

R. MAY, G. W. ALLPORT, H. FEIFEL,
A. MASLOW, C. ROGERS

**PSICOLOGIA
EXISTENCIAL**

Biblioteca del hombre contemporáneo

Título del original inglés
EXISTENTIAL PSYCHOLOGY

Publicado por

RANDOM HOUSE
New York, 1961

Traducción de

MARCELO CHÉRBIZ

Impreso en la República Argentina
Queda hecho el depósito que previene la Ley N° 11.723

1a edición, 1963

©

Copyright de todas las ediciones en castellano by

EDITORIAL PAIDOS
Sociedad en Comandita

Cabildo 2454

Buenos Aires

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	7
I <i>El surgimiento de la psicología existencial</i> -, por Rollo May	9
II <i>¿Qué nos ofrece la psicología existencial?</i> , por Abraham H. Maslow	59
III <i>La Muerte — Variable relevante de la psicología</i> , por Hermán Feifel	70
IV <i>Bases existenciales de la psicoterapia</i> , por Rollo May	86
V <i>Dos tendencias divergentes</i> , por Carl R. Rogers ..	99
VI <i>Comentario sobre los capítulos anteriores</i> , por Gordon W. Allport	109
<i>Introducción bibliográfica a la fenomenología y al existencialismo</i> , por Joseph. Lyons	116
<i>ibliografía en castellano</i>	136

COLABORADORES

ROLLO MAY

Investigador y miembro del *William Alanson JFfitte
of Psychoanalysis, Psychiatry and Psychology.*

ABRAHAM H. MASLOW

Director del *Gradúate Department of Psychology, Bra
Vniversity.*

HERMÁN FEIFEL

*Veteran's Administration Hospital, Mental Hygiene Sen
Angeles.*

CARL H. ROGERS

Profesor de Psicología y Psiquiatría
Vniversity of Wisconsin.

GORDON W- ALLPORT

Profesor de Psicología
Harvard University.

JOSEPH LYONS

Veteran's Administration Hospital
Lexington-, Kentucky.

PREFACIO

A pesar de que la consideración existencial ocupó durante dos décadas el lugar más destacado en la psicología y psiquiatría europeas, en los Estados Unidos de Norteamérica era prácticamente desconocida hasta hace dos años. Desde entonces algunos nos preocupamos al advertir que se volvía *demasiado* popular en ciertos sectores, especialmente en revistas de gran circulación. Pero una frase de Nietzsche nos devolvió la esperanza: "Los primeros adherentes a un movimiento no constituyen ningún argumento contra el mismo".

También nos tranquilizó, en un nivel más profundo, comprobar que existen, por el momento, dos aspectos completamente distintos del interés por la psicología y psiquiatría existenciales en este país. Uno lo constituye la tendencia que sólo busca la última novedad y éxito ruidoso, peligrosa siempre, e incapaz, particularmente, de hacer algo constructivo en la búsqueda de la verdad y en los esfuerzos por comprender al hombre y sus relaciones. El otro tipo de interés es la actitud, mucha más calma, honda y problematizadora, de numerosos colegas^ nuestros que opinan que las imágenes actuales del hombre que predominan en la psicología y la psiquiatría son inadecuadas y no brindan los fundamentos que necesitamos para la psicoterapia i y la investigación.

Los trabajos que van a continuación, salvo la bibliografía y determinadas partes agregadas al capítulo primero, se presentaron en la Conferencia sobre Psicología Existencial, en ocasión de celebrarse la Convención Anual de la Asociación Psicológica Norteamericana en Cincinnati, durante el mes de setiembre de 1959. Aceptamos la invitación de la Random House de publicar los

trabajos, no sólo por el gran interés que suscitaron en dicha conferencia, sino también porque estamos convencidos de que en este terreno se necesita un estudio más penetrante. Esperamos que este libro sirva de estímulo a los estudiosos interesados en el asunto, sugiera temas y "plantee problemas.

Nuestra finalidad, pues, no consiste en ofrecer una exposición sistemática o definitiva de la psicología existencial, cosa aún prematura y que en la medida de lo posible se realizó en los tres primeros capítulos del libro *Existence* (17) *. El propósito de estos trabajos es más bien amostrar cómo y por qué algunos de nosotros, interesados en la psicología existencial, "seguimos" por ese camino. Ciertos estudios son impresionistas, y pretenden serlo. El capítulo de Maslow revela una espontaneidad directa: ¿Qué nos ofrece la psicología existencial? El estudio de Feifel ejemplifica cómo esta consideración abre a la búsqueda psicológica sectores significativos, tales como las actitudes frente a la muerte, que hasta ahora se distinguían por su ausencia en la psicología. Mi segundo capítulo procura presentar una estructura básica de la psicología existencial para la psicoterapia. El estudio de Rogers trata, sobre todo, de la relación, de la psicología existencial con la investigación empírica, y los comentarios de Allport se refieren a algunas de las consecuencias más generales de nuestras investigaciones. Confiamos en que la bibliografía de Lyons constituya una ayuda; para los estudiosos que deseen profundizar los numerosos problemas que suscita este campo.

ROLLO MAY

* Las referencias entre paréntesis en el curso del texto remiten a la bibliografía final del volumen.

CAPÍTULO I

EL SURGIMIENTO DE LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

por ROLLO MAY

En este ensayo introductorio quiero exponer cómo apareció la psicología existencial, especialmente en la escena norteamericana. Luego me propongo tratar algunas cuestiones que muchos de nosotros hemos planteado incesantemente en psicología, ¡y las que requieren a nuestro juicio una consideración existencial, y señalar algunas de las nuevas perspectivas que ella da a determinados problemas fundamentales de nuestra psicología y psicoterapia. Por último, me referiré a las dificultades y problemas no resueltos aún, científicos o no, que ahora trata la psicología existencial.

Constituye una extraña paradoja —se descubre desde un principio— que si bien existe mucha hostilidad y odio declarados en este país hacia la psicología existencial, hay al mismo tiempo una profunda afinidad subyacente entre tal enfoque y el carácter y pensamiento norteamericanos, tanto en psicología como en otros sectores. El enfoque existencial, por ejemplo, está muy cerca del pensamiento de William James. Recuérdese el

énfasis que pone en la *inmediatez de la experiencia* y en la *unión del pensamiento y la acción*, énfasis apasionado en James como lo había sido en Kierkegaard. En efecto, cuando Kierkegaard declara: "La verdad sólo existe para el individuo cuando éste la crea en la acción", las palabras tienen una resonancia familiar para quienes proceden de la tradición pragmatista norteamericana. Otro aspecto de William James que expresa una aproximación a la realidad similar a la de la psicología existencial, es la importancia de la *decisión* y del *compromiso* o sea su argumentación de que es imposible conocer la verdad desde un sillón aislado, sino que la *voluntad* y la *decisión* por sí mismas constituyen requisitos previos a su descubrimiento. Además, su humanismo y amplitud le permitieron incorporar el arte y la religión a su pensamiento sin sacrificar la integridad científica, lo que revela otra semejanza con los psicólogos de la existencia.

Visto de más cerca, este notable paralelismo no resulta tan sorprendente, pues cuando William James regresó de Europa, en la segunda mitad del siglo XIX, se hallaba comprometido— como Kierkegaard, que escribió treinta años antes— en un ataque contra el vigente panracionalismo de Hegel, que identificaba la verdad con los conceptos abstractos. Tanto James como Kierkegaard ¡trataron de redescubrir al hombre como un ser vital, capaz de decidir y experimentar. Paul Tillich escribe:

Lo mismo que los filósofos norteamericanos William James y John Dewey, los filósofos de la existencia rechazan la conclusión del pensamiento "racionalista", que identifica la Realidad con el objeto pensado, con las relaciones o "esencias" y aceptan la Realidad tal como los hombres la vivencian inmediatamente en su vida. Por consiguiente

están entre los que consideraron la experiencia inmediata del hombre como una revelación más íntegra de la naturaleza y característica de la Realidad, que la dada por la experiencia cognitiva (68).

Podríamos decir que esto explica por qué nosotros, interesados en la psicoterapia, tendemos más fácilmente a la visión existencial que nuestros colegas dedicados a la investigación de laboratorio o a la elaboración de teorías, ya que, necesariamente, tenemos que enfrentarnos con seres humanos presentes que sufren, actúan y experimentan conflictos numerosos y diversos. Este "experienciar inmediato" constituye nuestro ambiente, y nos brinda tanto la motivación como los datos para nuestra investigación. Debemos ser auténticamente realistas y "obstinados" en el sentido de que tratamos con pacientes cuya ansiedad y sufrimientos no pueden curarse por medio de teorías, o leyes abstractas, no importa cuán brillantes o comprensivas resulten. Pero en virtud de esa interacción inmediata propia de la psicoterapia, logramos un tipo de información y de comprensión de los seres humanos que no se logra de otra manera, pues nadie permitiría un libre acceso a los niveles más profundos de sus temores y esperanzas. Desde luego, no lo permitiría a nadie, y a menudo ni siquiera a sí mismo, a menos que mediante el doloroso proceso de explorar sus conflictos alentara la esperanza de superar sus inhibiciones y de aliviar su sufrimiento.

Tillich llama filósofos a James y a Dewey, pero claro está que son también psicólogos, y probablemente nuestros pensadores más importantes, los de mayor influencia y en muchos sentidos los más típicamente norteamericanos. La convergencia de estas dos disciplinas indica otro aspecto del enfoque existencial: el mismo se

ocupa de categorías psicológicas —"experiencia"; "ansiedad", etc.—> pero se interesa por comprender esos aspectos de la vida humana en su nivel más profundo, que es lo que Tillich denomina *realidad ontológica*. Sería erróneo pensar en la psicología existencial como una resurrección de la vieja "psicología filosófica" del siglo XIX. El enfoque existencial no significa un retroceso hacia el sillón de la especulación, sino un intento de comprender la conducta y experiencia humanas en términos de los presupuestos subyacentes en las mismas, subyacentes en nuestra ciencia e imagen del hombre. Es el esfuerzo por comprender la naturaleza de este hombre *que* experiencia y a *quien* le suceden las experiencias.

Cuando Adrián van Kaam reseña la obra del psicólogo europeo J. Linschoten, describe cómo la búsqueda de William [James] de una nueva imagen del hombre a fin de ampliar las bases de la psicología, lo condujo directamente al centro del desarrollo de la fenomenología. (Más adelante se ilustrará y definirá la fenomenología, primera etapa en el desarrollo de la psicología existencial.) La reseña de van Kaam es tan apropiada al tema que tratamos, que merece transcribirse íntegramente¹.

Uno de los fenomenólogos existenciales europeos más destacados, J. Linschoten, escribió un libro, *Towards a Phenomenology*, con el subtítulo: "La psicología de William James". Aparece en la primera página una proposición de William James extraída de sus *Talks to Teachers*: "Nuestro sentido común occidental jamás podrá creer que el mundo

¹ Adrián van Kaam: "The impact of existential phenomenology on the psychological literature of Western Europe". Este artículo se publicó en la *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 1 (1), 1961, págs. 63-91.

PSICOLOGÍA EXISTENCIA!

fenoménico constituye un mero engaño". Linschoten cita en la introducción el diario de Husserl, donde el padre de la fenomenología europea admite la influencia que ejercieron sobre su propio pensamiento las ideas de James.

El libro prueba con acopio de documentos que la oculta intención del pensamiento de James se puso de manifiesto en la irrupción de la idea de una conciencia cultural existencial. James andaba a tientas hacia una nueva fase, vagamente experimentada, de la historia del hombre occidental. Enriqueció la psicología tal como se la practicaba, arraigada en el período cultural anterior, pero sin dejar de expresar una constante insatisfacción por esta manera exclusivamente unilateral de "existir"² en el mundo. En su capítulo final Linschoten deduce como conclusión que James se hallaba en camino de una psicología fenomenológica antes que Buytendijk, Merleau-Ponty y Straus, y que se había adelantado a ellos en cuanto a su preocupación por *integrar una psicología objetivista dentro del marco de una psicología descriptiva*.

El genio de James previo la fase antropológica [el problema del concepto del hombre] del nuevo período cultural antes que sus contemporáneos fuesen siquiera conscientes de las dos primeras fases. James sostuvo que una interpretación mecanicista del mundo podía integrarse con una interpretación teleológica del mismo. Esto explica que haya concepciones correspondientes a diversos modos de existir en el mismo mundo "experimentado". Se debería comprender que "los aspectos más profundos de la realidad EÓIO se encuentran en la experiencia perceptual", que las distintas maneras de estar en el mundo *deben*, llevar *necesariamente* a percibir los fenómenos en constelaciones distintas, y *deben* conducir a diferentes interrogantes de los cuales surgen *necesariamente* respuestas diferentes.

La falta de sistema en la obra de James se basa en la comprensión de que la unidad del hombre y del mundo no depende "del único método racional", sino de la unidad

² [Van Kaam utiliza "existir", tanto aquí como en otras partes, en su riguroso sentido etimológico de "estar afuera" frente a algo (*ex-sistere*), significando un modo de relacionarse con el mundo. Por ejemplo, diversas psicologías son otras tantas maneras de relacionarse con el mundo. R. May.]

del mundo prerracional, del mundo singular de las experiencias, de la única fuente íntegramente original de las cuestiones divergentes que llevan a la formación de las distintas ciencias y psicologías. Esta fuente original e integral de todos los modos de existir en el mundo es el cuerpo, origen de la experiencia del mundo. Este origen presenta dos aspectos: el de la fuente de la experiencia y el de lo experimentado en sí mismo. Por consiguiente, es posible elegir uno de dos puntos de vista: uno puede describir y analizar la experiencia y el cuerpo como modos de estar en el mundo, tal como lo realizaron hombres como Merleau-Ponty, Straus y Buytendijk; o bien describir y analizar la experiencia y el cuerpo en la coherencia tempo-espacial de la "realidad" experimentada, como lo hicieron Skinner, Hull, Spence. El primero conduce a la denominada psicología *descriptiva*; el segundo, a una psicología *explicativa*. Tan pronto uno de ellos erige con carácter absoluto su propio punto de vista, deja de ser capaz de comunicarse con los demás. James trató de preservar el carácter de complemento mutuo de ambos puntos de vista, cosa que sólo es posible sobre la base de una teoría del hombre en tanto fuente integral de la experiencia, de una teoría de su modo original de existir, de una fenomenología del mundo experimentado, fenomenología implícita en James³.

Nos detenemos en este punto a fin de definir nuestros términos. El existencialismo significa un tomar como centro a la persona *existente*; es el énfasis puesto sobre el ser humano tal como *surge* y *deviene*. La palabra "existencia" proviene de la raíz *ex-sistere*, que significa literalmente "estar afuera, surgir". En la cultura occidental, tradicionalmente, la *existencia* ha cedido ante la *esencia*, siendo esta última el énfasis puesto sobre principios inmutables, como la verdad,

³ J. Linschoten: *Op weg naar een fenomenologische psychologie*, Utrecht, Bijleveld, 1959; y *Die Psychologie von Wiliam James*: Berlín, De Gruyter, 1961.

las leyes lógicas, etcétera, que se supone se hallan por encima de cualquier existencia dada. Al esforzarse por separar la realidad en sus distintas partes, y por formular leyes abstractas para las mismas, la ciencia occidental casi siempre tuvo un carácter *esencialista*; las matemáticas constituyen una forma pura y última de esta perspectiva esencialista. En psicología, los intentos; por considerar a los seres humanos en términos de fuerzas, impulsos, reflejos condicionados, etc., revelan una consideración que tiene en cuenta la esencia.

El énfasis sobre la esencia predominó en el pensamiento y ciencia occidentales —con algunas excepciones notables como, por ejemplo, Sócrates, San Agustín, Pascal— hasta hace aproximadamente un siglo. Se alcanzó la "cima" con el panracionalismo de Hegel, que es la expresión más sistemática y omnicompreensiva de "esencialismo", un esfuerzo por abarcar toda la realidad en un sistema de conceptos que identificaban la realidad con el pensamiento abstracto. Fue precisamente contra Hegel que Kierkegaard, y más tarde Nietzsche, se rebelaron con tanta energía. (Remitimos al lector que desee seguir este desarrollo histórico en sus pormenores, al primer capítulo de *Exisience* [17].)

Pero durante las décadas subsiguientes a la primera guerra mundial, el enfoque existencial, a partir del status de hijo relegado de la cultura occidental, llegó a ocupar una posición destacada en el arte, la literatura, la teología y la filosofía de Occidente. Su avance fue paralelo a los nuevos desarrollos de la ciencia, especialmente a la física de Bohr y de Heisenberg.

La posición existencialista extrema se halla en la declaración de Jean Paul Sartre, según la cual "la existencia precede a la esencia", esto es, que sólo en tanto afirmamos nuestra existencia poseemos alguna esencia.

Esto constituye un aspecto coherente del importante énfasis de Sartre sobre la decisión: "*Somos lo que elegimos*"

Mi propia posición, y la de la mayoría de los psicólogos que aprecian el valor considerable de esta revolución existencial, no es tan extrema como la de Sartre. No deben desestimarse las "esencias", pues las mismas sirven de presupuesto a la lógica, a las formas matemáticas, y a otros aspectos de la verdad independiente de toda decisión o capricho del individuo. Pero ello no quiere decir que pueda describirse o entenderse adecuadamente a un ser humano viviente —o cualquier organismo— sobre una base "esencialista". *No existe la verdad o la realidad para una persona viva, a menos que participe, sea consciente de ella, o mantenga alguna relación con la misma.* En cualquier momento de nuestra tarea psicoterapéutica podemos demostrar que sólo la verdad que comienza a vivir llega a ser más que una idea abstracta y se la "siente en cada pulsación", que sólo la verdad experimentada auténticamente en todos los niveles del ser —incluyendo lo que se denomina subconsciente e inconsciente, sin excluir jamás la decisión y responsabilidad conscientes— tiene el poder de cambiar a un ser humano.

Por consiguiente, el énfasis existencialista en la psicología no niega la validez de las consideraciones basadas en el condicionamiento, la formulación de los impulsos, el estudio de los distintos mecanismos, etc. Sólo sostiene que nunca se podrá explicar o comprender a cualquier persona *viva* partiendo de dicha base. Y el daño se produce cuando la imagen del hombre y los presupuestos acerca del mismo se basan exclusivamente en tales métodos. De aquí parece desprenderse la siguiente "ley" de la práctica médica: cuanto más exacta

y con mayor penetración se describa un mecanismo dado, tanto más se relegará a la persona existente. *Cuanto más se formulen, las fuerzas o impulsos de manera absoluta y completa, tanto más se estará hablando de abstracciones y no del ser humano existente.* La persona viviente (que no esté hipnotizada, drogada, o de alguna otra manera colocada en una posición artificial —como en el laboratorio— donde su decisión y responsabilidad por su propia existencia se hallan temporariamente suspendidas de acuerdo con la finalidad del experimento) siempre trasciende el mecanismo dado y experimenta el "impulso" o la "fuerza" de una forma que le es peculiar. Lo que hay que discernir es si la "persona tiene sentido en términos del mecanismo", o si el "mecanismo tiene sentido en términos de la persona". El existencialismo recalca firmemente la última frase, y sostiene que la primera puede integrarse en la segunda.

Desde luego, el término "existencialista" se presta a la duda y a la confusión en esta época, vinculado, por una parte, con el movimiento *beatnik* y, por la otra, con conceptos esotéricos e intraducibles de la filosofía alemana. También es verdad que el movimiento reúne grupos de "lunáticos marginales", respecto de los cuales la psicología y psiquiatría existenciales no permanecen inmunes. Me he preguntado a menudo si en ciertos sectores el término no se ha vuelto tan ambiguo que ya no presta utilidad alguna. Pero "existencia" implica los importantes significados históricos antes bosquejados, y por lo tanto puede y debe precaverse de sus formas deterioradas.

En psicología y psiquiatría el término denota una *actitud*, una aproximación a los seres humanos, antes que una escuela o grupo especial. Es problemático si

tiene sentido hablar de "un psicólogo o psicoterapeuta existencial", en contraposición a otras escuelas; no se trata¹ de un sistema de terapia, sino de una actitud hacia la terapia, no de un conjunto~de nuevas técnicas, sino de una preocupación por comprender la estructura del ser humano y su experiencia, las cuales deben subyacer en toda técnica. Por ello tiene sentido decir —siempre que no se interprete mal—• que todo psicoterapeuta es existencial en la medida en que resulta un buen terapeuta, o; sea, que es capaz de aprehender al paciente en su realidad y se caracteriza por el tipo de comprensión Ty de presencia que se discutirán más adelante.

Después de tales intentos de definición deseo *ser* existencialista en este ensayo y referirme a mi propia experiencia como persona y como practicante de la psicoterapia psicoanalítica. Hace unos quince años, cuando escribía mi libro *The Meaning of Anxiety*, pasé un año y medio en cama en un sanatorio para tuberculosos. Dispuse de mucho tiempo para interpretar el significado de la ansiedad, y de datos de primera mano harto suficientes, tanto míos como de otros internados. Durante ese lapso estudié los únicos dos libros sobre la ansiedad publicados hasta el presente: *El problema de la ansietlad* de Freud, y *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Valoré las formulaciones de Freud: a saber, su primera teoría, según la cual la ansiedad es el resurgimiento de la libido reprimida, y la segunda, que la ansiedad es la reacción del yo ante la amenaza de la pérdida del objeto amado. Kierkegaard, por su parte, describió la ansiedad como la lucha del ser viviente

contra el no-ser, que allí pude experimentar en forma inmediata, en mi lucha contra la muerte, o ante la perspectiva de convertirme en un inválido de por vida. Luego subraya que el verdadero terror en la ansiedad no proviene de la muerte en sí misma, sino del hecho de que cada uno de nosotros ocupa en el combate posiciones antagónicas dentro de sí mismo, de que la "ansiedad es el deseo de lo que uno teme", tal como lo expresó Kierkegaard. Así, es semejante a un "poder ajeno que se 'apodera del individuo, y del cual él no puede desasirse".

Lo que en ese entonces me impresionó sobremanera fue que Kierkegaard escribía *exactamente acerca de nuestros sufrimientos*. Freud no; escribía en un distinto nivel, formulando los mecanismos psíquicos mediante los cuales surge la ansiedad. Kierkegaard retrataba la experiencia inmediata de los seres humanos en crisis. Se trataba, específicamente, de la crisis de la vida contra la muerte, la cual, para nosotros, pacientes, era absolutamente real; pero escribía acerca de una crisis de las personas que acuden en procura de asistencia médica, o de las que todos experimentamos, aunque de manera atenuada, unas doce veces por día, por más que apartemos de nuestra mente la ineludible perspectiva de la muerte. Freud escribía en un nivel técnico, donde su genio señoreaba; quizá *sabía acerca de la ansiedad* más que cualquier otro hombre de su época. Kierkegaard, un genio de otro tipo, escribía en un nivel existencial, ontológico: *conocía la ansiedad*.

No se trata de una dicotomía de valor; tanto el uno como el otro nivel resultan evidentemente necesarios. Nuestro problema real procede más bien de nuestra situación histórico-cultural. En el mundo occidental somos los herederos de cuatro siglos de éxitos

en el dominio sobre la naturaleza y ahora sobre nosotros mismos: constituye esto nuestra grandeza y al mismo tiempo nuestro mayor peligro. No corremos el peligro de reprimir la insistencia en el aspecto técnico (que en caso de requerirse alguna prueba, bastaría la inmensa popularidad de Freud en este país). Más bien reprimimos lo contrario. Si se me permite el uso de términos que luego discutiré y definiré con más detalle, diría que reprimimos el *sentido de ser*; el *sentido ontológico*. Como consecuencia de dicha represión del sentido de ser, de algún modo se han desintegrado la imagen de sí mismo, propia del hombre moderno, su experiencia, y la concepción de sí mismo como individuo responsable.

Me me excuso por admitir que tomo muy en serio, como ya se habrá notado, los peligros de deshumanización de la ciencia moderna por nuestra tendencia a transformar al hombre de acuerdo con la imagen de la máquina, con la imagen de las técnicas mediante las cuales lo estudiamos. Semejante tendencia no proviene de hombres "peligrosos" o de escuelas "viciosas", sino más bien de una crisis originada en nuestras peculiares condiciones históricas. Karl Jaspers, psiquiatra y filósofo existencialista a la vez, sostiene que actualmente nos hallamos en pleno proceso de perder la conciencia de nosotros mismos; y que ello bien podría ser el estadio final del hombre histórico. William Whyte advierte, en su *Hombre organización*, que los enemigos del hombre moderno podrían llegar a ser un "grupo de terapeutas complacientes, quienes... deberían hacer lo que hicieron a fin de ayudarlo". Se refiere él aquí a la tendencia a utilizar las ciencias sociales en apoyo de la ética social de nuestro período histórico; y, de este modo, el proceso de ayudar a las personas puede hacer-

las conformistas, y tender a la destrucción de la individualidad. No podemos dejar de lado las advertencias de tales hombres como insensatas a anticientíficas; si lo intentáramos, seríamos *nosotros* los oscurantistas. Existe la posibilidad real de que contribuyamos a la adaptación y felicidad del individuo al precio de la pérdida de su ser.

Se puede estar de acuerdo con mis opiniones, pero sostener que el enfoque existencial —que usa términos como "ser" y "no-ser"— no ayuda gran cosa. A esta altura algunos lectores habrán creído confirmar sus sospechas de que tal enfoque es desesperadamente oscuro y de una vaguedad irremediable. Carl Rogers señala en un capítulo posterior que a muchos psicólogos norteamericanos les han de disgustar dichos términos porque suenan a algo general, filosófico, e imposible de probar. Sin embargo, Rogers observa a continuación que no tuvo dificultades en traducir los principios terapéuticos existenciales • a; hipótesis empíricamente verificables.

Pero yo < voy más lejos, y sostengo que sin algunos conceptos de "ser" y "no-ser" no podríamos comprender siquiera nuestros mecanismos psicológicos de uso más común.. Tómese como ejemplo la *represión*, la *resistencia* y la *transferencia*. Las discusiones habituales acerca de dichos términos flotan en el aire y son psicológicamente irreales e inconvincentes, según mi parecer, por faltarnos una estructura subyacente sobre la cual basarlas. Por ejemplo, el término "represión" se refiere obviamente a un fenómeno que observamos a cada momento, a un dinamismo que Freud describió claramente y de muchas maneras. De ordinario, se explica el mecanismo diciendo que el niño reprime ciertos impulsos en el inconsciente —como el sexo y la hostilidad—,

debido a que la cultura, en la forma de figuras parentales, los desaprueba, y el niño debe proteger su propia seguridad ante tales figuras. Pero esta cultura, reprobatoria según se supone, está formada por las mismas personas que reprimen. Por lo tanto, ¿no constituye una ilusión demasiado simple hablar de esta forma de la cultura en contra del individuo, y convertirla en el blanco de todos los ataques? Además, ¿de dónde procede la idea según la cual los niños o los adultos se preocupan tanto por obtener seguridad y satisfacciones libidinales? ¿No serán acaso reminiscencias de nuestro trato con niños *neuróticos* y *ansiosos*, y con adultos *neuróticos*?

