



finis
Universidad Finis Terrae
Psicología



**Asociación de Psicología
Integral de la Persona**

Persona est perfectissimum in tota natura

ISSN: 2810-7020

Cuadernos de Psicología Integral de la Persona

Número 3:

Presupuestos básicos para una
Psicología Integral de la Persona
Teoría y Praxis

Cuadernos de Psicología Integral de la Persona

ISSN: 2810-7020

N. 3, 2025

doi: 10.38123/PSIP.3

Editor general

Pablo Verdier Mazzara

Comité editorial

Sebastián Buzeta Undurraga
Universidad Gabriela Mistral, Chile

Catalina Cubillos Muñoz
Universidad Finis Terrae, Chile

Carlos Casanova Guerra
Profesor visitante, Hamilton Center, Universidad de Florida, USA

María Teresa Gargiulo
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Hernán Muszalski
Universidad Gabriela Mistral, Chile

Santiago Vázquez
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Martín Echavarría
Universidad Abat Oliba, España

Ruth de Jesús Gómez
Universidad Francisco de Vitoria, España

Mercedes Palet
Profesor visitante, Universidad Abat Oliba CEU, España

Stefano Parenti

Presidente de la Associazione di Psicologia Cattolica, Italia

Joan D'Ávila Juanola

Universidad Abat Oliba, España

Miguel Ángel Fuentes

Seminario religioso Instituto Verbo Encarnado, Argentina

Colaboraciones

Editora: Carolina Barriga Polo

Editor asistente: Nicolás García Matte

Editora técnica: Consuelo Salas Lamadrid

Diseño gráfico: Alejandra Urzúa Infante



Este contenido se publica bajo una licencia internacional Creative Commons Reconocimiento No Comercial Sin Obras Derivadas 4.0.

Universidad Finis Terrae
Facultad de Educación, Psicología y Familia
Escuela de Psicología

Colección

Cuadernos de Psicología Integral de la Persona

Número 3: Presupuestos básicos para una
Psicología Integral de la Persona. Teoría y Praxis



Tabla de contenidos

Presentación	5
PRIMERA PARTE: TEORÍA	9
1. El sujeto empírico y la abolición de la persona en el ámbito de la psicología clínica, <i>Aquilino Polaino-Lorente</i>	10
2. El hábito de mirar a la persona en el psicólogo, <i>Klaus Droste</i>	30
3. La naturaleza de la enfermedad psicológica, <i>Benjamín Suazo</i>	43
4. Una aproximación realista a la psicoterapia, <i>Marcos Randle</i>	61
5. La vigencia de la cogitativa en la llamada “nueva ciencia de la mente”, <i>Jordán Abud</i>	76
6. Familia y salud mental, <i>Mercedes Palet</i>	103
SEGUNDA PARTE: PRAXIS	126
7. Anotaciones tomistas sobre el uso del símbolo en psicoterapia, <i>Pablo Verdier</i>	127
8. La dimensión racional en la terapia EMDR, <i>Juan Pablo Rojas</i>	149

Presentación

En este número, presentamos un trabajo que es fruto de la *Primera Jornada de Psicología Integral de la Persona*, organizada por la Asociación homónima en 2016. Quienes contribuyen a este número son todos psicólogos o psiquiatras clínicos, con amplia formación filosófica de raigambre tomista. Agradecemos especialmente a Carolina Barriga Polo por reunir los escritos en miras de esta publicación.

Nuestra iniciativa, tanto la de fundar una Asociación como la de organizar jornadas, y naturalmente su posterior difusión, surge como una necesidad que se funda en la mismísima realidad clínica. Compartimos la preocupación de ponerle *nombre y apellido* al fundamento antropológico y ético que siempre y necesariamente impregna el ejercicio de cualquier profesión, y en forma particular aquellas profesiones del área de la salud mental.

Estamos acostumbrados y adormilados frente a una realidad tan evidente: los programas de estudio en las universidades a lo sumo abordan genéricamente el hecho de que el ejercicio profesional de psicólogos y psiquiatras supone, al menos implícitamente, una postura filosófica que marca de un modo determinante tanto el diagnóstico dinámico como la aproximación psicoterapéutica. Sin embargo, frente a esa aceptación genérica, poco se hace por profundizar en lo práctico, porque ello supone tomar postura, y eso es mal visto en la docencia universitaria. La impostura es más cómoda, por no decir anónima, y si es presentada bajo apariencia de ciencia objetiva e imparcial, cuela inadvertida. Curiosamente esta impostura presentada bajo capa de rigor científico se contradice con la aceptación genérica de una filosofía implícita al ejercicio profesional, como fue mencionado más arriba. De este modo el estudiante recibe en la mismísima universidad, en sus mismísimos años de formación, una mirada escindida y parcial de su objeto de estudio. Nadie muestra tal escisión, pocos se inmutan por tal escisión, y el alumno en virtud de la urgencia académica por capacitarse científicamente posterga o, en el peor de los casos, termina ahogando toda inquietud filosófica que haya podido surgir en el curso de sus estudios. De esta suerte, este *vacío filosófico* se perpetúa inadvertidamente calando hondo en la práctica profesional de ge-

neración tras generación de psicólogos y psiquiatras, con vaya a saberse qué repercusiones en la salud de tantos.

Podríamos seguir denunciando las carencias de la psicología y psiquiatría modernas. Nos parece más urgente y acaso oportuno, remediar, en la medida de nuestras posibilidades, estos vacíos tan evidentes como iatrogénicos.

Las exposiciones que presentamos son libres, de exclusiva responsabilidad de los autores, con los cuales podemos, incluso al interior de *nuestra escuela*, tener diferencias accidentales. Mas ello no obsta a que todos sí coincidan en explicitar y argumentar desde los fundamentos filosóficos en los que se apoyan, a fin de presentar la integración filosófica-clínica que han alcanzado en sus respectivas prácticas profesionales.

En esta perspectiva, creemos que las ponencias de la jornada sí han logrado el objetivo deseado, a saber, aterrizar lo filosófico en la clínica diaria, a fin de patentizar su incidencia práctica, y *mostrar*, por no decir *demostrar*, el gran influjo clínico-concreto que tienen los supuestos filosóficos con los que, advertidamente o no, se maneja el clínico.

Hemos mencionado que la filiación tomista es el común denominador de todos los colaboradores. Estamos persuadidos de que la tradición aristotélica-tomista tiene mucho que decir y aportar, y ello porque es una postura filosófica sumamente realista. Realista porque parte de la evidencia obvia e inmediata de que *existe una realidad extra-mental, y que ésta es accesible a la razón*. Si así no fuese, a qué tanto desvelo por el deseo natural de saber, particularísimamente, por querer saber científicamente. Esta afirmación tan escueta como sensata es el fundamento irrenunciable e implícito que mueve tanto a toda investigación científica como a toda indagación filosófica. Paradójicamente, si tuviésemos la certeza de que, como dicen tantos, la realidad nos es imposible alcanzarla objetivamente y con verdad, ¿quién habría que dedique su vida entera a investigar, a preguntarse por el *cómo* y *por qué* de las cosas? ¿Quién se embarcaría en una empresa de la que tiene certeza anticipada de no alcanzar la meta?

La historia de la humanidad es testimonio insoslayable e incontestable de todo lo contrario. El hombre, incluso cuando en un nivel teórico y especulativo niega con mil argumentos sutiles y elocuentes la posibilidad de conocer lo real con objetividad y verdad, en lo práctico niega tal postura y no es capaz de contentarse con ella, lanzándose a la empresa de la ciencia con empeño y pasión. El hombre siempre ha deseado saber, y no lo desearía si supiese con certeza anticipada que no alcanzará respuesta verdadera.

Lo que venimos diciendo es de particular interés para psicólogos y psiquiatras, puesto que de lo que aquí se trata es de atender a la persona de nuestros pacientes descansando en el conocimiento objetivo y verdadero de la naturaleza humana. *Con qué cara* podríamos presentarnos a nuestros pacientes si con convicción pensáramos que nuestros conocimientos no se fundan en la realidad de la naturaleza humana, o peor aún, que esta no existe. En tal caso, ¿cómo podríamos dormir tranquilos sabiendo que nuestras intervenciones terapéuticas no tienen asidero en dicha realidad?

Alguien, quizás, podría objetar que nuestras intervenciones terapéuticas se apoyan en los hallazgos y resultados de la ciencia empírica. En realidad, si pensamos nuestras intervenciones en la línea de las técnicas que empleamos, éstas son tan solo instrumentos de los que nos valemos para alcanzar objetivos, pero éstos últimos nos los planteamos desde el paradigma de la escuela psicológica a la que adherimos. Si pensamos nuestras intervenciones en la línea del paradigma psicológico al que adherimos, éste conlleva implícitamente un fundamento ético, antropológico y teleológico, que marca el rumbo de la terapia.

No es dificultoso, pues, advertir que la imparcialidad, neutralidad y asepsia científica es tan solo aparente y engañosa. Tal pretensión es una desinteligencia puesto que la realidad no solo no es neutral, sino que es determinante: o estamos con ella, o estamos de algún modo contra ella. La medida —no neutral— de nuestros conocimientos, paradigmas y modelos es la realidad.

Al llegar a este punto no podemos sino volver sobre la cuestión planteada anteriormente, la del realismo filosófico como fundamento de nuestro paradigma psicológico y, con ello, de la

orientación que le damos a las intervenciones psicoterapéuticas con nuestras técnicas.

No hay otra conclusión posible: es sumamente realista adherir filosóficamente a una postura realista. Ello no significa que por ser *realistas* tengamos siempre y necesariamente la razón. No se ha dicho eso. Sencillamente significa que estamos *abiertos a la realidad que nos trasciende y confiamos que la razón* —si no quiere imponer su parecer— *es capaz de sucesiva y gradualmente irse adecuando a la verdad de las cosas. El realismo filosófico es más una actitud frente a la realidad que un resultado alcanzado.* Con esta actitud como punto de partida, la razón se transforma en *testigo de la verdad* y no en *constructora de la realidad*. En lo que llevamos diciendo creemos ver que no son tanto las ideas las que dividen a los hombres, sino más bien la postura personal de la que parten. O realista, o inmanentista (del cuño que se quiera, pero inmanentista al fin).

Una última conclusión se impone: como científicos, o somos realistas, y por tanto nos vemos instigados a ajustar nuestros modelos y paradigmas a la realidad (en nuestro caso, a la naturaleza humana), o veladamente nos erigiremos en dioses forzando los datos empíricos a ajustarse a nuestros modelos y paradigmas.

Esta es la opción fundamental que todo científico ha de plantearse y responderse. Es de evidencia casi inmediata para quien se detenga brevemente a considerar la cuestión: a toda actividad científica le subyace una postura filosófica, y si ésta no es realista, toda actividad científica se transforma en un pasatiempo tan apasionante como espurio, y en el caso de las ciencias clínicas, en ocasión de iatrogenia en aquellos que se confían a nuestra ciencia y conciencia.

Sean estas reflexiones una breve defensa del empeño e ideario con el que se ha fundado nuestra Asociación.

Creemos que el presente número apunta fielmente en esa dirección.

Pablo Verdier Mazzara
Editor general



Primera Parte
TEORÍA

El sujeto empírico y la abolición de la persona en el ámbito de la psicología clínica

Aquilino Polaino-Lorente¹

Resumen

Se explora la relación entre la ciencia empírica, la psicología clínica y la concepción de la persona humana. El método científico, aunque valioso, resulta insuficiente para comprender la totalidad del ser humano, criticando el reduccionismo que pretende explicar la persona íntegramente desde resultados empíricos. En el ámbito clínico, la relación entre psicólogo y paciente trasciende la mera recopilación de datos, destacando la dimensión espiritual frecuentemente ignorada por la progresiva *abolición de la persona* en la cultura occidental contemporánea, que niega la existencia de una naturaleza humana y se relativizan conceptos como verdad y bien. Se advierte sobre las consecuencias de esta perspectiva: la exaltación del yo y el narcisismo, fenómenos frecuentes en la práctica clínica actual. La persona no puede ser reducida a sus pensamientos, sentimientos o acciones, ni ser comprendida exclusivamente desde perspectivas deterministas (biológicas, psicológicas o sociológicas). La conciencia humana permite la experiencia de identidad personal y responsabilidad, pero se encuentra amenazada por concepciones que privilegian la autonomía absoluta y el subjetivismo. Se concluye defendiendo una psicología clínica que reconozca la complejidad integral de la persona, incluyendo su dimensión espiritual y trascendente.

