo una unidad. No “se divide” en cuerpo y psique, sino que más bien el cuerpo es también psique y la psique es también cuerpo. Aunque [ontológicamente] “idénticos” ante la observación empírica, ambos son conceptos fronterizos que se implican, mutuamente, tomados por separado, son esquemas puramente teóricos». Al mismo tiempo, Binswanger propugna, en este campo del estudio de la constitución de la naturaleza humana, la

complementariedad de los saberes filosóficos y científicos, pues, como recuerda, «en este punto se dan la mano la exigencia filosófica y el saber científico». (Binswanger, 1967b: 281-2).

Sobre este particular, nos revela que los postulados de la antropología filosófica de Heidegger, expuesta en su analítica existencial, entendida «como esclarecimiento filosófico-fenomenológico de la estructura apriorística o transcendental de la existencia como ser-en-el-mundo» le sirvieron como fundamento de su propuesta del «análisis existencial», como una forma de «análisis científico, empírico-fenomenológico de los modos fácticos de la existencia y de las *formas de la existencia*»; y que los postulados antropológicos de la fenomenología pura o eidética de Husserl, asentada en la doctrina de la intencionalidad de Brentano, sobre la subjetividad humana transcendental, le sirvieron para fundamentar empíricamente el carácter intencional de las conductas psicopatológicas y consecuente papel activo de los pacientes, tanto en su diagnóstico como en la curación de las mismas. (Binswanger, 1973: 436-8).

Por otro lado, el estudio demuestra que Freud, a pesar de considerar ilusorio el saber antropológico metafísico, no dejó de ser exento, en la idas y vueltas de sus contradicciones y de su dudas interiores, de la influencia de los filósofos, confirmando esta otra proposición de K. Jaspers (2003: 1017-8; II): «Cada época de la medicina tiene una manera de pensar propia, y esta manera de pensar es determinada, parcialmente por el contenido, forma y expresión de las tendencias filosóficas que estuvieron en vigor en cada momento. – Sólo se puede comprender la medicina de una época si se reconoce cuanto está penetrada por el caudal espiritual filosófico».

A este respecto, demuestra también la importancia que tuvieron, en la construcción del sistema psicoanalítico, las ideas de la psicología de Aristóteles, que Freud consideraba tener una cualidad empírico-científica, y que aprendió a través de su querido profesor F. Brentano, durante su curso de medicina. No hay duda de que, sin esta influencia, los postulados básicos del psicoanálisis, como constatan otros autores, tendrían otro tenor y formulación.

Por si fuera poco, en este terreno de las influencias filosóficas recibidas, presenta las sorprendentes hipótesis de una postrema adhesión de Freud a las ideas de la subjetividad transcendental de Kant, a quien conocía, como buen intelectual alemán, unida a una postrema conversión a la fe judaica, gracias a la influencia de las ideas «místicas», recibidas de su idolatrado filósofo naturalista, el presocrático Empédocles. Tales novedosas

hipótesis las fundamenta en el contenido de tres de sus nueve últimas anotaciones, redactadas en su lecho de muerte, fechadas entre junio y agosto de 1939, publicadas en 1941, bajo el título de *Resultados, Ideas, Problemas* (Ergebnisse, Ideen, Probleme) (Freud, 1973: 3411-2).

A la luz de la aportación del moderno pensamiento crítico antropológico filosófico de E. Cassirer, unida a la de las conclusiones de índole científica de la reciente investigación de J.M. Kane et al. (2015), acerca de la eficacia de un tratamiento psiquiátrico para pacientes esquizofrénicos, que conjugó una disminución de los psicofármacos, compensada por un tratamiento psicoterápico y otras prácticas conjugadas, centradas todas ellas en propiciar un desarrollo de las potencialidades de la subjetividad psicótica del paciente, como agente pro-activo en su proceso de cura, el presente ensayo se propone tornar patente, en el ámbito del saber psicológico y psiquiátrico, la constatación filosófico-científica de que las dos cuestiones centrales levantadas: la doble naturaleza óptica del complejo cuerpo/alma y la de su relación mutua, no son cuestiones anacrónicas ni bizantinas, sino imperiosas y cruciales por su alcance práctico en el campo de la salud mental.