Por ejemplo, es cierto que al niño neurótico y ansioso le preocupa la seguridad de una manera compulsiva, y lo mismo ocurre con el adulto neurótico. Quienes lo estudiamos descubrimos que de la insospechada mente del niño se derivan nuestras formulaciones recientes. ¿Pero el niño normal no está tan hondamente interesado en recorrer el mundo, en explorar, de acuerdo con su curiosidad y sentido de la aventura, dedicándose "a aprender a mover y conmovirse", como lo expresa el verso de las guarderías escolares? Y si se ponen obstáculos a esas necesidades del niño, ¿acaso no se provoca una reacción traumática en él, del mismo modo que cuando se lo despoja de su seguridad? Creo, entre otros, que destacamos demasiado la preocupación humana por obtener seguridad y satisfacciones vitales, debido a que se ajustan precisamente a nuestra manera de pensar en términos de causas y efectos. Creo que Nietzsche y Kierkegaard eran más exactos cuando describían al hombre como *el organismo que da, más importancia a ciertos valores —el prestigio, el poder, la ter-*

nurc^, el amor— que al placer y hasta a la propia sobrevivencia ⁴.

De nuestra argumentación se desprende que sólo podremos entender un mecanismo como la represión, por ejemplo, en el nivel más profundo del significado de las potencialidades de los seres humanos. En este sentido, se ha de definir al "ser" como la estructura singular de las potencialidades del individuo. Esas potencialidades se compartirán parcialmente con otros individuos, pero en cada caso formarán una pauta única para la persona de que se trata.

Por lo tanto, si queremos entender la represión en

⁴ Este es el punto de vista sostenido por Binswanger cuando trata el caso de *Ellen West*, traducido en el volumen *Existence* (17). En su examen de la enfermedad psíquica y del suicidio de Ellen West, se pregunta si, en ocasiones, una existencia, a fin de completarse, no ha de destruirse a sí misma. En este caso Binswanger, como la mayoría de sus colegas europeos psicólogos y psiquiatras, expone un caso para ahondar en el conocimiento de ciertos problemas que presentan los seres humanos, antes que para ilustrar cómo el caso habría debido o no tratarse terapéuticamente. Al presentar el caso supusimos, como editores de *Existence*, que el mismo, como los demás, podía comprenderse de acuerdo con los propósitos y supuestos del autor cuando lo escribió, cosa que era una suposición irreal. El caso fue discutido extensamente en este país, y justamente criticado, si se tiene en cuenta lo que habría podido hacer la terapia por Ellen West. Si Binswanger se hubiese propuesto discutir técnicas terapéuticas, no habría elegido un caso de medio siglo atrás extraído de los archivos de su clínica. Más bien, procuró plantear la más profunda de todas las cuestiones: ¿existen necesidades y valores del ser humano que trascienden su propia sobrevivencia, y acaso no hay situaciones en que la existencia necesita, para completarse, destruirse a sí misma? Las consecuencias de ese problema, en su forma más radical, ponen en tela de juicio la simple adaptación, la duración de la vida, y la sobrevivencia como fines últimos. Resulta semejante a la declaración de Nietzsche a que aludimos antes y también a la que recalca Maslow cuando señala que las "personalidades que se realizan a sí mismas" estudiadas por él, resistían a la aculturación.

una persona dada debemos hacer las preguntas siguientes: ¿Qué relación existe entre esta persona y sus propias potencialidades? ¿A qué se debe que decida, o se vea forzado a hacerlo, a expulsar de su conciencia algo que conoce, y en otro nivel, *sabe que conoce*? En mi propia labor psicoterapéutica se evidencia cada vez más que la ansiedad de nuestra época no proviene tanto del miedo a perder las satisfacciones libidinales o la seguridad, como del miedo del paciente ante sus propias capacidades y de los conflictos derivados de ese miedo. Esto podría muy bien ser la peculiar "personalidad neurótica de nuestro tiempo", la pauta neurótica del "hombre organización" y "dirigido desde afuera".

Así, no se debe pensar que el "inconsciente" es un depósito de impulsos, pensamientos y deseos culturalmente inaceptables. Lo defino más bien como aquellas potencialidades para conocer y experimentar que el individuo no puede p> no quiere realizar. En este nivel descubriremos que el simple mecanismo de represión, con el que empezamos despreocupadamente, es mucho menos simple de lo que parece; que el mismo implica una lucha compleja del ser del individuo contra la posibilidad de *no-ser*; que no puede comprenderse adecuadamente en términos de "yo" y de "no-yo", ni siquiera de "sí mismo" y de "negación de sí mismo"; y que, ineludiblemente, suscita el problema de la libertad del ser humano respecto de sus propias potencialidades. Si se desea tratar con una persona existente ha de admitirse este margen de libertad. En dicho margen reside la responsabilidad del individuo para consigo mismo, que hasta el terapeuta es incapaz de quitar.

Así, todo mecanismo o dinamismo, toda fuerza o impulso, presupone una estructura subyacente infinitamente mayor que el propio mecanismo, impulso o fusr-

za. Y téngase en cuenta que la citada estructura no es la "suma total" de los mecanismos, etc. No es la "suma total", aunque incluye todos los mecanismos, impulsos o fuerzas: es la estructura subyacente de la cual se deriva el significado de los mismos. Para emplear una definición propuesta más arriba, es la *pauta de la potencialidad* del hombre viviente, *de quien* el mecanismo constituye una expresión; el mecanismo dado es sólo una de las innumerables maneras en que el hombre actualiza su potencialidad. Desde luego, es posible abstraer un mecanismo determinado, como la "represión" o la "regresión", con fines de estudio, y llegar a la formulación de fuerzas e impulsos que parecen operantes; pero tal estudio sólo tendrá sentido si se dice en cada situación: "Abstraigo tal forma de conducta", y asimismo si se pone en claro en cada situación *qué* y *de dónde* se abstrae, a saber, el hombre viviente que *tiene* esas experiencias, el hombre a *quien* le suceden estas cosas.

4

También me impresionó durante muchos años —ejerciendo la terapia, y como profesor de terapeutas— ver con cuánta frecuencia nuestra preocupación por tratar al paciente en función de los mecanismos gracias a los cuales tiene lugar su conducta, obstruye nuestra comprensión de lo que experimenta realmente. Consideremos a una paciente, la señora Hutchens (respecto de la cual haré algunas observaciones en el Capítulo IV), que viene a mi consultorio por primera vez. Es una mujer que habita en los suburbios, que ya ha pasado de los treinta años y trata de mantener una expresión com-

puesta y sofisticada. Pero nadie podría dejar de notar en su mirada algo parecido al terror de un animal asustado, o de un niño perdido. Los especialistas en neurología me hicieron saber que su inconveniente actual consiste en una tensión histérica de la laringe, a consecuencia de la cual puede hablar únicamente con una constante ronquera. Su Rorschach me suministró la hipótesis de lo que ella había experimentado durante toda su vida. "Si digo lo que realmente siento, seré rechazada; en estas condiciones es preferible no hablar". Durante la primera hora de tratamiento también obtuve algunos^ indicios del *porqué* genético de su problema, a medida que me refería la relación autoritaria con su madre y abuela, y de *cómo* había aprendido a estar en guardia y no contar jamás sus secretos a nadie.

Pero si me dedicase a pensar plenamente *por qué* y *cómo* surgió el problema, llegaría a darme cuenta de todo, *salvo lo más importante: la persona existente*. Llegaría a darme cuenta de todo menos de la única fuente real de datos que poseo, a saber, este ser humano que experimenta, esta persona que ahora surge, deviene y "construye un mundo" —según expresión de los psicólogos existenciales— conmigo en el consultorio, y de manera inmediata.

Por esta razón la *fenomenología*, etapa preliminar del movimiento de la psicoterapia existencial, les ha abierto nuevos horizontes a muchos de nosotros. La fenomenología es el intento de aprehender los fenómenos tal como se presentan. Es el esfuerzo disciplinado por purificar nuestra mente de los presupuestos que tan a menudo hacen que sólo veamos en el paciente nuestras propias teorías, o los dogmas de nuestro propio sistema; es el esfuerzo por experimentar^ en cambio, los fenómenos en su plena realidad y tal como aparecen en sí

mismos. Es la actitud de estar abiertos y listos Jjara escuchar —aspectos del arte de aprender en psicoterapia que, de ordinario, se dan por sentados y parecen muy fáciles, pero que resultan sumamente arduos.

Adviértase que hablamos de experimentar los fenómenos y no de observarlos; pues necesitamos, en la medida de lo posible, ser capaces de comprender lo que el paciente nos comunica en niveles muy distintos: no sólo sus palabras sino sus expresiones faciales, sus gestos, la distancia a que se coloca de nosotros, los diversos sentimientos que experimentará y comunicará sutilmente al terapeuta —los que servirán, de mensajes, aunque no pueda verbalizarlos directamente—, y así sucesivamente. Y existe siempre una intensa comunicación subliminal, en niveles inferiores a lo que pueda tener en la conciencia el paciente o el terapeuta en el momento de su entrevista. Esto se refiere a un sector controvertido de la terapia, que hace tan difícil la formación y la práctica de los terapeutas, pero que resulta inevitable por su importancia, a saber, la comunicación subliminal, empática y "telepática". No nos ocuparemos ahora de ello, pues sólo deseo señalar que dicha experiencia de las comunicaciones del paciente en niveles muy distintos, y de manera mediata, constituyen un aspecto de lo que los psiquiatras existenciales como Binswanger denominan *presencia*.

La fenomenología requiere una "actitud de ingenuidad disciplinada", según la frase de Robert MacLeod. Cuando comenta esta frase, Albert Wellek añade: "una capacidad de experimentar críticamente" (97). Según mi criterio, es imposible escuchar cualquier palabra o prestar atención a algo en ausencia de algunos conceptos que se dan por sentados, construcciones de la propia mente mediante las cuales uno escucha y se

orienta en su mundo en aquel momento. Pero los importantes términos "disciplinada" en la frase de MacLeod y "críticamente" en la referencia de Wellek, son interpretados por mí en función del difícil logro de la objetividad: si bien mientras se escucha se debe contar con construcciones, la finalidad de la terapia ha de consistir en, que las mismas se vuelvan lo suficientemente flexibles como para seguir las construcciones del paciente y escuchar su lenguaje.

La fenomenología presenta numerosas y complejas ramificaciones, en particular tal como fue desarrollada por Edmund Husserl, quien influyó decisivamente no sólo en los filósofos Heidegger y Sartre, sino también en los psiquiatras Minkowski, Straus y Binswanger, los psicólogos Buytendijk, Merleau-Ponty, y muchos otros. En este ensayo no entraremos en tales ramificaciones. (El estudioso puede hallar una reseña de la fenomenología psicológica en el capítulo de Ellenberger en *Existence*, y remitirse, además, a las referencias bibliográficas al final de este libro.)

A veces el énfasis fenomenológico en psicoterapia se utiliza para menospreciar el aprendizaje de la técnica, o como una excusa para no estudiar los problemas del diagnóstico y de la dinámica clínica. Opino que esto es erróneo. Más importante es reconocer el hecho de que las preocupaciones técnicas y de diagnóstico se hallan a distinto nivel de la comprensión que tiene lugar en el encuentro inmediato de la práctica terapéutica. El error consiste en confundirlas, o en dejar que una absorba a la otra. El estudiante de psicología y el psicólogo que la ejerce deben guiar su rumbo entre el escollo de dejar que el conocimiento de técnicas constituya la comprensión y la comunicación directa con el paciente,

y el escollo de admitir que actúa en una atmósfera rarificada de pureza clínica sin la menor construcción.

Es cierto que quienes estudian los procedimientos terapéuticos se preocupan a menudo por las técnicas; es el mecanismo de ansiedad y de alivio más fuerte que se halla a su alcance en las entrevistas psicoterapéuticas cargadas de tensión. En efecto, aquí reside una de las motivaciones más fuertes para el dogmatismo y las formulaciones rígidas en las escuelas psicoterápicas y analíticas de toda clase: el dogma técnico protege al psicólogo y al psiquiatra de sus propias ansiedades. Pero al mismo tiempo las técnicas impiden que el psicólogo o psiquiatra comprenda al paciente; las mismas inhiben su presencia total en la entrevista, que es esencial para comprender el caso. Un estudiante de un seminario sobre psicoterapia existencial expresó esto concisamente cuando señaló que lo más importante que había aprendido era que "la comprensión no se sigue del conocimiento de la dinámica".

No obstante, existe el peligro de un "eclecticismo silvestre" en tales consideraciones fenomenológica y existencial cuando se emplean sin el riguroso estudio y pensamiento clínico que precede a toda capacitación. Se ha de presuponer el conocimiento de las técnicas y el riguroso estudio /de la dinámica en la formación del psicoterapeuta. Nuestra situación es análoga a la del artista: es indispensable una preparación larga y adecuada; pero si en el momento de pintar el artista se preocupa por la técnica o por cuestiones técnicas —preocupación que todo artista sabe que surge precisamente en aquellas circunstancias en que alguna ansiedad se apodera de él— puede tener la seguridad de que no creará nada. El diagnóstico es una función legítima y necesaria: particularmente al comienzo de la terapia,

pasa ahora a ser explícita: ¿En qué consisten los presupuestos que subyacen en nuestra ciencia y nuestra práctica ? No menciono aquí el "método científico", pues se ha prestado suficiente y adecuada atención al problema de la metodología. Pero todo método se basa en ciertos postulados, como suposiciones acerca de la naturaleza del hombre, de la de su experiencia, etc. Tales postulados señalan parcialmente condicionados por nuestra cultura y por el singular momento histórico en que vivimos. Hasta donde alcanzo a percibir, en psicología casi siempre soslayamos este terreno decisivo: tendemos a aceptar irreflexiva e implícitamente que nuestro método particular es válido para todas las épocas. Replicar que la ciencia ha elaborado medidas autocorrectivas —cosa en parte verdadera— no es motivo para pasar por alto el hecho de que nuestra ciencia particular se halla cultural e históricamente condicionada y que, por tanto, encuentra límites hasta en sus medidas autocorrectivas.

En este sentido, el enfoque existencial insiste —puesto que toda psicología y toda manera de comprender al hombre se basan en ciertas conjeturas— en que el psicólogo debe analizar y esclarecer continuamente sus propios presupuestos. Los presupuestos propios siempre limitan y restringen lo que se puede ver en un problema, experimento o situación terapéutica; no es posible huir de este aspecto de nuestra "finitud" humana. El naturalista percibe *en* el hombre lo que se ajusta a su visión naturalista; el positivista ve los aspectos de la experiencia que se amoldan a las formas lógicas de sus proposiciones; y es bien sabido que en el mismo sueño de un paciente distintos terapeutas pertenecientes a escuelas diferentes percibirán los dinamismos que se ajustan a la teoría de su escuela particular. La antigua

parábola de los ciegos y el elefante se aplica en gran medida a las actividades de los hombres del civilizado siglo XX lo mismo que a las de épocas anteriores, más "oscuras". Bertrand Russell expone el problema correctamente respecto de la física: "La física es matemática, no porque sepamos tanto acerca del mundo físico, sino porque sabemos muy poco; sólo podemos descubrir sus propiedades matemáticas."

Nadie, físico, psicólogo, etc., puede pasar por alto su situación históricamente condicionada. Pero la única manera de proteger las conjeturas que subyacen en nuestro método particular, de una desviación indebida, es saber conscientemente qué son y no atribuirles, por consiguiente, un valor absoluto o dogmático. Tendremos así, por lo menos, una probabilidad de "no forzar a los pacientes a que se tiendan en nuestro "lecho de Procusto", y de no soslayar, o de no negarnos a ver, lo que no se ajuste a los mismos.

En el breve libro de Ludwig Binswanger, *Sigmund Freud: Rerniniscences of a Friendship* (84) —donde se relatan sus conversaciones y correspondencias con Freud— hay un interesante intercambio de opiniones que ilustran este punto. La amistad entre Freud, el psicoanalista, y Binswanger, un destacado psiquiatra existencial de Suiza, fue tierna, duró toda la vida, y constituye, además, el único caso de una amistad prolongada de Freud con alguien que difería radicalmente de él.

Poco antes del octogésimo cumpleaños de Freud, Binswanger escribió un ensayo en el que explicaba cómo la teoría de Freud había profundizado la psiquiatría clínica, y añadía que la propia existencia de Freud como persona apuntaba más allá de los presupuestos deterministas de su teoría. "Ahora (gracias a la con-

tribución psicoanalítica de Freud) el hombre ha dejado de ser simplemente un organismo animado, para convertirse en un "ser viviente" cuyos orígenes radican en el finito proceso vital de este mundo, y que muere su vida y vive su muerte; la enfermedad ha dejado de ser una perturbación, provocada externa o internamente, del curso 'normal' de una vida en el camino hacia su muerte". Pero Binswanger prosigue hasta señalar que como resultado de su interés por el análisis existencial, creía que, en la teoría de Freud, el hombre aún no era hombre en el sentido cabal del término:

...pues ser un hombre no implica meramente ser una criatura engendrada por una vida mortal, arrojada en ella y zarandeada, exaltada y deprimida por la misma; significa ser un ser que enfrenta su propio destino y el de la humanidad, un ser que se decide, o sea uno que asume su propia situación, o que se sostiene sobre sus propios pies... El hecho de que nuestra vida es determinada por las fuerzas vitales, constituye sólo un aspecto de la verdad; el otro reside en que determinamos dichas fuerzas como nuestro destino. Sólo si se tienen en cuenta ambos aspectos es posible considerar en su totalidad el problema de la salud y de la enfermedad. Quienes, como Freud, han forjado su destino a martillazos —y hay prueba suficiente de ello en la obra, de arte que creó mediante el lenguaje— son los que menos puede disentir acerca de esta realidad (*ibid*).

Luego, en ocasión del octogésimo aniversario de Freud, la Sociedad Médica Vienesa invitó a Binswanger, juntamente con Thomas Mann, a que pronunciaran sendas conferencias durante su celebración. Freud no asistió por hallarse enfermo, y además, según escribió a Binswanger, porque le desagradan esas celebraciones de cumpleaños. ("Se asemejan al modelo norteamericano".) Binswanger pasó dos días en Viena con Freud en la época del cumpleaños, y señaló que en las con-

versaciones que sostuvieron quedó nuevamente impresionado por la medida en que la amplitud y profundidad humanas de Freud como persona superaban sus propias teorías científicas.

En su conferencia, Binswanger alabó a Freud por haber ampliado y profundizado nuestra comprensión de la naturaleza humana, quizá más que nadie desde Aristóteles. Pero más adelante observó que tal comprensión se hallaba revestida por "un atavío teórico-científico que, en general, me pareció demasiado 'unilateral' y estrecho". Sostuvo que el gran aporte de Freud está en el ámbito del *homo natura*, o sea del hombre con relación a la naturaleza (*TJmwejt*): sus impulsos (*drives*), instintos y aspectos análogos de la experiencia. Por consiguiente, Binswanger opinaba que en la teoría de Freud se daba sólo una comprensión nebulosa y epifenoménica del hombre con relación a sus semejantes (*Müwelt*), y que se despreocupaba por completo del ámbito del hombre en relación consigo mismo (*Eigenwelt*).

Binswanger envió a Freud una copia de la conferencia, y al cabo de una semana recibió la respuesta siguiente:

Al leerla me encantó su hermoso estilo, su erudición, la amplitud de su horizonte y el tacto con que me contradice. Como es bien sabido, uno puede conformarse con tanto elogio... *Claro está, fomo compensación por todo lo que usted ha sido incapaz de convencerme*^B. Siempre me atuve a los cimientos y la planta baja del edificio. Usted sostiene que si se cambia el punto de vista de uno, se pueden ver, asimismo, los pisos superiores donde habitan huéspedes tan distinguidos como la religión, el arte, etc... Ya conseguí un lugar para la religión, pues la incluí ert la categoría de "la

La bastardilla es de Binswanger.

neurosis de la humanidad". Pero probablemente hablemos sin entendernos, y nuestras diferencias sólo desaparecerán al pasar varios siglos. Saludos cordiales para usted y su simpática esposa. Su amigo Freud (*ibM.*, pág. 9)9).

Binswanger agrega luego en su libro i—y es ésta la razón principal por la que citamos la carta—: "Como se advertirá en la última frase, Freud consideraba que la investigación, empírica llegaría a superar nuestras discrepancias, sin preocuparse de que éstas —como toda indagación empírica— se basan en concepciones trascendentales"⁶.

A mi juicio, el argumento de Binswanger es irrefutable. Se podrán reunir datos empíricos sobre la religión y el arte, por ejemplo, desde ahora y hasta el fin del mundo, sin avanzar un solo paso en la comprensión de dichas actividades si desde un principio los propios supuestos nos impiden percibir hacia qué se orienta la persona religiosa o qué pretende hacer el artista. Los presupuestos deterministas posibilitan la comprensión de todo lo que se refiera al arte, excepto el acto creador y el arte mismos; los presupuestos naturalistas y mecanicistas pueden abarcar numerosos hechos acerca de la religión, pero, como dijo Freud, la religión —en mayor o menor medida— será siempre una neurosis, y en ésta jamás se tendrá en cuenta lo que atañe a la auténtica persona religiosa.

Lo que me interesa[^] destacar aquí es la necesidad de ar alizar los supuestos que uno da por sentados, y tener en cuenta aquellos sectores de la realidad, muy amplios a veces, que la consideración de cada uno deja neces-

⁶ Claro está quei Binswanger, con "trascendental", no alude

La etéreo o mágico: da a entender con ello los presupuestos fubyacentes que apuntan más allá del hecho dado; los presupuestos que determinan las metas de la propia actividad.

liamente de lado. De acuerdo con mi criterio, en psicología a menudo hemos obstruido nuestra comprensión y distorsionado nuestra percepción al fracasar consistentemente en el esclarecimiento de tales presupuestos.

Recuerdo vividamente cómo, al graduarme en psicología hace unos veinte años, las teorías de Freud se solían desechar como "no científicas" por no ajustarse a los métodos entonces vigentes en las Facultades de psicología. Sostuve que ese proceder era erróneo: Freud había puesto al descubierto aspectos de la experiencia humana de enorme importancia, y si no se ajustaban a nuestros métodos, peor para éstos: el problema consistía en suplantarlos por otros más nuevos. En realidad, los métodos persistieron —quizá como venganza, podría agregarse— hasta que, según lo declarado por Rogers, el freudismo llegó a constituir el dogma de la psicología clínica norteamericana. Al recordar, pues, la época en que me gradué, siento deseos de sonreír cuando alguien dice que los conceptos de la psicología existencial "no son científicos" debido a que no se ajustan a los métodos particulares vigentes en la *actualidad*.

Es evidente que los mecanismos freudianos tienden a analizar en formulaciones causa-y-efecto aisladas, lo cual se ajusta a la metodología determinista que predomina en la psicología norteamericana. Pero también debe repararse en que este hacer del freudismo el dogma de la psicología se logró al precio de la omisión de aspectos esenciales, vitalmente importantes, del pensamiento de Freud. En la actualidad existe una relación tripartita —potencial y hasta cierto punto real— entre el freudismo, el conductismo en psicología y el positivismo en filosofía. Un ejemplo del primer aspecto de la

relación lo constituye la notable semejanza entre la teoría del aprendizaje como reducción de impulsos, de Hull, y el concepto del placer de Freud —meta a que tiende la conducta— consistente en la reducción de los estímulos. Un ejemplo del segundo es la declaración del filósofo Hermán Feigl en el mensaje dirigido a la reciente convención anual de la American Psychological Association, según la cual los específicos mecanismos freudianos podían formularse y utilizarse científicamente, pero no conceptos tales como el "instinto de muerte".

Pero el problema reside en que precisamente conceptos como el del "instinto de muerte" protegieron a Freud de las consecuencias totalmente mecanicistas de su sistema: dichos conceptos siempre apuntaron más allá de las limitaciones deterministas de su teoría. Constituyen, en el mejor sentido de la palabra, una mitología. A "Freud nunca le gustó abandonar esta dimensión mitológica de su pensamiento a pesar de su denodado esfuerzo simultáneo por formular la psicología en términos de sus presupuestos biológicos, propios del siglo XIX. A mi juicio, su mitología es fundamental en cuanto a la grandeza de su contribución, y esencial en lo que se refiere a sus descubrimientos capitales, COMO el del "inconsciente". Fue asimismo esencial para su ubicación radical a la nueva imagen del hombre, a saber, del hombre impulsado por fuerzas demoníacas, genéticas y destructoras. En otra oportunidad traté de mostrar que el trágico concepto freudiano de Edipo se sitúa mucho más cerca de la verdad que nuestra tendencia a interpretar el complejo de Edipo en términos de relaciones sexuales y < hostiles en la familia. Por supuesto que la formulación del "instinto de muerte" como instinto biológico carece de sentido, y

así lo entienden correctamente el conductismo y el positivismo norteamericano cuando lo rechazan. Pero como enunciado psicológico y espiritual de la naturaleza trágica del hombre, la idea posee gran importancia y trasciende toda interpretación meramente biológica o mecanicista.

La metodología padece siempre de un atraso cultural. Nuestro problema consiste en ampliar nuestra visión para que abarque una mayor experiencia humana, en desarrollar y liberar nuestros métodos a fin de que, en la medida de lo posible, justifiquen la riqueza y vastedad de la experiencia del hombre. Esto sólo puede lograrse analizando los presupuestos filosóficos. Así, Maslow declara decididamente en el Capítulo II: "Es muy importante para los psicólogos que los existencialistas puedan brindar a la psicología la base filosófica de que carece en la actualidad. De todos modos, los problemas filosóficos básicos se volverán a discutir, y quizás los psicólogos dejen de confiar en pseudo-soluciones, o en filosofías inconscientes no examinadas, que recogieron en su niñez."

