

Por la psicopatología hacia Dios: psiquiatría y saber de salvación durante el primer franquismo

Ángel González de Pablo (*)

(*) orcid.org/0000-0002-2711-496X. Unidad de Historia de la Medicina. Facultad de Medicina. Universidad Complutense de Madrid. agdpablo@ucm.es

Dynamis

[0211-9536] 2017; 37 (1): 45-64

<http://dx.doi.org/10.4321/S0211-95362017000100003>

Fecha de recepción: 9 de diciembre de 2015

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2016

SUMARIO: 1.—Introducción: la hegemonía del nacionalcatolicismo. 2.—Un «Nuevo Estado», un nuevo hombre y una nueva ciencia. 3.—López Ibor y el discurso sobre la ciencia cristiana. 4.—La construcción del saber psiquiátrico cristiano. 4.1.—La fase de depuración. 4.2.—La fase de creación. 5.—Epílogo.

RESUMEN: Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el régimen franquista intentó distanciarse de los fascismos derrotados acentuando su carácter católico. El cambio de imagen culminó en 1947 con el establecimiento, mediante la Ley de Sucesión, de España como Estado Católico. Este proceso ocasionó que la ideología nacionalcatólica se convirtiera en las primeras décadas de la dictadura en la fuerza hegemónica para la transformación de la sociedad española en un sentido antimodernizador. La actividad científica no quedó exenta de esa modulación, fomentándose la creación de una ciencia católica, portadora de valores universales y armonizada con la fe. Los conceptos psiquiátricos elaborados por Juan José López Ibor durante el primer franquismo —la anagogía, el instinto de perfección, la psicagogia y, sobre todo, la timopatía ansiosa y la angustia vital— constituyeron un ejemplo de esa ciencia católica. Se analizan aquí el trasfondo cristiano de dichas nociones, su repercusión científica y la utilidad social que tuvieron para la dictadura. El trabajo subraya como resultados, por un lado, la concepción de esas nociones psiquiátricas clave del primer franquismo como *saberes de salvación*, esto es, como transmisoras de supuestos valores eternos acordes con la visión del catolicismo dominante por entonces; y, por otro, el funcionamiento de tales nociones como un dispositivo más de la red reguladora diseñada y desplegada por el franquismo para fomentar la sumisión y la resignación de la población.

PALABRAS CLAVE: Psiquiatría franquista, Juan José López Ibor, timopatía ansiosa, angustia vital, nacionalcatolicismo.

KEYWORDS: Francoist psychiatry, Juan José López Ibor, anxious thymopathy, vital anguish, national catholicism.

1. Introducción: la hegemonía del nacionalcatolicismo (*)

El nacionalcatolicismo fue uno de los marchamos del franquismo¹. Consistió básicamente en una simbiosis entre la Iglesia Católica y el Estado por la cual aquella se constituyó en la instancia legitimadora por excelencia del Régimen y a cambio recibió el consentimiento de éste para ejercer el control de espacios sociales y políticos decisivos². Los comportamientos sociales, la moral pública y privada, la educación y cualquier tipo de manifestación cultural, incluida la producción de ciencia, quedaron sometidos a su arbitrio, conformidad y, en su caso, censura.

Aunque la identificación del *ser español* con el *ser católico* entronca con el pensamiento tradicionalista de los siglos XIX y XX, con Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) como figura señera, el nacionalcatolicismo franquista hizo oficialmente su aparición en julio de 1937 con la firma de la *Carta colectiva de los obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la guerra en España*³. En ella se daba un contundente apoyo al «Alzamiento Nacional», aprobando implícitamente su designación como «Cruzada», y se señalaba a Franco como figura providencial, como el «salvador» de España y de la religión católica⁴.

Sin embargo, el nacionalcatolicismo sólo se constituyó en seña de identidad abiertamente hegemónica del franquismo a partir de 1943. La cada vez más previsible derrota del Eje forzó entonces al Régimen, a fin de apuntalar su permanencia, a pregonar la sustitución del Estado totalitario por otro católico, más asumible por las potencias aliadas occidentales. La retórica fascista propia del nacionalsindicalismo dejó así paso a otra resueltamente

(*) Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2012-37754-C02-02 (Ministerio de Economía y Competitividad – España).

1. Sobre el nacionalcatolicismo en su conjunto, véase Álvarez Bolado, Alfonso. El experimento del nacionalcatolicismo (1939-1975). Madrid: Cuadernos para el Diálogo; 1976; Botti, Alfonso. Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975). Madrid: Alianza; 2008.
2. Ibáñez Salas, José Luis. El franquismo. Madrid: Sílex; 2013, p. 79-80.
3. Gomá y Tomás, Isidoro et al. Carta colectiva de los obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la guerra en España. Pamplona: Gráficas Descansa; 1937. Disponible en <http://secviccentdocumentosoficiales.blogspot.com.es/2006/09/carta-colectiva-de-los-obispos.html> (consultado 4 ago 2015).
4. Sobre la génesis de la *Carta colectiva* y sus repercusiones, véase Ragner, Hilari. La espada y la cruz: la Iglesia 1936-1939. Barcelona: Bruguera; 1975, p. 85-100. Hay una reciente reedición del libro, aunque con un título distinto: La pólvora y el incienso: la Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939). Barcelona: Península; 2008.

católica que postulaba la recuperación de la España eterna y colocaba al Estado al servicio de tal fin⁵.

La estrategia del cambio de imagen del Régimen se aceleró en 1945 tras la victoria aliada. El Régimen buscó distanciarse del fascismo derrotado en Europa acentuando su carácter católico. Los «católicos» aumentaron sus cuotas de poder a partir de la remodelación del gobierno de 1945, lo que se acompañó de una contenida «desfalangistización» del aparato de poder⁶. Consecuentemente, se eliminó la parafernalia fascista más llamativa (el saludo romano se suprimió por decreto) y la figura de Franco se revistió de un halo sacrosanto (la leyenda «Francisco Franco, Caudillo de España por la gracia de Dios» figuró en las monedas desde 1947), a la par que se destacaba en discursos, homilias y sermones su providencial papel de «salvaguarda de Occidente» frente a la masonería y el comunismo. Y mientras tanto las procesiones, las concentraciones religiosas y los ejercicios espirituales se celebraron masivamente por todo el país.