La exposición que hace de las principales proposiciones del contenido de las dos respuestas dadas a la cuestión central planteada tiene por objetivo subrayar la actualidad e importancia de la respuesta crítica de Binswanger acerca de la grandeza y limitaciones de la genial propuesta de su maestro, así como despertar el interés por los puntos clave de su nueva propuesta clínica del *análisis existencial* y por la fundamentación fenomenológico-existencial de la misma, teniendo en cuenta las implicaciones y nuevas perspectivas clínicas, que ella abre en el campo del diagnóstico, comprensión y cura de los trastornos mentales.

Por esta razón, en la II Parte, al tratar de las «Implicaciones clínicas de cada una de las dos concepciones», se aclara que la gran contribución de Binswanger a la psicopatología y psicoterapia no reside sólo en su crítica de los fundamentos ontológicos antropológicos de la teoría y práctica psicoanalíticas, lo que podría sugerir un sesgo crítico apenas de carácter filosófico. A esta aportación hay que unir su novedosa propuesta clínica que abre nuevos caminos para el saber de la psicopatología y la psicoterapia. Sobre este último aspecto, brevemente se expone el alcance práctico de sus propuestas clínicas, contraponiéndolas a las defendidas por Freud, cuyo punto de vista teórico sobre la función terapéutica del lenguaje y la naturaleza del significado relacional de la transferencia difiere del suyo.

Ambos, sin embargo, defienden la importancia del lenguaje, sobre todo onírico, así como de la transferencia en el proceso curativo.

Siendo así, en este denodado trabajo crítico acerca del alcance, relevancia y actualidad clínicas de las dos concepciones de la naturaleza humana estudiadas, la de Binswanger adquiere un papel emblemático, puesto que ella es la primera que, de forma sabia, fundada y clarividente, propugna que «ya se han pasado los tiempos en que el esquema básico de la psiquiatría, cuyo saber *se agotaba* en la frase de Griesinger: «las enfermedades del espíritu son las enfermedades del cerebro»; en que Wernicke pudo hacer el «intento» gigantesco, para hablar por boca de su discípulo Liepmann, «de hacer desaparecer toda la psiquiatría en la neuropatología de la función cerebral». Prosigue que «se han pasado también los tiempos en que Freud pudo hacer el intento “no menos gigantesco” de hacer desaparecer toda la psiquiatría en la psico- y biopatología de la función libidinosa, reprimiendo en todo lo posible la neuropatología de la función cerebral». Argumenta sobre el motivo de tal mudanza: «de un modo cada vez más poderoso levanta su cabeza en el conjunto de los problemas de la psiquiatría el problema inagotable de la *subjetividad*» (Binswanger, 1973: 437).

El alcance del posicionamiento crítico de Binswanger debe ser medido a la luz de esta constatación, la de ser, sin lugar a dudas, el más profundo conocedor de la grandeza y limitaciones del pensamiento de su querido maestro. Además, pienso que Binswanger, sea el autor, en el área del saber psicoanalítico, que, con una honestidad y coraje impares, tuvo el valor de confesar su desvinculación radical del psicoanálisis ortodoxo, en función de las implicaciones originadas de la unilateralidad de sus postulados que le impedían «avanzar más allá», y le obligaron a «avanzar sin él».