Palabras clave

reduccionismo científico, persona, psicología clínica, narcisismo contemporáneo, dimensión espiritual

¹ Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid, España.

a. La ciencia y el sujeto empírico

El progresivo avance de las ciencias y tecnologías experimentado en el último siglo se debe, sin duda alguna, al método empleado —hipotético-deductivo, empírico o experimental—. Sin embargo, a pesar de ese avance indiscutible, el método empleado por las ciencias empíricas no abarca nada más que una parte de la realidad, por lo que —en el caso del hombre— no es el adecuado para ofrecer una explicación acerca de toda la persona².

Por eso, cuando los científicos se alzan con la pretensión de explicar la persona en su integridad, desde solo sus resultados empíricos, lo más probable es que incurran en un grave error: tomar la parte por el todo. Al proceder así hacen un flaco servicio a la ciencia y al hombre.

Al hombre, porque no se le hace justicia al caer en la ilusión reduccionista (empíricamente indemostrable) de poder abarcar cognitivamente la totalidad de su ser, de un ser que resulta en buena parte incognoscible para la propia persona. A la ciencia, porque se le exige más de lo que ella puede dar, transformándola en ideología científicista, lo que podría arruinar las certezas que justamente aporta. Distinguir cuidadosamente el saber científico bien fundado de esta ideología es un deber ético para todos los científicos³.

En el ámbito de la psicología clínica, establecer esta distinción resulta imprescindible. La necesidad de neutralidad y asepsia científicas del clínico es compatible con el respeto a la dignidad, libertad e intimidad del paciente. La persona no puede tratarse en la clínica como un mero objeto de estudio *ex post*, que, de forma impersonal, pueda describirse como un mero agregado de no se sabe muy bien qué estructuras biológicas, genéticas, neurocientíficas, psicológicas y sociológicas. Un sujeto empírico así constituido es cualquier cosa —una abstracción, tal vez—, pero no una persona.

2 Una explicación más pormenorizada y sistemática puede encontrarse en Polaino-Lorente (2010).

3 “El procedimiento metódico pasa gracias a la creciente formalización a ser universalmente aplicable como un fisicalismo abstracto que tiene por consecuencia última expulsar al espíritu y sus tareas del ámbito de la realidad y proscribirlo para siempre a una región secundaria del ser. [...] El vaciamiento total de sentido erigido en verdad última se contagia a la sociedad contemporánea, al conjunto de sus modos de actuar, y provoca reacciones como el irracionalismo y el misticismo, la recaída en una acción que ya no se funda en la razón, la huida a lo imaginario, al mero sentimiento o a la pura corporalidad” (Patočka, 2004, p. 146). Este fenomenólogo checo murió a consecuencia de la represión ejercida contra él como firmante de la Carta 77.

A ello cabe añadir aquí la reducción de la persona a lo que piensa (racionalismo); a lo que siente (emotivismo, hoy magnificado) a lo que hace (pragmatismo). Obviamente, la persona es más que lo pensado, sentido y obrado por ella. La persona es también lo que hoy no piensa, no siente o no hace (omisiones), pero probablemente un día pensará, sentirá o hará.

La persona tiene ese carácter de *además*, un *plus* sobreañadido no reducible a la facticidad del instante (Polo, 2003), por el que se trasciende a sí misma, como lo prueba su sed de absoluto, su hambre de infinitud y su vocación a la eternidad.

Otros reduccionismos, no menos importantes y frecuentes, son los que se derivan del modo en que algunos psicólogos entienden la psicología clínica. Se trata aquí de ciertos enfoques deterministas, como consecuencia de magnificar una sola de las dimensiones de la persona (biológica, psicológica, social y espiritual), con exclusión de las restantes, en la explicación de los trastornos psicológicos. Surgen así los determinismos biológicos, psicológicos, sociológicos o pseudo-espiritualistas.

¿Acaso el sujeto empírico no es un sujeto histórico con su propia biografía, que tiene experiencia, que se pregunta por la realidad, también la que a él mismo le constituye? ¿Es que tal vez no tiene sus propias convicciones y creencias espirituales?

¿Se tienen en cuenta en la clínica? ¿Se respetan, siempre? Y si no respetaran esas convicciones, ¿no supondría tal actitud del estar él mismo en una convicción sin fundamento?

Asistimos así a la siguiente flagrante contradicción clínica: al mismo tiempo que se niega la dimensión espiritual del paciente, se apela de forma generalizada a tratarlo mediante la psicoterapia. A lo que parece, no hay inconveniente en entender o explicar la índole de esta última, como algo espiritual.

Es cierto que la psicoterapia se apoya más en el espíritu que en las estrategias y técnicas terapéuticas, por innovadoras que éstas sean. Las psicoterapias tienen su fundamento en el espíritu humano sin que se reduzcan a los procedimientos de los que el psicólogo clínico necesariamente ha de servirse. En una palabra: la psicoterapia no es algo meramente procedimental sino espiritual⁴.

4 También aquí parece haberse sustituido el espíritu por la técnica; pero tal reducción no está justificada en modo suficiente. En cualquier caso, en un principio no fue así. Confrontar, por ejemplo, la excelente obra de Zweig, S. (1935). *La curación por el espíritu*. Apolo. De otra parte, son numerosos los prestigiosos psicote-

Ciertamente, de la dimensión espiritual o religiosa nada se dice, a pesar de que también esta puede emplearse para la explicación o *reificación* de los trastornos psíquicos y de la psicología clínica⁵.

Un hecho esclarecedor y no controvertido a este respecto es que la APA haya introducido entre sus categorías diagnósticas los trastornos psíquicos relativos a la espiritualidad⁶.

Sin embargo, muy poco o casi nada se dice acerca de las formas patológicas de vivir las propias convicciones religiosas, ni de las manifestaciones psicopatológicas que emergen de aquellas en algunas personas, ni de las consecuencias y causas psicopatológicas de esas manifestaciones, todo lo cual debería atenderse desde la perspectiva del hecho religioso, la psicopatología y la historia comparada de las religiones.

En este mismo contexto profesional no constituye una rara excepción los profesionales que *a priori* psicopatologizan cualquier comportamiento religioso de sus pacientes, a pesar de que sea coherente (*sense of coherence*) con las propias convicciones y las exigencias de la fe religiosa que profesan⁷.

rapeutas que hoy sostienen la apelación a “un modelo integrado que tenga un poder explicativo más fuerte que las perspectivas individuales” (Beck, 1988, p. 353).

- 5 Sorprende la franqueza y claridad con que Joseph Ratzinger (2005) aborda este problema, cuando escribe: “hay formas de religión degeneradas y morbosas, que no edifican al hombre, sino que lo alienan. [...] E incluso religiones a las que se debe reconocer grandeza moral y el empeño por hallarse en el camino hacia la verdad, pueden ser morbosas en algunos trechos de su camino [hinduismo, saktismo, islam...]. Y, claro está, existen también, como todos sabemos perfectamente, formas morbosas de lo cristiano: por ejemplo, cuando los cruzados, al conquistar la ciudad santa de Jerusalén, en la que Cristo había muerto a favor de todos los hombres, realizaron, por su parte, un baño de sangre entre musulmanes y judíos” (p. 177-178).
- 6 Los problemas religiosos o espirituales (V62.89) fueron incluidos por la DSM-IV en el eje cinco (Greenberg y Witztum, 1991; Lukoff et al., 1992; Lukoff et al., 1995; Turner et al., 1995).
- 7 Afortunadamente, la insensibilidad cultural al menos de la psiquiatría respecto de la dimensión religiosa o espiritual de los pacientes se está corrigiendo en la actualidad. Desde la arrogancia de algunos profesionales —sin fundamento científico alguno— se despreciaba o calificaba mal el hecho religioso, a pesar de que tal modo de proceder suscitase errores diagnósticos y terapéuticos e indujese a una negligente y mala práctica. La publicación en 1990 por la APA de una Guía práctica sobre estos conflictos (*Guidelines Regarding Possible Conflict Between Psychiatrists’ Religious Commitments and Psychiatric Practice*) está contribuyendo, sin duda, a un cambio de perspectiva. Esta guía, de acuerdo con sus propias palabras, enfatiza cuál ha de ser la actitud de los psiquiatras respecto de las creencias del paciente: “psychiatrists should maintain respect for their patient’s beliefs ... and not impose their own religious, antireligious, or ideologic systems of beliefs on their patients, nor should they substitute such beliefs or ritual for accepted diagnostic concepts or therapeutic practice” (American Psychiatric Association, 1990, p. 542). El hecho de que ese mismo contenido se haya incorporado a la formación de los futuros especialistas en psiquiatría (*Special Requirements for Residency Training in Psychiatry*)

Hay también otra vinculación—eludida y silenciada en el pasado— cuya atención en este contexto parece pertinente. Nos referimos a la relación entre psicoterapia y espiritualidad⁸.

b. El paciente en el ámbito clínico: ¿datos versus personas?

El paciente no es reducible ni deducible (en su ser personal y singular) de los datos empíricos que de él se obtengan. Esta afirmación no niega la importancia de los datos (biológicos, psicológicos, entre otros) para la clínica. Sin ellos es imposible llegar a un diagnóstico y establecer la pertinente terapia. Pero la persona es siempre mucho más. La persona es mayor, anterior y superior a los datos que de ella se disponga. Además, esos datos sólo alcanzan su significación más profunda, su sentido más pleno para la clínica cuando se integran exactamente en la persona de que proceden. Escribe Merleau-Ponty (1975):

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significaría los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar a esta experiencia del mundo del que esta es expresión segunda. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo. (p. 8)

De una parte, los datos procedentes del paciente no vagan por el espacio hasta constituirse—sin contaminación alguna— en la pura objetividad y el exacto conocimiento abstracto de una determinada categoría diagnóstica. Continúa siendo una verdad indiscutible la afirmación clásica de que *no hay enfermedades sino enfermos*.

De otra, el destinatario de los datos es siempre un alguien: el psicólogo clínico. Pero el clínico también es persona. Esto significa que en la receptividad del dato hay también una es-

demuestra el poderoso cambio de sensibilidad que se ha producido en favor del paciente y el respeto a sus convicciones.

8 Se remite al lector interesado por esta cuestión a Polaino-Lorente (2011).

estructura personal—por mucha que sea la neutralidad que se quiera vivir en esa recepción—, que se corresponde con la estructura racional del paciente, a fin de “hacerse cargo”, evaluar, calificar y tratar de comprender lo que realmente le afecta.

Con esto se está reivindicando aquí que el científico no *produce* el dato ni tampoco *fabrica* la realidad objetiva, sino que lo *encuentra*, porque le es dado (como portador de significado) por esa realidad personal y en el contexto de una relación interpersonal.

Dicho de otra forma, lo que sostiene el resultado científico a que se llegue no es únicamente el dato —aun siendo éste imprescindible— sino las personas (el clínico y el paciente), en cuya relación se transfiere y articula el dato. Sin esa relación intersubjetiva, ¿para qué servirían los datos empíricos más rigurosos y objetivos?

No, no parece que se puedan hurtar los datos a la razón natural, pero tampoco blindarlos en una cápsula de la razón pura, a la vez que se excluye la subjetividad de quienes constituyen el tejido de esa relación interpersonal. Los clínicos sabemos, por propia experiencia, que esto no es posible.

De hecho, muchos de los datos que emergen en el escenario clínico no son cuantificables —un gesto, la expresión de un rostro lacerante, el balbuceo de unas palabras sin sentido cuando se indaga en alguna cuestión relevante para el paciente, etc.— ni son *neutrales*, a pesar de su elocuente sentido y significado. Estas expresiones contribuyen poderosamente al diagnóstico, aunque el *buscador de certezas empíricas* las desestime por considerarlas ausentes de rigor y precisión.

Tiene sentido que eclosione la duda ante la certeza absoluta manifestada por algunos clínicos científicistas en sus juicios. Con tal de alcanzar y mostrar la certeza —que no verdad— de sus conocimientos, no parecen dudar en la auto-fundamentación de sus juicios en unos datos que consideran absolutos.

Pero ningún dato es absoluto, como ni siquiera lo es la misma ciencia. La ciencia progresa siempre de forma acumulativa, por lo que no se debe esperar de ella que diga: *¡Basta! ¡Ya he encontrado la verdad definitiva!*

El clínico ha de estar dispuesto a ser siempre un infatigable *buscador de la verdad*, allí donde la encuentre, a sabiendas de que jamás estará en posesión de toda la verdad.

Si no procediera así, si excluyera cualquier otro conocimiento que no fuera el empírico-racional, ese clínico acabaría por apelar a su autonomía para *reinventarse* el sentido que no encuentra en los datos experimentales.

El conocimiento humano —también el clínico— no proviene de una *razón pura* que se enroca en el dato y se distancia de la persona y de cualquier otra fuente de conocimiento. Hay ámbitos que pueden aportar numerosos conocimientos, a pesar de ser excluidos ahora por considerarlos extra-empíricos. Pero, en esto del conocimiento, ¡no se puede, no se debe poner puertas al campo!

c. De la abolición de la persona a la exaltación del yo

La abolición de la persona (Lewis, 1990)⁹ es, sin duda alguna, una de las claves más significativas en la actual crisis, no solo de la psicología clínica sino de la entera Civilización Occidental.