La confesionalidad del Estado quedó establecida definitivamente en la Ley de Sucesión de 1947, la cual cerraba el primer ciclo de leyes fundamentales del «Nuevo Estado»⁷. En dicha ley, aprobada por referéndum con el 93 por ciento de síes (el primer pucherazo del franquismo), España se establecía como Estado Católico, se constituía como Reino (sin rey) y se otorgaba a Franco su jefatura vitalicia y el derecho a elegir sucesor. Esta institucionalización del Estado franquista se produjo en unas condiciones de penuria interna (a la escasez de alimentos se sumó la «pertinaz sequía» entre los años 44 y 46) y de aislamiento exterior, ya que en 1946 la Asamblea general de las Naciones Unidas había dictado una dura resolución contra el «gobierno fascista de Franco», recomendando la exclusión de España de los organismos internacionales. Todos los países, con las excepciones

-
5. Un aviso de este punto de inflexión lo constituyó el discurso de Franco ante el III Consejo Nacional de FET y de las JONS en diciembre de 1942. En él todavía se destacaron las similitudes entre la España del 18 de julio y los fascismos europeos, lo que pocos meses más tarde resultaría ya inconveniente. Pero también se afirmó, ya con rotundidad, que lo realmente distintivo de España era su superioridad espiritual basada en el catolicismo. Al respecto, véase Gallego, Ferran. *El evangelio fascista: la formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*. Barcelona: Crítica; 2014, p. 659-660.
 6. Di Febo, Giuliana; Juliá, Santos. *El franquismo: una introducción*. Barcelona: Crítica; 2012, p. 48-50.
 7. Di Febo; Juliá, n. 6, p. 56.

del Vaticano, Portugal, Irlanda, Suiza y Argentina, rompieron relaciones con España.

No obstante, a pesar de que España saldría de la década de los cincuenta sin ser miembro de Consejo de Europa ni de la OTAN y sin participar en el plan Marshall, la estrategia del cambio de imagen del Régimen acabaría dando finalmente frutos y Franco lograría superar este periodo de acorralamiento, que se extendió de 1945 a 1953⁸. El aislamiento empezó a relajarse en enero de 1948, cuando el presidente Truman aprobó la propuesta del Consejo Nacional de Seguridad de normalización de relaciones con España. En 1951, el año siguiente al comienzo de la guerra de Corea, se intercambiaron embajadores con Estados Unidos. En 1952 se suprimieron las cartillas de racionamiento. Y, por último, en 1953 se produjeron dos acontecimientos decisivos que apuntalaron la pervivencia del Régimen. La firma del Concordato con la Santa Sede fue el primero. El Concordato supuso el definitivo espaldarazo al Régimen por el Vaticano, aunque a costa de un cúmulo de privilegios jurídicos, económicos y educativos. El segundo fue la firma con los Estados Unidos de un Tratado Ejecutivo (denominación que evitó su aprobación por el Congreso y por el Senado estadounidenses) de Amistad y Cooperación. El acuerdo permitió establecer cuatro bases militares norteamericanas en territorio español, sobre las que Washington, merced a las cláusulas secretas, dispuso unilateralmente de total capacidad de decisión. A cambio de la renuncia de soberanía —nunca reconocida oficialmente— el Régimen recibió un apoyo económico, militar y político vital para su subsistencia.

Ambos pactos condujeron al final del aislamiento y entrañaron el comienzo del periodo cenital de la dictadura, que se extendió de 1953 a 1959, en el cual se aceptó a España como miembro de las Naciones Unidas en 1955. En esta nueva fase la presencia de los «católicos» también fue determinante: a partir de 1957 entraron en el gobierno los ministros económicos (los «tecnócratas») procedentes del Opus Dei, quienes serían los responsables del Plan de Estabilización de 1959 y del desarrollismo posterior⁹.

8. Payne, Stanley G.; Palacios, Jesús. Franco: A personal and political biography. Wisconsin: The University of Wisconsin Press; 2014, p. 284-341.

9. Payne; Palacios, n. 8, p. 342-363.

2. Un «Nuevo Estado», un nuevo hombre y una nueva ciencia

La hegemonía política del nacionalcatolicismo y la institucionalización del Estado católico no sólo pobló de actos religiosos la geografía del país, también se acompañó de la producción de una serie de retóricas persuasoras que acrecentaron la consolidación de los valores del nacionalcatolicismo en la población. Dichas retóricas fueron a veces muy explícitas, a través de los medios de propaganda o de comunicación de masas¹⁰; y otras no tanto, difundiéndose y asentándose de forma principalmente tácita a través del funcionamiento cotidiano de una extensa red de instituciones reguladoras del franquismo que abarcaban ámbitos tan diversos como el sistema sindical, el de beneficencia o el educativo¹¹. Explícitas e implícitas, esas retóricas impregnaron todos los ámbitos de la sociedad española del primer franquismo y contribuyeron a modelarla en un sentido antimodernizador, muy perceptible, por ejemplo, en las ideas del *nuevo* Estado, del *nuevo* hombre y de la *nueva* ciencia.

Frente al moderno Estado democrático y participativo se postuló así un *nuevo* Estado controlador y represor, amparándose en supuestas nociones fundamentales de la antropología cristiana, como la de que «el hombre es capaz del bien, pero para alcanzarlo no le bastan sus solas fuerzas», por lo que, de forma similar, el ejercicio libre del voto no resultaría «infalible para el logro de los intereses sociales y políticos más altos»¹². Todo lo cual justificaba «aceptar una “libertad dirigida” para el más exacto servicio del individuo, de la Patria y de Dios en ese quehacer común de la vida política de los pueblos»¹³.

De igual forma, frente a la subjetividad moderna —uno de cuyos iconos fue la figura de *L'Homme révolté*, el rebelde, que Albert Camus (1913-1960)

-
10. Un papel nada desdeñable en la elaboración y difusión de este ideario fue desempeñado por las revistas que aparecieron en la posguerra. Tres medios destacaron aquí: Escorial, órgano del grupo de intelectuales falangistas que controló el Servicio Nacional de Propaganda; la Revista de Estudios Políticos, perteneciente al Instituto de estudios Políticos, controlado por FE y de las JONS; y Arbor, portavoz del CSIC, a la sazón dirigido por la Acción Católica Nacional de Propaganditas (ACNdP) y el Opus Dei. Al respecto, véase Negró Acedo, Luis. Génesis del ideario franquista o la descerebración de España. Valencia: PUV; 2014.
 11. Cayuela Sánchez, Salvador. La biopolítica del primer franquismo (1939-1959). In: Por la grandeza de la patria: la biopolítica en la España de Franco. Madrid: FCE; 2014, p. 43-209.
 12. Maravall, José Antonio. Liberalismo y libertad en Europa. Revista de estudios Políticos. 1945; 13: 1-45, p. 44
 13. Maravall, n. 12, p. 45.