A esto se suma el hecho de que este famoso psiquiatra suizo ha sido la persona más querida y acompañada en sus ideas por Freud. Como prueba de los lazos afectivos y profesionales que unieron sus vidas, aduzco estos dos pasajes epistolares de su mutua correspondencia, tan voluminosa y rica de contenido, al punto de ser recopilada y publicada en un libro. El primero es de una carta de Freud, fechada en 11 de mayo de 1911, donde en tono confidencial dice a Binswanger: «Yo soy como todos los padres débil y ciego y, por tanto, orgulloso de este hijo, y no me he decidido a darle un tirón de orejas, fácilmente». El otro, es de Binswanger, en su carta de pésame a la mujer y a la hija de Freud, con fecha de 2 de octubre de 1939, donde les revela: «Nada me ha causado más alegría, en nuestra correspondencia, que la constatación hecha por su padre y esposo, hace

algunos años del hecho de habernos mantenido fieles durante más de veinticinco años» (M. Villegas, 1981: 6).

Acerca del alcance y circunstancias históricas de las contribuciones críticas, llevadas a cabo por Binswanger sobre la importancia la de obra de Freud, este estudio va a documentar que las más sustantivas están contenidas en los trabajos que le fueron encomendados por la Sociedad Médica de Viena, con ocasión de la conmemoración de estas dos fechas: la del 80º aniversario de vida de Freud; la del Centenario del nacimiento de Freud. Tal invitación testimonia el reconocimiento, entre sus pares, del saber profundo que tenía de la obra de Freud, y del vínculo afectivo que unió sus vidas.

En la primera celebración, Binswanger colaboró con estos dos trabajos: un artículo titulado *Freud y la constitución de la Psiquiatría Clínica*, y el texto de una conferencia titulada *La concepción de Freud sobre el hombre a la luz de la Antropología*, proferida en la Academia de Psicología Médica de Viena, en 7 de mayo de 1956. El artículo fue publicado, en octubre del mismo año. Binswanger remitió a Freud un ejemplar, y nos revela cuál fue su inmediata y tajante reacción acerca del contenido de la referida conferencia, expresada en su rápida carta de respuesta, con fecha de 8 de octubre. Sobre el contenido de tal misiva, Binswanger comenta: «Después de haber dedicado toda clase de elogios a mi conferencia continuó diciendo: Naturalmente no le creo. Siempre me he mantenido en la planta baja y en el sótano del edificio. Usted afirma que si se cambia el punto de vista se ve también un piso superior en el que se encuentran alojados invitados tan distinguidos como la religión, el arte, y otros. No es usted el único de los ejemplares culturales del *homo natura* que piensa así». Freud, proféticamente augura: «Pero probablemente estemos hablando sin comprendernos y nuestras diferencias sólo lleguen a equilibrarse dentro de siglos». Como respetuoso hijo, Binswanger comenta: «Freud no podía aceptar que la contradicción entre su concepción y la mía era de principios, o sea, se refería a la cuestión del transcendental horizonte de comprensión, sino que era de la opinión de que esta contradicción se podía dejar atrás continuando la investigación *empírica*» (Binswanger, 1971: 291-2).

En el marco de la segunda celebración, el centenario del nacimiento de Freud tuvo lugar su conferencia: *Mi camino hacia Freud*, 1956, en Viena. Toda ella transpira el calor afectivo que le liga a Freud y, sobre todo, la responsabilidad de fundamentar su crítica constructiva en la obra humana de su maestro, que jamás concibió como dogmática puesto que «esta

experiencia de aprendizaje se vio facilitada por el hecho de que desde que conocí el fundador del psicoanálisis en el invierno de 1907 me sentí lleno de una gran admiración y afecto hacia él, aunque sin imprimir en ella el carácter de una experiencia dogmática» (Ibíd., pp. 277-8). Por otro lado, explica: «Por eso, esta forma de experiencia con respecto al psicoanálisis me ha tenido que ocupar durante toda la vida. Es «necesaria» porque en la «naturaleza de la cuestión», en la naturaleza del psicoanálisis como ciencia, como cualquier otra ciencia, va implícito el que su propia constante sea llevada por una corriente histórica que nunca se tranquiliza y que se mueve continuamente hacia adelante. El psicoanálisis tampoco puede ser eliminado del curso de la historia del espíritu humano» (Ibíd., p. 289).