Sentado lo anterior, debemos apresurarnos a añadir que no por ello se resuelven todos los difíciles problemas de la relación del punto de vista existencial con la ciencia. Clara está que aparece el legítimo problema de cómo verificar aquellas proposiciones correspondientes a la psicología y psicoterapia existenciales. En el Capítulo V ¡Carl Rogers indica, a modo de introducción, cómo pueden estudiarse y verificarse los "principios ontológicos" en la psicología empírica. Lawrence

Pervin (57) anota que en Harvard "ya se han formulado tests derivados de categorías existenciales". En Nueva York existen diversos seminarios sobre psicoterapia existencial que se esfuerzan por esclarecer este punto. Son los primeros pasos; pero no distingo ningún problema insuperable en el sentido de estudiar científicamente las proposiciones existenciales, siempre que no nos limitemos a métodos particulares, como los de la ciencia natural;

I

En cuanto al problema de la predicción en la ciencia se presenta una cuestión más intrincada y capciosa. ¿Hasta qué punto se puede insistir en que la ciencia es capaz de predecir la conducta de un individuo dado? Pervin señala como una de las deficiencias del enfoque existencial el hecho de que el concebir al individuo como libre y único implica que su conducta escapa a toda ley y resulta impredecible. Pero "predecible" es un término sumamente ambiguo. No pueden identificarse "sujeto a ley" y "predecible". Lo que nos muestra la psicoterapia es que la conducta de la personalidad *neurótica* puede predecirse con, cierto rigor, cosa que "se debe a que su conducta es¹ el producto de pautas e impulsos de carácter compulsivo. Pero Bi bien la persona sana es "predecible" en el sentido de que su conducta está integrada, y puede depender de la misma a fin de actuar de acuerdo con su propia manera de ser, tal persona siempre revela, al mismo tiempo, un *nuevo* elemento en su conducta. Sus acciones son frescas, espontáneas, e interesantes, y en este sentido viene a ser opuesto al neurótico y su predictibilidad. Esto constituye la esencia de la creación. Maslow se expresa otra vez con propiedad: "Sólo la persona plásticamente creadora puede manejar realmente el futuro, sólo ella es capaz de enfrentar lo nuevo, confiada y sin te-

mores. Estoy convencido de que gran parte de lo que actualmente llamamos psicología es el estudio de las tretas que usamos a fin de evitar la ansiedad de la novedad absoluta, tratando de creer que el futuro será semejante al pasado".

No deseo ofrecer aquí soluciones a estos planteos, lo cual, de todos modos, resultaría imposible. Sólo quiero indicar que necesitamos ampliar nuestra concepción de la ciencia. La psicología idiográfica de Allport constituye un paso de gran importancia; la obra de Rogers es otro ejemplo de una tendencia significativa en el desarrollo de la ciencia no limitada a los viejos presupuestos. Esta preocupación por una nueva amplitud no se limita exclusivamente a quienes forman parte de la así llamada *existencia!* de la psicología. En el simposio "Revisión de la práctica clínica", que fue el penúltimo respecto de aquel en que se leyeron los trabajos publicados en este volumen, Richard Dana expuso la situación de los estudiosos formados y graduados en psicología.

Mucho me teme que el resultado más común y notorio de nuestros cuatro o cinco (o seis) años universitarios sea la precaución, no la amplitud, la profundidad del saber, o la capacidad de generalizar, sino la mera precaución. Una especie de adhesión aprendida a inferencias limitadas a partir de datos seleccionados de acuerdo con rigurosas condiciones de control. Indudablemente, la precaución resulta necesaria para la formulación del diagnóstico o el tratamiento de otras personas, pero la precaución sola es sofocante y engeñecedora, tanto para los particulares como para los profesionales... Contamos con la sofisticación metodológica, pero nos faltan los conceptos importantes, y quizás estemos disminuyendo nuestra capacidad profesional para elaborar una teoría a causa de nuestra exclusiva preocupación por la ciencia. A decir verdad, debemos ser científicos, pero primero y ante todo debemos ser hombres *sabios*.

Creo que la posición psicológica existencial no es anti-científica en absoluto. Pero insisto en que resultaría verdaderamente irónico si nuestra dedicación a ciertas metodologías psicológicas nos cegara para la comprensión de los seres humanos. Helen Sargent expresaba la disposición de ánimo de muchos de nosotros al observar que la "ciencia brinda más desencantos de lo que son capaces de percibir los! estudiantes graduados".

Adrián van Kaam demuestra de modo muy fehaciente cómo el enfoque fenomenológico y existencial es significativo hasta para la psicología experimental cuando examina la obra de Linschoten, de Utrecht, y de J. Ex, un psicólogo experimental de la Universidad de Nimega.

J. Linschoten, director del laboratorio de psicología de la Universidad de Utrecht, esclareció la relación entre la fenomenología existencial y la psicología experimental. Puso en claro que una indagación experimental precisa y adecuada requiere una investigación fenomenológica de las características esenciales del fenómeno que se estudia, y definió la descripción fenomenológica como un prerrequisito indispensable a fin de lograr una mayor exactitud en la experimentación. Probó que el análisis fenomenológico que revela las características esenciales de la estructura de la esencia del fenómeno que se ha de experimentar tiene, necesariamente, una prioridad temporal y lógica sobre el experimento mismo. Además, el uso del método fenomenológico para obtener una mayor exactitud en la experimentación, no implica un cambio en las propias técnicas experimentales. Linschoten basa la necesidad del análisis fenomenológico de la situación en el hecho de que no existe fenómeno, acto o experimento que no se vincule a una situación. En segundo lugar, no hay situación que no implique una presencia explícita o implícita de la persona humana. Por último, resulta imposible pasar por alto la influencia de la persona humana en una situación dada. Linschoten aclara también el hecho de que los resultados descubiertos en una situación A no pueden nunca ser declarados válidos para una situación B, en

tanto no se haya probado mediante el análisis fenomenológico la identidad estructural de las situaciones A y B⁷.

J. Ex escribió un libro referente al análisis de la situación y al experimento socio-psicológico Alude al retroceso que proviene del olvido del análisis fenoménico de la situación, e ilustra este punto de vista al probar ampliamente cómo la interpretación de Sherif de sus datos cuantitativos obtenidos en su clásico experimento de 1935 estaba equivocada por no haber prestado atención al análisis fenoménico de la situación. También muestra cómo un análisis fenoménico de la situación conduce a proyectar un nuevo experimento que puede corregir los errores de Sherif. Al final de su obra, suministra datos de algunos otros experimentos basados en un análisis de la situación.

El método de la fenomenología existencial, utilizado de este modo, lleva a un nuevo examen de los experimentos clásicos y a una corrección de posibles inexactitudes debidas a la ausencia de semejantes criterios existenciales. Nos apartaría demasiado de nuestro cometido mencionar los diversos experimentos que de esta manera vuelven a examinarse y corregirse, y los nuevos experimentos vinculados con dichos controles pre-experimentales más nuevos y rigurosos, que ahora son accesibles (176)⁸.

Permítaseme proponer aquí varios principios que, según creo, necesitan incluirse como lineamientos orientadores para una ciencia que ha de servir de base a la psicoterapia. En primer lugar, la ciencia debe corresponder a las características distintivas de lo que tratamos de comprender, el ser humano, en este caso. Es decir, que debe corresponder a las cualidades y características distintivas que constituyen al ser humano

⁷ J. Linschoten: *Das Experiment in der phänomenologischen Psychologie*. (Ensayo inédito.) Bonn, 1955.

⁸ J. Ex: *Situatie-analyse on socialpsychologisch experiment*. Bussum, Holanda: Paul Brand, 1957.

como *humano*, que constituyen la personalidad como personalidad, características cuya falta impediría que este ser fuese lo que es: un ser humano.

Un segundo principio orientador se opone al supuesto propio de la ciencia convencional, según el cual lo más complejo se explica por lo más simple. Generalmente se acepta esto como el modelo de la evolución: los organismos y actividades superiores dentro de la escala evolutiva se explican por los inferiores. Pero eso es sólo verdad a medias. Resulta igualmente verdadero que al surgir un nuevo nivel de complejidad (como la conciencia de sí mismo en el hombre) éste llega a ser decisivo para nuestra comprensión de todos los niveles previos. En tal sentido, *lo más simple sólo puede comprenderse y explicarse en términos de lo más complejo*. Este punto es particularmente importante para la psicología, y se expondrá con mayores detalles cuando se trate el tema de la autoconciencia (pág. 91).

Un tercer principio orientador es el siguiente: Nuestra unidad fundamental de estudio en psicoterapia no es un "problema que el paciente aporta, como la impotencia; o una estructura, como la, pauta neurótica de sadomasoquismo, o una categoría de diagnóstico de una enfermedad, como la histeria) o la fobia, y así sucesivamente; o un impulso o estructura de impulsos. Antes bien, nuestra unidad de estudio son dos personas-existentes-en-un-mundo, mundo que en ese momento está representado por el consultorio del terapeuta. A decir verdad, el paciente lleva ahí todos sus problemas, su "enfermedad", su pasado, y todo lo demás, simplemente porque son parte de él: pero lo que importa percibir claramente es que el único dato que posee realidad en ese momento es que el paciente crea determinado mundo en el consultorio, y que en el contexto

de dicho mundo puede surgir cierta comprensión de su ser-en-su-mundo. Este mundo y su comprensión espigo de que participan ambas personas, paciente y terapeuta. Lo que señalamos aquí presenta consecuencias de vasto alcance, no sólo porque apunta directamente a nuestra indagación y práctica en psicoterapia, sino también porque indica los lineamientos de una aproximación existencial a la ciencia.

3

Hay varios sectores /donde el punto de vista existencia] añade nuevas dimensiones a nuestros acostumbrados estudios psicológicos, por lo cual quisiera mencionarlos no sólo! como ilustraciones de lo; que se propone tal enfoque, sino también como tópicos capaces de interesar a los estudiosos a los efectos de una mayor profundización e indagación.

El primero és el énfasis existencial sobre *la voluntad* y *¡la decisión*. Una de las grandes contribuciones de Freud consiste en su penetración en la futilidad y el autoengaño de la "voluntad de poder" victoriana, concebida como la facultad mediante la cual nuestros antecesores "tomaban resoluciones" y así orientaban su vida en ¡la dirección indicada por su cultura. Freud puso en descubierto los amplios sectores en que la conducta y las motivaciones son determinadas por necesidades, impulsos, temores, experiencias pasadas "inconscientes", y así sucesivamente. Fue exacto su diagnóstico acerca del aspecto mórbido de la "voluntad de poder" victoriana./

Pero juntamente con este énfasis sa produjo una inevitable subestimación de las funciones mismas de la

voluntad y la decisión, y un énfasis igualmente inevitable sobre el hombre como determinado, impulsado,

Vivido *por* el inconsciente", como lo expresó Freud de acuerdo con los términos de Groddeck. Esto acentuó a tendencia persistente del hombre moderno -que ha llegado a ser casi una enfermedad al promediar el siglo XX— a verse <a sí mismo como pasivo, como el insignificante producto del poderoso juego de las fuerzas económicas (que Marx demostró mediante un brillante análisis en el nivel socioeconómico, paralelo al de Freud). Y en los últimos años esta tendencia "se amplió hasta incluir la convicción del hombre conteroporaneo de que es la víctima indefensa de las fuerzas científicas que produjeron la bomba atómica, respecto de las cuales el hombre de la calle se siente incapaz de hacer algo. Uno de los focos principales de la Ineurosis^' del hombre moderno es el debilitamiento de la experiencia de sí mismo como responsable, el socavamiento de su voluntad *y decisión. Y esta falta de voluntad es mucho más que un simple problema ético, pues el hombre moderno a menudo tiene el convencimiento de que aun si ejerciese su "voluntad" y capacidad para decidir, poca sería la diferencia.

Precisamente contra esas tendencias se opusieron los existencialistas como Kierkegaard y Nietzsche con más fuerza y vehemencia. A la luz de la quebrantada voluntad del hombre moderno han de comprenderse los énfasis existenciales de Schopenhauer- con su mundo "como voluntad y representación", de Bergson, con su "*élan vital*", y de William James, con su "voluntad de creer".

La protesta de los existencialistas fue violenta y en ocasiones desesperada (como en Nietzsche); otras veces noble, sobre todo valiente (como en el movimiento de la resistencia de Camus y Sartre), aunque para

muchos observadores pareció ineficaz contra la lava, que todo lo cubre, del conformismo, del colectivismo y del hombre robot. La proclama fundamental del existencialismo es la siguiente: Poco importa que sean enormes las fuerzas que se encarnizan con el ser humano, pues éste tiene la capacidad del *saber* que es una víctima, y de este modo puede influir algo en la forma como *considerará* su suerte. No se pierde jamás aquel meollo que hace posible tornar alguna actitud, adoptar cierta decisión, por más-intrascendentes que sean. Por ello sostienen que la existencia del hombre consiste, en última instancia, en su libertad. Heidegger va todavía más allá (en un magnífico ensayo) cuando define la verdad como libertad. Tillich, en una disertación reciente, expresó lo mismo ¡con una hermosa frase: "El hombre sólo se vuelve completamente humano en el momento de la decisión".

Claro está que las consecuencias de esta posición resultan profundas para la psicología y la psicoterapia. En general, en nuestra tradición psicológica académica nos inclinábamos a aceptar la posición —sin tener en cuenta lo que los psicólogos creyesen como individuos acerca de sus) propias acciones morales— de que como psicólogos sólo nos debía preocupar lo que se hallaba determinado y podía comprenderse dentro de un marco determinista. Por supuesto, esta limitación de la percepción tendía inevitablemente a modelar a nuestros hombres a semejanza de la imagen que nosotros mismos nos permitíamos ver.

El problema se volvió más crítico en el psicoanálisis y la psicoterapia, y resultó imposible eludirlo por más tiempo, pues la teoría y los procedimientos del psicoanálisis y demás formas de psicoterapia, pesaban inevitablemente sobre las tendencias pasivas del paciente.

Como Otto Rank y Wilhelm Reich comenzaron a señalar alrededor de 1920, ya se habían elaborado en el psicoanálisis tendencias que, por sí mismas, minaban su vitalidad, y tendían a socavar no sólo la realidad de que se ocupa el psicoanálisis, sino también el poder y la inclinación del paciente a cambiar. En los comienzos del psicoanálisis, cuando las revelaciones del inconsciente tenían un evidente "valor de shock", este problema no afluía tanto a la superficie; de todos modos, en las pacientes histéricas —que constituían el grueso de los enfermos de Freud en sus primeros años de formación— existía una fuerza especial, pugnando por expresarse, a la que Freud pudo denominar "libido reprimido". Pero ahora que la mayoría de nuestros pacientes son "compulsivos" de una u otra forma, que todos están informados acerca del complejo de Edipo, y que casi todos hablan del sexo con una aparente libertad que hubiera chocada a los pacientes de la época victoriana de Freud, fuera del lecho (en efecto, hablar del sexo quizá sea la manera más fácil de no tomar ninguna *decisión* acerca del amor y la relación sexual), es imposible eludir por más tiempo el problema del socavamiento de la voluntad y la decisión. La "compulsión de repetición" —problema que siempre fue imposible abordar y resolver dentro del contexto del psicoanálisis clásico— según mi criterio se vincula fundamentalmente con este dilema acerca de la voluntad y las decisiones!

Tampoco escapan al dilema del psicoanálisis otras formas de psicoterapia; a saber, que el propio procedimiento psicoterapéutico ha elaborado tendencias que invitan al paciente a abandonar su posición de agente que decide. ¡El mismo nombre de paciente lo da a entender! Participan de esta tendencia no sólo los ele-

mentó» de apoyo automático de la terapia, sino también la inclinación a culpar a cualquier cosa como responsable de los problemas de uno, antes que a uno mismo⁹. Cierto es que los psicoterapeutas de todos los tipos y escuelas se dan cuenta de que más pronto o más tarde el paciente debe adoptar algunas decisiones, y aprender a tomar ciertas responsabilidades por sí mismo; pero la teoría y la técnica de la mayor parte de la psicoterapia se construye^ justamente sobre las premisas contrarias.

El enfoque existencial en psicología y psicoterapia sostiene que no podemos abandonar al azar la voluntad y la decisión; basándonos^ en el supuesto de que por último el paciente "de algún modo llegará" a adoptar una decisión, o encontrarse frente a la misma por tedio, dificultades, o un cansancio compartido con el terapeuta, o por sentir que éste (ahora la benévola figura paterna) lo aprobará si da tales y tales pasos. La consideración existencial lleva al centro del cuadro la decisión y la voluntad. Pero no en el sentido de una "voluntad libre contra el determinismo"; semejante solución, ha perdido vigencia para siempre. Tampoco en el sentido de negar lo que Freud describe como experiencia inconsciente. Es cierto que operan dichos factores deterministas, y sin lugar a dudas lo saben los existencialistas, que atribuyen tanta importancia a la "finitud" y a las limitaciones del hombre. No obstante afirman que *al revelar y explorar estas fuerzas deterministas en la vida del paciente, éste se orienta a sí mismo de una manera peculiar frente a los datos, y de esta manera se compromete en alguna elección, por más*

⁹ Por supuesto que no arguyo contra la causalidad, genética o no. Pero me opongo a una actitud pasiva, "paciente", respecto de estas "causas" de la suerte de uno.

insignificante que parezca; experimenta cierta libertad, \\ por más sutil que sea. No se trata de que la actitud existencial en psicoterapia "empuje" al paciente a decidir; estoy convencido de que sólo por este esclarecimiento de la capacidad del paciente para la voluntad y la decisión, el terapeuta puede *evitar* inducir al paciente inadvertida y sutilmente hacia una u otra dirección. El hecho es que la propia autoconciencia —la comprensión de la persona que el flujo vasto, complejo y proteico (de experiencia es su experiencia— implica, inseparablemente, el elemento de la decisión.

Por supuesto, no utilizamos los términos "voluntad" y "decisión" para referirnos exclusivamente a las decisiones importantes y ejemplares; las palabras tienen un significado infinitamente más extenso y sutil. Y si bien la percepción implica siempre decisión (por ejemplo, el acto de elegir lo que se está esperando), no identificamos ambas. La decisión implica siempre algún elemento que no sólo no se halla determinado por la situación externa, sino que ni siquiera se *dikt* en la misma; implica un salto, un riesgo, algún movimiento de la propia persona en una dirección imposible de predecir antes de haber saltado. A continuación el ser humano maduro (o sea el que no se halla rígidamente constreñido y determinado por pautas neuróticas compulsivas) se halla listo para proyectar la nueva orientación, la nueva "decisión", desde el lugar en que se encuentra. El "nuevo lugar" a que aludo puede ser tan simple e intrascendente como cualquier idea nueva que descubro que me distrae, o cualquier vivido recuerdo que se destaca en el encadenamiento aparentemente casual de la libre asociación.¹ De este modo, creo que el proceso del decidir que estamos tratando se halla presente en todo acto de la conciencia.

El estudioso interesado en el problema hallará suficiente material disponible a fin de abordarlo, a pesar del hecho de que, hasta la fecha, es muy escaso el material existente en obras específicamente psicológicas. Las posibilidades para el estudio y la indagación parecen inagotables y fascinadoras.

Otro tema donde el enfoque existencial abre nuevas perspectivas, es el *problema del yo*. Digo "problema" a propósito: últimamente el yo ha llegado al centro de las discusiones psicoanalíticas y psicológicas, y aunque el interés por el mismo refleja un desarrollo sumamente positivo, creo que el propio término plantea más problemas de los que resuelve. Es especialmente importante tratarlo aquí —aunque someramente— debido a que muchos psicólogos suponen que la psicología existencial alude a cosas incluidas en la psicología psicoanalítica del yo. Pero se trata de un error.

Freud describió originariamente el yo como débil y pasivo, como un monarca que no gobierna en su propia casa, impulsado por el ello, por una parte, y por el superyó por la otra. Más tarde adscribió al yo las funciones ejecutivas y lo describió específicamente como el centro organizador de la personalidad¹⁰. Pero siguió considerando el yo como esencialmente débil. Opino que tenía razón en este punto, pues en virtud de su posición estructurada en el sistema yo-ello-superyó, el yo debe carecer fundamentalmente de autonomía hasta en su propio reino, como lo destacaremos más adelante.

Hace pocos años, como respuesta a la creciente necesidad del hombre contemporáneo de alcanzar autonomía y un sentido de identidad, el movimiento psico-

10 *Si yo y dio.*

analítico prestó considerable interés a la "psicología del yo". Pero el resultado fue que se atribuyó al yo las funciones de autonomía, sentido de identidad, síntesis de la experiencia, y otras funciones —a las que se llegó de una manera más o menos arbitraria— que repentinamente descubrimos que resultaban indispensables para el ser humano. Como consecuencia de ello aparecieron numerosos "yos" en el movimiento analítico ortodoxo. Karl Menninger¹¹ habla del "yo observador", del "yo regresivo", del "yo realista", del "yo sano", y así sucesivamente. Un colega freudiano, amigo mío, me felicitó al término de una disertación en la que había atacado dicho concepto de una horda de yos, observando, con evidente ironía, que yo tenía un buen "yo sintético". Algunos psicoanalistas hablan ahora de "múltiples yos en la misma personalidad", sin aludir a las personalidades neuróticas, sino a las así llamadas normales. Según mi criterio los "yos múltiples" constituyen una descripción precisa de una personalidad neurótica.

El concepto del yo, con su capacidad de fragmentarse en muchos "yos" separados, resulta tentador para la psicología experimental, pues el mismo induce al método de estudio "divide y conquista", herencia de nuestro tradicional método científico y dicotomizado. Pero estoy convencido de que presenta serias insuficiencias prácticas y teóricas. Es como si de pronto otorgásemos muchos poderes nuevos a nuestro débil monarca; y que el monarca, estupefacto, se asustase cada vez más a causa de juego del trono en que se sienta es de armazón endeble y defectuosa, y sus nuevos poderes sólo sirvieran para abrumarlo y confundirlo de manera creciente.

En esta representación de múltiples yos ¿acaso no

¹¹ *The theory of psychoanalytic therapy*, Nueva York., 1958,

se ha desvanecido el principio de organización? Jii se cuenta con esta multitud de yos, por definición se na perdido el centro de la organización, el centro unitario que todo ejecutivo debe tener si ha de actuar como ejecutivo. Si se replica que esta representación de~Ta multitud de yos refleja la fragmentación del hombre contemporáneo, alegraría que todo concepto de fragmentación presupone alguna unidad *de la que* constituye una fragmentación. Rapaport escribe un ensayo titulado *The Autonomy of the Ego* como parte del reciente desarrollo a ¡que aludimos; Jung presenta en uno de sus libros un capítulo que se titula "La autonomía del inconsciente"; y alguien podría escribir un ensayo, siguiendo la "sabiduría del cuerpo" de Cannon, con el título: "La autonomía del cuerpo". Cada uno alcanzaría una verdad parcial, pero, en lo fundamental, ¿no estarían todos equivocados? Pues íni el "yo", ni el "inconsciente", ni el cuerpo pueden ser autónomos. La autonomía, por esencia, sólo puede situarse en el centro ¡del propio ¡yo.

A decir verdad, la obra de Erickson y Wheelis sobre la identidad i—que valoro en alto grado— va más allá de los presupuestos del sistema ortodoxo en psicoanálisis respecto del yo, y por consiguiente, opino que es ipapaz de ofrecer algo significativo en este sector. A mi criterio, el valor de esa obra reside precisamente en aquellos puntos en que excede los límites del sistema previo, mientras que los límites últimos de su propio enfoque, como en los capítulos finales del libro *Quest for Identity* de Wheelis, me parece que reflejan la imposibilidad de construir una nueva base dentro de la estructura psicoanalítica tradicional.

Podría dar por terminado cómodamente este tama si contase con una solución apropiada que proponer.

Pero no es así. Puedo echar la culpa de esta situación en parte a las limitaciones de nuestra lengua inglesa: los términos que debemos usar, como "yo mismo" (*self*) y "ser" (*being*) resultan lamentablemente inadecuados.

Pero cualesquiera sean los términos que usemos, debemos formularnos ciertas preguntas al abordar el problema del yo. En particular debemos formularnos dichas preguntas al considerar declaraciones a nuestro alcance acerca de los "yos" múltiples y sus funciones, como la "regresión" y la "prueba de la realidad". Es necesario que nos preguntemos en qué momento experimento el hecho de que *soy uno que posee yos diferentes*. ¿Qué unidad doy por sentada, unidad *de la cual* los diferentes yos constituyen fragmentos? Tales preguntas ¿indican que tanto lógica como psicológicamente debemos superar el sistema yo-ello-superyó, y esforzarnos por comprender el "ser" del cual los mismos constituyen diferentes expresiones? Yo mismo, o mi ser (ambos aquí son paralelos), he de hallarme en aquel centro en el cual me conozco como el que responde en esas formas distintas; el centro en el cual me experimento como el que se conduce en las formas descritas por esas diversas funciones.

La hipótesis de trabajo que sugiero es que mi "ser" —el cual, por definición, ha de tener unidad a fin de sobrevivir como ser— presenta tres aspectos, que podremos denominar "yo mismo", "persona", y "yo". Empleo la expresión "yo mismo" como el centro subjetivo, como la vivencia del hecho de que soy yo el que se comporta de tal o cual manera; considero a la "persona" como el aspecto mediante el cual me aceptan los demás, o sea la "persona" de Jung, y los "roles sociales" de William James; y para el "yo" acudo al enunciado original de Freud, a saber, el órgano de percepción

específica gracias al cual el yo mismo ve y se relaciona con el mundo exterior. (Por el momento no insistiré en esta hipótesis, pues requiere una explicitación posterior, y sólo la ofrezco aquí por sus sugestivas posibilidades. Pero lo que sí deseo subrayar es que el ser debe presuponerse en las discusiones acerca del yo y de la identidad, y que el "yo centrado" (*centered self*) ha de ser fundamental en tales discusiones¹².

Otros temas que la consideración existencial en psicología presenta bajo una novísima luz —temas que sería fructífero estudiar a continuación de los de la *voluntad* y la *decisión* y del *problema del yo*— son: las funciones constructivas de la ansiedad y la culpa; el concepto y la experiencia de *ser-en-el-mundo*, concepto que, si bien denota paralelismos con la psicología de la *Gestalt* en su aspecto formal, opera a distinto nivel y tiene consecuencias mucho más amplias; *el significado del tiempo*, particularmente del tiempo futuro, tal como lo señala Maslow en el Capítulo II.

9

Ya se han mencionado algunas dificultades y peligros que derivan de la consideración existencial en psicología; pero aquí necesitamos, finalmente, enunciar varias de ellas de manera más explícita. Una de las dificultades radica en el hecho de que los conceptos de la psicología existencial permiten que se los use al servicio del *desapego intelectualista*. Términos tales como "ontológico" y "óntico" sirven de ejemplo; aun el

¹² Estos puntos se exponen con mayor detalle en el Capítulo IV.

término "existencial" puede utilizarse para soslayar numerosas formas de relacionarse (a de no relacionarse) con la realidad, que parecen muy poco existenciales. La seducción especial de los términos *en* este campo reside en que, *aparentemente*, se ocupan de la realidad humana, cuando puede ocurrir todo lo contrario. Es obvio que necesitamos¹ ante todo afrontar nuestra experiencia real en psicoterapia y en otras formas de psicología, y luego hallar los términos (que no tienen por qué ser los heredados de nuestros colegas europeos) que expresen y comuniquen con la máxima plenitud dicha experiencia.