concibió en 1951 como encarnación del alzamiento frente al Dios o al Amo—, el ideario nacionalcatólico generó como referente ideal del *nuevo* hombre la sumisa figura del *homo patiens*, ese modelo de subjetividad normativo del español del primer franquismo que promovía un individuo impasible ante el infortunio, resignado, austero, comedido, disciplinado, abnegado, amante de su Patria y celoso seguidor de la doctrina y la moral cristiana¹⁴. Aunque tuviera diversos bosquejos explícitos previos, como la figura del «hidalgo»¹⁵, el modelo del *homo patiens* (concepto utilizado en la reciente historiografía, pero como tal nunca literalmente empleado en los textos de la época) fue sobre todo tácitamente infundido a través de una maraña de instituciones y dispositivos reguladores del franquismo: el sindicalismo vertical, el Auxilio Social, el SOE, la escuela, la universidad, las instituciones científicas, la censura, las comisarías, los juzgados o los tribunales, por citar sólo algunos de los más efectivos. Su ascunción por la ciudadanía fue posiblemente uno de los factores determinantes para conseguir la desmovilización social, la gobernabilidad de la población y la pervivencia del régimen dictatorial¹⁶.

Y, complementariamente, frente a la moderna ciencia laica se defendió la necesidad de establecer una *nueva* ciencia cristiana. Esta nueva ciencia franquista partió de una tajante purga de la ciencia previa, que afectó tanto a instituciones clave como al personal científico¹⁷. Así, la Junta de Ampliación de Estudios (JAE) fue desmantelada por decreto en mayo de 1938. Y un poco más adelante, en febrero de 1939, la Ley de Responsabilidades Políticas y su puesta en práctica por el Tribunal Nacional de Responsabilidades Políticas y sus diversos Tribunales Regionales, permitió depurar al personal docente e investigador. Mejor dicho, acabar de depurarlo, ya que no pocos habían sido previamente expulsados, represaliados por alguna otra instancia, se habían exilado o habían sido asesinados. La Iglesia Católica tuvo un papel determinante en la instrucción de las causas por responsabilidad política

14. Cayuela Sánchez, n. 11, p. 199-209.

15. García Valdecasas, Alfonso. El Hidalgo. Escorial. 1943; 27: 9-36, p. 10.

16. Cayuela Sánchez, n. 11, p. 206.

17. Entre la bibliografía más reciente sobre la represión de la ciencia por el franquismo, véase Otero, Luis Enrique, dir. La destrucción de la ciencia en España: depuración universitaria en el franquismo. Madrid: Editorial Complutense; 2006; Castillo Martos, Manuel; Rubio Mayoral, Juan Luis. Enseñanza, ciencia e ideología en España (1890-1950). Sevilla: Diputación de Sevilla; 2014.

y, consecuentemente, también lo tuvo en el proceso represor de la ciencia, ya que o bien supervisó o bien participó directamente en las denuncias¹⁸.

Tras la depuración debía surgir una ciencia nueva, una ciencia oficialmente católica y libre de herejías científicas. Esta nueva ciencia cristiana, tal y como se reflejó en las editoriales de *Escorial* al comienzo de la década de los cuarenta, debía ser portadora de valores universales y estar armonizada con la fe. La ciencia tenía que ser una aspiración hacia Dios, un camino que llevara a la posesión de la verdad, que se revelaba por la gracia Dios, pues «sin creer que el experimento y la meditación sobre el electrón o la más rigurosa crítica paleográfica conducen desde dentro de sí mismos (...) a Dios, todo será vana y caduca táctica»¹⁹.

Esta forma antimoderna de entender la ciencia, tan apartada del laicismo imperante en la ciencia puntera desde el siglo anterior, tuvo también una forma peculiar de acreditarse. Siguiendo su lógica interna, ninguna validación mejor que la infalible proveniente del propio Papa. Así, la *Memoria* del CSIC de 1943 recoge una extensa carta de Pio XII dirigida al entonces ministro de Educación Nacional y primer presidente del CSIC, el católico integrista José Ibáñez Martín (1896-1969), fechada el 20 de mayo de ese año, en la que se da fe de los logros científicos de la institución en sus primeros años de funcionamiento. La misiva papal comenzaba así:

«Con singular benevolencia hemos acogido tu homenaje al enviarnos una hermosa selección de los notables trabajos publicados por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, prueba palmaria, no solamente del ingenio español, sino también de los abundantes frutos ya recogidos, en la vida, todavía no larga, de tan benemérita Institución, llamada a contrarrestar el pernicioso influjo desgraciadamente producido en el campo del saber español por los sembradores de la mala semilla, y a sentar firmemente los cimientos de una restauración científica que restituya al pensamiento español su profundo y glorioso sentido tradicional y católico.

18. Los Tribunales Regionales de Responsabilidades Políticas, que eran los encargados directos de juzgar a los acusados, contaban con una red de Juzgados Provinciales, donde se instruían las causas antes de remitirlas a los Tribunales Regionales. Para la confección de los sumarios utilizaban informes de diversas autoridades (Guardia Civil, falangistas, militares, sacerdotes, párrocos, alcaldes...) sobre la actuación política —y en no pocas ocasiones moral— del acusado. Sobre el procedimiento de depuración seguido en la Universidad, véase Gómez Bravo, Gutmaro. Del expediente de regulación y otras responsabilidades. In: Otero, n. 17, p. 149-176.

19. Citado según Negró, n. 10, p. 58.

Para tal restauración has querido fundar, como elemento principal, este Consejo, a fin de que la ciencia española, siendo una aspiración hacia Dios, tienda a la verdad y al bien con la unidad de la filosofía cristiana y como medio de realización de progreso»²⁰.

Sancionada infaliblemente por el Papa, la ciencia cristiana como aspiración hacia Dios se convirtió así en un ideal primordial del primer franquismo. López Ibor, católico manifiesto y siempre bien relacionado con las *familias* católicas del Régimen, aludió repetidamente en sus conferencias y ensayos a la pertinencia de esta ciencia misional. Y además intentó cumplimentarla. Sus conceptos psiquiátricos elaborados durante aquellas décadas constituyeron un buen ejemplo de ciencia con un marcado trasfondo cristiano. A examinar su discurso teórico sobre la ciencia cristiana y a analizar la plasmación de dicho discurso en sus nociones psiquiátricas estarán dedicadas las siguientes páginas.