PARTE I

LA CUESTIÓN PLANTEADA
Y SUS DOS RESPUESTAS

Incluso donde lo psíquico se revele en la investigación como la causa primera de un fenómeno, conseguirá alguna vez un más penetrante estudio hallar la continuación del camino que conduce hasta el fundamento orgánico de lo anímico.

(Freud, 1900/1973: 374)

En la obra colosal de Freud, según mis cálculos, no hay ningún pasaje en el que él coloque al espíritu *al lado* de los instintos, parece reconocer su procedencia y se da por satisfecho con el carácter adicional de los instintos; pues en toda su obra lo espiritual «se origina», en el hombre, de la instintividad. Esto se muestra, tal vez, de la forma más clara en la desviación de lo ético a partir del narcisismo.

(Binswanger, 1973: 261)

1. DIMENSIONES DEL PROBLEMA: LO SOMÁTICO, LO ANÍMICO Y SU RELACIÓN

La respuesta al problema planteado en su doble dimensión es de naturaleza antropológico-filosófica. Dar a conocer, sin embargo, las más recientes respuestas existentes en el campo de la ontología humana, se hacen necesarias para evaluar correctamente el alcance de cada una de las dos concepciones de la naturaleza humana defendidas por Freud y Biswanger y la distinta práctica clínica que sustentan.

Sobre este particular, Buber en su opúsculo *¿Qué es el hombre?* —un esbozo de Antropología filosófica— para ilustrar que la respuesta sigue abierta, relata que «se cuenta del rabino Bunam de Przysucha, uno de los grandes maestros del jasidismo, que habló una vez a sus discípulos: Pensaba escribir un libro cuyo título sería *Adán*, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no escribirlo». (Buber, 1995: 11). Por esta razón señala que el gran mérito de Kant no fue su respuesta a la pregunta *¿Qué es el hombre?* —«a la que no ha respondido, ni siquiera intentado hacerlo»—, sino el hecho de dirigirla a la Antropología filosófica de todos los tiempos. En este sentido afirma: «La formulación de la misión que asignó a la antropología filosófica que propugnaba constituye un legado al que no podemos renunciar». (Ibíd., p. 16).

Jaspers (2003: 1017-8, V.II) señala que el pensar de la ciencia médica, en nuestro caso el de la psiquiatría, refleja en parte el modo de pensar antropológico-filosófico de cada época. Escribe: «Cada época de la medicina tiene su manera de pensar propio; y ésta manera de pensar es determinada, parcialmente, por el contenido, forma y expresión, de las tendencias filosóficas que están en vigor en cada momento. — Sólo se puede comprender la medicina de una época si se reconoce lo mucho que está penetrada por el caudal espiritual filosófico».

Acerca de la cuestión que nos ocupa, sobre el doble principio de la naturaleza humana en el campo filosófico occidental, existen estas dos concepciones distintas, cuyos postulados básicos diferenciadores y sus consecuentes implicaciones ético-culturales, Brentano en su estudio: *Aristóteles* (1983: 191-2), las expone de forma didáctica e sintética.

Una de ellas es la platónica con su presupuesto básico de que «la vida del más allá ha precedido a la de este mundo. Fue allá no aquí donde se formó el alma». Consecuentemente concluye: «Dentro del sentido de Platón, habría razón para preguntarse para qué sirve todo este mundo corporal que contiene tanto mal y horror, y que para los habitantes del más allá no ha sido más que una tentación para el pecado». Por esta razón, Brentano subraya que, al contrario de Platón, «en Aristóteles no hay tal prevención contra el mundo. Éste aparece admirable en su teleología como de un embrión, cuando mira el resultado final, si bien debe renunciarse a la comprensión de todo detalle, lo que sería exigir demasiado a la capacidad humana».