Otra dificultad o peligro en esta consideración, consiste, paradójicamente, en lo opuesto, a saber, el uso del enfoque existencial al servicio del anti-intelectualismo. Sería una lástima y una ironía que tal consideración se aliase disimulada o abiertamente con las tendencias anti-intelectualistas que se presentan ahora en el país: sin lugar a dudas ¿fue éste uno de los abusos en que incurrió el movimiento existencial en Europa, engendrando una desgraciada progenie. No me refiero principalmente al movimiento *beatnik* en este país; si bien anti-racional, el movimiento *beatnik* es un intento por llegar a una convicción de la realidad subjetiva de la importancia dada de la experiencia sensible, y en este sentido el movimiento cumple una función comprensible, por más trunca e inapropiada que sea.

Pero la tendencia a desestimar la razón como tal en nuestra cultura procedió del hecho de que las alternativas presentadas a las personas inteligentes y sensibles no parecieron más que un árido racionalismo, por una parte, en que uno ¡salva su mente a expensas del alma, o, por la otra, un romanticismo vitalista, en el que por lo menos parece existir la posibilidad de salvar por el

movimiento; pero constituye, eso sí, una actitud de rotunda afirmación acerca de las penetrantes cuestiones relativos a nuestros supuestos y a nuestra imagen del hombre puesta en tela de juicio por esa manera de abordarla. También afirmo vivamente esa insistencia de la actitud existencial según la cual tales cuestiones deben resolverse en el nivel *humano*. Creo que este enfoque exige una psicología que corresponderá a las características humanas privativas del hombre. Semejante tratamiento tiende, como lo expresa Gordon AUport en el Capítulo VI, hacia una psicología de la humanidad.

CAPITULO II

QUÉ NOS OFRECE LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

por A. H. MASLOW

No soy existencialista, ni siquiera un estudioso dedicado y cabal de este movimiento. Hallo que muchos escritos existencialistas son sumamente difíciles o imposible de comprender; además, mi empeño no fue muy tenaz.

Asimismo debo confesar que estudié el existencialismo, más que por su valor intrínseco, llevado por el propósito de saber qué puede darme como psicólogo. Por eso traté constantemente de traducirlo en términos que yo pudiera usar. ¡Ello acaso explique por qué no encontré en él una nueva y total revelación, sino una acentuación, una confirmación, y un redescubrimiento de diversas tendencias ya existentes en la psicología norteamericana (las diversas psicologías del yo, las psicologías del crecimiento, las de la realización de sí mismo (self-actualization), las somáticas, ciertas psicologías neo-freudianas, la de Jung, para no mencionar algunos psicólogos psicoanalíticos del yo, los terapeutas ggestaltistas, y mi enumeración todavía se queda corta).

Debido a ésta y otras razones, la lectura de los existencialistas constituyó para mí una experiencia muy interesante, beneficiosa e instructiva. Y creo que les

ocurrirá lo mismo a mucho» otros psicólogos, en especial a los interesados en la teoría de la personalidad y la psicología clínica. Su lectura enriqueció, amplió, corrigió, y fortaleció mi concepción acerca de la personalidad humana, aunque ella no requería ninguna reconstrucción fundamental.

Ante todo, permítaseme definir el existencialismo de una manera personal, en términos de lo "que me puede ofrecer". Para mí significa esencialmente un acento radical sobre el concepto de identidad y la experiencia de ésta como un *sine qua jion*, de la naturaleza humana, y de cualquier filosofía o ciencia de la naturaleza humana. Elijo este concepto como *básico* por excelencia, en parte porque lo entiendo mejor que términos como esencia, existencia y ontología, y en parte porque tengo la impresión de que con él puede trabajarse empíricamente, si, no ahora, dentro de poco.

Pero entonces surge una paradoja, pues los norteamericanos *también* se interesaron por el problema de la identidad (Allport, Rogers, Goldstein, Fromm, Wheelis, Erikson, Horney, May, etc.). Y debo agregar que tales escritores revelan mayor claridad, y están más cerca del hecho en tbruto, esto es, resultan, más empíricos, por ejemplo, que los alemanes Heidegger y Jaspers.

- (1) Por consiguiente, la conclusión número uno es que los europeos y los norteamericanos no están tan distanciados como parece a primera vista. Nosotros, norteamericanos, estuvimos "hablando en prosa sin saberlo". En parte, claro está, tal desarrollo simultáneo en diversos países constituye por sí mismo una señal de que las personas que independientemente han llegado a idénticas conclusiones, responden en su totalidad a algo real fuera de sí mismas.

(2) Este algo real es, según creo, el colapso total de todas las fuentes, de valores fuera del individuo. Muchos existencialistas europeos reaccionan en amplia medida a la conclusión de Nietzsche de que Dios ha muerto, y quizá al hecho de que también Marx ha muerto. Los norteamericanos han aprendido que la democracia política y la prosperidad económica por sí mismas no resuelven ninguno de los problemas básicos de los valores. Ya no hay lugar a donde dirigirse, como no sea hacia dentro, hacia sí mismo, como situación de valores. Paradójicamente, algunos existencialistas religiosos llegan a aceptar esta conclusión hasta cierto punto.

(3) Resulta de mucha importancia para los psicólogos que los existencialistas puedan ofrecer a la psicología la filosofía subyacente de que carecen en la actualidad. El positivismo lógico constituyó un fracaso, especialmente para los psicólogos clínicos y de la personalidad. De todos modos, los problemas filosóficos básicos volverán a discutirse, y quizás los psicólogos dejen de confiar en pseudosoluciones o en filosofías inconsistentes, no sometidas a examen, que recogieron en su niñez.

(4) Una formulación alternativa del núcleo (para nosotros, norteamericanos) del existencialismo europeo, consiste en que el mismo trata radicalmente de aquella característica humana representada por la separación, entre las aspiraciones y las limitaciones humanas (entre lo que el ser humano es, lo que le gustaría ser, y lo que podría ser). Esto no está tan distante del problema de la identidad como podría parecer en un primer momento. Una persona es a la vez actualidad y potencialidad.

No dudo que una seria preocupación por esta discre-

pancia podría, revolucionar la psicología. Varias orientaciones están de acuerdo con semejante conclusión; por ejemplo, la correspondiente a los tests proyectivos, a la actualización de sí mismo, a las diversas experiencias culminantes (en las que se supera dicha separación), a las psicologías de Jung y a algunos teólogos.

No sólo eso; también plantean los problemas y las técnicas de integración de esta doble naturaleza del hombre, que es la más baja y la más alta, su condición de ser creado y su semejanza con Dios. En su conjunto, la mayoría de las filosofías y religiones, tanto de Oriente como de Occidente, han separado esa, doble naturaleza al enseñar que la forma de llegar a ser "más alto" es la renuncia y el dominio de "lo más bajo". Por lo tanto, los existencialistas enseñan que *ambas* son características que definen simultáneamente la naturaleza humana. No puede repudiarse ninguna; sólo pueden integrarse. Pero ya sabemos algo acerca de estas técnicas de integración, de la comprensión, del intelecto en el sentido más amplio, del amor, de la creación, del humor y la tragedia, del juego y del arte. Tengo la sospecha de que consideraremos nuestros estudios sobre tales técnicas integradoras con más atención que, en el pasado. Pienso que otra consecuencia de esta insistencia en la doble naturaleza del hombre es el tomar conciencia de que algunos problemas deberán permanecer eternamente insolubles.

(5) De ello se desprende, naturalmente, una preocupación por el ideal, auténtico, perfecto, o semejante a Dios, del ser humano; un estudio de las potencialidades humanas como existentes *ahora* en cierto sentido, como una realidad presente y cognoscible. También esto podrá parecer meramente literario, pero no lo es.

Les recuerdo que se trata apenas de una manera imaginativa de formular las viejas preguntas, no contestadas: "¿Cuáles son los objetivos de la terapia, de la educación, de la crianza de los niños?"

Contiene además otra verdad y otro problema que requiere urgente atención. Prácticamente toda descripción seria de la "persona auténtica" existente, implica que semejante persona, en virtud de lo que ha llegado a ser, asume una nueva relación con su sociedad y desde ella con la sociedad en general. No sólo se trasciende a sí misma de diversos modos, sino también trasciende su cultura. Resiste la endoculturación. Llega a liberarse más de su cultura y de la sociedad. Se convierte un poco más en miembro de su especie, y un poco menos en integrante de su grupo local. Opino que a la mayoría de los sociólogos y antropólogos les costará admitir tal cosa. Por eso espero confiadamente una controversia en esta cuestión.

(6) Podemos y deberíamos aceptar de los autores europeos su mayor insistencia sobre lo que ellos denominan "antropología filosófica", esto es, el intento de definir al hombre, y las diferencias entre éste y cualquier otra especie; entre el hombre y los objetos, y entre él mismo y los robots. ¿Cuáles son sus características únicas y definatorias? ¿Qué es lo esencial del hombre, aquello sin lo cual no podría seguir definiéndose como hombre?

En general, la psicología norteamericana abandonó esta tarea. Los diversos conductismos no originan ninguna definición parecida, por lo menos ninguna que pueda considerarse seriamente. (¿A qué se *asemejaría* un hombre E-R?) La concepción del hombre de Freud era claramente inapropiada, pues dejaba de lado las aspiraciones del hombre, sus esperanzas realizables,

sus cualidades semejantes a Dios. El hecho de habernos Freud brindado nuestros sistemas más amplios de psicopatología y psicoterapia es un asunto aparte, como lo están descubriendo los actuales psicólogos del yo.

(7) Los europeos insisten en la autocreación del "sí-mismo (*self*), de un modo diferente a los norteamericanos. Tanto los freudianos como los teóricos de la autorrealización y del crecimiento, en EE.UU., hablan mucho de descubrir el *propio yo* (como si estuviera allí, esperando que lo encuentren), y de una terapia que lo *pone al descubierto* (es cuestión de cavar hasta los cimientos y ya se verá lo que siempre estuvo allí, escondido). Sin embargo, decir que el propio yo es un proyecto y que, por consiguiente, resulta creado por las continuas elecciones, de la propia persona, casi seguramente es una exageración, en vista de que sabemos, por ejemplo, que la personalidad tiene sus determinantes genéticos y constitucionales. Este choque de opiniones es un problema que puede resolverse empíricamente.

(8) Un problema que nosotros, psicólogos, hemos eludido, es el de la responsabilidad, y vinculados necesariamente con él, los conceptos de coraje y voluntad en la personalidad. Quizá esto se acerque a lo que los psicoanalistas denominan ahora "fuerza del yo".

(9) Los psicólogos norteamericanos oyeron el requerimiento de Allport en favor de una psicología ideográfica, pero no le ocuparon mucho de él, ni siquiera los psicólogos clínicos. Recibimos ahora un impulso adicional en esa dirección por parte de los fenomenólogos y existencialistas —impulso *muy* difícil de resistir y que, según creo, será *teóricamente* imposible de resistir. Si el estudio de la singularidad del individuo no se ajusta a lo que sabemos sobre la ciencia, tanto peor

para la concepción de la ciencia. También la misma habrá de someterse a una re-creación.

(10) La fenomenología cuenta con una historia en la psicología norteamericana, pero en su conjunto creo que ha languidecido. Los fenomenólogos europeos, con sus demostraciones extremadamente cuidadosas y laboriosas, pueden volver a enseñarnos que la mejor manera de comprender a otro- per humano, o a lo menos *una* manera necesaria para ciertos propósitos, consiste en introducirnos en *su Weltanschauung* y ser capaces de percibir *su* mundo a través de *sus* ojos. Por supuesto que semejante conclusión resulta ardua para cualquier filosofía positivista, de la ciencia.

(11) El acento existencialista sobre la soledad última del individuo no sólo nos sirve para recordar el deber de una ¡mayor elaboración de los conceptos de decisión, de responsabilidad, de elección, de autocreación, de autonomía, de la propia identidad. También logra que sea más problemático y fascinante el misterio de la comunicación entre soledades, por ejemplo, mediante la intuición y la empatía, el amor y el altruismo, la identificación con los demás, y la homonimia en general. Todo esto lo damos por sentado. Sería mejor si lo consideráramos como milagros que requieren explicación.

(12) Creo que otra preocupación de los escritores existencialistas puede expresarse con mucha simplicidad. Se trata de la dimensión de seriedad¹ y profundidad del vivir (o, quizá, "el sentido trágico de la vida") opuesta a la vida estrecha y superficial, que es una especie de vivir disminuido, una defensa contra los problemas últimos de la vida; cosa que apenas es un concepto literario. Posee un real significado operacional, por ejemplo, en la psicoterapia. A mí, y a otros, nos ha im-

presionado cada vez más el hecho de que la tragedia a veces puede ser terapéutica, y que con frecuencia la terapia parece dar mejores resultados cuando las personas la aceptan *ttewtdos* por el sufrimiento. Se cuestiona la vida superficial cuando ya no es practicable, y entonces se recurre a los fundamentos. Tampoco tiene sentido en psicología la frivolidad, como los existencialistas lo demuestran con mucha claridad.

(13) Los existencialistas, juntamente con muchos otros grupos, contribuyen a ilustrarnos acerca de los límites de la racionalidad conceptual, verbal y analítica. Aquéllos forman parte de la corriente que recurre a la experiencia en bruto como previa a cualesquiera conceptos o abstracciones. Creo que esto constituye una crítica justificada y de peso respecto de la totalidad de la manera de pensar del mundo occidental en el siglo xx, incluyendo la ciencia positivista ortodoxa y la filosofía de la misma tendencia, las cuales requieren un nuevo y riguroso examen.

(14) Quizá el más importante de todos los cambios que los fenomenólogos y existencialistas aporten sea una revolución, con retraso, en la teoría de la ciencia. Posiblemente no debería decir "aporten" a secas sin agregar, "ayudados por", pues existen muchas otras fuerzas que contribuyen a destruir la filosofía oficial de la ciencia o "cientificismo". No es sólo la escisión cartesiana entre sujeto y objeto lo que necesita ser superado. Existen otros cambios radicales hechos necesarios por la inclusión de la psiquis y la experiencia en bruto, en la realidad, y semejante cambio afectará no sólo la ciencia de la psicología sino también las demás. Por ejemplo, la parsimonia, la simplicidad, la precisión, el orden, la lógica, la elegancia, la definición, pertenecen en su totalidad al reino de la abstracción.

(15) Para concluir aludiré al estímulo que me impresionó con más fuerza en la literatura existencialista, a saber, el problema del tiempo futuro en psicología. Ello no significa que, como los demás problemas o sugerencias que mencioné hasta ahora, me fuera totalmente extraño, ni tampoco, creo yo, para *ningún* estudioso serio de la teoría de la personalidad. Las obras de Charlotte Bühler, Gordon Allport y Kurt Goldstein también nos podrían haber hecho sensibles a la necesidad de aprehender y sistematizar el papel dinámico del futuro en la personalidad existente; por ejemplo, el crecer, el llegar a ser y la posibilidad apuntan necesariamente hacia el futuro, como ocurre con los conceptos de potencialidad y esperanza, y de deseo e imaginación; reducirse a lo concreto equivale a una pérdida del futuro; la amenaza y la aprensión apuntan hacia el futuro (ausencia de futuro=ausencia de neurosis); la realización de sí mismo carece de sentido sin referencia a un futuro normalmente activo; la vida puede ser una *Gestalt* en el tiempo, y así sucesivamente.

Y la importancia *básica y central* de este problema para los existencialistas todavía tiene algo que enseñarnos, por ejemplo, el estudio de Erwin Straus en *Existence* (17). Considero acertado decir que cualquier teoría psicológica nunca podrá ser completa si no incorpora fundamentalmente el concepto de que el hombre lleva dentro su futuro, dinámicamente activo a cada instante. En este sentido, el futuro puede considerarse ahistórico, de acuerdo con la significación que le da Kurt Lewin. Asimismo, debemos darnos cuenta de que *sólo* el futuro es, *en principio*, desconocido e, incognoscible, lo cual significa que todos los hábitos, defensas y mecanismos competitivos son dudosos y ambiguos, pues se basan en la experiencia del pasado. Sólo la per-

sona creadora y flexible puede realmente manejar el futuro, *sólo* aquella capaz de enfrentar lo nuevo con confianza y sin temor. Estoy convencido de que gran parte de lo que llamamos psicología en la actualidad, *és* el estudio de las tretas que usamos a fin de evitar la ansiedad de la novedad absoluta, tratando de creer que el futuro será semejante al pasado.

Me propuse decir que todo esfuerzo europeo tiene su equivalente norteamericano. No creo que esto se haya esclarecido suficientemente. Aconsejé a Rollo May que escribiera un volumen norteamericano a fin de que hiciera juego con el ya publicado. Y, por supuesto, la mayoría de todo ello representa mi esperanza de que somos testigos de una expansión de la psicología, y no un nuevo "ismo" que podría convertirse en antipsicología o en anticiencia.

Es posible que el existencialismo no se limite a enriquecer la psicología; también puede constituir un empuje adicional hacia el establecimiento de otra *rama* de la psicología, la psicología de la propia persona, auténtica y plenamente desarrollada, y de sus maneras de ser. Sutich sugirió para la misma el nombre de ontopsicología.

Sin duda, cada vez aparece más claro que lo que denominamos "normal" en psicología es en realidad una psicopatología del término medio, tan ausente de dramatismo y tan difundida, que por lo común ni siquiera la percibimos. El estudio existencialista de la persona y del vivir auténticos ayuda a desembarazarse de este fingimiento generalizado, de este vivir con ilusiones y temores, mediante una luz clara y sobria que revela el carácter enfermizo de dicho vivir, si bien ampliamente compartido.

Creo que no necesitamos tomar demasiado en serio la insistencia de los existencialistas en el miedo, la angustia, la desesperación, etc., para lo cual su único remedio parecería consistir en demostrar reciedumbre de carácter. Este elevado C.I. quejándose en una escala cósmica se produce toda vez que una fuente externa de valores pierde vigencia. Deberían haber aprendido de los psicoterapeutas que el abandono de las ilusiones y el descubrimiento de la identidad, aunque penoso al principio, es capaz, finalmente, de infundir alegría y fortaleza.

CAPÍTULO III

LA MUEJITE, VARIABLE RELEVANTE DE LA PSICOLOGÍA*

por HERMÁN FEIFEL

Aun después de observar con atención la imponente masa de escritos, tanto importantes como insignificantes, que abarca la psicología, uno queda impresionado por cuan restringido y descuidado es el conocimiento sistemático acerca de las actitudes frente a la muerte. Esto resulta sorprendente en numerosos aspectos:

v

(1) A lo largo de la historia del hombre, la idea de la muerte plantea el eterno misterio que constituye el núcleo de algunos de nuestros sistemas de pensamiento religioso y filosófico más importantes, por ejemplo, el Cristianismo, donde el significado de la vida alcanza su consumación en la terminación de la misma, y el existencialismo con su notable preocupación por la angustia y la muerte. Esta perspectiva presenta enormes consecuencias prácticas en todas las esferas de la vida, tanto económicas como políticas, así como morales y religiosas.

¹ Parte de este estudio se basa en un trabajo que *tonto* con la donación M-2920 para investigaciones, procedente del National Institute of Mental Health, Public Health Service, y H. Feifel. Nueva York, McGraw-Hill, 1959.

(2) Una de las características más peculiares del hombre, en comparación con otras especies, es su capacidad de aprehender el concepto de una futura e inevitable muerte. En química y física un "hecho" casi siempre está determinado por acontecimientos previos; en los seres humanos la conducta presente depende no sólo del pasado, sino, de una manera aún más poderosa, quizá de la orientación frente a los acontecimientos futuros. En efecto, lo que una persona procura llegar a; ser puede muy bien, a veces, decidir lo que distingue en su pasado. El pasado es una imagen que cambia con la imagen de nosotros mismos.

(3) La muerte es algo que le sobreviene a cada uno de nosotros. Aun antes de su llegada real es una presencia ausente. Algunos sostienen que el miedo a la muerte es una reacción universal de la que nadie queda libre². Cuando nos detenemos a examinar este tema, la noción de la unicidad e individualidad de cada uno de nosotros sólo alcanza un sentido pleno al darnos cuenta de que debemos morir. Y íes en este mismo encuentro con la muerte donde cada uno de nosotros descubre su deseo de inmortalidad.

(4) Desde una perspectiva más psicológica, Freud dio por sentada la presencia de un deseo inconsciente de muerte en las personas, que vinculó con ciertas tendencias dirigidas hacia la autodestrucción. Melanie Klein cree que el miedo a la muerte se halla en la raíz de todas las ideas persecutorias, y de este modo, indirecto-

² F. S. Caprio: "A study of some psychological reactions during prepubescence to the idea of death." *Psychiat. Quart.*, 1950, 24,495-505; G. Zilboorg: "Fear of Death", *Psychoanal. Quart.*, 1943, 12,465-475.

tamente, de toda ansiedad. Paul Tillich (33), el teólogo, cuya influencia cabe percibir en la psiquiatría norteamericana, basa su teoría de la ansiedad en el enunciado ontológico según el cual el hombre es finito, sujeto al no-ser. La inseguridad bien puede ser un símbolo de la muerte. Cualquier pérdida puede representar una pérdida total. Jung considera la segunda mitad de la vida como dominada por las * actitudes del individuo frente a la muerte. En una palabra, hay un reconocimiento creciente de la relación entre la enfermedad mental y la propia filosofía de la vida y de la muerte.

Los temas y las fantasías sobre la muerte ocupan un lugar destacado en la psicopatología. Las ideas acerca de la muerte son recurrentes, en algunos pacientes neuróticos³ y en las alucinaciones de muchos psicóticos. Existe el estupor del paciente catatónico, semejante a veces a un estado de muerte, y las ilusiones de inmortalidad en ciertos esquizofrénicos. Se me ha ocurrido que la negación esquizofrénica de la realidad puede operar, en ciertos casos, como un mágico hacer retroceder la posibilidad de la muerte, o un hacerla irreal. Si la vida conduce inevitablemente a la muerte, entonces ésta puede rechazarse mediante un no vivir. Asimismo, algunos psicoanalistas * opinan que una de las razones fun-

³ W. Bromberg y P. Schilder: "The attitudes of psychoneurotics toward death." *Psychoanal. Rev.*, 1936, 23, 1-28; J. ü. Teicher: "Combat fatigue or death anxiety neurosis," *Nerv. Ment. Dis.*, 1953, 117, 234-243; A. Boisen, R. L. Jenkins, y M. Lorr: "Schizophrenic ideation as a striving toward the solution of conflict", */. Clin. Psychol.*, 1954, 10, 388-391.

* O. Fenichel: *The psychoanalytic theory of neuroses* (Nueva Yorks Norton, 1945). [Hay edición castellana]; P. Schilder: "Notes on the psychology of metrazol treatment of schizophrenia." */. Nerv. Ment. Dis.*, 1939, 89, 133, 414; I. Silbermann: "The psychical experiences during the shocks in shock therapy." *Int. J. Psychoanal.*, 1940, 21, 179, 200.

damentales de que los procedimientos de shock producen resultados positivos en los pacientes, es que dichos "tratamientos provocan en ellos una experiencia de un tipo de fantasía de muerte-y-renacer. Sin embargo, importa señalar que si bien la ansiedad acerca de la muerte se expone en la literatura psiquiátrica, a menudo se la interpreta, esencialmente, como un derivado o fenómeno secundario, casi siempre como un aspecto más soportable del "temor a la castración", o como la ansiedad por la separación o pérdida del objeto amado^B.

(5) Una investigación amplia de las actitudes frente a la "muerte puede enriquecer y ahondar nuestra comprensión de las reacciones adaptadas y mal adaptadas a la tensión, y de la teoría de la personalidad en general. La adaptación de las personas mayores, por ejemplo, a la idea de la muerte, bien puede ser un aspecto básico del proceso de envejecimiento; y un estudio de las actitudes frente a la muerte en la persona gravemente enferma, y en la moribunda —un experimento *in vivo*— puede suministrarnos nuevos conocimientos de las distintas formas con que los individuos enfrentan una severa amenaza.

En una más amplia perspectiva, no sólo la psicología, sino también la cultura¹ occidental, en presencia de la muerte, casi siempre ha tendido a escapar, a esconderse, y a buscar refugio en un lenguaje eufemístico, en el desarrollo de importantes cualidades "análogas a la vida" en el difunto, y en la estadística actuarial. Los militares despersonalizan la muerte, y los entrenamientos habituales no la tratan tanto como una tragedia,

⁶ C. W. Wahl: "The fear of death." *Bull. Menninger Clin.*, 1958, 22, 214-223.

cuanto como una ilusión dramática. La preocupación por la muerte se relegó al territorio tabú ocupado hasta ahora por enfermedades como la tuberculosis, el cáncer y el tema del sexo. Con el debilitamiento de las creencias paulinas referentes a la pecaminosidad del cuerpo y la certeza de una vida del más allá, parece haber un decrecimiento concomitante en la capacidad de las personas de contemplar la muerte natural, o discutir acerca de la misma⁶.

No obstante, los impactos de las dos guerras mundiales, conjuntamente con la herencia de un holocausto nuclear potencial, tendieron en los últimos años a llevar hacia un primer plano la temporalidad de la vida. El movimiento existencialista se ha destacado particularmente por redescubrir la muerte como tema y problema filosóficos en el siglo XX. En cierto sentido, la historia de la filosofía existencial, en sus aspectos principales, es una exégesis de la experiencia que el hombre tiene de la muerte. Surge, entonces, la imagen del hombre como criatura vinculada-al-tiempo.

El existencialismo de nuestro siglo, tal como lo expresa la filosofía de Simmel, Scheler, Jaspers y Heidegger, ha situado la experiencia de la muerte en el centro de sus análisis de la condición humana. Esa filosofía ha destacado la muerte como una parte constitutiva de la vida, antes que la mera terminación, de la misma, y ha puesto de relieve la idea de que sólo mediante la integración del concepto de la muerte en la propia persona llega a ser posible una existencia auténtica y genuina. El precio que se paga por negar la muerte es una ansiedad sin límites, y la propia enajenación. A fin de

⁶ E. N. Jackson: "Grief and religión", en Feifel, *op. cit.*; G. Gorer: "The pornography of death," *Encounter*, 1955, 5, 49-52.

comprenderse por completo a sí mismo^gljiombre.jjebe enfrentar la muerte, haciéndose consciente de su muerte personal.

Sin duda alguna, el existencialismo no es una técnica psicoterapéutica y carece de toda pretensión en este sentido. Sin embargo, me parece que su orientación tiene consecuencias de tipo psicoterapéutico, respecto de las cuales May dará mayores detalles en el Capítulo IV.

En el limitado espacio de que dispongo, desearía indicar algunos hallazgos de índole general respecto de las actitudes frente a la muerte, provenientes de una ininterrumpida serie de investigaciones que llevo a cabo en la actualidad. Los mismos tendrán que considerarse como integrando un informe de carácter provisorio y un ensayo sujeto a cambios. Espero, sin embargo, que sugerirán posibilidades terapéuticas. Los resultados se basan en cuatro grupos principales: 85 pacientes, enfermos mentales, de una edad promedio de 36 años; 40 personas mayores de una edad promedio de 26 años; 85 "normales", a saber, 50 jóvenes de una edad promedio de 26 años, y 35 profesionales con una edad promedio de 40 años, y 20 pacientes moribundos de una edad promedio de 42 años.