3. López Ibor y el discurso sobre la ciencia cristiana

Juan José López Ibor (1906-1991) fue el psiquiatra español más importante del franquismo²¹. Su carrera profesional coincidió prácticamente con el periodo de la dictadura, en cuyos entresijos políticos, siempre movedizos, supo desenvolverse con gran habilidad²². Procedente del círculo de la revista católico-monárquica *Acción Española*, en la guerra civil se hizo falangista y en septiembre de 1939, siendo ya catedrático de Medicina Legal, juró el cargo de consejero nacional del Movimiento. En 1940, Fernando Enríquez de

20. Pius PP. XII. Al querido hijo José Ibáñez Martín, Ministro de Educación Nacional de España. In: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Memoria de la Secretaría General. Año 1943. Madrid: CSIC; 1944, 57-58, p. 57 [consultado 4 dic 2015]. Disponible en: <http://www.csic.es/memorias-narrativas-1940-1962>.

21. Espino, Antonio; Casco Solís, Juan. En el centenario de López Ibor. *El País*. 9 may 2006 [citado 24 ago 2015]. Disponible en: http://elpais.com/diario/2006/05/09/salud/1147125606_850215.html. Sobre su figura en el contexto del primer franquismo, véase Casco Solís, Juan. *Psiquiatría y franquismo: periodo de institucionalización (1946-1960)*. In: Fuentenebro, Filiberto et al., eds. *Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio*. Luis Martín Santos. Madrid: Necodisne; 1999, p. 85-129.

22. Para una visión hagiográfica de su trayectoria: Gómez Santos, Mariano. *López Ibor: el hilo rojo de su pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva; 2007. Más críticos con su figura son los trabajos de Enrique González Duro. Entre sus más recientes, puede consultarse: *Los psiquiatras de Franco: los rojos no estaban locos*. Barcelona: Península; 2008, p. 289-310.

Salamanca (1890-1966), católico notorio, decano de la Facultad de Medicina de Madrid y, en calidad de juez instructor del Tribunal de Responsabilidades Políticas, depurador también de los médicos desafectos al Régimen, le nombró encargado de la Cátedra de Psiquiatría de Madrid, cargo del que Antonio Vallejo Nágera (1889-1960), con mayor capacidad de influencia por entonces en El Pardo, posiblemente a través de familia Polo, consiguió deponerle en 1942 para pasar a ocuparlo él mismo.

Previendo una pronta victoria aliada, a finales de 1943 o comienzos de 1944 cometió uno de sus contados errores políticos al firmar, junto con otros catedráticos, una carta dirigida a D. Juan de Borbón en la que se le sugería que considerara la restauración monárquica. El arriesgado paso, en un momento de especial acorralamiento del Régimen, le costó en 1944 un periodo de destierro en Barbastro, aunque el castigo acabó durando sólo cinco meses, debido a una muy oportuna intercesión del general José Valera Iglesias (1891-1951), exministro del Ejército, para que atendiera a su esposa en Madrid. Tras su destierro, ocupó la plaza de jefe del Servicio de Psiquiatría del Hospital Provincial de Madrid, obtenida por oposición, aunque también contaba con la amistad de Carlos González Bueno (1898-1984), el muy influyente jefe del Servicio de Cirugía de Aparato Digestivo de dicho hospital, presidente del Colegio Oficial de Médicos de Madrid y hermano de un jerarca falangista. Pero, a pesar de los méritos e influencias que poseía, no pudo hacerse en 1946 con la titularidad de la cátedra de Psiquiatría de la Universidad de Madrid, ganada por Vallejo Nágera.

Aun así, López Ibor logró labrarse a lo largo de los años cuarenta y cincuenta una creciente consideración social y profesional. Autor de varios libros y no pocos artículos, codirector de las *Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría*, brillante publicista y conferenciante, director de una exitosa clínica privada —la famosa «Brújula»—, se convirtió en el psiquiatra preferido por la élite social del franquismo. En 1951 ganó la cátedra de Psiquiatría de Salamanca y, finalmente, en 1960, coincidiendo con la llegada al poder de los tecnócratas del Opus Dei, obtuvo la cátedra de Psiquiatría de Madrid. Desde su cátedra, y hasta su jubilación en 1976, ejerció un control minucioso en la consolidación y acceso a las nuevas cátedras de Psiquiatría, con la excepción de Cataluña, territorio dominado por Ramón Sarró Burbano (1900-1994). Su influencia no se limitó además al territorio nacional, fue también uno de los científicos del franquismo con mayor reconocimiento internacional, muy especialmente en Latinoamérica.

López Ibor siempre estuvo, como se acaba de referir, muy próximo a los sectores católicos y monárquicos del régimen, una cercanía que ayudó a su ascensión social y profesional. En consonancia con esa proximidad, uno de los temas frecuentemente aludidos en sus ensayos y conferencias fue la necesidad de que el sentido religioso calase la nueva ciencia española, en perfecto alineamiento con esa ciencia fundada en valores universales y armonizada con la fe preconizada por el Régimen.

La versión de López Ibor de la ciencia cristiana partía de un dibujo ético-religioso, algo patético, del hombre español: un «hombre de esencias»²³, que «siente lo ético como una pasión metida en sus más profundas entrañas»²⁴, necesitado angustiosamente de redención por sentir «en su carne el aguijón del mundo espiritual»²⁵ y con la idea de salvación como norte, pues «el sentido de la vida se halla en la salvación de su alma y en la gloria eterna de Dios»²⁶.

El científico por su parte podía crear conocimientos, técnicas o aparatos muy loables. Pero, según su consideración religiosa de la ciencia, al científico no podía bastarle esa creación de saber instrumental, su ideal debía ser —y en eso consistía para López Ibor la gran revelación que la ciencia española tenía que ofrecer al mundo— transfigurarse en *homo religiosus*, haciendo de su saber una llamada a la fe, transmutando así ese saber instrumental en «saber de salvación»²⁷:

23. López Ibor, Juan José. El hombre español. In: López Ibor, Juan José. El español y su complejo de inferioridad. Madrid: Rialp; 1951, 101-131 (p. 117). [Originalmente publicado en la revista argentina *Sol y Luna* en 1940].

24. López Ibor, Juan José. Pathos ético del hombre español. In: López Ibor, Juan José. El español y su complejo de inferioridad. Madrid: Rialp; 1951, 133-158 (p. 141). [Originalmente publicado en *Escorial* en 1940].