Respecto de esta concepción «optimista» aristotélica considera que no es «sostenible» en su totalidad. Por este motivo, afirma, «no he dejado de hacer alguna observación crítica de algún punto importante, si bien no a todos». Por otro lado, señala que tal teoría «de la sabiduría del pensador antiguo, hasta aquí tan mal comprendida, podría bien abrir los ojos de nuestra época tan pesimista, a la idea siguiente: que los recursos que ofrece la concepción optimista del mundo, no se limitan, ni mucho menos, a lo que hoy se entiende común y superficialmente por optimismo». En la concepción de la naturaleza humana de Aristóteles, sintetizada por Brentano, está implícito este supuesto básico: la unidad sustancial de los dos componentes corporal y espiritual, constitutivos de su totalidad. Explica esta especificidad de la naturaleza humana: «el animal es, según Aristóteles, corporal en todas sus partes como la planta; el hombre, en cambio, es un ser, en parte corporal, en parte espiritual. Al decir “en parte corporal, en parte espiritual”, doy a entender que Aristóteles tiene al hombre, no por una unión de dos sustancias reales, sino más bien por una sustancia única». (Ibíd., p. 165).

Gabriel Amengual (2007: 170) sobre esta unidad sustancial de los dos principios constitutivos del ser humano, propugnada por el Estagirita, explica: «Dicho enfoque evita el dualismo tan característico de la teoría platónica. No se trata de una unión (más o menos externa como en Platón) de dos sustancias, sino de dos principios, de por sí inseparables,

a menos que desaparezca la sustancia a que su unión ha dado lugar. No tiene sentido, pues, preguntar si el cuerpo y el alma son una sola realidad, sería como preguntar por qué la cera y la forma de la cera son una realidad». Conjeturo que esta paridad en importancia del cuerpo y alma en la constitución del ser humano, aprendida por el joven Freud como alumno aplicado del aristotélico Brentano, tuvo gran influjo en la construcción de su doctrina psicoanalítica, sobre todo, en su intento de probar la corporeidad de la psique humana. Sobre este particular, Binswanger nos hace saber su primer entusiasmo, al escuchar de Freud, en «su inolvidable conversación» con su maestro en Semmering, 1927, esta afirmación: «La humanidad ha sabido que tiene espíritu; yo tenía que mostrarle que también hay instintos [tiene cuerpo]». (Binswanger, 1973: 260). Como expongo en los próximos capítulos, el problema está en que Freud, de forma simplista, zanjó el problema del doble principio y el de la relación entre lo somático y lo psíquico con su doctrina de la base orgánica del psiquismo humano y sus conceptos cruciales de *inconsciente* y *pulsión*.

Esta digresión inicial, en este primer capítulo introductorio, tiene por objeto despertar al lector a la actualidad del tema abordado, objeto de estudio del saber de la psiquiatría y psicología hodiernas, sintonizado, en grande parte, como diría Jaspers, con el pensar de la antropología filosófica fenomenológico-existencial de nuestro tiempo. De hecho, la Antropología filosófica actual es fenomenológico-existencial, y se caracteriza por propugnar que la especificidad del ser humano reside en su capacidad de descubrir el significado de su experiencia vivida (fenomenología), sobre todo en su dimensión existencial, en el sentido de tener consciencia de si ella es o no coherente con su proyecto de autorrealización personal o está al servicio de su capacidad de ser o existencia (existencialismo). En este sentido, el existencialismo se apoya en la fenomenología, o sea, construye su pensar a partir de la específica capacidad humana de descubrir el significado existencial de su conducta.

No hay duda que a través de los tiempos la preocupación crucial del pensar humano siempre fue la antropológica. Esta preocupación, sin embargo, se intensificó en nuestra época, puesto que el hombre de nuestro tiempo dejó de preocuparse apenas por estudiar las cosas del cielo y la tierra y pasó a estudiarse en su propia especificidad ontológica constitutiva y en su propia singularidad existencial. Como ejemplo ilustrativo de esta actual conciencia antropológica acerca de la especificidad del ser humano, en función de la unidad de su doble realidad ontológica constitutiva, y

acerca de la singular y paradójica condición humana: la de ser y la de llegar-a-ser, que define nuestra singularidad o destino existencial, aduzco el punto de vista de M. Scheler y M. Buber sobre este particular.