En respuesta a la pregunta "¿qué significa la muerte para usted?", se destacaron dos criterios. Uno, siguiendo una línea filosófica, concibe la muerte como el proceso natural en que finalizarla vida. Otro, de naturaleza religiosa, concibe la muerte como la extinción de la vida corporal y, en realidad, como el comienzo de una nueva vida. Este hallazgo en cierto sentido refleja ampliamente la interpretación de la muerte en la historia del pensamiento occidental. Dos éticas contrarias pueden derivarse de esos dos polos opuestos. "Por una parte,

la actitud hacia la muerte es la aceptación estoica o escéptica de lo inevitable, o aun la "represión del pensamiento por la vida; por la otra, la glorificación idealista de la muerte es la que da sentido a la vida, o constituye el prerequisite para la verdadera vida del hombre"⁷. Esta formulación subraya la honda contradicción que existe en nuestro pensamiento acerca del problema de la muerte. Nuestra tradición supone que el hombre finaliza con la muerte, si bien es capaz de continuar, en algún otro sentido, más allá de la misma. Se concibe la muerte, por una parte, como una "barrera", el desastre último de la persona, y el suicidio, como el acto de una mente enferma; por la otra, se considera la muerte como una "puerta de entrada", un instante del tiempo que conduce a la eternidad.

Evidentemente, el *grado* de perturbación mental *per se* de los pacientes tiene poco que ver con sus actitudes generales frente a la muerte. Ni la neurosis ni la psicosis provocan actitudes frente a la muerte que no se hallen, asimismo, en los sujetos normales. La perturbación emocional sirve, en apariencia, para llevar con mayor claridad actitudes *específicas* al primer plano. Estos resultados reafirman los descubrimientos de Bromberg y Schilder⁸. Por otra parte, son pocas las personas normales que se ven a sí mismas muriendo a causa de un accidente. Esto contrasta con lo que se descubre en los enfermos mentales, quienes, en 'proporción apreciable, se ven a sí mismos muriendo "destrozados en un desastre de aviación", "arrollados por un tractor", y "fusilados", para no citar sino algunos ejemplos.

Cuando se les pide que expresen su preferencia respecto de la "forma, lugar, y tiempo" de morir, una

f H. Marcuse: "The ideology of death," en Feifel, *op. cit.*

⁸ Bromberg y Schilder: *op. cit.*

abrumadora mayoría de cada grupo desea una muerte rápida, con poco sufrimiento —"tranquilamente, durante el sueño"— como lo expresa la mayoría —o "tener un síncope". Los restantes desearían disponer de tiempo suficiente a fin de enviar saludos a su familia y amigos. La mayoría 'menciona específicamente como el lugar preferido para morir el "hogar" o la "cama". Como es obvio, hay idiosincrasias personales: "en un jardín", "contemplando el océano", "en una hamaca en un día primaveral". Cerca de un 15 a un 20 % de cada grupo declaran que a ellos no les importa mucho el lugar donde han de morir. Uno se pregunta si tales respuestas no reflejan, en algún nivel, una reacción ante nuestra forma moderna de morir. La mayoría de nosotros ya no espera la muerte en la intimidad de su hogar, rodeados por una familia solícita, y con un mínimo de remedios para prolongar su vida. Morimos en el "gran" hospital con sus facilidades superiores para ofrecer una correcta atención y un alivio del sufrimiento, pero también con sus tubos intravenosos y carpas de oxígeno impersonales. Es como si se oscureciese la realidad de la muerte al convertirla en un acontecimiento público, en algo que sobreviene a todos, pero a ninguno en particular.

Respecto del momento de morir, la mayoría expresa que desearía que sucediese durante la noche, pues "ocasionaría menos trastornos a todos los que se preocupan por mí", "menos molestias". La elección de la noche, aparte de la obvia terminación pacífica de la vida que connota, se halla plena de matices simbólicos. Hornero en la *Uvada* alude al sueño (*hypnos*), y a la muerte (*thanatos*), como hermanos gemelos, y muchos de nuestros predicadores religiosos vinculan entre sí las ideas de sueño y muerte. Los judíos ortodoxos, por ejemplo,

al despertar por las mañanas agradecen a Dios por haberlos devuelto nuevamente a la vida.

En tanto se seleccionaban y evaluaban los datos, surgió por sí misma la idea de que ciertas personas poseídas de un enorme temor¹ a la muerte pueden recurrir a una concepción religiosa a fin de contrarrestarlo. Pensé que sería fructífero lograr datos comparativos respecto de personas religiosas y no religiosas, particularmente teniendo en cuenta el aspecto "juicio" después de la muerte como una importante y posible variable. La edad promedio del grupo religioso (N=40) era de 31,5 años; la del no religioso (N=42) era de 34 años. La principal creencia que caracterizaba al grupo religioso —que lo distinguía del no religioso— era la fe en una divina finalidad en las actividades del universo, en una vida posterior a la muerte y la aceptación de la Biblia como reveladora de las verdades de Dios. Debería precederse con precauciones al considerar a la persona religiosa como invariable; lo mismo vale para la no religiosa. Los individuos pueden derivar valores (la sociabilidad, apoyo emocional, sentimiento de pertenencia, etc.) y satisfacciones de necesidades, de una adhesión convencional y participación en una religión, no necesariamente relacionadas a la creencia y al compromiso religiosos. Asimismo, los individuos pueden frecuentemente expresar una identificación religiosa (tradicción) sin ser miembros formales o comprometerse. Y a menudo puede haber diferencia entre los valores que asume el individuo y lo que exige la estructura teológica "oficial" de su fe particular^o. En otras palabras, algunas personas pueden profesar principios reli-

⁸ D. J. Hager: "Religious conflict." / *Soc. Issues*, 1956, 12, 3-11.

giosos pero no practicarlos. Otros pueden adoptar la religión como una clase de defensa contra "las lanzas y las flechas del ultrajante destino". Luego vienen aquellos que incorporan sus creencias religiosas a las actividades cotidianas. En este campo se necesitan categorías más precisas y definitivas. Por ejemplo, las actitudes frente a la muerte bien pueden variar entre diversos grupos denominacionales. Sin embargo, nuestro propósito, a esta altura, era obtener alguna medida general de la concepción fundamentalista o antifundamentalista.

En nuestra muestra, la persona religiosa, comparada con la no religiosa, está personalmente más asustada de la muerte. El individuo no-religioso teme la muerte porque: "Mi familia puede no estar preparada para ella", "Deseo antes realizar ciertas cosas", "Gozo de la vida y deseo seguir así". El acento está en la discontinuidad de la vida en la tierra —lo que se deja atrás— antes que en lo que sucederá después de la muerte. El énfasis que pone la persona religiosa es doble. Preocupación por la vida del más allá —"Quizá vaya al infierno", "Antes debo expiar mis pecados"— del mismo modo que el cese de las experiencias terrenales del presente. Los datos indican que aun la creencia de ir al cielo no es un antídoto lo suficientemente poderoso como para apartar de una vez por todas el miedo personal a la muerte en algunas personas religiosas. Este descubrimiento, asociado con el vehemente temor a la muerte expresado al llegar la vejez por un número considerable de individuos inclinados a la religiosidad, puede reflejar un uso defensivo de la religión por algunos de sus fieles. Dentro del mismo lineamiento, la persona religiosa sostiene, en nuestros estudios, una orientación significativamente más negativa hacia los últimos años de la vida que su compañera irreligiosa.

De acuerdo con esa orientación, creo que el acento frenético puesto sobre la "fuente de la juventud", y la continua búsqueda de la misma, refleja en ciertos sectores de nuestra sociedad, hasta cierto punto, ansiedades que se refieren a la muerte. Una de las razones del porqué solemos rechazar a las personas de edad es que nos recuerdan a la muerte. Los profesores, particularmente los médicos, en contacto con pacientes crónicos y moribundos han notado similares tendencias evasivas en sí mismos. Actitudes antifóbicas frente a la muerte, por ejemplo, pueden observarse con frecuencia entre médicos internos. Es comprensible esta reacción por parte del médico: la necesidad de reprimir la gratificación de la libido, el alivio de una tragedia imposible de mitigar, la realidad de que otros pueden beneficiarse más de su tiempo, etc. Pero, en mi opinión, algunos médicos suelen rechazar al paciente debido a que reactiva o hace surgir en ellos sus propios temores acerca de morir, y que, en algunos, operan sentimientos de culpa vinculados con deseos de muerte respecto de figuras significativas de su propia vida, para no hablar del narcisismo agraviado y la falta de gratificación del médico —cuya función consiste en salvar la vida—, al enfrentarse con un paciente moribundo que representa una negación de sus principales capacidades. Creo que resultaría de interés profundizar aquí el estudio de la elección de una actividad donde "la salvación de la vida" es fundamental respecto de las actitudes personales de los médicos frente a la muerte. Uno de los obstáculos insospechados con que tropecé al llevar a cabo la investigación en este terreno, no fue el paciente, sino el médico. Lanzo la hipótesis —que cada vez se confirma más— de que una de las razones principales por las

que ciertos médicos siguieron la carrera de medicina, fue el control de sus ansiedades, mayores que las corrientes, acerca de la muerte.

Nos hemos visto obligados, en una medida poco saludable, a internalizar nuestros pensamientos y sentimientos, temores y aun esperanzas, relativos a la muerte. Creo que uno de los graves errores que cometemos al tratar a pacientes a punto de morir es la erección de una barrera psicológica entre los vivos y los muertos. Algunos creen y dicen que es cruel y traumático hablar de la muerte a pacientes moribundos. En realidad, mis hallazgos indican (jue los pacientes tienen muchos deseos de hablar acerca de sus pensamientos y sentimientos sobre la muerte, pero sienten que nosotros, los que vivimos, cerramos todas las puertas para que no lo hagan. Un buen número de ellos prefiere una conversación lisa y llana con los médicos respecto de la gravedad de su enfermedad. Se sienten comprendidos y ayudados en lugar de asustarse y ser presa del pánico, cuando pueden hablar acerca de sus sentimientos sobre la muerte. Hay mucho de verdad en la idea de que lo desconocido puede temerse más que la realidad más conocida y espanto?;*

Cuando se trató de la presente investigación, se planteó la cuestión —correctamente— acerca de los posibles efectos negativos y aspectos de "stress" de la entrevista y los procedimientos propios de los tests en los pacientes. El resultado fue que la inmensa mayoría de ellos no mostró reacciones adversas. Algunos hasta ¡llegaron a agradecer al personal encargado por brindarles la oportunidad de conversar sobre sus sentimientos en cuanto a la muerte. Es poco probable que haya algo más deprimente para un moribundo

que sentirse abandonado o rechazado. Ello no sólo socava el apoyo e impide que el paciente obtenga alivio de las diversas clases de sentimiento de culpa que abriga; tampoco puede él utilizar mecanismos de negación que pudo ser capaz de utilizar hasta ese momento¹⁰.

En cuanto a la culpa, constituye un hecho alarmante el que numerosos enfermos sin esperanza se sientan culpables. Esto se explica por ciertas razones: 1) A menudo expresan la sospecha de que su enfermedad y su destino fueron impuestos por ellos mismos, y por su propia culpa. 2) Asumen, con variantes, el papel del niño absolutamente dependiente. Algunos, conscientemente, se excusan por los trastornos y "molestias" que ocasionan. Nuestra cultura fomenta un sentimiento de culpa en la mayoría de nosotros cuando nos hallamos en una situación de dependencia. 3) Ese sentimiento aumenta en la persona moribunda porque siente que obliga a los vivos que lo rodean a enfrentar la necesidad y finalidad de la muerte, por lo cual lo odian. 4) Estrechamente vinculado a esto se halla la sombría conciencia de la persona enferma, de su envidia de los que siguen viviendo y del deseo, que rara vez penetra en su conciencia, de que la esposa, padre, hijo, o amigo, muera en su lugar. Hay fundamentos para pensar que, en parte, es éste el deseo que irrumpe bruscamente en aquellos casos de personas gravemente enfermas, quienes no sólo se matan a sí mismas, sino también a la familia y vecinos¹¹.

Los vivos responden con sus propias culpas, por estar vivos y ver que alguien se muere, y quizás por

¹⁰ Hattie Rosenthal: "Psychotherapy for the dying." *Amer. J. Psychother.* 11, 626-633.

¹¹ G. J. Aronson: "Treatment of the dying person," en Feifel, *op. dt.*

llegar a desear que la persona moribunda concluya de una vez. En efecto, muchas personas sanas experimentan ansiedad y culpa cuando ven que otra persona se muere. Cuando se enfrentan directamente con el hecho existencial de la muerte, parecería que se nublara el funcionamiento del yo.

Sin embargo, somos conscientes de que la madurez humana implica un reconocimiento de los límites, lo cual constituye un progreso notable en el autoconocimiento. En cierto sentido, la voluntad de morir aparece como una condición necesaria de la vida. Ninguna de nuestras acciones es libre mientras nos urja una ineludible voluntad de vivir. En este contexto, los riesgos cotidianos de la vida, como, verbigracia, conducir un vehículo por la ciudad, realizar un viaje de avión a Cincinnati, hallarse desprevenido durante el sueño, llegan casi a ser formas de extravagante locura. La vida no es auténticamente nuestra sino cuando podemos renunciar a ella¹². Montaigne observó con penetración que "sólo el hombre que ya no teme a la muerte ha dejado de ser un esclavo".

La observación clínica sugiere la reflexión de que para muchos individuos la percepción de la muerte desde una distancia temporal y cuando se halla personalmente cerca, pueden ser dos cosas completamente distintas. Asimismo, el conocimiento solo del grado "externo" de amenaza, parece una base insuficiente para predecir con cierta certeza cómo una persona reaccionará a la misma. La información de que alguien ha de morir en un futuro próximo no constituye necesariamente una situación de tensión extrema para el individuo de que se trata. La estructura del carácter

¹² W. E. Hocking: *The meaning of immortality in human experience*. Nueva York, Harper, 1957.

de la personalidad, el tipo de persona que es, puede, en ocasiones, ser más importante en la determinación de reacciones que el propio estímulo amenaza-de-muerte. En un trabajo en curso esperamos examinar de cerca las relaciones que existen aquí, es decir, relacionar las actitudes frente a la muerte con el *tipo* de persona que las adopta.

Mi propia tesis provisoria es que los tipos de reacción ante una muerte inminente son una función de factores interrelacionados. Apoyo con vehemencia el punto de vista de Beigler¹³. Entre dichos factores, algunos de los más significativos parecerían ser: 1) la madurez psicológica del individuo; 2) el tipo de técnicas de enfrentamiento que le resulta disponible; 3) la influencia de marcos de referencia tan variados como la orientación religiosa, la edad, el sexo; 4) la gravedad del proceso orgánico, y 5) las actitudes del médico y otras personas significativas del mundo del paciente.

La investigación en curso confirma la idea de que la muerte puede significar cosas diferentes para distintas personas. Aun en un grupo cultural más bien estrechamente definido, la cualidad psicológica heterogénea del miedo a la muerte se vuelve evidente¹⁴. La muerte es un símbolo multifacético, cuyo significado específico depende de la naturaleza y la suerte del desarrollo del individuo y del contexto cultural. "La muerte es terrible ;para Cicerón, deseable para Catón, e indiferente para Sócrates".

Sin embargo, un *leu motiv* que persiste en pasar al

¹³ J. Beigler: "Anxiety as an aid in the prognostication of impending death." *JAMA. Arch. Neurol. Psychiat.*, 1957, 17, 171-177.

¹⁴ G. Murphy: "Discussion" en Feifel, *op. cit.*

primer plano cuando uno trabaja sobre este tópico, es que a menudo la crisis no consiste en el hecho de aguardar la muerte *per se*, en la finitud insuperable del hombre, sino más bien en haber gastado años limitados, en las tareas no emprendidas, en las oportunidades no recuperables, en los talentos ajados por el ¡desuso, en los males infligidos y evitables.

- La tragedia que así se pone de manifiesto es que el hombre ¿muere prematuramente y sin dignidad, que la muerte no ha llegado a ser realmente "su muerte propia".

Para terminar, el nacimiento de un hombre constituye un acontecimiento incontrolable en su vida, pero la forma de abandonar la vida implica una relación definida con su filosofía de la vida y de la muerte. Es un error considerar la muerte como un acontecimiento puramente biológico¹⁵. No se comprende de verdad la vida ni se la vive cabalmente a menos que la idea de la muerte se aprehenda con honestidad.

Hay una necesidad apremiante de alcanzar una información más segura y de realizar un estudio sistemático y controlado del campo. Este constituye un área en que las formulaciones teóricas han abundado más que los datos descriptivos y empíricos. La indagación sobre el significado de la muerte, y de los moribundos, puede acrecentar nuestra comprensión de la conducta del individuo y abrir una puerta adicional al análisis de las culturas.

Espero no ser mal comprendido. No sostengo que la condición humana se describa plenamente por la preocupación y la ansiedad, el miedo y la muerte. La alegría, el amor y la felicidad ofrecen claves igualmente

¹⁵ K. R. Eissler: *The psychiatrist and the dying patient*. Nueva York, International Univ. Press 1955.

válidas para la realidad y el ser¹⁶. Como Gardner Murphy¹⁷ lo subrayó con discernimiento, está lejos de haberse establecido que *todo* enfrentamiento de la muerte represente necesariamente beneficios para la salud mental. En algunos estudios de pilotos durante la segunda guerra mundial¹⁸ se descubrió que los que no sufrieron un colapso psicológico mantuvieron, en los momentos de máximo peligro, la ilusión de invulnerabilidad. Aparentemente, existe una necesidad de enfrentar la muerte y asimismo una necesidad de enfrentarla apartándose de ella¹⁹.

Sostengo ¡que un paso muy necesario para la psicología es el reconocimiento de que el concepto de muerte representa un hecho psicológico y social de fundamental importancia, y que las palabras atribuidas a Goethe al morir —"más luz"— son particularmente apropiadas para el campo en cuestión.

¹⁸ J. Taubes: "Mortality and anxiety." Trabajo inédito, 1956.

¹⁷ G. Murphy, *op. di.*

¹⁸ R. R. Grinker y J. P. Spiegel: *Men under stress*. Filadelfia, Blakiston, 1945.

¹⁹ G. Murphy: *op. cit.*

CAPÍTULO IV

BASES EXISTENCIALES DE LA PSICOTERAPIA

por ROLLO MAY

En este país se han realizado varios intentos de sistematizar la teoría psicoanalítica y psicoterápica en términos de fuerzas, dinamismos y energías. El enfoque existencial es justamente lo opuesto a tales esfuerzos. Sostiene, como lo expresé en el capítulo I, que nuestra ciencia debe corresponder a las características distintivas de lo que tratamos de estudiar, el ser humano, en este caso. No negamos los mecanismos ni las fuerzas, pues ello sería insensato. Pero sí afirmamos que los mismos sólo cobran sentido en el contexto del ser existente, viviente, y, si se nos permite una palabra técnica, sólo en el contexto *ontológico*.

Propongo, entonces, que nos atengamos al único dato real que se nos brinda en la situación terapéutica, a saber, la persona existente que se sienta en un consultorio acompañada de su terapeuta. Permítasenos preguntar, ¿cuáles son las características esenciales que constituyen a este paciente como una persona existente, que constituyen su individualidad como individualidad? Desearía proponer seis características —que denominaré principios— descubiertas a lo largo de mi labor como psicoterapeuta, y que, con idéntica pro-

piedad, pueden denominarse *características ontológicas*. Si bien constituyen el resultado del estudio y de la experiencia con muchos casos, las ilustraré con episodios extraídos del caso de la señora Hutchens¹.

Ante todo, la señora Hutchens, como toda persona viviente, se halla centrada en sí misma, y un ataque a dicho centro viene a ser un ataque a su propia existencia. Nosotros, seres humanos, compartimos esta característica con todos los seres vivos: resulta evidente por sí misma en los animales y en las plantas. Nunca dejó de admirarme de qué modo, al cortar la copa de un pino en nuestra granja de New Hampshire, el árbol "un nuevo centro. Pero nuestro principio es particularmente pertinente a los seres humanos y proporciona una base; para la comprensión de la enfermedad *if* la salud, para la neurosis y la salud mental. La neurosis no debe considerarse como una desviación de nuestras teorías particulares acerca de lo que debería ser una persona. ¿Acaso la neurosis no es, precisamente, el método que usa el individuo a fin de preservar su propio centro, su propia existencia? Sus síntomas son formas de estrechar la amplitud de su mundo (revelado tan gráficamente por la incapacidad de la señora Hutchens de permitirse hablar) a fin de que el centrismo de su existencia resulte protegido de la amenaza; una forma de bloquear aspectos del ambiente a fin de quedar disponible para los restantes.

La señora Hutchens había acudido a otro terapeuta que la atendía seis veces al mes antes de verme. Ése le explicó, en un esfuerzo evidentemente precipitado a

¹ Esta paciente y los síntomas que presentaba fueron considerados brevemente en el capítulo I, págs. 25-26.

fin de apoyarla, que era demasiado formal, demasiado controlada. Ella reaccionó con gran preocupación, y en seguida dejó el tratamiento. Ahora bien, si técnicamente el terapeuta no tenía ninguna falla, existencialmente se había equivocado por completo. Lo que no percibió, a mi juicio, fue que esta formalidad misma, este control excesivo, lejos de ser algo de que la señora Hutchens quería desprenderse, formaban parte de su desesperado intento de preservar el centro precario de que disponía. Como si dijera: "Si me abriese, si me comunicase, perdería el reducido espacio vital que poseo". Observamos aquí, casualmente, cuan inadecuada resulta la definición de la neurosis como un fracaso en la adaptación. *Precisamente la neurosis es una adaptación; y ahí precisamente radica su mal.* Es una adaptación necesaria mediante la cual se preserva el centro; es una manera de aceptar *no-ser*, si se me permite tal expresión, a fin de que pueda preservarse algún ser, aunque restringido. Y en la mayoría de los casos es beneficioso el que se desbarate tal adaptación.

Es eso lo único que podemos suponer sobre la señora Hutchens, o sobre cualquier paciente, al entrar en el consultorio: ella, como todo ser vivo, requiere un centro, y éste se ha roto. A costa de considerable inquietud, tomó medidas, esto es, pidió ayuda. De modo que nuestro segundo principio es: toda persona existente posee la característica de la autoafirmación, de la necesidad de preservar su centro. El nombre particular con que designamos esta autoafirmación en los seres humanos es "coraje". El énfasis de Paul Tillich en el "coraje de ser" es en este respecto muy importante, convincente y fértil para la psicoterapia. Tillich insiste en que el ser nunca se da automática-

mente en el hombre —tal como ocurre en las plantas y los animales—, sino que depende del coraje del individuo, a falta del cual se pierde el ser. Esto hace que, por sí mismo, el coraje sea un corolario ontológicamente necesario. A este respecto, como terapeuta concedo una gran importancia a expresiones de los pacientes que se refieren a la voluntad, las decisiones, a la elección. Nunca paso por alto observaciones del paciente, por más insignificantes que sean, como, por ejemplo, "a lo mejor puedo", "quizá podré intentarlo", sin asegurarme de que él sabe que lo he escuchado. Decir que la voluntad es el resultado del deseo es una verdad a medias; antes bien, sostengo que el deseo jamás puede surgir en su verdadera fuerza excepto por obra de la voluntad.

Mientras la señora Hutchens habla con voz ronca, me observa con una expresión mezclada de temor y esperanza. Es obvio que no sólo existe una relación aquí, sino que ya ha existido en la sala de espera y desde el momento en que ella pensó venir. Está luchando con la posibilidad de participar conmigo. Por consiguiente, nuestro tercer principio es: todas las personas existentes tienen la necesidad y la posibilidad de salir de su centro a fin de participar en otros seres. Lo cual siempre implica un riesgo; si el organismo va demasiado lejos, pierde su propio centro, su identidad; fenómeno fácil de ver en el mundo biológico. Si el neurótico experimenta tal temor de perder su propio centro conflictivo, que rehusa salir de sí mismo, conserva su rigidez y vive entre reacciones limitadas y en un espacio restringido del mundo, su crecimiento y desarrollo resultan bloqueados. Es ésta la pauta de las represiones e inhibiciones neuróticas, formas corrientes de las neurosis en, la época de Freud. Pero bien puede

darse que en nuestra época de conformismo y de hombres dirigidos desde afuera, la pauta neurótica más común adopte la forma opuesta, a saber, la dispersión de la propia personalidad en la participación e identificación con otras hasta que el propio ser se vacía.

Nuestro cuarto principio es: el aspecto subjetivo del tener un centro es la percatación (*awareness*). Tal percatación se halla presente en otras formas de vida distintas de la humana; sin lugar a dudas, se la observa en los animales. Howard Liddell ha señalado cómo la foca en su *habitat* natural levanta la cabeza cada diez segundos hasta durante el sueño, a fin de espiar el horizonte y no ser tomada de sorpresa por un cazador esquimal. Esta percatación de las amenazas al ser en los animales, Liddell la llama *vigilancia*, y la identifica como la réplica primitiva y simple, en los animales, de lo que en los seres humanos se convierte en ansiedad.

Nuestros cuatro primeros principios característicos son compartidos tanto por las personas como por los demás seres vivientes; son niveles biológicos en los que participan los seres humanos. El quinto principio se refiere, en cambio, a una característica distintivamente humana: la autoconciencia. La forma, peculiarmente humana, de percatación, es la autoconciencia. No deberían identificarse percatación y conciencia. Asociamos la primera tal como lo indica Liddell, con la vigilancia. Además, el vocablo inglés *amare* procede del anglosajón *gewaer, nxter*, que significa conocimiento de los peligros y amenazas exteriores. Sus parientes son *precaverse* (*beware*) y *cauto* (*taarj*). Sin duda, la percatación es el proceso que se da en la reacción neurótica de un individuo frente a una amenaza, por ejemplo, en la experiencia de la señora Hutchens, durante las primeras horas y también constituyó una amenaza para ella.

Sin embargo, la conciencia no es simplemente mi percañación de las amenazas del mundo, sino *mi capacidad de saber que soy el ser amenazado, mi experiencia de mí mismo como sujeto que posee un mundo*. La conciencia —para utilizar los términos de Kurt Goldstein— es la capacidad del hombre de trascender la inmediata situación concreta, de vivir en términos de lo posible, subyacente en la capacidad humana de emplear abstracciones y universales, de poseer lenguaje y símbolos. Dicha capacidad para la conciencia subyace en la amplia escala de posibilidades con que cuenta el hombre en la relación con su mundo, y constituye las bases de la libertad psicológica. Así, la libertad humana tiene su base ontológica y, según mi parecer, debe presuponerse en toda psicoterapia.