25. López Ibor, n. 23, p. 130.

26. López Ibor, Juan José. Esencias y cuasi personas. In: López Ibor, n. 24, p. 169.

27. López Ibor toma este término de Max Scheler (1874-1928). El saber de salvación (*Erlösungswissen*) es una de las tres formas de saber que Scheler postuló en 1925 en *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Las formas del saber y la formación). La primera es el saber inductivo o de dominio (*Herrschaftswissen*) de las ciencias positivas, destinado a la consecución de metas prácticas; la segunda es el saber culto (*Bildungswissen*) de la filosofía, orientado a la formación de la personalidad; y la tercera es el saber de salvación y curación (*Erlösungs- und Heilswissen*) de las religiones, dirigido a elevar al sujeto hacia algo mejor que sí mismo. La gran tarea de nuestra época consistiría, según Scheler, en conseguir trabar adecuadamente los tres saberes. A esta tarea intenta contribuir López Ibor a su manera proponiendo hacer del saber instrumental (el saber psiquiátrico, en este caso) un transmisor del saber de salvación.

«La jerarquía consiste en no confundir lo esencial del hombre con lo instrumental. Instrumentos son no sólo las máquinas, sino el cálculo infinitesimal, y cualquier otra forma de conocimiento científico. Esta es la gran revelación de los tiempos nuevos. La ciencia, o es instrumental, o se convierte en saber de salvación. El *homo religiosus* busca, en su propia religiosidad, el saber de salvación al que supedita todas sus demás concupiscencias y botines cognoscitivos»²⁸.

Pues bien, veamos a continuación cómo López Ibor llevó a la práctica en sus concepciones psiquiátricas estas disquisiciones sobre la ciencia cristiana, sobre esa ciencia portadora de saber de salvación. Se analizará así cómo y en qué grado sus nociones psiquiátricas del primer franquismo tuvieron un trasfondo doctrinal cristiano. Y, complementariamente, qué repercusión científica alcanzaron y en qué forma fueron también de utilidad para el régimen franquista.

4. La construcción del saber psiquiátrico cristiano

4.1. *La fase de depuración*

Al igual que el «Nuevo Estado» realizó una depuración mediante el Tribunal de Responsabilidades Políticas como paso previo para su desarrollo, el nuevo saber psiquiátrico de López Ibor precisó también de una previa depuración que separara nítidamente «lo vivo de lo muerto» en la psiquiatría anterior. De las corrientes psiquiátricas existentes, ninguna despertaba tanta desconfianza en la psiquiatría franquista como el psicoanálisis²⁹. La doctrina de Sigmund Freud (1856-1939) estaba lejos de los «valores eternos» del cristianismo y ofrecía una concepción del psiquismo humano, al decir de López Ibor, «demasiado mezquina»³⁰. Era, por tanto, la víctima propiciatoria idónea para llevar a cabo ese necesario sacrificio depurador.

28. López Ibor, Juan José. El proyecto vital español y la crisis del saber. In: Discurso a los universitarios españoles. Madrid: Rialp; 1964 [1ª ed. en Cultura Española en 1938, 2ª ed. en Rialp en 1957], 161-191 (p. 185).

29. González Duro, Enrique. Psiquiatría y sociedad autoritaria: España 1939-1975. Madrid: Akal; 1978, p. 69-76.

30. López Ibor, Juan José. Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis: hacia una nueva psicoterapia. Barcelona: Luis Miracle; 1936, p. 13.

López Ibor empezó muy tempranamente, ya a partir de *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis* (1936), esta tarea depuradora, remedando con ella la empresa acometida por los escolásticos con el pagano Aristóteles. Tal purificación consistió, primero, en la crítica de algunas de las principales nociones freudianas —para la cual se apoyó sobre todo en los textos de Oswald Bumke³¹— y, en segundo lugar, en una búsqueda a partir de ella de nuevos conceptos que aprovecharan lo utilizable del psicoanálisis y no contravinieran al pensamiento cristiano. Pretendía realizar así con el psicoanálisis, citando sus propias palabras, «el examen sereno, la tarea depuradora y, sobre todo, aprovechar el intento que encierra de curar al neurótico»³².

Tres nociones pueden ayudarnos a calibrar el resultado de dicha «conversión» de la obra de Freud. La primera es la *interpretación anagógica*. En lugar de la interpretación psicoanalítica ortodoxa (especialmente de los sueños), dirigida hacia la vida instintiva y sexual, López Ibor, basándose en una lectura cristiana de Silberer³³, propuso la anagógica. Según él, el psicoanálisis clásico se limitaba a indagar hacia abajo, hacia la vida instintiva y sexual, mientras que la interpretación anagógica se dirigiría hacia arriba, hacia la formación de nuevos símbolos cada vez más elevados, pasando así progresivamente del sentido literal al espiritual:

«Al lado de la interpretación psicoanalítica pura de los sueños que nos conduce a las profundidades de la vidas instintiva, existe la anagógica, que simultáneamente nos impulsa a los más elevados ideales. La primera nos da elementos de una vida instintiva, retrógrada y anárquica; pero nosotros no debemos mirar sólo de dónde venimos, sino adónde vamos. Así (...), los

31. Para la crítica al psicoanálisis de Bumke (1877-1950), Bumke, Oswald. *Das Unterbewusstsein: Eine Kritik*. Berlin: Springer; 1922; *Die Psychoanalyse: Eine Kritik*. Berlin: Springer; 1931; y *Die Psychoanalyse und ihre Kinder: Eine Auseinandersetzung mit Freud, Adler und Jung*. Berlin: Springer, 1938 (trad. esp.: *El psicoanálisis y sus satélites: una polémica con Freud, Adler y Jung*. Barcelona: Aymá; 1944).

32. López Ibor, n. 30, p. 12.

33. La interpretación anagógica (*anagogische Deutung*), del griego «conducir hacia lo alto», fue un término utilizado por psicoanalista austríaco Herbert Silberer (1882-1923) para indicar un modo interpretativo de las formaciones simbólicas, como los mitos o los sueños, dirigido a mostrar su significado moral universal. Orientaba el símbolo hacia ideales generales y elevadas, mientras que la analítica ortodoxa lo dirigía hacia su contenido particular y sexual. Silberer desarrolló la interpretación anagógica principalmente en: Silberer, Herbert. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Viena: Heller; 1914; Silberer, Herbert. *Traum: Einführung in der Traumpsychologie*. Stuttgart: Enke; 1919.

símbolos se alejan más y más de su estricta significación primitiva, para transformarse en otra cada vez más espiritual»³⁴.