El intento de abolir la persona está vinculado, en cierto modo, a la concepción de una psicología sin antropología, en la que se niega, además, la existencia de la naturaleza humana¹⁰.

Los antecedentes filosóficos de tal opción se remontan al escepticismo griego, en que se buscaba la *ataraxia* o tranquilidad de ánimo, pues las decisiones, sobre todo cuando se refieren a temas importantes, pueden producir una mayor o menor inquietud, preocupación y desasosiego.

9 Hemos tomado prestado el título de una obra de C. S. Lewis (1990) para referirnos a esta clave de la actual crisis cultural, por considerar que es un término certero para designar lo que está sucediendo. La idea de persona surge en el cristianismo, en la teología trinitaria y en la cristología. La definición más clásica es la de Boecio: persona es la sustancia individual de naturaleza racional. En ella la persona se define por su naturaleza, no por sus actos, de modo que incluso aunque esté impedida para realizarlos, sigue siendo persona.

10 La persona, para los científicistas, no es más que un dinamismo espontáneo que ha de darse contenido a sí misma, una mera dotación de dinamismos cuyo sentido y objeto determina cada cual para llegar a ser aquello que libremente se proponga ser. Al no haber naturaleza, tampoco hay ley natural, ni conductas o actos que vayan contra la propia naturaleza. En este contexto todo vale, todo es igualmente valioso con tal de que sea fruto de una decisión libre.

Se pensó, entonces, que hacer en cada caso lo que a uno le pareciera mejor —juzgando según las apariencias—, llevaría a la tranquilidad¹¹.

Algunas actitudes contemporáneas, a pesar de la distancia que nos separa de la cultura griega, tienen este mismo sabor escéptico, aunque habría que apelar al *nominalismo*¹² para entender mejor el actual *relativismo* que está detrás de la abolición de la persona¹³.

Se trata de concebir al hombre como un *fin-que-se-hace-a-sí-mismo*, y decide en cada momento acerca del bien y la verdad. La característica principal de su ser es convertirse en el punto de referencia de la verdad y el bien. De esta manera, el bien y la verdad dependerán ahora de lo que decida la persona hacer y de su dinamismo. Para algunos la verdad y el bien serán su propia libertad; otros antepondrán la sensación de placer y dolor, o los sentimientos, el afán de poder, el instinto sexual, etc.

De este modo tanto la verdad como el bien se relativizan y convierten en medios para lograr la propia satisfacción que, en definitiva, no será otra que la de encontrarse placenteramente consigo mismo. Así las cosas, la verdad y el bien quedan reducidos a lo que resulta entre lo que se busca y lo que se obtiene, entre los deseos y su cumplimiento.

Pero, más allá y por encima de todos esos dinamismos, se sitúa la libertad, pues debe ser uno mismo quien se proponga el fin y elija y lleve a la práctica los medios que considere oportunos para lograrlo. La libertad, por tanto, tendrá por objeto, en último término, al propio sujeto, que es, en realidad, el verdadero y definitivo fin para sí. De este modo se va preparando

11 En el ámbito de la filosofía la vía que lleva a la negación de la naturaleza humana arranca del escepticismo helénico. Sexto Empírico (1993), por ejemplo, sostiene lo que sigue: “quien supone que algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio o prohibido, ése se angustia de muy diversas maneras... Si el convencimiento de que por naturaleza unas cosas son buenas y otras malas produce angustia, entonces también es malo y ha de evitarse el suponer y estar convencido de que algo es objetivamente malo o bueno” (p. 237-238). Sin embargo, el escéptico, según Aristóteles (2003, IV, 4, 1006a 11s), no puede hacer ni decir nada: ha de sobrevivir en el silencio y en la pasividad. Pero la vida humana está hecha para la actividad. Luego el escepticismo es contrario a ella.

12 El nominalismo es un voluntarismo irracionalista que sitúa a la voluntad por encima de la razón y la convierte en un medio para lograr los fines que se propone. Esto implica considerar a la voluntad —y la libertad, con la que se identifica— como espontaneidad; la voluntad no se guía por la razón, su objeto no viene dado previamente sino que, por el contrario, la razón se subordina a ella y se pone a su servicio.

13 Las apelaciones aquí a Descartes, Kant, Hume, Locke y Comte son obligadas.

la abolición de la persona, que ya no es *un-ser-para-los- otros*, sino un *ser-para-sí*. El arrojarse en los brazos de este *egoísmo trascendental*, ya sea individual o colectivo, arruina y desnaturaliza la persona¹⁴.

El nuevo hombre —así *construido*— no es más que una mera dotación de dinamismos cuyo sentido y fin determina cada cual para llegar a ser aquello que libremente se proponga.

En esta cosmovisión, al no haber naturaleza, tampoco hay *ley natural*. En ese caso, todo vale. Pero sabemos que cuando *todo vale*, es que ya nada vale la pena. Si todo vale, es porque no hay diferencias entre las partes que constituyen el *todo*. Pero si no hay diferencias, la totalidad de las decisiones que se tomen se tornarán indiferentes, sin capacidad alguna para sacar a cada persona de su estado habitual de indiferencia. En eso consiste el aburrimiento.

A pesar de estos argumentos, no obstante, son muchas las personas que hoy sostienen que todo es igualmente valioso, con tal de que sea fruto de una decisión libre, y de que no venga impuesto desde fuera.

La *libertad* es, por tanto, la fuente del bien y del mal, pues las cosas son buenas solo porque han sido queridas por quien así lo ha decidido, y son malas si no las quiere y, en consecuencia, no decide acerca de ellas.

14 El hombre se transforma así en el redentor de su propia existencia: la plenitud, la felicidad, el llegar a ser aquello que se pretende, es obra del propio hombre que, por tanto, se salva a sí mismo de su propia indigencia inicial y se hace señor de su vida y de la historia. Juan Pablo II (2005) lo expresó claramente en el siguiente texto: “El gran drama de la historia de la Salvación, desapareció de la mentalidad ilustrada. El hombre se había quedado solo; solo como creador de su propia historia y de su propia civilización; solo como quien decide por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, como quien existiría y continuaría actuando *etsi Deus non daretur*, aunque Dios no existiera” (p. 24). También Benedicto XVI (2007) ha puesto de manifiesto la gravedad de esta autosoteriología, que sustituye la virtud de la esperanza por el ideal del progreso indefinido y la autoposición del hombre por sí mismo: “es indiscutible —escribe— que ha surgido una nueva época. Pero ¿sobre qué se basa este cambio epocal? La novedad —según la visión de Bacon— consiste en una nueva correlación entre ciencia y praxis. De esto se hace después una aplicación en clave teológica: esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original. Quien lee estas afirmaciones, y reflexiona con atención, reconoce en ellas un paso desconcertante: hasta aquel momento la recuperación de lo que el hombre había perdido al ser expulsado del paraíso terrenal se esperaba de la fe en Jesucristo, y en esto se veía la ‘redención’. Ahora, esta ‘redención’, el restablecimiento del ‘paraíso’ perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis. Por eso, en Bacon la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: fe en el progreso” (p. 16-17).

En consecuencia, el hombre carece de naturaleza y la persona, por tanto, debe definirse por las acciones que realiza y mientras la realiza (*pragmatismo*). Es el apetecer o no del yo el que determina en cada instante el bien o el mal (*hedonismo*).

Hay una pseudoargumentación, muy de moda hoy, que viene de lejos. Así Locke (1956) definía el yo:

El yo es aquella cosa pensante y consciente —sea cual sea la sustancia de que está hecha (espiritual o material, simple o compuesta, no importa)—, que es sensible o consciente de placer y dolor, capaz de felicidad e infelicidad; y por eso, hasta allá donde alcanza aquella conciencia se preocupa de sí misma. (nn. 26-28)

La persona se define por la conciencia, pero no por la autoconciencia personal sino por una conciencia limitada en concreto al placer y al dolor. Quien no sea consciente, como es el caso del feto, el enfermo psíquico, el anciano afectado por la demencia, etc., no es persona, no está en el *estado* de persona, sino que, como dice Locke, es solo hombre, o sea, un animal de una determinada especie biológica.

Tal vez por eso, añade:

el yo no está determinado por la identidad o diversidad de la sustancia, de la que nunca se puede estar seguro, sino sólo por la identidad de la conciencia. (Locke, 1956, nn. 19 y 27)

Autoconciencia y *autonomía* herméticas y sensoriales sustituyen ahora a la apertura —de naturaleza racional— del propio ser humano a lo trascendente. El hombre, la persona, se define hoy por referencia a sí misma¹⁵.

15 La consecuencia extrema del cientificismo es que acaba con la noción de persona, pues “el poder principal de la civilización moderna es un tipo de ciencia, el cartesiano. Característica de esta ciencia es la reducción de los objetos a su objetividad, la exclusión de todo parecido de la *res extensa* a la *res cogitans*, la prohibición del antropomorfismo a favor de un antropocentrismo radical. Con ello se ha elevado el dominio del hombre sobre la naturaleza. La idea de que esto significa una liberación para el hombre presupone, en cualquier caso, que el hombre no pertenece a la naturaleza. Pero, entre tanto la objetivación científica ha reducido al hombre a un ser natural. Y de este modo ha incumplido la prohibición del antropomorfismo. El hombre mismo se ha convertido en un antropomorfismo. De donde se concluye que la consideración humana del hombre es acientífica y tiene en todo caso un valor heurístico” (Spaemann, 1989, p. 118). Que el hombre se

Pero si la persona se define sólo en atención a sí misma, entonces la verdad y el bien se definirán ahora por relación a los propios deseos y proyectos. No debe extrañar, por tanto, que la frase evangélica “la verdad os hará libres” (Jn 8, 32) se haya sustituida por la contraria: “la libertad os hará verdaderos”.

También Juan Pablo II (2005) vio la razón de esta inversión y previó sus consecuencias al escribir lo que sigue:

La libertad es auténtica en la medida que realiza el verdadero bien. Sólo entonces ella misma es un bien. Si deja de estar vinculada con la verdad y comienza a considerar ésta como dependiente de la libertad, pone las premisas de unas consecuencias morales dañosas, de dimensiones a veces incalculables. (n. 59)

En la concepción de la nueva perspectiva —también en la clínica—, la verdad y el bien se relativizan y subjetivan. La verdad y el bien en sentido absoluto es algo que no existe ni puede existir, porque no hay ningún otro punto de referencia que la propia libertad. Este es el argumento que se ofrece para llegar a la falsa conclusión de que el relativismo adquiere valor absoluto mientras que la postura contraria, la que defiende la objetividad de la verdad y el bien, se demuestra falsa.

Pero tal conclusión no es la consecuencia arbitraria del deseo de no someterse a normas carentes de fundamento *racional*. Tal conclusión es, por el contrario, la consecuencia de un nuevo modo de entender al hombre, de una *seudoantropología* que ha elevado al hombre al puesto supremo y lo ha hecho semejante a Dios, concededor de la ciencia del bien y del mal. Y esto es, precisamente, lo que determina su abolición como persona, porque sin dejar de ser lo que es juega a *asumir* el ser que no es.

Esto es lo que suele acontecer cuando se intenta romper el orden natural. La conducta animal es *natural*, pertenece al orden natural y, por consiguiente, el animal nunca la destruye,

convierta en un antropomorfismo quiere decir que considerarlo un ser humano es darle un calificativo y una valoración no científicas, fruto quizás del instinto irracional de adaptación o de supervivencia, pero semejante al de clasificar a los animales en herbívoros y carnívoros, con el agravante de que el científico que estudia al hombre tampoco puede afirmar nada sobre él, pues sus mismos conocimientos científicos deben interpretarse como una conducta natural adaptativa y no como verdaderos o falsos.

sino que forma parte de él. En cambio, la persona, la acción del *nuevo hombre*, así concebido, sí que puede romper el equilibrio ecológico y destruir la naturaleza. En ese caso, es posible que la naturaleza no logre recomponer el desorden introducido por la acción humana, cuyas consecuencias pueden resultar catastróficas y *antinaturales*¹⁶.

Hacer del progreso de la ciencia un criterio moral es un error grave, pues no es la ciencia o la técnica la que hace al hombre sino el hombre el que hace la ciencia y la técnica. La ciencia, por su parte, no es fuente de moralidad, sino que, en sí misma, es neutra. Sólo la persona es sujeto moral y a ella corresponde, no como científico sino como persona, usarla de un modo correcto, al servicio del bien. Como el hombre, además, no es dueño absoluto de sí mismo—no es un *fin-para-sí* sino que su destino es trascendente—, ha de ordenar todas sus creaciones y todas sus obras al fin de las personas y de la sociedad¹⁷.