En su libro *The Phenomenon of Man*, el paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin describe brillantemente cómo la percatación existe —incluyendo la forma de tropismo—; en todas las formas de la vida en evolución, desde la ameba hasta el hombre. Pero en el hombre aparece una nueva función, a saber, la conciencia de sí mismo. Teilhard de Chardin se propone demostrar algo que siempre he creído: que cuando aparece una nueva función cambia la total estructura previa del organismo. Se modifica la *Gestalt* en su totalidad; por lo cual sólo puede comprenderse el organismo en términos de la nueva función. O sea que constituye sólo una línea de verdad a medias la afirmación de que el organismo ha de comprenderse en términos de los elementos más simples, inferiores al mismo en la escala de la evolución; es igualmente cierto que toda nueva función forma una nueva complejidad que condiciona la totalidad de los elementos más simples del citado organismo. Por lo

tanto, *lo simple sólo puede comprenderse en términos de lo más complejo.*

Eso es lo que la autoconciencia hace en el hombre. La totalidad de las funciones biológicas más simples debe comprenderse ahora en términos de esa nueva función. Por supuesto, nadie negaría las viejas funciones, o cualquier cosa que en biología el hombre comparte con organismos menos complejos. Tómese, por ejemplo, la sexualidad, que evidentemente compartimos con todos los mamíferos. Pero dada la conciencia de sí mismo, el sexo se vuelve una nueva *Gestalt*, como lo demuestra constantemente la terapia. Así, los impulsos sexuales se hallan siempre condicionados por la *persona* de la pareja; lo que pensamos del otro hombre o mujer, en la realidad, en la fantasía o hasta en la fantasía reprimida, jamás puede pasarse por alto. El hecho de que la persona subjetiva con quien nos vinculamos sexualmente importa poco en la sexualidad *neurótica*, ya sea en estructuras compulsivas del sexo o en la prostitución, sólo prueba con mayor firmeza nuestro punto de vista, pues ello requiere precisamente el bloqueo, la represión, o la distorsión de la conciencia de sí mismo. De modo que cuando nos referimos a la sexualidad en función de objetos sexuales —como lo hace Kinsey— podemos hacer acopio de estadísticas interesantes y útiles, pero simplemente no hablamos de sexualidad humana.

i

Nada de lo que digo aquí debería considerarse anti-biológico; por el contrario, creo que sólo desde este punto *podremos* comprender la biología humana sin tergiversarla. Como lo dice adecuadamente Kierkegaard, "La ley natural es tan válida como siempre". Únicamente me opongo a la aceptación irreflexiva de los elementos inferiores al mismo en la escala de la

evolución. Esta aceptación nos ha llevado a pasar por alto la autoevidente verdad de que lo que hace que un caballo sea un caballo no son los elementos que comparte con el perro, sino lo que constituye definitivamente el "caballo". Ahora bien, *en las neurosis nos ocupamos de aquellas características y funciones distintivamente humanas*. Son éstas las que se han desviado en los pacientes perturbados. La condición para estas funciones es la autoconciencia, que pone de relieve lo que Freud descubrió correctamente, a saber, que la estructura neurótica se caracteriza por la represión y el bloqueo de la conciencia.

Por consiguiente, la tarea del terapeuta no consiste en ayudar al paciente a percatarse, sino, de manera aún más significativa, en ayudarlo a *transformar esa percolación en conciencia*. Su percatarse es saber que algo lo amenaza desde afuera en su mundo, condición que tanto en los paranoicos como en sus equivalentes neuróticos puede estar correlacionada con una buena cantidad de conducta de "actuación" (*acting-out behavior*). Pero la autoconciencia sitúa esa percatación en un nivel completamente distinto; mediante la misma el paciente percibe que *es él quien es amenazado*, que él es el ser que está en este mundo amenazante, que él es el sujeto que *percibe* un mundo. Y esto le da la posibilidad de "in-visión" (*in-sight*), de "visión interior", de percibir el mundo y sus problemas en relación consigo mismo. Y de este modo le brinda la posibilidad de hacer algo respecto de ellos.

Volvamos ahora a nuestra paciente demasiado callada. Transcurridas unas veinticinco horas de terapia, la señora Hutchens tuvo el sueño siguiente: Buscaba a un niño de pecho cuarto por cuarto en una casa sin terminar en un aeródromo. Pensó que la criatura pertenecía

a otra persona, pero que ésta dejaría que la llevase. Le pareció que había puesto a la criatura en un bolsillo de su bata (o la bata de su madre), y fue presa de ansiedad al pensar que podía haberse asfixiado. Para su alegría, la encontró aún con Vida. Entonces tuvo una extraña ocurrencia: "¿La mataré?"

La casa se hallaba en el aeródromo donde ella, cuando tenía unos veinte años, había aprendido a volar sola, un acto muy importante de autoafirmación e independencia frente a sus padres. La criatura era asociada con su hijo menor, a quien identificaba corrientemente consigo misma. Permítaseme omitir la amplia evidencia asociativa que nos convenció, tanto a ella como a mí, de que la criatura la representaba, y específicamente, representaba la conciencia de sí misma. El sueño constituye una expresión de la aparición y el crecimiento de su autoconciencia, que ella no está aún segura de poseer, y a la cual considera que mata en el sueño.

Unos seis años antes de su tratamiento la señora Hutchens había abandonado el credo religioso de sus padres, con el cual, por intermedio de ellos, había mantenido una relación muy autoritaria. Luego se adhirió a una iglesia de acuerdo con sus propias convicciones. Pero nunca se atrevió a decirlo a sus padres. En cambio, cuando éstos la visitaban y concurrían a su propia iglesia, ella los acompañaba en estado de gran tensión a fin de que uno de sus hijos no divulgase el secreto. Después de unas treinta y cinco sesiones, cuando pensaba escribir a sus padres para informarles acerca de su cambio de credo, por un período de dos semanas tuvo momentos de desmayos parciales en mi consultorio. Se volvía repentinamente débil, con el rostro blanco, se sentía vacía "como si tuviera agua en su interior", y debía reposar algunos instantes en el lecho, Restrospec-

tivamente, denominó esos momentos "un aferrarse al olvido".

A continuación escribió a sus padres, informándoles de una vez por todas de su cambio de fe y manifestándoles que de nada serviría que trataran de dominarla. En la sesión siguiente preguntó, presa de considerable ansiedad, si yo pensaba que se volvería psicótica. Le contesté que, si bien cualquiera de nosotros podría pasar alguna vez por semejante episodio, no veía más razones para que fuera ella en vez de los demás; y le pregunté si su temor de volverse psicótica no era más bien una ansiedad que surgía de la oposición a sus padres, como si ser auténticamente ella misma le pareciera equivalente a volverse loca. Varias veces he notado, es digno de señalarse, que los pacientes experimentan esa ansiedad de ser ellos mismos como equivalentes a la psicosis. Esto no debe sorprender, pues la conciencia de los propios deseos y su afirmación implica aceptar la propia originalidad y unicidad, y ello significa que uno debe estar preparado no sólo para alejarse de aquellas figuras parentales con quienes ha tenido una relación de dependencia, sino también en ese momento, para estar solo en la totalidad del universo psíquico.

Vemos los profundos conflictos de la emergencia de la autoconciencia en tres formas vividas, en la señora Hutchens, cuyo síntoma principal, bastante interesante, era la negación de la capacidad específicamente humana basada en la conciencia, el habla. Tales conflictos se levelan^n: (1) la tentación de matar al niño; (2) el aferrarse al olvido mediante el desmayo, como si dijese: "Bastaría con no ser consciente para escapar a este terrible problema de hablar con mis padres"; y (3) la ansiedad psicótica.

i Llegamos ahora a la sexta y última característica de la persona existente: la ansiedad. La ansiedad es el estado del ser humano en la lucha contra lo que podría destruir su ser. Es, de acuerdo con la expresión de Tillich, el estado de un ser en conflicto con el no-ser, conflicto que Freud ilustró mitológicamente en su poderoso e importante símbolo del instinto de muerte. Una parte de esta lucha se libraré siempre contra algo exterior a la propia personalidad; pero mucho más importante y significativo para la psicoterapia es la parte interior de la batalla, según hemos visto en la señora Hüchens: a saber, el conflicto dentro de la persona cuando se enfrenta con la elección de si se opondrá a su propio ser, a sus propias potencialidades, y cuánto tiempo lo hará.

En consecuencia, tomamos muy en serio esa tentación de matar a la criatura, o matar su propia conciencia, tal como lo expresó la señora Hutchens. No la diluimos llamándola "neurótica" y un mero resultado de la enfermedad, ni nos deshacemos de la misma asegurándole a ella: "De acuerdo, pero usted no tiene necesidad de hacerlo". Si obráramos así, contribuiríamos a su adaptación al precio de ceder una parte de su existencia, esto es, su oportunidad de una independencia más completa. El enfrentarse consigo mismo implicado en la aceptación de la autoconciencia es cualquier cosa menos simple: comprende la identificación de algunos elementos, la aceptación del odio del pasado, el de su madre contra ella y el de ella contra su madre; la aceptación de sus motivaciones actuales de odio y destrucción; un corte a través de las racionalizaciones e ilusiones acerca de su conducta y motivaciones, y la aceptación de la responsabilidad y soledad que esto implica: el abandono de la omnipotencia infantil, y la aceptación del

hecho de que si bien jamás puede tener una certeza absoluta respecto de sus elecciones, como quiera que sea debe elegir.

Pero todos estos puntos específicos, bastante fáciles de entender por sí mismos, deben verse a la luz del hecho según el cual la conciencia misma siempre implica la posibilidad de volverse contra uno mismo, de negarse a uno mismo. La naturaleza trágica de la existencia humana está en el hecho de que la conciencia misma entraña la posibilidad y la tentación de matarse a sí misma a cada instante. Dostoiewsky y los demás precursores existencialistas no se entregaban a hipérbolos poéticas, o expresaban los efectos de haber bebido demasiada vodka la noche anterior, cuando escribían sobre la carga agobiante de la libertad.

Confío en que el hecho de que la psicoterapia existencial destaque estos aspectos trágicos de la vida, no dé para nada la impresión de que la misma es pesimista. Todo lo contrario. Enfrentar la tragedia auténtica es una experiencia psicológica elevada y catártica, como Aristóteles y otros nos recuerdan a través de la historia. La tragedia se halla inseparablemente vinculada con la dignidad y la grandeza del hombre, y acompaña —tal como la ilustran los dramas de Edipo, Orestes, etc.— el instante de la gran "in-visión" del ser humano.

A mi criterio, el análisis de las características del ser existente —esas características^ ontológicas que traté de destacar— puede ofrecernos una base estructural para nuestra psicoterapia. Puede, asimismo, darnos una base para una ciencia del hombre que no fragmente y destruya su humanidad al estudiarlo.

CAPÍTULO V

DOS TENDENCIAS DIVERGENTES

por CARL R. ROGERS

Durante el curso de la convención en la cual se leyeron inicialmente estos trabajos, me solicitaron que comentase dos de ellos: uno. que implicaba una teoría general de la psicoterapia basada en la teoría del aprendizaje, y el otro —que aparece en los primeros capítulos de este libro—• que configuraba el punto de vista existencial en psicología y psicoterapia. Ambas presentaciones simbolizan, de manera notable, dos fuertes corrientes de la psicología norteamericana actual, corrientes que hasta la fecha parecen inconciliables debido a que no hemos desarrollado todavía un marco de referencia lo bastante amplio como para contener ambas. Como mi propio interés reside, ante todo, en la psicoterapia, me limitaré en esta ocasión a examinar dichas tendencias tal como aparecen en ese campo.

LA TENDENCIA "OBJETIVA"

Por una parte, nuestra inclinación al rigor científico en psicología, a las teorías reduccionistas, a las definiciones operacionales, y a los procedimientos experimentales, nos lleva a concebir la psicoterapia en términos puramente objetivos antes que subjetivos. De modo que

podemos conceptualizar la terapia como simplemente un condicionamiento operante del paciente. El terapeuta refuerza, mediante medidas sencillas y apropiadas, las proposiciones que expresan sentimientos, las que ponen de manifiesto contenidos oníricos, las que expresan hostilidad, o las que revelan un positivo concepto de sí mismo. Evidencias palpables indican que semejante refuerzo desarrolla el tipo de expresión reforzada. De aquí que el camino para el mejoramiento en la terapia, según ese criterio, consista en seleccionar con gran prudencia los elementos a reforzar, y en tener presente con más claridad las conductas de acuerdo con las cuales se desea moldear a nuestros pacientes. El tipo de problema no es distinto del que se planteó Skinner a fin de moldear la conducta de palomas para que jugaran al ping-pong.

Otra variante de esta tendencia general es la conocida como el enfoque psicoterapéutico de la teoría del aprendizaje, enfoque que se nos presenta en diversas formas. Se identifican los vínculos E-R creadores de ansiedad o que han provocado dificultades de adaptación. Se los clasifica, y su origen y efectos se interpretan y explican al sujeto. Se utiliza luego un procedimiento de recondicionamiento o contracondicionamiento, a fin de que el individuo adquiera una respuesta nueva, más sana, y socialmente más útil, al mismo estímulo que causó dificultades en un principio.

Esta tendencia es muy apoyada por actitudes corrientes en la psicología norteamericana. En mi opinión, tales actitudes incluyen proposiciones como: "Acabemos con lo filosófico y lo impreciso. Hacia lo concreto, lo operacionalmente definido, lo específico". "Acabemos con toda introspección. Nuestras conductas y personas no son más que objetos moldeados y modelados

por circunstancias condicionantes. El futuro se halla determinado por el pasado". "Ya que nadie es libre, lo mejor que debemos hacer es manipular la conducta de otros de una manera inteligente, para el bien general". (No se aclara nunca cómo los individuos que no son libres pueden elegir lo que desean hacer, y elegir un manipular a otros.) "La manera de hacer es *hacerlo*, como es obvio". El camino es comprender desde afuera".

LA TENDENCIA "EXISTENCIAL"

Por más lógica y natural que pueda¹ ser la tendencia "objetiva", tan adecuada al temperamento de nuestra cultura, no es la única evidente. En Europa, que no llegó a quedar aprisionada por el cientificismo, y cada vez más en este país, otras voces repiten: "Esta visión de túnel de la conducta *no* se adecúa a la totalidad de los fenómenos *humanos*". Una de estas voces es la de Abraham Maslow. Otras son la de Rollo May y la de Gordon Allport. Y su número va en aumento. Quisiera, si fuese posible, formar parte de este grupo. Tales psicólogos insisten, en diversas formas, en que se preocupan por toda la gama de la conducta de los seres *humanos*, y que ésta, en ciertas formas significativas, es algo más que la conducta de nuestros animales de laboratorio.

A fin de ilustrar lo dicho en el terreno de la psicoterapia, me gustaría citar brevemente algunas de mis propias experiencias. Me inicié en la práctica médica imbuido de un punto de vista completamente objetivo. El tratamiento psicoterapéutico comprendía el diagnóstico y el análisis de las dificultades del paciente, la interpretación, y explicación cuidadosa a éste, de las causas de sus dificultades, y un proceso de reeducación, enfo-

cado por el médico sobre los elementos causales específicos. Comprobé, paulatinamente, que resultaba más eficaz si lograba crear un clima psicológico en el cual el paciente podía tomar estas funciones por sí mismo: la exploración, el análisis, la comprensión y la búsqueda de nuevas soluciones para sus problemas. En el curso de años posteriores me vi obligado a reconocer que yo debía ser real. Llegue a darme cuenta de que sólo cuando consigo ser una persona francamente real, y así me percibe el paciente, éste podrá descubrir lo que hay de real en él. Entonces mi empatía y aceptación pueden resultar eficientes. Fracaso en la terapia cuando no logro ser lo que profundamente soy. La esencia de la terapia, tal como la veo puesta en práctica por mí y por otros, consiste en un encuentro entre dos personas, en el cual el terapeuta es abierta y libremente él mismo, y quizás revele esto de una manera más cabal cuando resulta capaz de entrar y ser libremente aceptado en el mundo del otro. De modo que, recordando antiguas frases, me atrevo a decir: "La forma de hacer es ser". "El camino de la comprensión es desde adentro".

May ha descrito acertadamente las consecuencias de esta clase de relación. El paciente no sólo se siente confirmado (para emplear el término de Buber) en lo que es, sino también en sus capacidades. Consigue afirmarse a sí mismo —con temores, sin duda— como una persona separada y única. Puede convertirse en el arquitecto de su propio futuro gracias al funcionamiento de su conciencia. Ello significa que, por estar más abierto a su experiencia, puede permitirse a sí mismo vivir simbólicamente en términos de todas las posibilidades. Es capaz de aceptar que se manifiesten, en sus pensamientos y sentimientos, las necesidades creativas y las tendencias destructivas que encuentra dentro de sí mis-

mo : el desafío del crecimiento, así como el de la muerte. Puede enfrentar, en su conciencia, lo que significa *ser* para él, y lo que significa no ser. Se convierte en una persona humana autónoma, capaz de ser lo que es, y de elegir su rumbo. Es ésta la finalidad de la terapia, de acuerdo con la segunda tendencia.

DOS FORMAS DE CIENCIA

Podemos preguntar cómo surgieron estas distintas tendencias en la terapia, una, representada por Dollard, Miller, Rotter, Wolpe, Bergman, y otros; la segunda, por May, Maslow, yo mismo, y otros. Creo que la divergencia se origina, en parte, en una concepción y uso diferentes de la ciencia. Simplificando en exceso, el teórico del aprendizaje diría: "Sabemos bastante acerca de cómo aprenden los animales. La terapia es un aprendizaje. Por consiguiente, una terapia eficaz habrá de construirse con lo que sabemos acerca del aprendizaje animal". Este uso de la ciencia es perfectamente legítimo, y consiste en proyectar descubrimientos conocidos a campos nuevos y desconocidos.

El segundo grupo considera el problema de una manera distinta. Sus miembros se interesan por la observación de un orden subyacente en los acontecimientos terapéuticos. Afirman que "algunos esfuerzos para curar, para llevar a cabo un cambio constructivo, son eficaces y otros no. Vemos que se manifiestan ciertas características diferenciadoras de las dos clases. Encontramos, por ejemplo, que en las relaciones beneficiosas es probable que el terapeuta funcione como una persona real, manifestando, en la interacción, sus sentimientos reales. En las relaciones menos provechosas a menudo

encontramos que el terapeuta opera como un manipulador inteligente, antes que con su persona real". Aquí también tenemos un concepto de ciencia perfectamente legítimo, a saber, la indagación del orden inherente a cualquier serie dada de acontecimientos. Opino que esta segunda concepción es más adecuada para descubrir los aspectos exclusivamente humanos de la terapia.

EL MÉTODO EMPÍRICO COMO ACERCAMIENTO

He tratado de esbozar brevemente estas dos corrientes divergentes, cuyos defensores con frecuencia hallan difícil la comunicación debido a que sus diferencias son tan grandes. Quizá pueda cumplir con la función de indicar que el propio método científico suministra una base para el acercamiento. Seré más explícito.

Tal como May los enunció, sus seis principios deben chocar a numerosos psicólogos norteamericanos, pues dan la impresión de ser muy imprecisos, filosóficos y no susceptibles de verificación. Sin embargo, no tuve ninguna dificultad en deducir de ellos hipótesis verificables. He aquí algunos ejemplos.

De su primer principio: Cuanto más resulte amenazado el sí-mismo (*self*) de la persona, tanto más exhibirá ésta una conducta neurótica defensiva.

Cuanto más amenazado resulte el *sí-mismo* de la persona, tanto más restringidas se volverán sus formas de ser y de conducta.

De su principio número dos: Cuanto más el sí-mismo se halle libre de amenazas, tanto más el individuo exhibirá conductas autoafirmativas.

Del principio número tres: La hipótesis es más compleja, pero aún resulta verificable a grandes rasgos: Cuanto más experimente el individuo un ambiente libre de amenazas para su sí-mismo, tanto más manifestará la necesidad y la realización de una conducta participante.

Del principio número seis: Una ansiedad específica sólo se resolverá si el paciente pierde el temor de *ser* la potencialidad específica con respecto a la cual estuvo ansioso.

Quizá haya dicho bastante como para sugerir que nuestra tradición positivista de definiciones operacionales y exploración empírica puede resultar útil para investigar la verdad de los principios ontológicos de la terapia expuestos por May, los principios de la dinámica de la personalidad implícitos en las observaciones de Maslow, e incluso los efectos de distintas percepciones de la muerte, tales como los expuso Feifel. A largo plazo, es probable —como lo espera Maslow— que el desarrollo de la ciencia psicológica en estos sectores imprecisos, subjetivos, e impregnados de valores, por sí mismo constituya el próximo paso en la teoría de la ciencia.

UN EJEMPLO

A fin de ilustrar con mayor claridad la manera como la investigación puede esclarecer algunos de estos problemas, entraré a considerar una de las diferencias más controvertibles, y procurando arrojar luz sobre ella a partir de algunos estudios precedentes del pasado. Uno de los elementos más chocantes del pensamiento existencial para los psicólogos norteamericanos convencionales, consiste en que se habla del hombre como si fuera

libre y responsable, como si la elección constituyese el núcleo de su existencia. Feifel dice: "La vida no es nuestra mientras no podamos renunciar a ella". Maslow subraya que los psicólogos han estado eludiendo el problema de la responsabilidad y el lugar que ocupa el coraje en la personalidad. May habla de la "carga agobiante de la libertad", y la elección entre ser uno mismo o negarse a serlo. Sin duda, para muchos psicólogos actuales la *ciencia* de la psicología jamás podrá interesarse por dichos problemas, por tratarse de simples especulaciones.

En relación con ese último punto, desearía referirme ahora a cierta investigación llevada a cabo hace algunos años. Cuando W. L. Kell preparaba su tesis de doctorado bajo mi dirección, eligió el estudio de los factores que pronosticarían la conducta de los delincuentes en la adolescencia¹. Efectuó cálculos cuidadosos y objetivos del ambiente familiar, de las experiencias educativas, de las influencias del vecindario y culturales, de las experiencias sociales, de la historia clínica, y de la herencia de cada delincuente. Esos factores se computaron de acuerdo con su carácter favorable para el desarrollo normal, en un continuo que iba desde los elementos destructivos del bienestar del niño y contrarios a su desarrollo normal, hasta, los elementos coadyuvantes en grado máximo a tal desarrollo. Después también se realizó un cómputo del grado de autocomprensión, pues se tuvo la impresión de que si bien éste no era uno de los factores condicionantes primarios, podría representar algún papel en la predicción de la conducta futura. Se trataba esencialmente de un cómputo

i C. R. Rogers, W. L. Kell y H. McNeil: "The role of self-understanding in the prediction of behavior", *Jour. Consult. Psychol.*, 1948, 12, 174-186.

to del grado en que el individuo era objetivo y realista frente a sí mismo y a su situación, o sea, si aceptaba emocionalmente los hechos en sí mismo y en su ambiente.

Estos cómputos, efectuados sobre un total de 75 delincuentes, se compararon con otros sobre su conducta dos o tres años después del estudio inicial. Se esperaba que los cómputos respecto del ambiente familiar y la experiencia social con los compañeros resultarían los mejores pronósticos de la conducta futura. Pero con gran asombro comprobamos que el grado de autocomprensión fue, con mucho, el mejor pronóstico, dando una correlación de 0,84 con la conducta futura, mientras que la cualidad de la experiencia social dio una correlación de 0,55, y el ambiente familiar de 0,36. Sencillamente, no estábamos preparados para creer en tales hallazgos, y archivamos el estudio hasta encontrarle una nueva aplicación. Más tarde fue aplicado a un nuevo grupo de 76 casos, y se confirmaron todos los descubrimientos esenciales, aunque no de una manera tan sorprendente. Por otra parte, los hallazgos resistieron al análisis más exhaustivo. Al examinar sólo a los delincuentes que provenían de los hogares más desfavorables y que permanecían en los mismos, seguía siendo verdad que su conducta futura no resultaba mejor pronosticada por el condicionamiento desfavorable que recibían en su ambiente familiar, sino por el grado de comprensión realista de sí mismos y de su ambiente.

Aquí, en mi opinión, tenemos una definición empírica de lo que constituye la "libertad" en el sentido que el doctor May dio al término. Mientras los delincuentes eran capaces de aceptar en la conciencia todos los hechos concernientes a sí mismo* y a su situación, quedaban libres para vivir simbólicamente todas las posi-

bilidades y elegir el curso de acción más satisfactorio. Pero los delincuentes incapaces de aceptar la realidad en la conciencia, resultaban forzados por las circunstancias externas de su vida a proseguir un rumbo de conducta desviado, insatisfactorio a largo plazo. No eran libres. Este estudio le da, según creo, cierto sentido empírico al enunciado del doctor May de que la "capacidad de ser consciente. . . constituye la base de la libertad psicológica".

He intentado señalar las dos formas divergentes en que puede llevarse a cabo la psicoterapia. Por una parte, existe la consideración estrictamente objetiva, no humanista, impersonal, basada racionalmente en el conocimiento del aprendizaje animal. Por la otra, existe la consideración sugerida por los trabajos de acuerdo con este programa: un encuentro humanista, personal, en el que la preocupación se refiere a un "ser que existe, deviene, surge y experimenta".

Consideré que un método de investigación empírica podía estudiar la eficacia de cada uno de estos enfoques. Traté de indicar que las características imprecisas y subjetivas del segundo enfoque no constituían una barrera para su investigación objetiva. Y estoy seguro de que se puso de manifiesto que, de acuerdo con mi criterio, el encuentro cálido, subjetivo y humano de dos personas es más eficaz para facilitar el cambio que el conjunto más perfecto de técnicas derivadas de la teoría del aprendizaje o del condicionamiento operante.

CAPÍTULO VI
COMENTARIO SOBRE LOS CAPÍTULOS
ANTERIORES

por G. W. ALLPORT

Si bien cada uno de los trabajos merece ser tratado en detalle, me veo forzado a limitarme a un breve comentario sobre cuatro problemas que parecen ser de especial importancia.

Maslow pregunta qué le ofrece el existencialismo europeo al psicólogo norteamericano. Dentro de un instante formularé mi propia respuesta a tal pregunta —una paráfrasis, según creo, de la contestación de Maslow.

Pero la mayoría de nosotros debemos primero, si somos sinceros, admitir que muchos escritos y teorías de nuestros colegas europeos nos provocan sentimientos de rechazo. Algunos nos parecen exagerados, rebosantes de palabras, y crueles. Ciertas ideas son tan brillantes y luminosas como la aurora; pero a menudo se hallan sumergidas en un mar de tinieblas. Los primeros capítulos de *Existence* (17) fueron la aurora para mí; los últimos, una noche cerrada.