La segunda es el *instinto de perfección*. López Ibor ponía en entredicho la consideración de Freud, establecida sobre todo a partir de la década de 1920, sobre la existencia en el ser humano de dos fuerzas antagónicas que determinan su entera actividad: el instinto de vida o Eros, regido por el principio del placer, y el instinto de muerte o Tanatos, gobernado por el principio de destrucción. Junto a ellos, López Ibor propuso, adaptando algunos textos de Freud³⁵, la presencia de una tercera pulsión: el instinto de perfección, regido por el principio de la totalidad. Dicho impulso aunaría todos los caracteres de lo instintivo, llevando al sujeto simultáneamente hacia su completitud y hacia la consecución de fines concretos:

«el *instinto de perfección* (...) es el móvil que tiene el ser humano para ser completo, para adquirir una forma exuberante y nítida al mismo tiempo. Precisamente, en la auténtica tarea curativa, el descubrir las raíces del instinto de perfección de la personalidad debe ser uno de los temas esenciales, según mi experiencia. Sólo el instinto de perfección es capaz de anudar los distintos impulsos del subconsciente para entregarlos al yo como un haz de fuerzas en común, no sólo en el instante presente, sino en el curso de la vida»³⁶.

Y la tercera es la *psicagogia*. El fundamento terapéutico del psicoanálisis, hacer consciente el material inconsciente, se le antojaba insuficiente a López Ibor. Propuso superar esa insuficiencia mediante la psicagogia (del griego «arte de conducir y educar el alma»), un término bastante socorrido en la psiquiatría de posguerra, pero nunca nítidamente definido. En todo caso, la psicagogia propuesta por López Ibor no era un mero conjunto de consejos o de recomendaciones a modo de prédica de dómene, sino que

34. López Ibor, n. 30, p. 33.

35. López Ibor, n. 30, p. 105.

36. López Ibor, Juan José. La agonía del psicoanálisis. Madrid: Austral; 1951, p. 100. Esta cita pertenece al epígrafe titulado «La vida de los instintos», uno de los pocos añadidos que incorporó López Ibor en la revisión de 1951 de *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, obra que desde entonces se publicó con el título de *La agonía del psicoanálisis*. En la edición original de 1936 la noción del instinto de perfección estaba todavía bastante desdibujada. El epígrafe en cuestión es en realidad una versión acortada del aparecido previamente con el mismo título en López Ibor, Juan José. Los problemas de las enfermedades mentales: corrientes actuales del pensamiento psiquiátrico. Barcelona: Labor; 1949, p. 44-46.

se consistía en sacar a la luz, primero, el material inconsciente y de aprovechar, después, su *vis medicatrix*, su fuerza sanadora. Reproduciendo sus metáforas para describir tal proceder, había que desentrañar el volcán del inconsciente y a continuación canalizar su erupción³⁷.

Pero este desentrañamiento debía hacerse con lo que López Ibor denominaba «psicosíntesis», sacando a la luz no sólo el instinto del placer y el de muerte, sino también el instinto de perfección del sujeto. Fundamentalmente, con la nueva psicoterapia se trataría, como se recogía en la cita previa, de «descubrir las raíces del instinto de perfección de la personalidad» y conseguir que éste instinto positivo controlara y sometiese los instintos malsanos.

Las nociones surgidas durante la fase de depuración —interpretación anagógica, instinto de perfección, psicagogia y psicosíntesis—, dirigidas a la «espiritualidad», la «perfección» o la «totalidad», tenían ya un fuerte trasfondo religioso. Con ellos se pretendía pergeñar esa nueva psicoterapia concebida a imitación del «lógos salvador» preconizado ya por los Padres de la Iglesia³⁸. Se buscaba, por tanto, una auténtica psicoterapia verbal religiosa, que procurase a un tiempo armonía psicofísica y conversión espiritual; una psicoterapia religiosa que ejercitara la «espiritualización de la filantropía», esa ampliación de los límites de la *philanthropia* médica hacia el confín divino de la existencia humana.

No obstante, todos estos conceptos fueron todavía muy embrionarios; denotaban un rumbo, pero eran todavía intenciones más que realidades. Habría que esperar a una segunda fase, la de creación propiamente dicha, para que aparecieran las primeras nociones dotadas plenamente con ese carácter de psiquiatría cristiana buscado por López Ibor.

4.2. *La fase de creación*

Dicha fase creativa se hizo patente en los albores de los años cincuenta, década que supuso, como vimos, el punto culminante de la hegemonía del nacionalcatolicismo y la consecución de una definitiva estabilidad para el

37. López Ibor, n. 30, p. 156-157.

38. Laín Entralgo, Pedro. *Mysterium doloris*: hacia una teoría cristiana de la enfermedad. Madrid: Publicaciones de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo; 1955, p. 62-65.

Régimen. Uno de los conceptos más significativos de esta fase creadora fue el de «timopatía ansiosa», a través del cual valoraremos las características y el alcance del nuevo saber psiquiátrico cristiano de López Ibor.

López Ibor fue delimitando la noción de timopatía ansiosa en conferencias³⁹ y artículos⁴⁰ durante la segunda mitad de la década de los cuarenta hasta dejarla básicamente establecida en *La angustia vital* (1950), aunque seguiría detallándola en publicaciones posteriores. En acuerdo con Freud y con la mayoría de la psiquiatría del momento, López Ibor consideraba a la angustia el núcleo de las neurosis. Pero el acuerdo se acababa ahí, ya que la definición y clasificación de los trastornos ansiosos permanecía —y permanece— muy controvertida. Dentro de aquella controversia, López Ibor propuso sustituir el término de «neurosis de ansiedad», habitual en la psiquiatría de entonces y muy «contaminado» por el psicoanálisis, por el de «timopatía ansiosa», de tal forma que se reservara la vieja denominación de neurosis de ansiedad para los cuadros angustiosos psicogenéticos y se utilizara la nueva de timopatía ansiosa para todos los restantes cuadros de ansiedad de naturaleza endógena. Nosográficamente, López Ibor incluía la timopatía ansiosa en lo que Bumke había denominado círculo pícnico-timopático, en donde este autor situaba casi exclusivamente la psicosis maniaco depresiva⁴¹. Ampliando la noción de Bumke, el círculo timopático englobaría así para López Ibor la psicosis maniaco-depresiva y la timopatía ansiosa, siendo esta última definida como un trastorno de la afectividad o del ánimo de origen endógeno en el que la ansiedad o angustia ocupa el primer plano de la sintomatología⁴².