Sirva de recuerdo, no obstante, el diagnóstico certero que hace Del Barco respecto de la abolição de la persona y sus consecuencias:

sustituir la vida verdadera por mundos aparentes producirá, según vaticinan conspicuos sociólogos, una nueva civilización de hombres deshumanizados. ‘Presiento, dice Faith Popcorn, un triste futuro en el que los hombres vivirán aislados sin confianza recíproca entre ellos’. La posibilidad de elegir la propia realidad, cuyo surtido inagotable es ofrecido por los *mass media*, hará aparecer una personalidad intelectualmente escindida. El alma del futuro hombre desmedulado se asemejará a un calidoscopio de opiniones e imágenes ajenas y de convicciones contradictorias. Las decisiones del “hombre reconstructivo”, como ha dado

16 El problema ecológico no es primeramente un problema técnico, sino moral. No se puede reducir a un buen o mal uso de la técnica, o a la pericia del trabajador, sino a su uso moral. El dominio sobre la naturaleza es, simultáneamente, dominio sobre otros hombres (Francisco, 2015).

17 Un caso ejemplar, en este punto, es el de la ingeniería genética. “Para autorizar la referida manipulación se invoca que el hombre, tal como hoy existe, es el resultado de la historia de la evolución natural, y que la actividad humana planificada no es a fin de cuentas una causa de inferior calidad que las mutaciones ciegas debidas a radiaciones cósmicas. ¿Por qué ha de ser peor el *homme de l’homme* que el *homme de la nature*? [...] Mejorar, la condición humana ¿para qué? Para fines humanos, pero los fines humanos derivan de la naturaleza humana, por muy contingente que ésta pueda ser. No disponemos de ningún criterio para distinguir una parte no contingente de nosotros mismos, llamada persona o subjetividad, de otra contingente disponible para reconstrucciones caprichosas. ¿Con vistas a qué fines deberíamos hacer esa reconstrucción? Pues con la reconstrucción modificaríamos también los fines” (Spaemann, 1991, p. 251).

en llamársele, no procederán de sí mismo, pues el “yo”, el núcleo más íntimo del ser personal, lejos de brotar de la intimidad propia, será resultado de relaciones con lo ajeno. El alud informativo provocará, en opinión del prestigioso psicólogo social Kenneth Gergen, la atomización de la conciencia individual, y el sujeto inconstante de la nueva civilización contará cada vez con menos oportunidades de ser una totalidad coherente. (Del Barco, 1995, p. 26-27)

La abolición de la persona es algo que resulta impensable —acaso por sus inmediatas consecuencias—, pero no por ello irrealizable en la vida cotidiana, en el comportamiento habitual que el hilo de nuestras acciones va tejiendo con las vidas ajenas. Sería conveniente reflexionar un poco sobre el inmenso valor insustituible de lo que cada persona es y significa (Véase Ferrer, 2002; Gehlen, 1980; Llano, 2002; Marías, 1995, 1986; Polo, 1993; Spaemann, 2000; Yepses Stork, 1996).

Lo absurdo y paradójico de la situación, queda sintetizado en estas palabras de Lewis (1990):

Siempre —como en la tragicomedia de nuestra situación— que nos empeñamos en reclamar tales cualidades auténticas estamos, al tiempo, haciéndolas imposibles. Es difícil abrir un periódico sin que te venga a la mente la idea de que lo que nuestra civilización necesita es más “empuje”, o dinamismo, o autosacrificio, o “creatividad”. Con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros. Castramos y exigimos a los castrados que sean fecundos. (p.29)

¿De qué serviría la psicología clínica una vez que se hubiera abolido la persona, aunque solo fuera como representación, en el mapa cognitivo de los individuos?, ¿Sería una psicología así realmente humana? Y si ya no es humana, ¿de qué clase de psicología clínica se trataría?

No parece que la ciencia pueda con la persona y menos todavía con su abolición. Sin embargo, sí que puede contribuir —como en la actualidad se está haciendo— a la confusión ciudadana acerca de lo que es ser persona. Tal actitud genera morbosas consecuencias no solo para los ciudadanos sino para la clínica: un modo certero de involución, de imposibilidad de progresar y de perder el tiempo sin solucionar problema alguno.

La resistencia de las personas a ser abolidas, aunque en apariencia solo de forma pasiva, tiene un poderoso fundamento. Escribe Ratzinger (1992):

Así, el ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede estar cerrado en sí mismo. Y cuando lo intenta se equivoca. Ser-imagen-de-Dios significa remisión. Es la dinámica que pone en movimiento al hombre hacia-todo-lo-demás. Significa, pues, capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre. En consecuencia, el hombre lo es en su más alto grado cuando sale de sí mismo, cuando llega a ser capaz de decirle a Dios: Tú. De ahí que a la pregunta de qué es lo que diferencia propiamente al hombre del animal y en qué consiste su máxima novedad se debe contestar que el hombre es el ser que Dios fue capaz de imaginar, es el ser que puede orar y que está en lo más profundo de sí mismo cuando encuentra la relación con su Creador. Por eso, ser-imagen-de-Dios significa también que el hombre es un ser de la palabra y el amor, un ser del movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro, y precisamente en esa entrega de sí mismo se recobra a sí mismo. (p. 72-73)

La abolición de la persona —si ello fuera posible— conllevaría de forma obligada la abolición de la conciencia. Pero, sin conciencia no podría hablarse de experiencia. Ese *darse cuenta* de algo (el *to be aware of* de los ingleses) en que consiste esa experiencia es la condición de toda descripción posible.

En cierto modo, la conciencia es dos veces genitiva: la conciencia es siempre *de algo* (objeto, contenido) y *de alguien* (sujeto), que distingue entre lo conocido (lo que se muestra) y la acción de conocer (que es propia del sujeto). La conciencia es necesariamente intencional e inevitablemente genitiva: no puede haber experiencia que no sea de alguien.

Puede sostenerse, pues, que la conciencia humana se dirige *in recto* a sus contenidos, al mismo tiempo que se dirige *in obliquo* a la actividad subjetiva en que tales contenidos se hacen presentes (*la autoconciencia es primariamente algo concomitante con la conciencia intencional*).

No obstante, aunque la conciencia no pueda abolirse sí puede retorcerse, tergiversarse hasta hacerla irreconocible. De hecho, esto es lo que está sucediendo ahora con la exaltación del Yo en la conciencia autocomplaciente —de lo que apenas se es consciente—, que constituye lo que en clínica denominamos con el término de *narcisismo* (Polaino-Lorente, 1999).

Mi experiencia personal, como psiquiatra y psicólogo en el ejercicio de la clínica durante medio siglo, es coincidente con tal aserto. Son muchos los colegas (e.g. Lowen, 2012; Lunbeck, 2014; Nash, 1999; Thomas, 2015; Twenge y Campbell, 2009; Wagner, 2015; Zeigler-Hill y Besser, 2013) que en otros países y culturas están también de acuerdo con ello.

Son muchas las personas que, en general, padecen hoy una voracidad afectiva imposible de satisfacer. Las personas *quieren quererse y quieren que se les quiera*. La primera condición son muy pocos los que la satisfacen¹⁸. Probablemente, como consecuencia de que no se aceptan tal y como son, se comparan con otros que tienen mejores cualidades —o al menos, eso piensan ellos—, y tampoco están dispuestos a exigirse, y mejorar aquello que sea realmente modificable.

La segunda condición tampoco es ahora un logro frecuente, en especial si exceptuamos la etapa —en exceso frágil y cuya vida media es muy corta— del enamoramiento. En realidad, el narcisismo no es un drama sino una tragedia. Esto podría explicar la amarga insatisfacción de los anteriores deseos, a pesar de que sean vitales para la persona. Pero, si sólo hay un Yo exaltado, si la persona no comparece, ¿cómo satisfacer ese amor incondicional y eterno que es propio y específico de la persona?

En este punto ignoramos a cuántos pueda afectar este problema, a pesar de su relativa frecuencia en el actual escenario clínico. Hay, a qué dudarlo, una extraña y grandiosa voracidad de afectos (no satisfecha) que, al menos el autor no sabe explicar, aunque podría estar relacionada con el radical emotivismo que atraviesa en todas sus dimensiones la actual cultura.

No obstante, consideramos que estos perversos efectos se reducirían en extensión e intensidad si esas personas pudieran *darse cuenta* de su vacío y levedad ontológica, si apuntaran hacia dentro, es decir, si su conciencia no estuviera tan pendiente de sí y se abriera a donarse a los otros de forma desinteresada.

¹⁸ Conviene no confundir el deseo de quererse a sí mismo con la autoestima. Para una mayor aclaración en este punto, véase Polaino-Lorente (2003, 2004)

Tomar conciencia, cerciorarse de las personales limitaciones y carencias les ayudaría a ser menos dependientes de los demás, en esta *sociedad líquida* e individualista, que a la hora de la verdad no dispone de la confianza y del necesario tejido social en que sostenerse.

La persona se recuperaría como tal si la conciencia narcisista se encontrase a sí misma y tuviera la valentía de huir de sí y de su *público*. En efecto, sin público, sin espectadores no es posible que el narcisismo emerja. Son tantos los ciudadanos que hoy tienen necesidad de llenar su propio vacío, que ni los aplausos ni las lisonjas ni los *likes* ni la admiración de su público pueden satisfacerles esas carencias.

A pesar del relativo éxito que puedan cosechar, no obstante, el vacío continuará. Entre otras cosas, porque la persona narcisista ni puede, ni sabe, ni quiere querer. De aquí que esa pequeña o gran tragedia existencial sea en algunos casos meramente circunstancial, esporádica e incapaz de servir de fundamento para resolver el problema.

Pero, en otro sentido, la conciencia narcisista acaba saciada, agostada y ahíta de tanto flujo estimular como impacta en ella, de tantas sonrisas y parabienes como recibe sin merecerlos. En consecuencia, su voracidad permanece.

Apenas la persona recibe un mensaje, *Whatsapp* o ha sido aplaudida por su *público* siente nostalgia de la soledad que, apenas unas horas antes, le resultaba insufrible y alienante. De ahí que, en ocasiones, inicie con prontitud el regreso al hermetismo narcisista donde lamerse las fingidas heridas. Es que se ha percatado que es mejor estar a solas consigo misma que hundirse en el aturdimiento de la detestable farándula social.

Este es el *iter* zigzagueante de la conciencia narcisista de muchas personas: escapar de sí para retornar a sí; simular la plenitud de la propia vida en el escenario social y, al instante siguiente, regresar, encontrarse con la empobrecedora y zafia intimidad, descalificadora de la entera sociedad; saltar del *algo* al *alguien*, sin encontrar sentido ni en lo uno ni en el otro.

Después de estas cuestiones dubitativas —al menos para el autor de estas líneas—, regresemos a la consideración de la experiencia vital e insoslayable del autoconocimiento, de la

conciencia que de la conciencia tenemos¹⁹. Resulta complejo y difícil de entender —y no digamos de explicar— cómo la persona conoce que conoce y tiene conciencia de que tiene conciencia. En todo caso, ese conocimiento no parece que sea actual sino implícito, y desde luego consciente, pues no se puede conscientemente estar inconsciente.

Gracias a la conciencia, la persona se hace presente ante sí y para sí, y se apropia cognoscitivamente de sí misma. Aunque esa apropiación no sea transparente, absoluta o evidente, y sea lógicamente limitada.

Sin esa cualidad reflexiva (la autoconciencia) no podría darse la vivencia de la identidad personal. La persona conoce que conoce, pero su ser no cobra realidad por esa actividad de conocer. El ser sobrevuela por encima de la conciencia. Acaso por eso, la persona nunca es plenamente consciente de sí misma, como tampoco dispone de una plena identidad.

No, la naturaleza racional que es la persona se distingue realmente de su ser subsistente, que no puede manifestarse en su plenitud en el mero conocimiento de sí. Una cosa es que la persona conozca que conoce (el acto de conocer) y otra muy diferente que conozca al sujeto que conoce.

Cualquier contenido al que se dirija intencionalmente la conciencia, conlleva una cierta subjetivación de este. En la persona que toma conciencia de sí misma este hecho se constituye como una forma de experiencia —a la que no tiene acceso la conciencia sensible—, y que se abre además a otros valores y significados (conciencia histórica y moral del ser humano).

Es esta conciencia refleja la que actúa como un sentido interno, gracias al cual la acción humana se vive como propia. La persona funda en ella —con las imprecisiones y limitaciones que le caracterizan— esa auto-evidencia existencial que es la identidad personal (aunque confusa, incompleta y ambigua).