El primero, en su conferencia proferida en Darmstad, abril de 1927, establece que el problema de la doble índole del ser humano, material y espiritual, atormenta como nunca al hombre actual, y que las respuestas dadas para explicarlo, por falta de integrar los saberes existentes en las diferentes áreas del conocimiento, confunden más que esclarecen. Señala: «en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad*». A este respecto, deplora el hecho de que las diferentes antropologías sigan a solas su camino, y el de que «la multitud creciente» de ciencias especiales que tratan del hombre, no lo estudien en su profundidad y totalidad. Escribe: «poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. *Pero no poseemos una idea unitaria del hombre*. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la *iluminan*, por valiosas que sean». Justifica que su escrito tiene la intención de contribuir a mejorar esta situación: «Por eso me he propuesto el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base. En lo que sigue quisiera elucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la *ciencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre* —apuntando una pequeña parte de los resultados a que he llegado» (Scheler, 1928/1970:8).

El segundo, M. Buber, constata esta otra característica del *espíritu de nuestro tiempo*: la preocupación del hombre de nuestros días por alcanzar un saber de la experiencia de ser sí mismo. La contextualiza en el marco de la historia del espíritu humano, esbozando de forma crítica los pasos andados en lo que llama «*prehistoria de la antropología filosófica*». Acerca del *espíritu* de cada tiempo, explica que cada época vive una u otra de estas dos experiencias existenciales. Observa que «podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que el hombre está en la intemperie». Explicando que «en aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras, el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña». Lo que distingue unas de otras, es que «en las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico; en las segundas, ese pensamiento cobra hondura y, con ella independencia».

Según él, el hombre de nuestra época —bajo su perspectiva antropológica dialógica, que propugna que la presencia substancial del *tú*, constituye la única posibilidad humana del acceso al ser de sí mismo— se encontraría «en el hielo de su soledad». Por esta razón «el hombre se siente irremediabilmente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo» (Buber, 1995: 24-5). De antemano, sobre esta nueva consciencia *existencial*, adelanto que en la antropología del *homo natura*, defendida por Freud, el hombre es, a fin de cuentas, un mero juguete de los propósitos de la Naturaleza, en su condición de *homme machine* en el sentido de Lamettrie; mientras que, en la antropología del *homo existentia* defendida por Binswanger, el hombre, al contrario, es el que dicta sus propios propósitos, por su condición de último responsable de los propósitos que orientan su propio *destino*.

1.1. S. FREUD: «UN CALLEJÓN SIN SALIDA», ANTES DE SU DESCUBRIMIENTO

Freud, en su manuscrito *Algunas lecciones elementales de Psicoanálisis* —fechado en Londres, 20 de octubre de 1938; su muerte fue el 21 de septiembre de 1939— inicialmente era una nota a pie de página de su obra/testamento *Compendio del Psicoanálisis*, 1938 [1940], coloca como su última preocupación el problema que nos ocupa, tema central de mi estudio. Según él, la situación «sin salida» con que se enfrenta el pensamiento humano surgió al equipararse lo «psíquico con lo consciente», divorciándose así «los procesos psíquicos del contexto general de los acontecimientos en el universo y de colocarlos en completo contraste con todos los demás». Concluye que «esto es imposible puesto que no se podría pasar por alto el hecho de que los fenómenos psíquicos dependen en alto grado de influencias somáticas y por su parte tienen los más potentes efectos sobre los procesos corporales» (Freud, 1938/1973: 3420).