-
39. Editoriales: La timopatía ansiosa. Revista Clínica española. 1944; 13: 427-428, p. 427.
 40. López Ibor, Juan José. El círculo timopático. Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría. 1996; Supl. 2: 50-62, p. 57-62 [Originalmente publicado en 1948, en el vol. 7 (3) de esta misma revista].
 41. López Ibor, Juan José. La angustia vital: patología general psicósomática. Madrid: Paz Montalvo; 1950, p. 32-33. Timopatía significa enfermedad de la timopsique, la psiquis afectiva o del ánimo, considerada por los clásicos como el estrato intermedio de la personalidad, por debajo de la neopsique, que comprendería la vida intelectual y volitiva superior, y por encima de la somatopsique, que abarcaría la vida instintiva.
 42. López Ibor concibió las enfermedades de la afectividad o del ánimo al modo de Kurt Schneider (1887-1967). Véase López Ibor, n. 40, p. 51. Siguiendo la fenomenología de los sentimientos de Max Scheler, Schneider definió las enfermedades del ánimo (*Gemütskrankheiten*) en Schneider, Kurt. Pathopsychologie der Gefühle und Triebe. Leipzig: Georg Thieme; 1935, como alteraciones de los sentimientos vitales, las cuales se caracterizaban por su proximidad al cuerpo y su carácter difuso. Específicos de estas enfermedades de la afectividad serían los «síntomas vitales»: opresión precordial, globus melancholicus y nucalgia.

Según López Ibor, esta angustia patológica, en tanto autónoma (no reactiva, endógena), sería un sentimiento vital y podría denominarse, por tanto, angustia vital⁴³. López Ibor elaboró su noción de angustia vital a partir del pensamiento existencialista de Søren Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Jean-Paul Sartre (1905-1980) y, sobre todo, Martin Heidegger (1889-1976), el pensador de moda entre la intelectualidad española de aquella época⁴⁴. La angustia vital y la angustia existencial, aunque diferentes, tendrían entre sí, para López Ibor, una relación analógica; entre ellas habría el mismo paralelismo que hay entre vida y existencia. Pero, mientras que la angustia existencial nos abriría el mundo y nos salvaría de perdernos en la inautenticidad de la existencia, la angustia vital morbosa de los cuadros angustiosos y depresivos nos lo cerraría y nos llevaría a esa perdición⁴⁵. Por otro lado, la angustia existencial se experimentaría básicamente ante la muerte, mientras que en la angustia vital el sujeto sufriría «la vivencia de la disolución de la personalidad»⁴⁶, es decir, experimentaría, por ejemplo, un miedo patológico a volverse loco o a perder el control de sus actos. Y además, en contraste con la existencial, esta angustia vital tendería a cristalizar en diferentes síntomas psíquicos, neurológicos y, sobre todo, viscerales⁴⁷.

La timopatía ansiosa, a diferencia de aquellas primeras nociones de la etapa de depuración, fue una acabada noción psiquiátrica totalmente original de López Ibor y clave para el desarrollo de su obra posterior. Constituyó, de hecho, el primer paso para su concepción de las neurosis como estados de ánimo patológicos y no como conflictos instintivos, al considerar que la angustia no dependía de un trastorno de la libido, sino justo al contrario: el conflicto instintivo se producía por la previa existencia de un estado angustioso⁴⁸.

Pero, al igual que la interpretación anagógica, el instinto de perfección, y la psicagogía, la timopatía ansiosa fue también, y de forma más depurada, portadora de saber de salvación. Bajo su cuidada armazón externa de construcción científica, en concordancia tanto con la moda intelectual

43. Conviene recordar aquí que López Ibor sostenía que la angustia vital se producía no sólo en las timopatías sino también en la personalidad normal. Patológico sería, por tanto, únicamente el grado acentuado de la misma. López Ibor, n. 41, p. 127.

44. López Ibor, Juan José. El español y su complejo de inferioridad. Madrid: Rialp; 1951, p. 24.

45. López Ibor, n. 41, p. 125-127.

46. López Ibor, n. 41, p. 352.

47. López Ibor, n. 41, p. 35 y ss.

48. López Ibor, Juan José. Las neurosis como enfermedades del ánimo. Madrid: Gredos; 1966.

(heideggeriana) como con la moda psiquiátrica (schneideriana), subyacía una prístina ideología cristiana que la sustentaba y a la que servía de misionera.

La cualidad misional le venía conferida a la timopatía ansiosa, en primer término, por su misterioso carácter «endógeno», es decir, su supuesta generación en la propia intimidad de la persona independientemente de toda causa externa, lo cual la volvía irreductible a cualquier tipo de comprensión racional y, de paso, la convertía en trasunto de un pensamiento cristiano básico: la consideración de la enfermedad, en última instancia, como un misterio impenetrable para la razón, debido a su postrero origen en «un profundísimo *mysterium doloris*; un misterio en cuyo fondo late, insondable, la providencia del Dios creador y redentor, el *mysterium crucis*»⁴⁹.

Y, en segundo término, la condición misional le venía otorgada también por la lectura «creencial» que López Ibor hacía de la angustia existencial. López Ibor compartía con Jaspers y Heidegger que el hombre moderno sólo se podría liberar de esa angustia con un movimiento hacia la trascendencia. Pero, a diferencia de estos autores, mantenía que tal trascendencia sólo era posible siguiendo el camino de la esperanza y de la gracia cristiana:

«El existencialismo no es sólo una moda. Es un estado de ánimo. Yo diría más. Si como teoría es rechazable desde el punto de vista ortodoxo, como estado de ánimo es saludable. Ha llevado al hombre ante una última consecuencia de una línea histórica, frente a la cual ya no cabe ni el avance ni el retroceso. Sólo hay una salida posible: *el salto a la creencia*. La razón filosófica ha conducido a la sinrazón de la existencia, y de ella puede el hombre saltar, impelido por una necesidad inexorable, a la supra-razón de la fe y del misterio»⁵⁰.

La angustia vital, ese análogo morboso de la angustia existencial establecido por López Ibor como síntoma nuclear de la timopatía ansiosa, conducía al alineamiento del sujeto. Sin embargo, reconducida (sanada), podía convertirse también, al igual que su análogo existencial, en reveladora y espiritualmente positiva, como López Ibor mostraría con Kierkegaard⁵¹,

49. Laín Entralgo, n. 38, p. 43-44.

50. López Ibor, Juan José. Análisis psicológico del hombre moderno. In: López Ibor, Juan José. El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos. Madrid: Aguilar; 1958 (3ª ed.), 57-96, p. 81. [Conferencia pronunciada originalmente en el Ateneo de Madrid en 1950].

51. López Ibor, Juan José. El misterio de la melancolía. In: López Ibor, Juan José. El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos. Madrid: Aguilar; 1958 (3ª ed.), 135-155 (p. 151-155).

san Juan de la Cruz (1542-1591)⁵² o santa Teresa de Jesús (1515-1582)⁵³. De tal forma que la angustia vital, originariamente morbosa, podría también conducir al sujeto a una crisis existencial reveladora, disponiéndole así para oír la voz de Dios⁵⁴.