Pero, sin esa identidad (por modesta que fuere), el comportamiento humano se fragmentaría en segmentos inconexos, arbitrarios, deshumanizados e irresponsables, que la persona

¹⁹ Lo que, en términos de la filosofía clásica, otros autores han denominado conocimiento concomitante, reflexión o conocimiento habitual.

jamás podría reconocerlos como propios y/o, a través de ellos, reconocerse a sí misma.

Gracias a la conciencia, la actividad humana no es algo sobrevenido, algo que acaso le acontezca a la persona como condicionado por los estímulos del medio que le rodea. La actividad humana, por la virtud de la conciencia, es intrínsecamente subjetiva y no subjetivista, intencional, propositiva y, además, reobra sobre la persona que la realiza.

Sin referirla al sujeto de quien procede, la actividad humana se desvirtuaría y dejaría de ser humana. En el fondo, en toda actividad humana hay un *plan* cuyo objetivo es anterior a su ejecución (*prius in intentione, posterius in executione*).

La conciencia humana no es reductible a los complejos procesos biológicos cerebrales, ni a los eventos del medio. La condición humana, gracias a sus actos conscientes, no huye ni puede evadirse de sus procesos biológicos, pero tampoco está determinada y sometida a ellos como un ser inerte.

Es precisamente por la conciencia —la apropiación cognoscitiva de sí misma—, por la que la persona es, puede y debe ser responsable.

Referencias

American Psychiatric Association. (1990). Guidelines regarding possible conflict between psychiatrists' religious commitment and psychiatric practice. *The American journal of psychiatry*, 147(4), 542.

Aristóteles (2003). *Metafísica*. Gredos.

del Barco, J. L. (1995). *La civilización fragmentaria*. Rialp.

Beck, A. T. (1988). Terapia cognitiva, terapia conductual, psicoanálisis y farmacoterapia, un continuo cognitivo. En M. J. Mahoney, y A. Freeman, *Cognición y psicoterapia*. Paidós.

Benedicto XVI (2007). *Spes salvi*. Librería Editrice Vaticana.

Ferrer, U. (2002). *¿Qué significa ser persona?* Palabra.

- Francisco (2015). *Laudato si'*. Librería Editrice Vaticana.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre*. Sígueme.
- Greenberg, D., y Witztum, E. (1991). Problems in the treatment of religious patients. *American Journal of Psychotherapy*, 45(4), 554-565.
- Juan Pablo II (2005). *Memoria e identidad*. La esfera de los libros.
- Lewis, C. S. (1990). *La abolición del hombre*. Encuentro.
- Llano, A. (2002). *La vida lograda*. Ariel.
- Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Lowen, A. (2012). *Narcissism. Denial of the True Self*. Touchstone.
- Lukoff, D., Lu, F. G., y Turner R. (1995). Cultural considerations in the assessment and treatment of religious and spiritual problems. *Psychiatr Clin North Am*, 18(3), 467-485.
- Lukoff, D., Lu, F., y Turner, R. (1992). Toward a more culturally sensitive DSM-IV. Psychoreligious and psychospiritual problems. *J Nerv Ment Dis*, 180(11), 673-682.
- Lunbeck, E. (2014). *The americanization of Narcissism*. Harvard University Press.
- Marías, J. (1986). *La libertad en juego*. Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Alianza.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Nash, Ch. (1999). *La cultura del narcisismo*. Andrés Bello.
- Patocka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro.
- Polaino-Lorente, A. (1999). ¿Síndrome de Peter Pan? Los hijos que no se van de casa. Desclée de Brouwer.
- Polaino-Lorente, A. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Desclée de Brouwer.
- Polaino-Lorente, A. (2004). *Familia y autoestima*. Ariel psicología.
- Polaino-Lorente, A. (2010). *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. Unión Editorial e Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "Francisco de Vitoria".
- Polaino-Lorente, A. (2011). Algunas claves antropológicas para el encuentro de la psicoterapia y la espiritualidad. En M. I. Rodríguez Fernández (Dir.), *Integrando la espiritualidad en la psicología* (pp. 201-272). Monte Carmelo Cites - Universidad de la Mística.

- Polo, L. (1993). *Presente y futuro del hombre*. Rialp.
- Polo, L. (2003). *Quién es el hombre*. Rialp.
- Ratzinger, J. (1992). *Creación y pecado*. Eunsa.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos III*. Gredos.
- Spaemann, R. (1989). *Lo natural y lo racional*. Madrid.
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia*. Rialp.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Eunsa.
- Thomas, D. (2015). *Narcissism: Behind the Mask*. Book Guild Ltd.
- Turner, R. P., Lukoff, D., Barnhouse, R. T., y Lu, F. G. (1995). Religious or spiritual problem. A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV. *J Nerv Ment Dis*, 183(7), 435-444.
- Twenge, J. M. y Campbell, W. K. (2009). *The Narcissism Epidemic*. Atria Books.
- Wagner, E. T. (2015). *Selfie Society: Narcissism and the Celebration of Mediocrity*. PressBooks.
- Yepes Stork, R. (1996). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Rialp.
- Zeigler-Hill, V., y Besser, A. (2013). A glimpse behind the mask: Facets of narcissism and feelings of self-worth. *Journal of Personality Assessment*, 95(3), 249-260.

El hábito de mirar a la persona en el psicólogo

Klaus Droste A.¹

Resumen

El deseo de saber es una inclinación natural del ser humano que debe ordenarse adecuadamente para evitar caer en la curiosidad, entendida como el deseo de conocer lo impertinente. La estudiosidad, como virtud, equilibra y vigoriza este deseo, permitiendo mantener el enfoque en lo esencial con flexibilidad y perseverancia. Para el psicólogo, este principio ordenador fundamental es el conocimiento profundo de la persona. La persona, definida como “substancia individual de naturaleza racional”, constituye lo más digno en el universo por su participación singular en el acto de ser. Esta comprensión de la persona debe trascender lo meramente denominativo (considerar solo la naturaleza humana) para alcanzar lo formal (la singularidad en la línea del ser). Los actos libres se originan precisamente en esta singularidad del ser personal, no en su naturaleza específica. El psicólogo puede conocer lo singular en la línea de la naturaleza, pero el núcleo íntimo de la persona es inaccesible mediante observación empírica. Solo a través del amor benévolo es posible acceder a la interioridad personal, pues el conocimiento y el amor están íntimamente ligados. Por esto, la amistad permite un conocimiento más profundo que cualquier análisis psicológico. La contemplación del ser personal constituye el conocimiento más perfecto para la inteligencia humana, superando cualquier otra ciencia. La felicidad consiste precisamente en la contemplación de lo más perfecto: la Persona.

Palabras clave

persona, estudiosidad, ser, libertad, contemplación

1 Facultad de Psicología y Humanidades, Universidad San Sebastián, Santiago, Chile

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”, afirma Aristóteles (2003, I, 1) al comienzo de su *Metafísica*, con lo cual quiere decir que el deseo de saber es una inclinación de la naturaleza, que se traduce en una apertura del ser humano hacia el conocimiento desde antes de saber que sabe. Es decir, queremos saber antes de saber lo que es saber.

Como seres inteligentes nos encontramos irrenunciablemente abiertos a la totalidad de la ciencia y al diálogo fecundo entre los hombres. Ese anhelo profundo es un deseo de síntesis, de un saber hondo, denso, definitivo, respecto al fundamento de todo, de una realidad sobre la cual descansa el entendimiento y se sosiegue el espíritu. Así, deseamos conocer algo que sea último y fundamento de todo lo que existe, una verdad definitiva (Juan Pablo II, 1998, n. 27).

No obstante, una de las tareas más importantes para todo hombre es ordenar este deseo, de lo contrario, de un modo o de otro se deslizará por la confusa senda de la ignorancia creyendo muchas veces que avanza sabiamente². Por ello la inteligencia debe proceder ordenadamente en la búsqueda del conocimiento, de manera que todos sus conocimientos se encuentren enraizados en un principio unitario, que integre, trabe y eleve todo su saber. De lo contrario, aun cuando existe una inclinación sapiencial puede quedar el hombre en una sabiduría aparente, lo cual le impide poner orden en su mente, y adoptar una actitud adecuada consigo mismo, con los demás y todo lo que le rodea.

El desorden en el deseo de saber desde antiguo se denomina *curiosidad*, esto es, “deseo de saber lo que no es pertinente” (Real Academia Española, 1992). Esta impertinencia tiene muchas formas, de las cuales dos son especialmente sensibles al trabajo del psicólogo; una, cuando por el deseo de conocer cosas secundarias se descuida el conocimiento de las esenciales, y otra, cuando todo el saber no se encuentre articulado desde una verdad más universal; como cuan-

2 “El necio se engaña a sí mismo creyendo saber muchas cosas, pero es incapaz de poner su mirada ante las esenciales. Ello le impide poner orden en su mente y adoptar una actitud adecuada consigo mismo y las circunstancias que lo rodean” (Juan Pablo II, 1998, n. 16).

do se conocen verdades particulares que no se encuentran ordenadas bajo una verdad más general. Cuando una persona sabe cosas y todas estas cosas que sabe no se encuentran enraizadas en algo *uno* más fundamental, ni es verdaderamente sabia, ni verdaderamente sabe.

El psicólogo no es ajeno a este problema, por cuanto que la curiosidad nos aparta de la consideración atenta de aquello *uno*, ordenador de todos nuestros conocimientos y que por lo tanto centra toda la acción psicoterapéutica. Aquella verdad más universal que ancla, por ser una realidad más perfecta, todos nuestros conocimientos más particulares y orienta todas nuestras acciones clínicas. En la medida que el hombre se aparta de esa verdad más perfecta y no remite a ella todos los demás conocimientos, queda desorientado su saber, incapacitado para poder juzgar unitariamente de todo y sin un principio orientador de su quehacer disciplinar.

Ahora bien, ¿cómo se vence la curiosidad? Para ello es necesaria una cualidad interna que a la vez que equilibra el deseo de saber, lo vigoriza, de manera que el hombre se hace cada vez más apto para la aprehensión y juicio de las cosas desde una perspectiva respetuosa de lo real. Este hábito es la *estudiosidad*³, que dice directa relación no con el conocimiento mismo, sino “con el apetito y el interés por adquirirlo” (de Aquino, 1988, II- II, q. 167, a.1).

La estudiosidad es la capacidad de mantenerse enfocado atentamente a una sola cosa, de una manera suave y flexible, es una aplicación intensa de la mente a algo, refrenando el inmoderado deseo de saber y estimulando “con vehemencia a participar de la ciencia” (de Aquino, 1988, II- II, q. 166, a. 2) superando los obstáculos que se presentan especialmente por el cansancio que experimenta el hombre en su esfuerzo por conocer.

La estudiosidad brinda una especial capacidad de enfoque, de mantener una perspectiva alta, de ir integrando los conocimientos, dándoles unidad, cuerpo, enraizando el saber, vitalizándolo. Permite no perder de vista lo central, lo medular, el eje articulador de las cosas, el principio que las orienta, aquello en lo que se integran todos los dinamismos, los movimientos de la afectividad, la operación de la imaginación, los juicios de la cogitativa, la vivacidad de los recuerdos, la claridad de los conceptos, la moralidad de las elecciones.

3 “Pero la curiosidad se reprime por medio de la estudiosidad” (de Aquino, 1994, q. 166, a. 2).

Si la estudiosidad es el hábito indispensable para potenciar de base la capacidad cognoscitiva del hombre, ¿cuál es aquella realidad a ser conocida que posibilita dar organicidad y vitalidad al conocimiento de la realidad?

Es el conocimiento profundo de la persona, aquello *uno* que permite centrar y orientar el trabajo del psicólogo. Es la consideración de la persona en aquel núcleo íntimo lo que permite re-frenar el deseo inmoderado de saber y superar la debilidad física que disminuye la intensidad en la aplicación de la mente a ella, con la debida reverencia.

Pero ¿qué significa el concepto de persona? ¿A qué realidad alude este término? Intentemos adentrarnos formalmente en lo que significa *persona*, procurando dar un salto desde el fenómeno al fundamento, para comprender esta realidad profunda y la capital importancia que tiene para un adecuado trabajo psicoterapéutico.

Santo Tomás de Aquino (1988) nos dice que:

Aunque lo universal y lo particular se halla en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia. (q. 29, a. 1)

Es decir, en todo orden de cosas, encontramos lo particular y lo universal, el ente considerado en concreto y el ente considerado en abstracto. En el género cualidad, por ejemplo, tenemos blanco y *este* blanco, en acción tenemos movimiento y *este* movimiento. Sin embargo, lo particular de un modo especial, está en el género de la substancia, porque los accidentes son individuados por la substancia. Es así como el blanco es *este* blanco porque está en *este* objeto, de manera que si no hay *este* objeto tampoco hay *este* blanco. El blanco existe porque el objeto es blanco. No así el objeto, que sigue siendo lo que es aunque cambie su color. Así, puede cambiar el color del objeto sin que cambie su definición, pues la definición se toma de la substancia, que se individua por sí misma, y no de sus accidentes, que son individuados por la substancia, como por ejemplo su color. Si una carpeta es blanca y luego se la pinta negra, sigue siendo carpeta, dejando de ser el blanco.