Los capítulos precedentes muestran muy bien cómo la psicología norteamericana elabora y moldea las ideas importadas, trayendo orden, claridad y pruebas empí-

licas, a fin de aplicarlas a las mismas. La psicología norteamericana contó con pocas, si es que tuvo alguna, teorías propias originales; pero fue capaz de prestar un gran servicio al ampliar las contribuciones de Pavlov, Binet, Freud, Rorschach y otros, y alcanzar mayor precisión en las mismas. Ahora bien, pronostico que podremos prestar un servicio parecido respecto de Heidegger, Jaspers y Binswanger. Los trabajos de este simposio ya avanzaron firmemente en tal dirección. En particular, los comentarios de Rogers revelan cómo la psicología norteamericana procurará fundir el dogma existencial en proposiciones verificables.

En el aspecto positivo, Maslow encuentra diversas ventajas en el existencialismo. Por ejemplo, el movimiento nos induce a ponderar nuevamente los conceptos de identidad, elección, responsabilidad, futuridad; y nos impulsa en la dirección de métodos mejorados de percepción de la persona —exentos de técnicas endebles, fantasías librescas, y exceso de intelectualización— y, sobre todo, en la dirección de recursos adecuados al estudio idiográfico del individuo singular. Me atrevería a añadir algo a lo expresado por Maslow: *El existencialismo profundiza los conceptos que definen la condición, humana*. De este modo prepara el camino (por vez primera) para una *psicología de la humanidad*. Permítaseme explicar lo que quiero decir.

Una serie de hechos une a la humanidad, a toda la humanidad. El ser humano nace de padre y madre, y a menudo es concebido y criado con amor. Persigue ciertas metas biológicas; pero también persigue otras metas que le exigen establecer su propia identidad, tomar responsabilidades y satisfacer su curiosidad respecto del sentido de la vida. Suele enamorarse y pro-

crear. Muere siempre solo. A través de su vida experimenta ansiedad, anhelos, dolor y placer.

Esa serie de acontecimientos es universal; pero la psicología, hasta hoy, apenas tomó en cuenta esa penetrante perspectiva al cumplir su tarea. Por ese motivo, los conceptos, métodos y puntos de apoyo de que disponemos resultan deficientes para tratar con muchos elementos de esa serie. El existencialismo nos invita a elaborar una psicología universal de la humanidad.

Uno de los elementos descuidados es la *muerte*, tema del excelente trabajo de Feifel. Me resulta vergonzoso el que se sienta obligado a titularlo "La muerte, una variable importante en psicología". Por supuesto que es una variable importante. ¿A qué se debe que, a esta altura del siglo aún necesitemos ser persuadidos de ello?

Como señala Feifel, la filosofía de la muerte de una persona es, en gran medida, su filosofía de la vida. Inos consideran que la muerte es algo terrible, otros, deseable; algunas la esperan con indiferencia. Ya que las variaciones individuales son sutiles y numerosas, ¿por qué no hemos incluido hasta ahora la visión de la muerte en nuestros estudios de la personalidad y en nuestros horizontes terapéuticos? Como también lo subraya Feifel, el dogma freudiano del "instinto de muerte" demostró ser estéril. Mucho más prometedores son los primeros resultados de la investigación empírica de Feifel. En lugar de dar por sentado —como lo hace Freud— que todos los hombres "buscan" la muerte, pronto dispondremos de más esclarecedora y discriminadora información al respecto.

Desearía, sin embargo, solicitar a Feifel que estudie con mayor detenimiento la variable de la religión. Este autor declara, á título de ensayo, que las personas reli-

gias parecen, en general, tener más miedo de morir. Pero también señala, acertadamente, que hay más de una manera de ser religioso. Si observa más de cerca las características de la relación me parece que descubrirá dos tendencias opuestas. Las personas cuyos valores religiosos son "intrínsecos", esto es, que comprenden e integran su vida (verdaderos fines-en-sí-mismos), tendrán menos miedo a la muerte. En cambio, los que sustentan valores religiosos "extrínsecos" (defensivos, escapistas, etnocéntricos) tendrán más miedo. Mi pronóstico concuerda aquí con nuestro descubrimiento de que el prejuicio étnico se halla asociado positivamente con un tipo extrínseco de religión, en tanto el tipo intrínseco tiende a la tolerancia y a la universalidad de perspectivas.

El tercer problema es de distinta clase. Tanto Maslow como Feifel encuentran que el existencialismo europeo se preocupa demasiado por el miedo, la angustia, la desesperación y la náusea", ¡para los cuales el único remedio parece consistir en demostrar reciedumbre de carácter! El aspecto *beatnik* del existencialismo es de sabor europeo, no americano.

Las tendencias en, el existencialismo norteamericano serán (y son) mucho más optimistas. Sartre afirma que "no hay salida". Nosotros recordamos a Epicteto, el estoico, quien escribió: ¿Dq modo que tu nariz gotea? Entonces, estúpido, alégrate de tener una manga donde limpiarla". ¿Puede alguien imaginarse a Carl Rogers dando semejante consejo?

Los pacientes norteamericanos sufren tan hondamente y, como dice Maslow, están tan afligidos por la superficialidad de su vida como los pacientes europeos. Con todo, el énfasis en la resignación, en la aceptación, hasta

en el "coraje para ser", parece más europeo que norteamericano. Viktor Frankl, cuyo libro reciente, *From Death Camp to Existentialism*, me conmueve como la obra más sabia y elemental sobre el tema, abriga pocas esperanzas más allá de la aceptación de la responsabilidad y el descubrimiento de un sentido en el sufrir. Los movimientos norteamericanos de un orden casi existencial (terapia centrada en el paciente, del crecimiento, de autorrealización, del yo) son de una orientación más optimista.

Por último, considero que el problema teórico fundamental es el planteado por el estimulante Capítulo IV de May. Parece sugerir que la fenomenología (esto es, el considerar la visión de sí mismo del paciente como un ser-en-el-mundo único) constituye la primera etapa de la terapia, y quizá sólo dicha etapa. (Recuerdo que Robert MacLeod alegaba, de igual modo, hace algunos años, que la fenomenología era un buen punto de partida, pero un impropio punto de llegada para la psicología social.)

Ahora bien, May admite que los verdaderos existencialistas irían más lejos. Dirían que si comprendemos el *qué* en su realidad y riqueza plena, el *por qué* estaría incluido. Pero el caso de la señora Hutchens, presentado por el doctor May, no sigue esta orientación teórica. Ciertamente describe cuidadosamente la imagen que ella se forma de sí misma en un mundo amenazante. Pero su terapia recurre, en gran medida, a las técnicas psicoanalíticas. Se conceptualiza su problema de acuerdo con la habitual manera freudiana, que implica la teoría de las formaciones reactivas, el desplazamiento, la sublimación y la proyección. El inconsciente de la señora Hutchens se halla repleto de un mobiliario freudiano, no existencial.

La cuestión teórica es la siguiente: ¿Acaso la visión distorsionada del mundo propia del paciente no podría constituir a veces su problema esencial? ¿Acaso las motivaciones efectivas de la vida no podrían residir totalmente en la perspectiva perturbada? (Recuerdo a un comandante de submarinos, retirado hace poco, que suele actuar de una forma dominante e impaciente. Cree que los demás deberían obedecerle inmediatamente, y por lo¹ tanto, es áspero y está deformada su percepción de los demás. Tengo mis dudas de que su problema se remonte hasta la infancia. Debido a las circunstancias, desarrolló una visión distorsionada de sus relaciones sociales, y *ello* constituye su problema.)

En resumen, sin duda alguna los existencialistas alegrarían que, a veces, lo que llamamos "síntomas" constituye de hecho el problema último. Cada vez nos inclinamos más a adscribir la fuerza motivadora a las condiciones cognitivas (cf. la "disonancia cognitiva de Festinger, y el "esfuerzo en pos del significado" de Bartlett). La visión fenomenológica del paciente, en lugar de ofrecernos sólo la primera etapa, quizás constituya la totalidad del problema; para la terapia es tanto esencial como preliminar.

Me apresuro a añadir que no pretendo que esta condición sea siempre válida. Probablemente las represiones habrán de eliminarse y las hostilidades inconscientes hacerse conscientes. Es muy posible que la terapia tenga que emplear las habituales técnicas profundas.

¹ Lo único que afirma es que nuestro simposio planteó lo que constituye para mí el problema fundamental de la teoría motivacional. ¿Acaso no constituye (por lo menos a veces) una visión adquirida del mundo el motivo central de una vida y, si resulta perturbada, el problema terapéutico esencial? ¿Ni puede ocurrir que

La filosofía de la vida de una persona, aquí y ahora, sea un motivo funcionalmente autónomo? ¿Es necesario que siempre ahondemos más allá del dato fenomenológico?

En mi opinión, la psicología necesita con urgencia hacer una distinción entre la vida en que el estrato existencial incluye, de hecho, a toda la personalidad, y aquella en que constituye una simple máscara para los procesos del inconsciente.

INTRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA A LA FENOMENOLOGÍA Y AL EXISTENCIALISMO ¹

por JOSEPH LYONS

La bibliografía que se presenta más adelante constituye una introducción a este campo, puesto que se indican obras en inglés donde las concepciones fenomenológicas o existencialistas se aplican explícitamente a problemas que caen en el ámbito de la psicología. Sin embargo, no resulta fácil deslindar el sector así definido. He desechado: (a) la mayor parte de las obras no traducidas al inglés; (b) las obras que pertenecen por completo a campos distintos de la psicología, como la teología o la crítica literaria; (c) las fuentes y los materiales que interesan sobre todo por razones históricas, como, por ejemplo, los escritos de San Agustín, Pascal, y otros autores denominados precursores del pensamiento existencialista contemporáneo; (d) gran número de estudios emprendidos por hombres como Rubin, Katz, Heider, Goldstein y Schachtel, porque no se demuestra en ellos explícitamente la aplicación de la fenomenología a los problemas psicológicos, aunque esos autores estén en gran medida influidos por las

¹ Partes de este material aparecieron bajo el título "An annotated bibliography on phenomenology and existentialism", en *Psychological Reports*, 1959, 5, 613-631, Southern Universities Press, 1959.

ideas y los métodos de Husserl; (e) las aportaciones de muchos psicólogos cuyo pensamiento —según mi opinión— ofrece a menudo paralelismos notables con el de los fenomenólogos, pero que nunca se han declarado públicamente como tales; (f) ejemplos de orientaciones relacionadas, como el tomismo y la teoría clásica de la *Gestalt*; *j* (g) disertaciones, extractos y párrafos de cartas, que no forman parte del cuerpo de obras psicológicas propiamente dichas. Respecto del vasto número de textos recientes que exponen el existencialismo, incluí una simple selección, elegida de acuerdo con el criterio de solidez, amplitud e importancia para los psicólogos. En una palabra, traté de compilar una lista práctica y académica en un sector en el que todavía se necesita con urgencia un conocimiento básico.

Se verá que algunos de ellos critican la orientación fenomenológica o existencial; pero se los incluye a fin de esclarecer o estimular a los psicólogos. Si bien traté de reducir a un mínimo las consecuencias de mi propia inclinación, y hasta incluí algún material que podría denominarse fenomenológico sólo utilizando en forma muy laxa el término, el lector reconocerá con toda seguridad mis preferencias, por ejemplo, en el espacio concedido a las obras de Straus y Sartre. Sin embargo, mis anotaciones no pretenden ser críticas; se proponen facilitar al estudioso la decisión entre innúmeras obras, aparentemente iguales en significación o importancia. Cuando una sola obra contenía más de una colaboración, adopté ,la política de catalogarlas conjuntamente, como si fuera un solo' elemento, debajo del título del volumen.

Esta lista no registra obras de Kierkegaard, pues la única declaración oportuna habría debido ser: "Léase

toda su obra". El estudioso serio descubrirá a Kierkegaard por sí mismo, empezando quizá con *Either/Or*. Respecto de Nietzsche, que también es contemporáneo espiritual, lo mejor es aproximarse a él a través de *Más allá del bien y del mal*.

La bibliografía se divide en cuatro secciones. La primera comprende contribuciones originales de quienes podrían considerarse como los fundadores de la fenomenología o del existencialismo, o que ejercieron influencias duraderas. Una parte muy pequeña de su obra fue escrita originalmente en inglés, de modo que las traducciones son recientes. La segunda sección consiste en escritos sobre las obras fundamentales —informes, en algunos casos— de los colaboradores de la sección. La tercera sección contiene trabajos de una importancia algo menor, así como escritos sobre diversos temas vinculados entre sí, y que se derivan de las obras principales o se basan en las mismas. En la cuarta sección reuní un pequeño grupo de elementos que suministrará una introducción al campo de la psicoterapia existencial. Es ésta una especialidad clínica que se deriva de las concepciones fenomenológicas y existenciales, y que se está convirtiendo rápidamente en una importante orientación para el tratamiento de los problemas emocionales. Dentro de cada una de estas secciones la lista es alfabética, por autor, y cronológica, cuando el mismo se halla representado por más de un trabajo. No obstante, la bibliografía en su totalidad está numerada por orden. En un grupo especial no numerado, al final, incorporé a la lista algunas obras no inglesas, que integran una lista básica para quienes conocen otros idiomas.

Quienes deseen ahondar en algunos de estos temas

len conseguir ahora algunas publicaciones periódicas: *Philosophy and Phenomenological Research* mantiene la tradición de la fenomenología clásica establecida por Edmund Husserl; está escrita para estudiantes y eruditos en un nivel profesional; *Philosophy Today* publica reimpresiones y traducciones de numerosos artículos importantes en este campo; *Cross Currents* contiene colaboraciones originales, y es una fuente valiosa de artículos en inglés. Hace poco se han editado dos publicaciones específicas, en los campos de la psicología existencial y la psiquiatría, a saber la *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, publicada por la American Association of Existential Psychology and Psychiatry; y *The Journal of Existential Psychiatry*, publicada por la American Ontoanalytic Society.

SECCIÓN I

1. BINSWANCER, L. On the relationship between Husserl's phenomenology and psychological insight. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1941-42, 2, 199-210.
Especialmente bueno respecto de la aplicación en psicología del método fenomenológico
2. BINSWAN&ER, L. Existential analysis and psychotherapy. En F. Fromm-Reichman & J. L. Mbreño (eds.), *Progress in Psychotherapy, 1956*. New York: Gruñe & Stratton, 1956, págs. 144-148.
3. BINSWANGER, L. Existential analysis and psychotherapy. *Psychoanal. & Psychoanal. Rev.*, 1958, 45, 79-83.
4. Boss, M. *Meaning and content of sexual perversions: A daseinsanalytic approach to the psychopathology of the phenomenon of love*. New York: Gruñe & Stratton, 1949.
5. BUBER, M. *I and thou*. New York: Scribner, 1958.
La primera edición inglesa de esta obra clásica apareció en 1937. Es poética, mística y profunda.

6. BUBER, M. *Between man and man*. Boston: Beacon Press, 1955.
"Completa y aplica" lo que se enunció en / *and thou*. Contiene una serie de disertaciones tituladas "¿Qué es el hombre?", en las que se ocupa brillantemente de Hegel, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, Scheler y de su propia "antropología filosófica".
7. BUBER, M. The William Alanson White memorial lectures, fourth series. *Psychiat*, 1957, 20, 95-129.
Incluye lecciones sobre la distancia social, lo intra-humano y la culpa.
8. BÜYTENDIJK, F. J. J. *The mind of the dog*. Boston, Houghton Mifflin, 1936.
9. BÜYTIENDUK, F. J. J. Experienced freedom and moral freedom in the child's c-onsciousness. *Educ. Theory*, 1953, 3, 1-13.
10. BOTTENTOJK, F. J. J. The function of the parts within the structure of the whole: The excitability of the nerves as a phenomenon of life. / *Indiv. Psychd.*, 1959, 15, 73-78.
Un problema fisiológico visto desde un nuevo enfoque, basado en la concepción del "estar-juntos los seres vivos y los acontecimientos ambientales".
11. FRANKL, V. E. *The doctor and the soul: An introductwn to logotherapy*. New York: Knopf, 1955.
12. HEIDECGER, M. *Existence and being*. Chicago: Regnery, 1949.
Este libro constituye la exposición fundamental de las ideas de Heidegger en inglés. Contiene una introducción de 235 páginas de Werner Brock, que es un esbozo biográfico de Heidegger, un excelente resumen de su obra principal *Sein und Zeit (Ser y Tiempo)*, un resumen de los cuatro ensayos que completan el volumen: *Acerca de la esencia de la verdad, ¿Qué es la metafísica?*, y dos ensayos sobre el poeta alemán Holderlin. Un breve prefacio, extraído de un artículo de Schimansky (59), trata de la persona del filósofo.
13. HBIBECGER, M. The way back into the ground of metaphysics. En W. A. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian, 1956, págs. 206-221.
Introducción, traducida por Kaufmann, al ensayo "¿Qué es la metafísica?", incluida en Heidegger (12).
14. HDSSERL, E. Phenomenology. En *Encycl. Brit.* (14* ed.), 1929, 17,699-702.
Este artículo, traducido por C. Y- Salmón, es la única

exposición breve de sus propias concepciones asequible en inglés. Su lectura es difícil, pero muy adecuada como resumen.

15. JASPERS, K. On my philosophy. En W. A. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian, 1956, Págs. 131-158.
Una buena introducción a Jaspers como persona, con suficiente material sobre sus criterios respecto de la ciencia.
16. MARCEL, G. *The philosophy of existence*. London: Harvill, 1948.
Obra básica del eminente existencialista católico francés, que incluye un excelente ensayo autobiográfico.
17. MAY, R., E. ÁNGEL, & H. F. ELLENBERGER (eds.) *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books, 1958.
Este volumen, dedicado a Minkowski y a Binswanger, contiene la primera selección de contribuciones significativas en el campo de la psiquiatría y la psicología. Contiene dos ensayos de May y uno de Ellenberger, estudios de carácter teórico de Straus y Binswanger, y traducciones de jcasos por Binswanger, Minkowski, Von Gebattel, y Kuhn.
18. MEBLEAU-PONTY, M. What is phenomenology. *Cross Carrmts*, 1956, 6, 59-70.
19. MINKOWSKI, E. Bergson's conceptions as applied to psychopathology. *J. Nerv. Ment. Dis.*, 1926, 63, 553-568.
Este artículo, traducido por F. J. Farnell, es valioso por razones históricas y teóricas a la vez, ya que las ideas de Bergson suministraron el punto de partida para las contribuciones de Minkowski al estudio del tiempo.
20. SARIKE, J. P. *The emotions: Outline of a theory*. New York: Philosophical Library, 1948.
La introducción distingue entre la fenomenología como método y la psicología como ciencia. La obra merece leerse, pues constituye una ejemplificación de la diferencia entre una fenomenología pura y una psicología fenomenológica.
31. SARTRE, J. P. *Existentialism*. New York: Philosophical Library, 1947
22. SARTKE, J. P. *The psychology o>f imaginatton*. New York: Philosophical Library, 1948.
Particularmente interesante por su consideración (Cap. 2) de "la imagen de la familia", respecto del problema de los estímulos ambiguos.

23. SARTRE, J. P. *Anti-semitism and Jewry*. New York: Schocken, 1948.
Penetrante estudio que demuestra las posibilidades de la aplicación del punto de vista fenomenológico a los fenómenos sociales.
24. SARTRE, J. P. *Existential psychoanalysis*. New York: Philosophical Library, 1953).
Contiene una introducción de 37 páginas del traductor y numerosos pasajes de la obra principal de Sartre, *Being and Nothingness* (1956).
25. SCHELEB, M. F. *The nature of sympathy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.
Si se exceptúan los escritos de Sartre, este tratado acerca del amor y la simpatía es la única obra importante —asequible en inglés— sobre la psicología de la emoción. Es una traducción de su *Naturaleza y formas de la simpatía* (1930.), que constituye el vol. I de su obra principal: *Las leyes estructurales intrínsecas de la vida emocional*.
26. STHAUS, E. W. Disorders of personal time in depressive states. *J. South. Med. J.*, 1947, 40, **254-259**.
Un ejemplo excelente de la aplicación del punto de vista fenomenológico a los problemas de una ciencia clínica i (véase también 27 y 29).
27. STRAUS, E. W. *On obsessvion: A clinical and methodological study*. New York: Nerv. and Ment. Dis. Monogr., 1948 (Whole N» 73)
28. STRAUS, E. W. The upright posture. *Psychiat. Quart.*, 1952, 26, 529-561.
En este artículo, ya clásico, se presentan ambos aspectos de la orientación fenomenológico-existencial, una fenomenología descriptiva y una antropología filosófica.
29. STRAUS, E. W. The sigh: An introduction to a theory of expression. *Tijdschr. PUL*, 1952, 14, 1-22.
30. STRAUS, E. W. Man, a questioning being. *Tijdschr. Phil.*, 1955, 17, 3-29Í
31. STRAUS, E. W. Some remarks on awakeness. *Tijdschr. PUL*, 1955, 18, 1-20.
32. STRAUS, E. W. The Fourth International Congress of Psychotherapy, Barcelona, setiembre 1° a 7, 1958, *Psychosom. Med.*, 1959, 21, 158-164.
Reseña el trasfondo y el desarrollo del Congreso, especialmente respecto de la situación del existencialismo en la historia de la ciencia.

33. TILLICH, P. *The courage to be*. New Haven: Yale Univer. Press, 1952.
34. TILLICH, P. *Theology aj culture*. New York: Oxford Univer. Press, 1959.

SECCIÓN II

35. BABRETT, W. *Irrational man: A study in, existential philosophy*. New York: Dioubleday, 1958.
El mejor de los recientes comentarios, considerado desde el punto de vista del estilo o de las fuentes históricas.
36. BXACKHAM, H. J. *Six existentialist thinkers*. New York: Macmillan, 1952.
37. BLAUNER, J. Eixistential analysis: L. Binswanger's Daseinsanalyse. *Psychaanal. Rev.*, 1957, 44., 51-64
Simplifica excesivamente muchos conceptos, pero suministra un buen resumen ¿de la principal obra de Binswanger. J
38. BLETJLER, M. Researchs and changes in concepts in the study of schizophrenia. *Bull. Isaac Ray Med. Libr.*, 1955, 3, 42-45.
39. COLUNS, J. D. *The existntialists: A critical study*. Chicago: Regnery, 1952.
40. CREEGAN, R. F. Phenomenology. En P. L. Harriman (ed.), *Encyclopaedia of psychology*. New York: Philosophical Library, 1946, Págs. 512-515.
41. DESAN, W. *The tragic jinale*. Cambridge: Harvard Univer. Press, 1954.
Un ensayo crítico, pero moderado, sobre Sartre, con un apéndice sobre Sartre y Freud.
42. ELLENBERGER, H- F. Current trends in European psychotherapy. *Amer. J. Psychoter.*, 1953, 7, 733-753.
Incluye sus propias opiniones sobre S'ondi y Binswanger, con el agregado de otras de diversos autores.
43. FABER, M. *The foundation of phenomenology: Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of phüosophy*. Cambridge: Harvard Univer. Pres. 1943.
Los primeros siete capítulos contienen una historia detallada de los trabajos iniciales de Husserl.
44. GREINE, M. *Dreadful freedom: A critique of existentialism*. Chicago: Univer. of Chicago Press, 1948'.

- Reimpreso en 1959, en la Biblioteca Phoenix de University of Chicago Press, como *Introduction to existentialism*.
45. KAHN, E. An appraisal of existential analysis. *Psychiat. Quart.*, 1957, 31, 203-277, 417-444.
 Contiene una reseña histórica, con extensas citas de fuentes originales; el material elegido sirve principalmente de blanco a la crítica.
 46. KUHN, H. *Encounter with nothingness: A study on existentialism*, Chicago: Regnery, 1949.
 Este libro y el ensayo de Natanson (56) son quizá los comentarios recientes más autorizados sobre Sartre.
 47. LANDSMAN, T. Four phenomenologies. *I. Individ. Psychol.*, 1958, 14, 29-37.
 Útil para el estudiante, pero muy resumido.
 48. LAUER, Q. Four phenomenologies. *Thought*, 1958, 33, 183-204.
 Una exposición de cuatro figuras europeas: Heidegger y Scheler en Alemania; Merleau-Ponty y Sartre en Francia.
 49. LEDERMAN, E. K. A review of the principles of Adlerian psychology. *Int. J. ¿Sof. Psychiat.*, 1956, 2, 172-184.
 Contiene algún material respecto de su relación con la filosofía existencial.
 50. LEFEBRE, L. B. Report on the 4th International Congress of Psychotherapy. *Amer. J. Psychother.*, 1959, 13, 111-120.
 Un resumen bien elaborado, especialmente en lo que se refiere a la forma clara y al problema de la relación entre Freud y los analistas existenciales.
 51. LOEWENBERG, R. D. Karl Jaspers on psychotherapy. *Amer. J. Psychother.*, 1951, 5, 502-513.
 52. MACQUARRIE, J. *An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann*. New York: Macmillan, 1955.
 Una exposición muy lúcida de la posición que Heidegger adopta ante muchos problemas, comparándolos paso a paso con la teología protestante.
 53. MUELLER-FREIENFELS, R. *The evolution of modern psychology*. New Haven: Yale Univer. Press, 1935. Págs. 310-314.
 Es indispensable leer todo el libro a fin de apreciar el contexto de sus observaciones, pero esta sección merece un estudio particular.
 - 54wM. ^{URDOCH}> I. *Sartre*. New Haven: Yale Univer. Press, 1953.
 Ya que el pensamiento de Sartre puede comprenderse mejor a la luz que arroja la totalidad de su obra, incluida

la puramente literaria, esta crítica sutil resulta sumamente valiosa.

Muus, R. Existentialism and psychology. *Educ. Theory*, 1956, 6, 135-153.

XATANSON, M. A. *critique of Jean Paul Sartre's ontology*. i Univer. of Nebraska Studies, New series, N° 6). Lincoln: Univer. of Nebraska Press, 1951.

Examen competente y simpático de un filósofo.

PERVIN, L. A. Existentialism, psychology, and psychotherapy. *Amer. PsychoL*, 1960, 15, 305-309.

58. POLAK, P. Frankl's *Existential Analysis*. *Amer. J. Psychother.*, 1949, 3 617-622.

SCHIMANSKI, S. On meeting a philosopher. *Partisan Rev.*, 1948, U5, 506-511.

Parte de este artículo se publicó como prólogo a una obra de Heidegger (12).

60. SCHMHH., F. Sigmund Freud and Ludwig Binswanger. *Psychoanal. Quart.*, 1959, 28, 40-58.

61. SILVERMAN, H. L. The philosophy and psychology of existentialism. *Psychiat. Quart. Suppl.*, 1947, 21, 10-16.

SOFINEMAN, U. Existential analysis; An introduction to its theory and methods. *Cross Currents*, 1955, N° 3.

63. SOKNEMAN, U.: *Existence and therapy: An introduction to phenomenological psychological and existential analysis*. New York: Grune l& Stratton, 1954.

El estudio del tema más amplio y profundo que se halla en inglés, lamentablemente viciado por una prosa desaliñada.