En su raciocinio monista, la posibilidad de una relación recíproca entre cuerpo y mente sólo es posible si los dos tienen la misma condición óptica. O sea, a un ángel es imposible usar sandalias para pisar nuestro suelo terráqueo, así como a un mortal es imposible usar alas para volar en los espacios celestes. Por esto, los filósofos fueron obligados a encontrar una «salida». La solución encontrada, según él, fue poco convincente e

insatisfactoria, al «suponer que existían procesos orgánicos paralelos a los procesos psíquicos conscientes, relacionados con ellos de un modo difícil de explicar, que actuaban como intermediarios en las relaciones entre cuerpo y mente, lo cual sirvió para reinsertar lo psíquico en la textura de la vida».

El psicoanálisis encontró una salida que parecía antes imposible, al demostrar con numerosos hechos que «lo psíquico, sea cualquiera su naturaleza [siempre tiene una base orgánica], es por sí mismo inconsciente y probablemente de una clase similar a todos los demás procesos naturales de los que tenemos conocimiento» (Ibíd., pp. 3420-1).

Más de dos décadas antes, en su primera de las *Lecciones introductorias al Psicoanálisis*, 1915-7, planteaba, de forma promisoriosa y amplia, este mismo problema, estableciendo estas proposiciones. Una: «Ni la Filosofía especulativa, ni la Psicología descriptiva, ni la llamada Psicología experimental, ligada a la Fisiología de los sentidos, se hallan, tal y como son enseñadas en las universidades, en estado de proporcionarnos dato ninguno útil sobre las relaciones entre lo somático y lo anímico y ofrecernos la clave necesaria para la comprensión de una perturbación cualquiera de las funciones anímicas». La otra: «Las perturbaciones anímicas no podrán ser accesibles a una influencia terapéutica más que cuando constituyan efectos secundarios de una cualquiera afección orgánica». Y la última: «Esta es la laguna que el psicoanálisis se esfuerza en hacer desaparecer, intentando dar a la Psiquiatría la base psicológica de la que carece y esperando descubrir el terreno común que hará inteligible la reunión de una perturbación somática con una perturbación anímica» (Freud, 1915/1973: 2129).

Con pocas palabras, Freud apunta una «salida», fundada en su concepción monista biológica de la constitución del ser humano. Conforme su punto de vista, no pasaría de una cuestión «bizantina», de cuño meramente especulativo, la cuestión levantada sobre la existencia del enigma de la unidad del cuerpo y alma, y el de su correlato, el de la relación entre uno y otro, puesto que tal «callejón sin salida» sólo existe en la medida que se acepta la condición óptica heterogénea de ambos.

Según lo dicho arriba, Freud demuestra desconocer el saber filosófico metafísico moderno, al afirmar, de forma personal no fundada, que «los filósofos se vieron obligados a suponer que existían procesos orgánicos paralelos a los procesos psíquicos conscientes, relacionados con ellos de un modo difícil de explicar, que actuaban como intermediarios en las relaciones recíprocas entre “cuerpo y mente”. Pondera, sin embargo, que

tal “salida” especulativa tuvo el mérito de “reinsertar lo psíquico en la textura de la vida [corporeidad]. Pero esta solución resultaba insatisfactoria” (Ibíd., 1938/1973: 3420-1).

De hecho, Freud, en este momento de su vida, no alude al pensamiento metafísico de su tiempo acerca de este problema planteado. E. Cassirer (1976: 119-120; III), sobre este saber metafísico moderno, señala que Nicolai Hartmann en su obra *Metafísica del conocimiento*, 1921: «saca a relucir con concisión y claridad ejemplares el tipo característico de razonamiento que determina la actitud general de la metafísica frente al problema del cuerpo y del alma». Sobre este particular, esclarece que «Hartmann no intenta ya a ningún precio la solución del problema metafísico sino que se conforma con plantearlo clara y completamente». Resume que su punto de vista metafísico se asienta en estos dos postulados:

- a) El primero: «Es simplemente inconcebible cómo un proceso pueda comenzar como fenómeno corporal y terminar como fenómeno anímico [...]. He aquí un límite absoluto de la cognoscibilidad, frente al cual todos los conceptos categoriales fallan, tanto los fisiológicos, como los psicológicos». Por esta razón, afirma que «sería una ingenuidad naturalista [la defendida por Freud] suponer una “causalidad psicofísica” que rigiera directamente al pasar de un lado a otro de esta línea divisoria».
- b) El segundo: si los dos principios cuerpo y alma «tienen que permanecer heterogéneos entre sí mientras permanezcan meramente en la esfera de la existencia empíricamente conocida accesible, existe asimismo la posibilidad de que, lo que para nosotros es simplemente heterogéneo, puede ser puesto en una relación interna, en la medida que se origina en una fuente común». Explicando que esta fuente originaria común no «puede ser buscada en el campo de la experiencia sino en un dominio trascendente».

Como expongo y fundo en mi próximo capítulo 6, Freud, sin embargo, en su última anotación escrita antes de morir, revela, tácitamente, una adhesión a las ideas de Hartmann, admitiendo con todas la letras que, «el callejón sin salida», aporético, de la relación interna del *ello* y del *yo*, sólo se traspasa admitiendo «místicamente» su origen en una fuente común originaria trascendente, «situada en un reino o dominio fuera o allende...».

Por otro lado, Freud como profundo conocedor intuitivo del saber filosófico sobre el psiquismo humano así como disciplinado científico

experimental, fundado en el saber anatómico y fisiológico del sistema nervioso, disponible en su tiempo, de forma angustiada, durante los fecundos años de su existir, jamás, en su convicción más profunda, dejó de ser un humanista judío, en el sentido bíblico de la palabra, dedicado a encontrar una respuesta al problema que nos ocupa: el origen y la naturaleza de la humanidad, o sea, llegar a conocer lo qué somos y lo qué podemos llegar a ser, avivando la posibilidad y esperanza de amalgamar los dos campos de saber: el antropológico filosófico y el biológico.

Prueba de esto es el contenido de sus cartas dirigidas a W. Fleiss, su interlocutor y ejemplo de investigador del papel del cuerpo en una dimensión no sólo somática, sino antropológica más amplia. Sobre este particular, Jones (1989: 299; I) cita estos dos pasajes de cartas de Freud dirigidas a Fleiss, en el año 1896. Uno es de la carta, del 12 de diciembre: «Mucho más allá de estas consideraciones (sobre psicopatología) se esconde mi problema e ideal, la metapsicología». El otro es de la carta del 1 de enero: «Veo que Vd. está alcanzando, por el camino tortuoso de la medicina, su primer ideal, el de comprender los seres humanos como fisiologista, así como calenté la esperanza de llegar, por el mismo camino, a mi meta original filosófica. Este, pues, era mi objetivo inicial, cuando yo no sabía para qué estaba en este mundo».

De hecho, por influencia de Fleiss y de su experiencia clínica de la etiología instintivo-sexual, a la postre de naturaleza fisiológica o somática, de la sintomatología histérica, escribió el póstumo ensayo *Proyecto de una Psicología para Neurólogos*, 1895 [1950], donde intenta representar el aparato psíquico en términos neurofisiológicos. Como señalan las observaciones del editor del referido escrito, Freud, ya «en el curso de la elaboración de este problema se intensificaron sus reservas contra la utilidad del enfoque intentado en el *Proyecto*, dudas que comenzaron a surgir poco después de terminar esta labor, iniciada con tan febril interés». Hay que recordar que tal escrito lo comenzó viajando en tren, después de haberse encontrado con Fliess, el 23 de septiembre de 1895, y finalizado con menos de un mes: 8 de octubre del mismo año.

Sobre el tenor de estas reservas y dudas respecto de su escrito, el editor ofrece tres cartas como documentos. En la carta núm. 52 de 29/11/1895, escéptico Freud escribe: «Ya no acierto a comprender mi propio estado de ánimo cuando me hallaba dedicado a incubar la psicología». En la carta número 39 de 1/01/1896, «intenta una revisión de sus hipótesis sobre las interrelaciones de los tres tipos de neuronas, aclarando en parti-