Esto quiere decir que hay más unidad, más singularidad en las sustancias que en los accidentes, y por lo mismo, la singularidad, la individualidad es participada en diversos grados. Así, el grado de individualidad de la carpeta es mayor que el del blanco que inhiere en ella, por eso depende el color de la carpeta y no la carpeta del color. Por eso se puede afirmar que “de aquí la conveniencia que los individuos del género de sustancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen hipóstasis o sustancias primeras” (de Aquino, 1988, I-I, q. 29, a. 1).

A su vez ocurre también que la singularidad también es participada en grados diversos dentro de las mismas sustancias primeras, porque dentro de ellas hay algunas en las que de un modo más perfecto se encuentra lo singular. Estas sustancias primeras, que poseen mayor individualidad, son aquellas que no son movidas, como todas, sino que pueden moverse a sí mismas, como *dueñas de sus actos*, esto es, que se poseen en el origen de sus propios actos, lo cual es signo de su mayor posesión, de su mayor unidad, de su mayor singularidad, tanto que puede originar un acto que es de alguien y no meramente de algo.

Por eso habiendo unidad en el color, unidad en la piedra y unidad en el hombre, mayor unidad hay en la piedra que en el color, y mucho mayor unidad en el hombre que en el color y en la piedra. La unidad de cada ente radica, enraíza en su grado de participación del acto de ser, que gradúa la unidad, al punto que el signo de la total unidad de una sustancia es que pueda ser *dueña de su acto*, de modo que algo es tanto más perfecto cuanto más íntimo es lo que de él emana (de Aquino, 1953, IV, 11). Así, en la cumbre de la unidad y la singularidad se da el que el ente se posea en el origen de su acto. Estas sustancias reciben el nombre de personas, asumida en la definición clásica dada por Boecio que dice “Persona es sustancia individual de naturaleza racional” (de Aquino, 1953, IV, 11).

El nombre persona es un nombre común para designar lo singular en la naturaleza racional. Al decir persona, no estamos refiriéndonos de un modo genérico y universal a algo. Sino que es un término análogo con el cual de una manera común nombramos a lo singularísimo de todos aquellos entes de tal naturaleza, esto es la naturaleza racional, esto significa que nombramos a alguien.

No es como el término hombre. Pues con el término hombre denomino de un modo genérico y universal la naturaleza humana. Cuando digo hombre estoy nombrando genéricamente la humanidad, común a todos aquellos que así se definen. Es decir, conformar una comunidad que agrupa a todos los entes que comparten la naturaleza humana, porque con el término hombre estoy nombrando la naturaleza, no el singular subsistente. El término persona, no designa una naturaleza, sino al subsistente singular de tal naturaleza. No es la misma razón significada la significada por hombre que la significada por persona. No sólo porque puede haber personas que no son hombres, sino que la razón designada por ambos términos es diversa, por cuanto hombre es término genérico y persona es término análogo. Con uno se nombra una naturaleza, en el otro caso nombro con un término común lo singular en el ser personal.

Ahora bien, no es difícil confundirse si es que no se atiende a lo que formalmente apunta el nombre persona.

La filosofía del Ser, es aquella en la cual el acto de ser es la perfección de todas las perfecciones y el acto de todos los actos, aquella en que nada es perfecto sino en cuanto que es (de Aquino, 1988, q. 4, a. 1, ad. 3). Por eso la “Persona es lo dignísimo en todo el universo” (de Aquino, 1988, q. 29, a. 3), porque si la persona es lo dignísimo en todo el universo es por cuanto le corresponde un ser más perfecto. Así la dignidad del ente personal será según la perfección del ser que tiene. Es decir, para comprender en profundidad aquello que se nos quiere comunicar cuando hablamos de persona es necesario hacer una consideración que no va en lo singular en la línea de la naturaleza, sino en lo singular en la línea del ente.

Según cómo nos situemos, podemos decir dos cosas distintas al decir *persona*: aquello que es singular en la línea de la naturaleza, hablando denominativamente, o bien aquello que es singular en la línea del ser, hablando formalmente. Al decir persona podemos creer que estamos entendiendo el constitutivo formal de la persona, siendo que se trata de una consideración denominativa, nada más, porque vamos por la línea de la naturaleza, quedándonos no con la persona sino con un hombre individual. Y así decimos persona, pero estamos pensando en un hombre. Si tomamos el término persona de un modo denominativo su ra-

zón dice un hombre individual, una naturaleza; al tomar el término formalmente, su razón dice la singularidad en la participación del ser. En otras palabras, con el modo denominativo hablamos de algo, con la modo formal hablamos de alguien. Con el modo denominativo hablamos de lo intercambiable, con el modo formal de lo incomunicable.

Es lo mismo que sucede con el término ente. Pues, cuando digo *ente* denominativamente estoy nombrando *in recto* la esencia, lo que es en cuanto tiene ser, pero si tomo el término *ente* formalmente estoy nombrando *in recto* el ser, refiriéndome al ente desde el ser que tiene. Así, cuando nombre *in recto* la esencia me refiero a esta naturaleza que tiene ser, mas, cuando *in recto* nombro el ser, me refiero a esta naturaleza desde el ser que posee, desde su acto de ser. Cuando digo *ente* lo que estoy diciendo formalísimamente es que es. Porque ente se toma del acto de ser (de Aquino, 1963, I, 4). Si nombro *in recto* el ser, sólo Dios es por su esencia, pues sólo en Dios su esencia es ser⁴ y así todos los demás entes serán entes por participación⁵, y tanto más perfectos cuanto más perfectamente participen del ser.

Por tanto, la persona formalmente no es lo singular por parte de la naturaleza, sino que es lo singular en tal naturaleza. Con el nombre de persona no se nombra la naturaleza, sino que, por medio de un nombre común, se nombra lo singular de cada subsistente en la naturaleza racional.

Para salvar la noción de libertad, es necesaria la consideración formal de la definición de persona, de lo contrario no es posible hablar de seres libres. Podemos preguntarnos ¿radi-

4 “Pues se da en las substancias un triple modo de tener la esencia. En efecto hay uno, que es Dios cuya esencia es su mismo ser, y por ello algunos filósofos dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su ser” (de Aquino, 1963, V, 38).

5 “Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser es distinto de su naturaleza, obtenga el ser por otro. Y porque todo aquello que existe por otro hay que reducirlo a lo que existe por sí, como a la primera causa, es necesario que exista una realidad que sea la causa del ser de cuanto existe, por el hecho de que ella es solo ser; de otro modo se iría al infinito en la cadena de causas, porque todo aquello que no es solo ser, tiene una causa de su ser, como hemos dicho. Queda claro, por tanto que la inteligencia es forma y ser, y que recibe el ser del ente primero, el cual es solo ser, y éste es la causa primera, que es Dios” (de Aquino, 1963, IV, 34). “En un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es diverso de su esencia; a pesar de que la esencia carezca de materia. Por ello su ser no es absoluto, sino participado” (de Aquino, 1963, V, 41).

calmente dónde se originan los actos libres? Si los actos libres de Gregorio se originaran en lo singular de él en la línea de la naturaleza, no es posible justificar que el actuar de Gregorio emane de Gregorio. No hay manera de hacerlo. Pues si las elecciones de Gregorio se contienen en su naturaleza es posible reducirlas a las inclinaciones propias de ésta, de tal forma que no hay acto libre, porque en definitiva no emanan de él. Para que exista libertad tiene que existir algo que trascienda la naturaleza de Gregorio, de lo contrario todos sus actos, serían explicables desde esta. No tendríamos actos de la persona sino de la especie. Quien pudiese tener un conocimiento acabado de su naturaleza específica podría dar cuenta de todos sus actos, porque todos los actos en definitiva surgirían de la naturaleza específica y no de la singularidad de la persona, y así no habría elecciones.

¿Qué es aquello que trasciende nuestra naturaleza? Lo que trasciende nuestra naturaleza es aquello que la actualiza, no como lo recipiente a lo recibido, sino como lo recibido al recipiente. ¿Qué es aquello que es recibido y en cuanto recibido delimitado por la naturaleza que lo recibe? El ser. Ser que cuanto menos limitado es por la esencia puede expresarse en quien lo recibe, con aquellas notas distintivas del ser en cuanto tal, como vivir, entender o querer.

Lo que trasciende nuestra naturaleza es aquello que la actualiza, el acto de ser del cual participa nuestra esencia. Los actos libres se originan en esa singularidad en la línea del ser que tiene cada ente personal por ser personal. Los actos libres encuentran su raíz en ese núcleo íntimo que posee todo ente personal en su singular ser participado.

Naturalmente que lo singular por parte de la naturaleza se comporta como modo. Esto es que, si alguien es simpático, cuando decida realizar un acto de generosidad lo hará con simpatía, pero no se deriva de esa característica suya en la línea de la naturaleza que decida hacer un acto de generosidad. Nuestras elecciones no se generan en el *somos así* en la línea de la naturaleza, sino en el *somos así* en la línea del ente. De lo contrario, no hay cómo dar cuenta de que la persona sea dueña de sus actos⁶.

6 “Pero lo particular e individual se encuentra de un modo mucho más específico y perfecto en las criaturas racionales que son dueñas de sus actos” (de Aquino, 1988, I- I, q. 29. a. 1).

Ahora bien, lo singular en la línea del ente lo conoce de algún modo el psicólogo, lo singular en la línea del ser no lo puede conocer en cuanto psicólogo. Es decir, aquello formalísimo, por lo cual somos quienes somos, se encuentra más allá de toda observación empírica, más allá de todo test y de toda evaluación psicológica.

Ya lo decían los antiguos:

¿Cuál es el abismo que llama a otro abismo? Si la profundidad es un abismo, ¿juzgaremos que el corazón del hombre no es un abismo? ¿Qué cosa hay más profunda que este abismo? Podemos hablar a los hombres, podemos verlos en el ejercicio de sus miembros y oírles en la conversación; pero ¿quién penetra en su pensamiento, quién ve su corazón? (de Hipona, 1965, 41, 13)

Toda observación por parte de los hombres se queda en el modo, y el modo no explica quiénes somos formalmente ni por qué hemos conducido así nuestra vida. Nuestras elecciones quedan guardadas en aquel núcleo íntimo que es la persona misma en la singularidad de su ser⁷. Es decir, en estas observaciones científico-empíricas no aparece el yo, la singularidad de la persona en cuanto tal, aquella por la que es formalmente el que es. Es decir, aquella, según la cual la persona es presente a sí misma. El psicólogo puede descubrir modos de ser según la singularidad en la línea de la naturaleza, que se comportan como modos de la persona, pero no la persona en cuanto tal.

Ocurre, sin embargo, que aunque la persona no sea susceptible de ser conocida personalmente por la observación empírica, no forma parte de su perfección el quedar encerrada en sí misma. Es más, por cuanto posee un ser más perfecto, más posee el dinamismo de ser comunicativa de sí misma, por cuanto que el bien es difusivo de suyo, y como el obrar sigue al ser, es que la persona es esencialmente comunicativa de sí misma. De ahí la experiencia común de cada hombre que experimenta que lo íntimo de él mismo está para ser comunicado, para darse, y que su más alta perfección la encuentra en aquel don de sí, personalmente

7 “Con su capacidad de interiorización supera la universalidad del cosmos y es capaz de tocar esas profundidades cuando mira a su corazón, donde le espera Dios, que escruta los corazones y donde sólo él puede decidir su propio destino ante los ojos de Dios”. (Pablo VI, 1965, n. 14).

realizado⁸, no por medio de la conquista de algo, sino más bien, por medio de la entrega a otros. Por eso el verdadero conocimiento de la persona únicamente se da en la amistad, porque no se descubre a la persona si la persona primero no se revela. De ahí que, es lógico que el conocimiento más perfecto, sea el conocimiento revelado.

El ser y el bien se convierten, la verdad y el ser se convierten⁹. Lo verdadero encuentra su fundamento en el ser. Algo es verdadero en cuanto que es, es perfecto en cuanto que es. Por eso “la persona es lo perfectísimo en todo el universo” (de Aquino, 1988, q. 29, a. 3). En consecuencia, siendo la persona lo perfectísimo en el universo, es lo máximamente contemplable, lo máximamente escible, lo máximamente ente, por ello todas las artes, todas las ciencias, todas las disciplinas, son siempre de orden inferior a lo que es la contemplación del ser personal. No hay nada superior que el conocer a un amigo, porque en el amigo hay siempre una verdad más elevada, una consideración más perfecta. La inteligencia alcanza más perfección en la contemplación del ser personal que en la adquisición de cualquier otro conocimiento.