64. SPIEGELBERG, H. French existentialism: Its social philosophies. *Kenyon Rev.*, 1954, 16, 446-462.

65. STEHN, A. *Sartre: His philosophy and psychoanalysis*. New York: Liberal Arts Press, 1953.

66. STRASSER, S. Phenomenological trends in European psychology. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1956-57, 18, -18-34.

TIEBOUT, H. M., Jr. Freud and existentialism. *J. Nerv. Ment. Dis.*, 1958, 126, 341-352.

68. TILLICH, P. Existential philosophy. *J. Hist. Ideas*, 1944, 5, 44-70.

69. VAN DEN BERG, J. H. *The phenomenological approach to psychiatry*. Springfield, III.: Thomas, 1956.

Bueno, pero muy elemental.

70. VAN DÜSBÍN, W. The theory and practice of existential analysis, *Amer. J. Psychother.*, 1957, 11, 310-322.

- Una visión de conjunto sensata y útil en un nivel introductorio.
71. VAN DUSEN, W. Adler and existence analysis. / *Indiv. Psychol.*, 1959, 15, 100-111.
 72. "WIAHL, J. *A short history of existentialism*. New York: Philosophical Library, 1949.
Un breve ensayo histórico, seguido de una discusión interesante y clara de algunos conceptos de Heidegger.
 73. WALKER, K. F. A critique of the phenomenological Theory of behavior. *Amst. J. Psychol.*, 1957, 9, 97-104.
 74. WEIGERT, E. Existentialism and its relations to psychotherapy. *Psychiat.*, 1949, 12, 399-412.
Un correcto resumen de las concepciones que Binswanger tomó de Heidegger.
 75. WEISSKOPF-JOELSON, E. Some comments on a Viennese school of psychiatry. / *Abnorm. Soc. Psychol.*, 1955, 51, 701-703.
 76. WETSSKOPF-JOELSON, E. Logotherapy and existential analysis. *Acta Psychotherapeut.*, 1958, 6, 193-204.
 77. WILD, J. *The challenge of existentialism*. Bloomington: Indiana Univer. Press, 1955.
 78. WILD, J. IS there a world of ordinary language? *Philos. Rev.*, 1958, 68, 460- 476.
Un distinguido filósofo expone algunos problemas fundamentales de la manera más provechosa.
 79. WYSCHOGRO», M. *Kierkegaard and Heidegger: The ontology of existence*. New York: Humanities Press, 1954.
Presenta a ambos filósofos en capítulos alternados. Un libro difícil, escrito en una prosa áspera, pero que recompensa con creces al que está preparado para leerlo.

SECCIÓN III

80. ALLPORT, G W. *Becoming: Basic considerations for a psychology of personality*. New Haven: Yale Univer. Press, 1955.
Una presentación breve más o menos dentro de la orientación fenomenológica.
81. ARENDT, H. *The human condition*, Chicago: Univer. of Chicago Press, 1958.
Una obra de maravillosa erudición, probablemente el mejor intento en inglés de explicar las enseñanzas de Heidegger referentes a problemas de significación social.

BECK, M. The proper object of psychology. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1952-53, 13, 285-304.

BECK, S. J. Implications for ego in Tillich's ontology of anxiety. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1956-57, 17, 451-470.

BINSWANGER, L. *Sigmund Freud: Reminiscences of a friendship*. New York: Grune & Stratton, 1957.

Este informe de una amistad imperecedera es valioso para entender la relación del "sistema" de Binswanger con la teoría y práctica psicoanalíticas.

BINSWANGER, L. Symptoms and time: A casuistic contribution. *Existent. Inga.*, 1960, 1 (2), 14-18.

BLUMENFELD, W. Observations concerning the phenomenon and origin of play. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1940-41, 1, 470-478.

Boss, M. Mechanistic and holistic thinking in modern medicine. *Amer. J. Psychoanal.*, 1954, 14, 48-54.

Boss, M. *The analysis of dreams*. New York: Philosophical Library, 1958.

Una exposición autorizada y popular de las concepciones de Heidegger, especialmente respecto de su desacuerdo con los freudianos y con Binswanger.

BÜYTSIEDDIJK, F. J. J. Philosophic basis of human relations. *Philos. Today*, 1958, 2, 108-112.

BUYTENDIJK, F. J. J. The meaning of pain. *Philos. Today*, 1959, 3/4, 180-185.

COMBS, A. W. Phenomenological concepts in nondirective therapy. *J. Consult. Psychol.*, 1948, 12, 197-208.

GOMES, A. W. A phenomenological approach to adjustment theory. *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1949, 44, 29-39.

COMBS, A. W., & D. SNYCG. *Individual behavior: A perceptual approach to behavior*. (Rev. ed.) New York: Harper, 1959.

Revisión de una obra anterior (1949), en que por vez primera se enunció la posición de la escuela "norteamericana" de fenomenología.

CREEGAN, R. F. The phenomenological analysis of personal documents. *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1944, 39, 244-266.

CREEGAN, R. F. Remarks on the phenomenology of praise. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1945-46, 6, 421-423.

CKEEGAÍÍ, R. F. A phenomenological critique of psychology. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1948-49, 9, 309-315.

DÍAZ VID, H. P., & H. VON BRACKEN (eds.). *Perspectives in, personhood theory*: New York: Basic Books, 1957.

- Tienen interés las siguientes contribuciones: (a) "The phenomenological and experimental approaches to psychology and characterology", de A. WEXLEK, págs. 278-299. Revela un aspecto de una polémica con Eysenck sobre algunos planteos fundamentales. *(b) "Personality dynamics", de J. NUTTIIN, págs. 183-195. Se ocupa del asunto de una manera casi fenomenológica y, como siempre, resulta profunda. (c) "Projection and personality", de D. J. VAN LENNEP, págs. 259-277. Bastante impreciso en sus consideraciones, no resulta demasiado útil. (d) "Feminity and existential psychology", de F. J. J. BUYTENDIJK, págs. 197-211. Fundamentalmente constituye un resumen de su obra más amplia sobre el tema.
98. DE BEAUWIR, S. *The second sex*. New York: Knopf, 1953.
Esta obra demuestra la consideración estimulante de un problema cuando el criterio se encauza en una perspectiva existencialista.
 99. DE LAÜROT, E. L. Toward a theory of dynamic realism. *Film Cuitlure*, 1956, 1, 2-14.
 100. DE LAUROT, E. L. On critics and criteria. *Film, Cuitare*, 1955, 1(2), 4-11.
Dos ensayos sobre el arte cinematográfico que se basan en el pensamiento de Sartre.
 101. DELIUS, H. Descriptive interpretation. *Phil Phenomenol. Res.*, 1953, 13, 805-323.
Este ensayo, basado en las ideas de Heidegger, se refiere al problema de la descripción fenomenológica.
 102. DUNCKER, K. On pleasure, emotion, and striving. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1940-41, 1, 391-430.
Se trata de un capítulo extraído de su libro, aún inconcluso, sobre la motivación.
 103. FARBER, M. (ed.). *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard Univer. Press, 1940.
Véanse en particular los estudios de Alfred Schuetz sobre fenomenología y ciencias sociales, y de John Wild sobre fenomenología y "psicologismo".
 104. FARBER, M. L. Time perspective and feeling-tone: A study in the perception of the days. *Psychol.*, 1953, 35, 253-257.
 105. FHANKL V. E. Logos and existence in psychotherapy. *Amer J. Psychother.*, 1953, 7, 8-15.
 106. FRANKL, V. E. *From death-camp to existencialism: A psychiatric path to a new therapy*. Boston: Beacon Preßs, 1959.
(Contiene un relato muy patético de BUS experiencias)

en un campo de concentración, y sus efectos en su pensamiento.

FROMM, E. *Escape from freedom*. New York: Rinehart, 1941.

FROMM, E. *Man for himself*. New York: Rinehart, 1947.

109. GAFFBON, M. Some new dimensions in the phenomenal analysis of visual experience. *J. Pers.*, 1956, 24, 285-307. Un buen ejemplo del método fenomenológico aplicado a un problema específico experimental (véase también 161).
110. GOLDSTEIN, K. The smiling of the infant and the problem of understanding the other. *J. Psychol.* 1957.
111. GDKWITSCH, A. The phenomenological and the psychological approach to consciousness. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1954-55, 115, 303-319.

Una excelente comparación respecto de algunos problemas básicos.

112. HARTGENBUSCH, H. G. Gestalt psychology in sport. *Psyche*, 1927, 27, 41-52.
113. HEIDER, F. Social perception and phenomenal causality. *Psychol. Rev.*, 1944, 51, 358-374.
Este artículo fue reimpreso como el Cap. I, págs. 1-21, de R. Tagiuri & iPetrullo (eds.), *Per son perception and interpersonal behavior* (Stanford, Calif.: Stanford, Univer. Press, 1958).

114. JOÑAS, H. The nobility of sight. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1953-54, 14, 507-519.

Es éste uno de los raros trabajos en inglés sobre la fenomenología de la experiencia sensible, si bien el tema posee una importancia central en esta orientación.

115. KATZ, D. *The morid of colour*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.

Se trata de destacada obra clásica sobre el tema; de particular interés es el amplio número de experiencias registradas en ella.

116. KOYRÉ, A. Influence of philosophical trends on the formulation of scientific theories. *Sci. Mon.*, 1955, 80, 107-111.

117. KUEÍTZLI, A. (ed.). *The phenomenological problem*. New York: Harper, 1959.

Una de las mejores fuentes introductorias por algunas de las figuras norteamericanas de mayor relieve.

118. LANGEVEL, M. J. (ed.). *Rencontre-Encounter-Begegnung*. (Contributions to on» human psychology, dedicated to Professor !F. J. J. Buytendijk.) Utrecht: Spectrum, 1958.
Este volumen conmemorativo de una de las figuras de

mayor importancia en la fenomenología europea incluye los valiosos estudios siguientes: (a) F. J. TH. RUTTEN, "On social and collective psychology", págs. 438-455. Una serie de observaciones, que plantean algunas preguntas muy estimulantes, (b) H. C. J. DBUKER, "The initial stages of social contact", págs. 129-139. Un estudio "socio-psicológico", (c) L. VAN DER HORST, "Psychopathology and multisignificant symbolism", págs. 221-228. (d) D. J. VAN LENNEP, "The forgotten time in applied psychology", págs. 256-259. Muestra las aplicaciones prácticas de las concepciones fenomenológicas del tiempo.

119. LEIBRECHT, W. *Religión and culture: Essays in honor of Paul Tillich*. New York: Harper, 1959.
Desigual, tal como sucede con muchos *Festschriften*, pero algún interés presentan los ensayos de Lowith, Takeuchi, Jaspers y Marcel.
120. LYONS, J. The psychology of angels. *Forum*, 1958, 2, 28-30.
121. LYONS, J. Magic, fate, and delusion. *Forum*, 1959, 3, 18-21.
122. LYONS, J. An interview with a mute catatonic. *Abnorm. ffoc. PsychoL*, 1980, 60, 271-277.
123. MAGLEO», R. B. The phenomenological approach to social psychology. *PsychoL Rev.*, 1947, 54, 193-210.
El primero y único trabajo sobre fenomenología clásica en una revista norteamericana de psicología. Muy poco de lo propuesto aquí fue recogido, pero puede volverse a estudiar con provecho. Reimpreso en las págs. 33-53 del libro de Tagiuri-Petrulla (113).
124. MACLBOD, R. B. The place of phenomenological analysis in social psychological theory. En J. H. Rohrer & M. Sherif (eds.), *Social psychology at the crossroads*. New York: Harper, 1951, págs. 215-241.
125. M[^]AY, R. *The meaning of anxiety*. New York: Ronald, 1950.
126. MAY, R. *Man's search for himself*. New York: Norton, 1953.
127. |MAY, R. The nature of creativity. En Anderson (ed.), *Creativity and its cultivation*. New York: Harper. 1959.
128. JMcGnx, V. J. The bearing of phenomenology on psychology. *PUL Phenomenol. Res.*, 1947, 7, 357-368.
Muy ajustado respecto de la metodología.
129. MaGnx, V. J. Some issues in current psychological literature. *PUL Phenomenol. Res.*, 1966-57, 17, 89-104.
130. NIEBUHR, R. Limitations on the scientific method: An answer to Pierre Auger. *Bull. Atom. ScL*, 1955, 11, 87.

- NUTTIN, J. Consciousness, behavior, and personality. *Psychol Rev.*, 1955, 62, 349-355.
Este artículo, basado bastante remotamente en Husserl, configura un buen comienzo para el estudio de tales planteos.
132. FERCIJY, W. The loss of the creaiure. *Forum*, 1958, 2, 6-14.
- 133. REYMERT, M. L. (ed.). *Feelings and emotions: The Mooseheart Symposium*. New York: McGraw-Hill, 1950.
Este volumen contiene dos estudios de interés: (a) F. J. BUYTENBIJK, "The phenomenological approach to the problems of feelings and emotions". Un trozo difícil, que requiere algún conocimiento previo, pero digno de estudiarse cuidadosamente; (b) J. NUTTIN, "Intimacy and shame in the dynamic structure of the personality". Un poco al margen de la orientación fenomenológica, pero inteligente e inobjetable.
134. ROGERS, C. R. Person or science? A philosophical cuestión. *Amar. Psychol.*, 1955, 10, 267-278.
135. SARTRE, J. P. *NO exit and 3 other plays*. New York: Vintage, 1955.
The flies puede leerse como un ensayo sobre la memoria y la culpa, y *¡No exit*, como una expresión de la psicología de las relaciones interpersonales.
136. SARTRE, J. P. *Literary essays*. New York: Philosophical Library, 1957.
Contiene brillantes ensayos sobre la libertad, lo absurdo, la filosofía de Aristóteles, lo fantástico, la ilusión, el tiempo y la distancia estética.
137. SCHACHTEL, E. The dynamic perception and the symbolism of form: ¡With special reference to the Rorschach test. *Psychiat.*, 1941, 4, 79-96.
138. SCHACHTEL, E. On color and affect: Contribution to an understanding of Rorschach's test: II. *Psychiat.*, 1943, 6, 393-409.
139. SCHACHTEL, E. The development of focal attention and the emergence of reality. *Psychiat.*, 1954, 17, 309-324.
140. SCHACHTEL, E. *Metamorphosis: On the development o) affect, perception, attention, and memory*. New York: Basic Books, 1959.
Una obra importante, cuyo autor experimentó, a la vez, la influencia de los movimientos psicoanalítico y fenomenológico.
141. SCHDETZ, A. Common-sense and scientific interpretation of human action. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1953-54, 14, 1-37.

142. SMEDSIAJND, J. The epistemological foundation* of behaviorism: A critique. *Acta Psychol.*, 1955, 11, 412-431.
143. SMITH, M. B. The phenomenological approach in personality theory: Some critical remarks. *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1950, 45, 516-522.
Véanse también Snygg y Combs (145).
144. SNYCG, D. The need for a phenomenological system of psychology. *Psychol Rev.*, 1941, 48, 404-424.
Expone en detalle algunos problemas de la teoría del aprendizaje, y preconiza una "psicología de la Gestalt conforme a lineamientos fenomenológicos".
145. SNYCG, D. & A. W. GOMES. The phenomenological approach and the problem of "unconscious" behavior: A reply to Dr. Smith. *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1950, 45, 523-528.
Véase asimismo Smith (143).
146. SONNEMAN, U. The specialist as a psychological problem. *Soc. Res.*, 1951, 18, 9-31.
Artículo escrito en un estilo sorprendentemente claro.
147. SONNEMAN, U. The human sciences and spontaneity: Outline of a revolution. *Amer. J. Psychoanal.*, 1958, 18, 138-148.
Una de las mejores descripciones fenomenológicas de lo que Straus ha denominado "el mundo humano", el tema fundamental para una ciencia psicológica.
148. STERN, A. Existential psychoanalysis and individual psychology. *J. Indiv. Psychol.*, 1958, 14, 38-50.
149. STRAUS, E. W. Rheoscopic studies of expression: Methodology of approach. *Amer. J. Psychiat.*, 1951, 108, 439-443.
Un método y una técnica basados en consideraciones fenomenológicas se aplican al problema del estudio de la expresión.
150. STRAUS, E. W. & R. M. GRIFFITH. Pseudo-reversibility of catatonic stupor. *Amer. J. Psychiat.*, 1955, 111, 680-685.
151. STRAUS, E. W. On the form and structure of Man's inner freedom. *Ky. Law. J.*, 1956-57, 45,, 255-269.
152. TILLICH, P. Anxiety, religión, and medicine. *Pastoral Psychol.*, 1952, 3, 11-17.
153. TILLICH, P. Being and love. *Pastoral Psychol.*, 1954, 5(43), 43-48.
154. TILLICH, P. Psychoanalysis, existentialism and theology. *Pastoral Psychol.*, 1958!, 9, 9-17.
155. TOLSMAN, F. J. Some considerations on the phenomenon of aggression. *J. Ment. Sel.*, 1953, 99, 473-482.

- VAN DEÍN BERG, J. H. The human body and the significance of human movement. *Phil. Phenomenol. Res.*, 1952-53, 13, 159-188.
157. VAN DEN BERG, J. H. The handshake. *Philos. Today*, 1959, 3¼, 28-34.
158. VAN DER HORST, L. Mental health and religión. *Pastoral PsychoL*, 1955, 6, 15-21.
159. VAN DER HORST, L.. The philosophical and psychiatric basis of psychosomatic medicine. *Acta Psychother. Psychosom. Orthopaedagog.*, 1957, 5, 1-9.
160. VAN KAAM, A. Assumptions in psychology. *Indiv. Psychol.*, 1958, 14, 22-28.
161. VAN KAAM, A. L. Phenomenal analysis: ¿exemplified by a study of the experience of "really feeling understood." *Indiv. Psychol.*, 1959, 15, 66-72.
162. VON HORNOSTEL, E. M. The unity of the senses. *Psyche*, 1927, 7, 83-89.
Este fascinador ensayo fue reimpresso en *A source book of Gestalt psychology* de W. D. Ellis ,(ed.) (Nueva York, Humanities Press, 1950).
163. VON UEXKÜLL, J. *Theoretical biology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926.
Este es uno de los primeros trabajos relativos a una ciencia influida por las ideas de Husserl.
164. WOLFF, W. *Values and personality: An existential psychology of crisis*. New York: Grune & Stratton, 1950.
Uno de los primerísimos libros en este campo, escrito
• un poco a la ligera.

SECCIÓN IV

165. COLM, H. Healing as participation: Comments based on Paul Tillich's existential philosophy. *Psychiat.*, 1953, 16, 99-111.
166. ELLENBERGER, H. F. Phenomenology and existential analysis. *Canad. Psychiat. Assoc. J.*, 1957, 2, 137-146.
167. FRASKL, V. E. On logotherapy and existential analysis. *Amer. J. Psychoanal.*, 1958, 18, 28-37.
168. HORA, T. Existential communication and psychotherapy. *Psychoanal.*, 1957, 5, 38-45.

169. HORA, T. Existential group psychotherapy. *Amer. J. Psychothemp.*, 1959, 13, 83-92.
170. HORA, T. Psychotherapy, existence, and religión. *Psychoanal. & Psychoanal. Rev.*, 1959, 46, 91-98.
171. MÁ,Y, R. (ed.). *Symbols in Religión and Literature*. New York: George Braziller, 1960.
172. MULLAN, H., & I. SANGIUUA.NO. Interpretation as existence in analysis. *'Psychoanal. & Psychoanal. Rev.*, 1958, 45, 52-73.
173. ROGERS, C. R. TO be is to do. Review of *Existence. Contemporary Psychol.*, 1939, julio, vol. IV, N' 7.
174. TILLICH, P. Existentialism and psychotherapy. *Existent. Inqu*, 1960, 1(3).
175. VAN DUSEN, W. Zen and Western psychotherapy. *Psychologia*, 1958, 1, 229-230.
176. VAN KAAM, A. The impact of existential phenomenology on the psychological literature of Western Europe. *Review of 'Existential Psychoiogy and Psychiatry*, 1 (1), 1961, 62-91.
177. WENKART, A. The creative power of relatedness. *Amer. J. Psychoanal.*, 1956, 14, 125-132..

NOTA: Véase asimismo el ensayo "Contributions of existential psychotherapy", de Rollo ¡May en *Existence* (17).

OBRAS BÁSICAS NO TRADUCIDAS AL INGLÉS

- BINSWANGER, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zurich: Verlag Max Niehaus, 1953.
La exposición básica de la aplicación de la teoría de Heidegger.
- BINSWANGER, L. *Schizophrenie*. Pfullingen: Neske, 1957.
Incluye una breve introducción, más el texto completo de sus cinco famosos casos: Ellen West, Use (ambos traducidos en 17), Jürg Zünd, Lola Voss, y Suzanne Urban.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer, 1927.
- JASPERS, >K. *AUGemeine Psychopathologie*. (5* ed.) Berlín: Springer, 1946.
- JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. (4* ed.) Berlin: Springer, 1954.

ÍIERLEAIT-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. (4^o ed.)
París: Galíimard, 1945.

MrxKOWSKI, E. *Le temps vécu: Eludes phénoménologiques et psychopathologiqu.es*. París: J. L. L. D'Artrey, 1933.

NOTA!: Si bien en inglés apareció muy poco de la obra de Buytendijk, sus importantes trabajos sobre la mujer, el dolor, el juego, etcétera, se tradujeron a numerosos idiomas. Son ase- quibles en holandés, alemán, francés, italiano y español. El lector competente en cualquiera íde estos idiomas puede consultar la bibliografía completa, impresa como un apéndice del Tolumen editado por Langeveld (118).

BIBLIOGRAFÍA EN CASTELLANO*

- BEAUVOIR, S.: *El segundo sexo*, Buenos Aires, Leviatan, 1958.
- BOLLSOW, O.: *filosofía de ia existencia*. Madrid, Rev. de Occidente, 1959.
- Boss, M.: *Psicoanálisis y analítica existencia!*, Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1958.
- BKENTANO, F.: *Psicología, Revista de Occidente*, Madrid, 1939.
- CAMBELL, R.: *Jean-Paul Sartre, o la literatura filosófica*. Buenos Aires, Argos, 1949.
- GARUSO, I. A.: *Análisis psíquico y síntesis existencia!*, Barcelona, Herder, 1958.
- *Psicoanálisis dialéctico. Aspectos sociales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós., 1968.
- GSLMS, T.: *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Rev. de Occidente, Madrid, 1931.
- FATONE, V.: *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de J. Paul Sartre*, Buenos Aires, Argos, 1949.
- FEJVICHEL: *Teoría de las neurosis*, Buenos Aires.
- FRANKL, V. E.: *Psicoanálisis y existencialismo*, México. Fondo de Cultura Económica, 1950.
- FROMM, E.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 8^o edic., 1962.
- *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (2^a ed.)
- GARCÍA BACCA, J. D.: *Existencialismo alemán y existencialismo francés*. (Heidegger y Sartre) Cuadernos Americanos, N^o 4.
- GOÛRALER, M. J.: *Existencialismo, dinero y ética*, Madrid, Morata, 1952.
- HEIDBRÉDER, E.: *Psicologías del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 1960, cap. XII.
- HELDECKER, JVL: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, (1961).
- i "De la esencia del fundamento". *Sustancia*, N^o 4, marzo de 1940.
- *¿Qué es hacer metafísica?*, México, Séneca, 1941.
- *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1953.

Agregada por los editores de esta versión.

- *Kant y el problema de la Metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956.
- *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, Nascimento, 1958.
- *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958.
- *Sobre la cuestión del Ser*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 1958.
- HUSSERL, E.: *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1929.
- *Abreviatura de las Investigaciones Lógicas*, Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1949.
- *Meditaciones cartesianas*, México, Edit. El Colegio de México, 1942.
- "La filosofía como ciencia estricta". *Inst. de Filosofía de la Fac. de Filosofía y Letras*. Bs. As., 1951.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- JASPERS, K.: *Esencia de la psicoterapia*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1ª ed., 1959.
- *Filosofía*, Universidad de Puerto Rico y Revista de Occidente.
- *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Labor, Barcelona, 1931.
- *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- *Psicopatología general*, Buenos Aires, Paidós, 1955.
- *Razón y existencia*, Buenos Aires, Nova, 1960.
- *ER, W.: El concepto positivo de existencia y la psicología*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1950.
- *KECAARD, S.: Tratado de la desesperación*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1941.
- *El concepto de la Angustia*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943.
- *Temor y Temblor*, Buenos Aires, Losada, 1947.
- *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Buenos Aires, Nova, 1955.
- LÓPEZ, I. J.: *Los problemas de las enfermedades mentales*. Labora 1949.
- MKRLEAÛ-PONTY, M.: *Existencialismo y Marxismo*, Buenos Aires, Deucalión, 1954.
- *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EL DÍA 3
DE SETIEMBRE DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS SE-
SENTA Y TRES, EN LA
IMPRESA LÓPEZ,
PERÚ 666., BUENOS AIRES,
REPÚBLICA ARGENTINA.

Rollo May, del *William Alanson White Institute of Psychoanalysis, Psychiatry and Psychology*, describe así el contenido de esta obra colectiva: "El capítulo de Maslow revela una espontaneidad directa: ¿Qué nos ofrece la psicología existencial? El estudio de Feifel ejemplifica cómo esta consideración abre a; la búsqueda psicológica sectores significativos, tales como las actitudes frente a la muerte, que hasta ahora se distinguían por su ausencia en la psicología. Mi segundo capítulo procura presentar una estructura básica de la psicología existencial para la psicoterapia. El estudio de Rogers trata, sobre todo, de la relación de la psicología existencial con la investigación empírica, y los comentarios de Allport se refieren a algunas de las consecuencias más generales de nuestras investigaciones. Confiamos en que la bibliografía de Lyons constituya una ayuda para los estudiosos que deseen profundizar los numerosos problemas que suscita este campo." "Cabe decir de este libro que es a un tiempo provocativo, penetrante y de importante lectura... sus méritos son los característicos de los escritos de Allport: estilo, amplitud, elocuencia, erudición." (*Contemporary Psychology*). El lector puede además consultar las siguientes obras conexas del fondo Paidós: G. W. Allport, *Desarrollo y Cambio. Consideraciones básicas para una psicología de la personalidad*; C. A. Seguin: *Existencialismo y psiquiatría*. En esta última obra el autor expone, en la primera parte, en forma clara y sistemática —al alcance del hombre no especializado que se interesa por los problemas actuales de la cultura— la teoría fenomenológica del conocimiento y los conceptos de existencia y trascendencia en la filosofía existencial. En la segunda presenta en forma sistemática las escuelas psicológicas y psicoterapéuticas que nacieron del existencialismo: Sartre, Frankl, Binswanger y Boss. Estos autores son estudiados y ubicados en el cuadro general del movimiento existencial. En la tercera parte realiza una guía crítica a la filosofía existencial y a su aplicación a la psicología y a la psiquiatría.

PAIDOS - Buenos Aires