La timopatía ansiosa supuso, por tanto, un nítido ejemplo de saber psiquiátrico científico acorde con la fe cristiana, ese ideal de la nueva ciencia del franquismo. Su diagnóstico, consecuentemente, apareció con asiduidad en la psiquiatría nacional durante la década de los cincuenta y los sesenta⁵⁵. Además, fuera de nuestras fronteras, estuvo presente sobre todo en la psiquiatría latinoamericana, donde López Ibor gozaba de considerable predicamento⁵⁶. En la psiquiatría anglosajona, en cambio, pasó prácticamente inadvertida, aunque el término fuera recogido finalmente en algunos diccionarios históricos de ese ámbito⁵⁷. Dentro del círculo psicopatológico, se ha acabado reconociendo a la timopatía ansiosa un puesto intermedio entre las previas «neurosis de ansiedad» y el posterior fondo de saco de los «trastornos de ansiedad» en la enrevesada evolución de la clasificación de las alteraciones ansiosas⁵⁸.

La timopatía ansiosa tuvo así una considerable utilidad clínica y diagnóstica para la psiquiatría del franquismo, al menos hasta los años setenta en que fue siendo sustituida por otros diagnósticos, como los de fobias simples, trastorno de ansiedad generalizado, trastorno de pánico o trastorno somatomorfo, más conformes a los nuevos rumbos de la psiquiatría. Pero, aparte de su utilidad puramente psiquiátrica, un concepto tan ideologizado como el de la timopatía ansiosa (aunque aparentemente no lo fuera) desem-

52. López Ibor, Juan José. La angustia en san Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. 1968; 27: 374-383.

53. López Ibor, Juan José. Ideas de santa Teresa sobre la melancolía. *Revista de Espiritualidad*. 1963; 22: 432-443.

54. López Ibor, Juan José. La verdadera psicología profunda. *Revista de Espiritualidad*. 1957; 16: 328-336.

55. Rubio Valladolid, Gabriel; López Ibor, Juan José. Generalized anxiety disorder: a 40-year follow-up study. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 2007; 115: 372-379.

56. Ucha Udabe, Ronaldo. El pensamiento psiquiátrico de Juan José López Ibor, el psiquiatra de habla hispana de más notoriedad en el siglo XX. *Alcmeon* [artículo de internet]. 1997 [citado 29 ago 2015], 6 (1). Disponible en: http://www.alcmeon.com.ar/6/21/a21_04.htm.

57. Shorter, Edward. *A historical dictionary of psychiatry*. New York: Oxford University Press; 2005. Véase la entrada: López Ibor's «anxiouus thymopathy», p. 85.

58. Dörr, Otto. Logopatías y timopatías: hacia una nueva conceptualización de las enfermedades endógenas en psiquiatría (segunda parte). *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*. 2010; 6 (4): 410-418 (p. 414).

peñó también una utilidad social para el Régimen. El que la angustia vital surgiera en las entrañas del sujeto, en unas incomprensibles profundidades endotímicas, y no guardara relación alguna con sus circunstancias externas, implicaba desligar las angustias, ansiedades y miedos de los españoles de posguerra de cualquier factor biográfico, familiar o social y, con ello, de una cotidianeidad marcada por el hambre, la pobreza, la represión y el miedo. La timopatía ansiosa (y, por extensión, la enfermedad psíquica a la cual servía de referencia) quedaba, por tanto, como un accidente ahistórico y desconectado de la realidad social, lo que convirtió a este concepto, fuertemente cargado además con un trasfondo religioso, en un dispositivo más de la compleja red reguladora del franquismo dirigida a la inducción del conformismo, la resignación y la docilidad en la población⁵⁹. Dicho en otros términos, contribuyó a la consolidación de ese modelo de subjetividad denominado como *homo patiens* propio del «régimen de dominación» confesional que fue el primer franquismo⁶⁰.

5. Epílogo

El estudio de las principales nociones de López Ibor elaboradas a lo largo de los años cuarenta y cincuenta, especialmente la timopatía ansiosa y la angustia vital, ponen de relieve que el saber psiquiátrico elaborado durante el primer franquismo tuvo una cierta entidad científica. Ambas nociones constituyeron el núcleo de obras significativas del período —como *La angustia vital* (1950), pensada como tratado de patología general psicósomática— que, aunque notables, estuvieron muy alejadas de las auténticamente sobresalientes en su ámbito (como, por ejemplo, la *Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers, cuya cuarta y definitiva edición había aparecido un poco antes, en 1946). Con todo, fueron nociones bien construidas, originales y en concordancia con las modas intelectual (el análisis existencial de Heidegger) y psiquiátrica (la psicopatología de Schneider y, específicamente, la referida a las enfermedades del ánimo) dominantes por entonces.

Una de las señas de identidad del primer franquismo fue el predominio ideológico del nacionalcatolicismo, el cual fomentaba la creación de una

59. González Duro, n. 29, p. 201-216; González Duro, n. 22, p. 314-315.

60. Cayuela Sánchez, n. 11, p. 207.

ciencia que fuera, ante todo, católica y transmisora de valores eternos. En consonancia con esta doctrina —en parte de forma buscada por su autor (católico notorio y bien relacionado social y profesionalmente con la *familia* franquista católica), en parte de forma inevitable por impregnación del contexto—, estas nociones tuvieron asimismo bajo su armazón científico un fuerte trasfondo religioso y un carácter misional. Actuaron así también como un *lógos salvador*, en la terminología tradicional de los Padres de la Iglesia, o como portadoras de *saber de salvación*, en palabras de López Ibor.

Tanto la timopatía ansiosa como la angustia vital tuvieron una utilización clínica y diagnóstica notable en la psiquiatría nacional a lo largo de los años cincuenta y primeros sesenta. A partir de entonces (coincidiendo —casual o no tan casualmente— con el progresivo alejamiento del franquismo por parte de la Iglesia a partir del concilio Vaticano II, anunciado en 1959 y celebrado entre 1962 y 1965), fueron sustituidos por otras categorías diagnósticas más acordes con los nuevos aires de la psiquiatría, como, por ejemplo, las de trastorno de ansiedad generalizado, trastorno de pánico o trastorno somatomorfo.

Por otro lado, ambas nociones desempeñaron también una utilidad social para el franquismo. Su concepción como alteraciones endógenas y su trasfondo religioso antimodernizador las hizo formar parte del entramado de dispositivos del franquismo que configuró la sumisa subjetividad del *homo patiens* en la población española y contribuyó a la perduración del régimen de dominación de la dictadura. ■