Por tanto, todos los conocimientos se ordenan a la contemplación de la persona. El principio unitario ordenador de todos nuestros conocimientos es el conocimiento del ente personal en la singularidad de *este* ente personal, singularidad que se encuentra en la línea del ser. Lo singular no es inteligible por ser singular, sino por ser material, lo cual significa que de darse una singularidad que no fuere material, ésta sería máximamente inteligible. Esta singularidad la encontramos de modo sublime en el ser personal.

Es así como alcanzamos mayor perfección en el conocimiento de otro, que en la dedicación a cualquier otra disciplina. Ello porque hay más verdad en Gregorio que en la adquisición de todo el conocimiento de cualquier ciencia por elevada que sea. Más perfección alcanza quien se ocupa de Gregorio que quien se afana por saber filosofía.

8 “El hombre, que es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo, sino es por el sincero don de sí” (Pablo VI, 1965, n. 24).

9 “Así, como el bien se identifica con el ser, también lo verdadero” (de Aquino, 1988, I-I, q. 16. a. 3).

Ahora bien, sucede que acceder a la interioridad y singularidad de Gregorio sólo es posible en la línea del amor benévolo. El amor y el conocimiento se encuentran íntimamente ligados, “el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí” (de Aquino, 1989, q. 27, a.2). Es por eso que quien más ama es quien más conoce, porque quien más ama mira de un modo más radical y profundo la verdad de otro, se le revela más, pero no por el poder del que escruta sino que por el amor que suscita darse a conocer, y por la connaturalidad de quien conoce con la bondad de lo revelado. De ahí que a cualquier persona la conocen más sus amigos que el psicólogo. Claro que el amigo de Gregorio seguramente no va a poder reducir las decisiones de éste a principios universales, comparables a muchos otros que obran de la misma manera, según un conocimiento estadístico. Por lo mismo es que está más cercano a él. Pues, quien no es su amigo se ha quedado en otro sitio, se ha quedado en lo singular en la línea de la naturaleza, pero se encuentra ajeno a Gregorio según que éste es presente a sí mismo, y vive y ama desde sí, en aquello propio que hace Gregorio sea el que es, según lo cual va determinando su vida.

Cuando uno se encuentra frente a otro, en el caso de un psicólogo, ya podrá hacer teorías de todo tipo para explicar las decisiones de esta persona a lo largo de su vida, y podrá encontrar elementos en la línea de la naturaleza, que permiten establecer una suerte de comunidad con otras personas que padecen las mismas cosas.

El problema es que una vez que se ha hecho eso, eso que se ha hecho, no permite hacer inteligible la vida de *esta* persona. Pues sus decisiones no se originan en aquello que tiene de común con otros, sino justamente en aquello que tiene de singular, propio y original. Es decir, el detalle se encuentra en que es Gregorio y a lo que se debe atender especialmente, cuando se está frente a Gregorio, es no perder de vista ese núcleo íntimo, que es él mismo, que permite dar unidad y comprensión a lo que comunica. El esfuerzo debe estar centrado en aplicarse con intensidad a la comprensión de Gregorio y superar las dificultades del cansancio cuando se está ante él. Se ha de procurar tener el hábito de mirar a la persona para no reducirle a lo común, atendiendo respetuosamente a él en su singularidad, a su novedad. Este hábito de mirar a la persona es el que nos permitirá mantener una actitud de respeto y asombro ante el otro y sólo

ingresar donde él permita y en ningún modo forzar el ingreso a su interioridad, interioridad que sólo se abre, como hemos dicho, en la línea del amor.

Hemos dicho que la singularidad la conocemos en la línea del amor, por tanto, existe un elemento importantísimo que hay que considerar. El conocimiento de la persona no es posible si uno no se encuentra connaturalizado con el Bien. Se puede saber qué persona es lo singular en la línea del ser y que no hace referencia a una naturaleza, pero la dimensión auténticamente sapiencial, que orienta la inclinación de una persona hacia otra, está vedada a quien no se encuentra connaturalizado con lo bueno. Sólo las personas buenas conocen a las personas. Sólo a las personas buenas se les revela la bondad del ser personal. Sólo las personas buenas pueden comprender el principio que ordena toda la dinámica del cosmos. Para conocer a la persona en su singularidad es necesaria la rectitud de la voluntad. De no estar connaturalizado con el bien falla el principio ordenador de todas las cosas. Sin la necesaria unidad que brinda la connaturalización del hombre con el Bien no es posible ordenar la inteligencia, y el hombre queda a merced de la curiosidad. Podemos comprender que persona es substancia individual de naturaleza racional en la línea del ser, y aunque eso lo entendamos a Gregorio no le conocemos si no hay amor benévolo por él.

El deseo natural que tiene todo hombre por conocer la verdad está íntimamente unido a la destinación que tienen todos los hombres a la amistad. Es por eso que en la cumbre de la felicidad humana hay un conocimiento, una revelación, una contemplación y un Amor mutuo, pues lo único que puede llenar verdaderamente la capacidad de la inteligencia en su deseo de inteligibilidad es la contemplación de aquello que es máximamente inteligible, lo máximamente verdadero. La felicidad, decía Aristóteles, consiste en la operación más perfecta de la más perfecta de las potencias, y esa operación perfecta es la contemplación de lo más perfecto, esto es, La Persona.

Referencias

- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Gredos.
- de Aquino, T. (1953). *Suma contra los gentiles*. BAC.
- de Aquino, T. (1963). *El ente y la esencia*. Aguilar.
- de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Aquino, T. (1994). *Suma de Teología* (Tomo IV). BAC.
- de Hipona, A. (1965). *Obras de San Agustín XX. Enarraciones sobre los Salmos* (Vol. 2). BAC.
- Juan Pablo II (1998). *Fides et ratio*. Librería Editrice Vaticana.
- Pablo VI (1965). *Gaudium et Spes*. Librería Editrice Vaticana.
- Real Academia Española (1992). *Diccionario de la lengua española*. Espasa-Calpe.

La naturaleza de la enfermedad psicológica

Benjamín Suazo Z.¹

Resumen

Se explora la naturaleza de la enfermedad psicológica, para definirla apropiadamente y distinguirla de otros desórdenes. Se establecen importantes diferencias entre la enfermedad psíquica, la enfermedad corpórea y la dimensión moral. La enfermedad psicológica se sitúa en un ámbito intermedio: comparte con la enfermedad corpórea el hecho de que el sujeto es arrastrado hacia un estado que no le conviene, pero a diferencia de ésta, responde a estímulos captados intencionalmente y puede ser comprendida significativamente. Por otro lado, aunque relacionada con la dimensión moral, la enfermedad psíquica no es voluntaria en sí misma, aunque influye en dicha dimensión. A través del análisis de las categorías morales clásicas (continencia, virtud, incontinencia y vicio), se clarifican estas distinciones, señalando que mientras el vicio implica una razón desordenada y es voluntario, la enfermedad psíquica implica un movimiento emocional que no considera la propia voluntad en acto. Se propone una definición de enfermedad psicológica, como una disposición situada en el apetito sensitivo, conservada en la memoria y originada por la cogitativa. Se concluye señalando importantes implicaciones terapéuticas de esta definición, enfatizando la necesidad de centrarse en la dimensión sensible del ser humano, abordar las memorias que dan origen a la disposición desordenada, y asegurar una orientación correcta de la voluntad hacia lo que auténticamente le conviene al individuo.

Palabras clave

enfermedad psicológica, apetito sensitivo, memoria, dimensión moral, cogitativa

¹ Escuela de Psicología, Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile

Contextualización del problema

El tema de esta presentación es la enfermedad psicológica. Nuestro propósito consiste en intentar definir apropiadamente su naturaleza. En la actualidad, es común identificar la existencia de diversos trastornos, pero sin advertir la naturaleza común a todos ellos. Por esta razón, nuestro esfuerzo irá en esa dirección, a saber, indagar qué es aquello que nos permite referirnos a trastornos diversos como algo común. Aclaremos que consideramos que dentro de lo que hoy se entiende como *enfermedad psicológica*, hay cosas a todas luces heterogéneas. Por ejemplo, pensemos en un Retraso Mental y en un Trastorno de Pánico. Sin duda que comparten el hecho de que ambas incumben a la mente o psiquis, pero pocos dudarían que tienen su origen en principios diversos. Por lo mismo, en esta exposición, dentro del universo de trastornos que en la actualidad se denominan mentales, lo que intentaremos definir se identifica con esa realidad denominada en general por la psicología clínica como *neurosis*, porque consideramos que dentro de la inmensa diversidad de lo hoy denominado neurosis (Trastorno Depresivo, Trastorno de Ansiedad Generalizada, Fobias, Trastorno de Estrés Post Traumático, Trastornos Alimentarios, algunas bipolaridades, Trastornos de Personalidad, entre otros), sí es posible identificar principios comunes que la hacen inteligible como *algo uno*. Por esto, en adelante nos referiremos indistintamente a la enfermedad psicológica y a la neurosis.

Para lograr nuestro propósito, dividiremos el tema en dos partes: 1) circunscribir o delimitar el ámbito propio de la enfermedad psicológica y 2) averiguar su naturaleza.

Definir qué es la enfermedad psicológica consideramos es un tema importante para la psicología y sus consecuencias están a la vista:

- 1) La posibilidad de realizar un buen diagnóstico, teniendo una idea más precisa de la naturaleza del sufrimiento que aqueja a nuestros pacientes.
- 2) Esto permitirá ayudarlos de un modo más efectivo, desarrollando técnicas psicoterapéuticas que apunten a lo esencial, sin perderse en lo accidental.

- 3) El desarrollo de herramientas conceptuales sólidas para realizar diagnósticos diferenciales con otros tipos de sufrimientos o problemas.
- 4) La diferenciación respecto a otros tipos de desorden será decisiva para trabajar colaborativamente con todos aquellos que se ocupen del bien de la persona humana, tales como médicos, directores espirituales, la misma familia, autoridades responsables, entre muchos otros.
- 5) El esclarecimiento de la diferencia entre este tipo de trastornos y otros desórdenes permitirá también no caer en reduccionismos psicológicos —psicologismos—, toda vez que la naturaleza de una cosa define un límite.

En esta primera parte, nos abocaremos a identificar el ámbito en el que se da la enfermedad psicológica, lo cual nos ayudará a delimitar con claridad aquello que queremos definir. Comencemos tomando dos definiciones dentro de la misma psicología. Al decir de Vallejo (2002):

Es evidente que el carácter neurótico es expresión de una intensa conflictiva interna. El sujeto, por las razones que luego expondremos, tiene un mal control de su vida instintiva y afectiva, por lo que está sometido a una lucha pulsional que le ocasiona constantes y penosas tensiones internas. No logra armonizar sus deseos (muchas veces reprimidos) con las normas dictadas por su conciencia y con la realidad externa. (p. 135)

En la misma línea, el destacado terapeuta Juan José López Ibor (1979) dice:

Las neurosis se definen, pues, por hallarse determinadas por un conflicto intrapsíquico. A cualquier observador le llamará la atención que unos mismos conflictos sean capaces de determinar en unos casos un trastorno y en otros no. El factor patógeno se halla en el modo de elaborar el impacto traumático, en el camino que toma en el interior, en el «metablema» como diría Unamuno. *Las neurosis son elaboraciones vivenciales anormales.* (p. 23-24)

Ciertamente que estas explicaciones no ayudan a definir con claridad las cosas, pero nos parecen buenas descripciones de una realidad que *está ahí*, esperando a ser comprendida y explicada a cabalidad. Por lo tanto, sirven para circunscribir confusamente un ámbito de realidades determinado.

Ahora bien, podemos realizar algunas reflexiones que complementen las anteriores, sustentadas en la observación del fenómeno y que nos ayuden a determinar mejor el ámbito de las neurosis o enfermedades psíquicas.

En primer lugar, toda persona que padezca una enfermedad psicológica, en cuanto tal, se ve impelida o arrastrada por un movimiento emocional, contrario a la recta razón. Pensemos en los motivos de consulta de los pacientes. Por lo general, se relacionan con un malestar que tiene la forma de un afecto-sensible, como la tristeza en la depresión, un temor en las fobias, o un deseo fuerte en las obsesiones, que los empujan a realizar actos y experimentar tendencias no voluntarias.

Si una persona considera las cosas desde este punto de vista, es decir, en cuanto que el otro se ve arrastrado, la tendencia más inmediata es a disculparlo. Sin embargo, también advertimos que no es algo que siempre disculpamos ni es siempre totalmente independiente de la voluntad. De hecho, es posible trabajar estos problemas y superarlos mediante la misma voluntad. Recordemos aquí que todo aquello que cae dentro de la voluntad tiene algún margen de libertad y por lo mismo puede ser calificado moralmente. Que no siempre sea un problema totalmente independiente de la voluntad es algo cotidiano fácilmente observable. Por ejemplo, si un amigo quiere ayudar a otro que tiene temor a confiar, intentará que el amigo se atreva y que experimente garantías de confianza para que se anime a que *intente dar pasos, decidiendo* confiar. Por ese camino, donde la voluntad tiene un papel preponderante, indudablemente ganará en confianza, sobre todo si es que ve su confianza confirmada y no traicionada. Al mismo tiempo, y visto desde su contracara, si una persona, por ejemplo, rehúye de la responsabilidad de ser padre por temor a repetir lo que su padre hizo con él, más de alguno, se sentirá inclinado a reprenderlo por ello, considerando que hay cosas que, aún en medio de la dificultad, pueden *sobrellevarse*, teniendo en cuenta que detrás hay una *obligación moral*.

Muy sugestivas de la distinción entre lo psicológico y lo moral son las grandes controversias, como cuando estamos frente a un pedófilo o una persona violenta y nos preguntamos en qué medida en esa persona hay *malicia* o *un trastorno*. O cuando una persona es diagnosticada con un Trastorno Depresivo Endógeno, suele plantearse la pregunta de hasta qué punto

debe esa persona esforzarse, ¿o es que está disculpada de todo esfuerzo cuando lo agobia la pena? Dilemas difíciles de dilucidar.

Se ve por lo anterior, que la necesidad de determinar la relación con la voluntad y la culpa no es arbitraria ni por una fijación moralista, sino que nace de la misma experiencia. En efecto, cuando los padres consideran que su hijo que padece depresión es flojo, están concibiendo su problema dentro del orden moral; cuando se preguntan hasta dónde hay que exigirle o en qué momento castigarlo, o cuando una persona se culpa por un problema luego de haber cometido un error, podemos pensar que la relación entre la moralidad y la enfermedad psicológica es estrecha y que de algún modo colindan, lo cual las hace fácilmente confundibles.

Así, es posible situar la enfermedad psíquica entre la enfermedad corpórea y la dimensión moral. Con la enfermedad corpórea comparte el hecho de que en ambos casos el sujeto es arrastrado hacia un estado —corpóreo o anímico—, que no le conviene. Con la dimensión moral, en cambio, el hecho que las emociones y todo ese ámbito sobre el que recaen las enfermedades psicológicas, puede llegar a ser movido dócilmente por la razón y la voluntad, cosa a lo cual, todos aspiramos (de Aquino, 1989, I-II, q. 17, a. 8, in c).

Enfermedad psíquica y enfermedad corpórea

Planteemos primero la diferencia entre la neurosis y la enfermedad corpórea. Ejemplo común de diagnóstico diferencial entre uno y otro son el hipotiroidismo y la depresión. En efecto, síntomas del hipotiroidismo son la pérdida de energía vital, fatiga rápida y consecuentemente, dificultad para disfrutar con lo que antes se disfrutaba, entre otros, son síntomas estrechamente ligada a los que se experimentan en la depresión. También suele confundirse, por su sintomatología, el hipertiroidismo con los trastornos de ansiedad. Asimismo, una lesión cerebral en el sistema límbico puede dar origen a problemas emocionales, fácilmente confundibles con una neurosis, entre muchos otros.

Sirviéndonos de estos ejemplos podemos plantear al menos dos criterios diferenciadores entre un cuadro clínico y otro:

- 1) La enfermedad corpórea en principio es ciega, es decir, se mueve al margen de las circunstancias concebidas intencionalmente en cuanto tales. En cambio, se observa que la neurosis se manifiesta y desaparece frente a multitud de estímulos ambientales, en la medida que son captados intencionalmente por el sujeto. Esta diferencia se explica porque, mientras los problemas que tienen su origen en el cuerpo se manifiestan por una cualidad corpórea, los que tienen un origen anímico surgen de una asociación con la realidad. Por ejemplo, quien tuvo un accidente en auto puede luego evitar todas las situaciones que se relacionen con autos, o puede evitar el color verde porque el auto en que chocó era verde, o puede experimentar un rechazo muy grande al cantante Beto Cuevas porque la canción que escuchaba en ese momento era suya, etc. Hay personas que sienten vergüenza por las situaciones sociales, pero son muy seguras de sí mismas en decisiones personales o en el trato *uno a uno*. En todos estos casos, lo que se observa no es un comportamiento aleatorio respecto a las circunstancias captadas intencionalmente, como sí tiende a ocurrir en los problemas cuyo origen es el cuerpo. El que reaccione con tristeza, lo hace frente a la crítica, o por el error que cometió, o por la pérdida de un ser querido; pero quien tiene hipotiroidismo experimenta la sintomatología independiente de las circunstancias en cuanto tales. Por lo mismo, la neurosis es penetrable de significado, pudiendo ser comprendida significativamente.
- 2) En segundo lugar, es posible para un clínico distinguir ambos trastornos por las causas que lo originaron. Para esto, es necesario establecer el momento del cambio a partir del cual el sujeto comenzó a experimentar el sufrimiento e indagar en los hechos previos: podemos encontrarnos con un golpe en la cabeza, con un episodio de inconsciencia, una intoxicación alcohólica, con una enfermedad, o con una agresión, una muerte, un conflicto familiar, etc. Según que la causa sea corpórea o que provenga de una experiencia aprehendida por el sujeto, es posible hacer un diagnóstico diferencial y ello a su vez permite concluir que estamos frente a problemas diversos.

Un caso particular, digno de atención, son los trastornos psicósomáticos, en los que, sin embargo, cabría hacer una distinción: en la psicología contemporánea se suele utilizar el concep-

to de enfermedad psicosomática de un modo impreciso. Unas veces significa una enfermedad corpórea originada por una enfermedad psíquica como causa remota y, otras veces, se refiere a las manifestaciones corpóreas persistentes de una enfermedad psíquica siendo esta la causa próxima del malestar corpóreo. Del primer caso podría ser una parálisis facial fruto de un cuadro agudo de estrés, mientras que del segundo, la incapacidad para contener la orina en un niño atemorizado, donde, quitado el temor, desaparece la incontinencia. El primero debe ser tratado por un especialista de la salud corpórea y luego, de ser necesario, por un especialista de la salud psíquica; el segundo por un psicólogo, especialista de la salud psíquica, y apoyado por un especialista de la salud corpórea de ser necesario. Para uno y otro caso, distinguir las enfermedades psíquicas como aquellas que provienen de la aprehensión intencional del alma, parece útil para tratar las enfermedades psicosomáticas, en la medida que se capta que para tratar adecuadamente una enfermedad es necesario distinguir cuál es su causa inmediata desde un punto de vista formal. Así, la parálisis, en cuanto tal, depende de factores fisiológicos que en caso de cesar el estrés continuarán operando porque ya han cobrado autonomía con respecto al este. Es cierto que tuvo su origen en el estrés, pero no es una consecuencia sostenida en el tiempo por el estrés; y no importa si en algún caso la parálisis es sostenida por el estrés, solo nos basta que en algunos casos no lo sea para que la distinción sea real y lo que describimos aquí ocurra. Ahora bien, si la parálisis es fruto de un problema más general, como por ejemplo, un síntoma de una fobia social no resuelta en el tiempo, entonces tanto la parálisis como la fobia deben ser abordadas de manera distinta por especialistas distintos, cada cual abocado a la causa formal inmediata del problema que trata: el médico a las causas fisiológicas y el psicólogo a las causas psicológicas radicadas en la aprehensión intencional del alma. Lo mismo para el niño que no puede contener la orina por el temor, siendo este su consecuencia inmediata. En este caso, superado el temor, podrá contener la orina, para lo cual requiere del abordaje terapéutico de un psicólogo y, de ser necesario, para incidir en las causas materiales intrínsecas al temor, es decir, en los elementos biológicos y neurobiológicos inherentes a él, puede hacer falta la ayuda de psicofármacos administrados por un psiquiatra.

Enfermedad psíquica y dimensión moral

Para estudiar la relación entre la enfermedad psíquica y la dimensión moral, comencemos analizando algunas situaciones. Si nos enfrentamos a un problema completamente biológico, lo disculpamos totalmente y sin dudar. Por ejemplo, por un desmayo una persona choca en auto y a consecuencia de ello mueren personas. Fácilmente entendemos que no hay culpabilidad porque no compromete a lo mental. De manera que, por contraste, entendemos que no es posible un acto culpable si la mente no participa, de modo tal que, todo lo que no está dotado de mente no puede ser culpable.

Otro caso: una persona con un retraso mental severo encuentra un arma y dispara contra otro hombre. Todos entendemos que no hay culpa en ese acto por parte del que dispara, pero al menos sí surgen algunas preguntas: si la persona que tiene un retraso mental decimos que padece una enfermedad mental y precisamente decíamos que debía haber mente para que existiera culpa, ¿de qué depende la culpabilidad o la responsabilidad? ¿de la voluntariedad? Pero, ¿acaso la persona que tiene un retraso y que dispara, no quería hacerlo? ¿y la voluntad no se define por un querer? Pues bien, a estas preguntas podemos salir al paso con poca dificultad en la medida en que captamos que no solo es necesario poseer una mente o razón, sino que es imprescindible poder usarla y que quien padece un retraso mental está impedido de hacerlo. Por tanto, su querer no es racional en la medida que no es capaz de captar propiamente el mal moral y su acto proviene más de un afecto que de otra cosa.

Ahora bien, pongamos un tercer caso: un hombre decide terminar con su novia convencido de que no es la mujer que quiere para su vida, pero cuando va a hacerlo no se siente capaz y ya van tres meses que permanece en esa situación. ¿Hay culpa en su proceder? Posee uso de razón y está convencido de lo que tiene que hacer. En este caso sí que nos encontramos frente a un tema que separa opiniones. Aunque, quizás no tanto pensándolo en abstracto, porque no es difícil pensar que si realmente es incapaz, es como quien tiene voluntad pero no puede usarla. Pero ¿cuál es este límite?

Demos un largo rodeo para responder esta pregunta.

En abstracto el problema está en que las emociones nublan la razón y por ese motivo no se puede hacer uso de ella ni de la voluntad. En el ejemplo, no se atreve a terminar con la novia porque algún temor lo supera.

Tenemos entonces nuevamente nuestra observación capital, es decir, que la persona experimenta una emoción que no nace de una consideración racional, como cuando alguien queriendo exponer en público siente vergüenza y siente deseos de huir. En estos casos, el sujeto se ve empujado en una dirección distinta a lo que él quiere; por esto decimos que en la enfermedad psíquica se padece, en el sentido que se sufre; se padece una emoción intensa muchas veces fuera del orden de lo que quiere voluntariamente.

Esta experiencia, aunque no siempre en los términos que aquí se proponen, es conocida por todos los psicólogos. Denominémosla *conflicto psíquico*, porque en esto y no en otra cosa consiste la esencia de lo que día a día vemos en la clínica y contra lo que luchan nuestros pacientes. Ahondemos un poco más en la naturaleza de este conflicto.

Los seres humanos tenemos *entendimiento* con el cual juzgamos racionalmente las cosas; tenemos *apetito sensitivo*, cuyo acto son las emociones (pasiones) que nos indican una tendencia a la acción; y tenemos finalmente *voluntad* que es una facultad que se encuentra como en medio del entendimiento y las emociones (de Aquino, 1989, I-II, q. 155, a. 3, ad. 2). En efecto, día a día nos encontramos en situaciones en las que tenemos que decidir si actuamos siguiendo lo que consideramos con la razón o a lo que nos inclinan las emociones. Llegamos una tarde enojados por una situación del trabajo y nos habíamos comprometido con nuestro hijo a jugar tenis, podemos, con la voluntad, decidir seguir nuestra emoción o nuestra razón. Se presenta así un dilema que en el pensamiento clásico a lo largo de siglos ha cristalizado en cuatro categorías morales que ayudan mucho a entender la encrucijada interior del sujeto.

Veamos las primeras dos categorías sirviéndonos del ejemplo para su explicación: la *continencia* y la *virtud*. En primer lugar, el conflicto es, ante todo, una oportunidad para hacernos virtuosos. En efecto, si actuamos de acuerdo a lo que nuestra razón considera correcto, y vamos a jugar tenis a pesar de todo, como sobrellevando la emoción padecida, estamos siendo

continentes, en el sentido que actuamos conteniendo ese afecto. Aunque esto al comienzo es difícil, siendo un trabajo arduo y triste, el continente termina contento, razón por la cual la continencia es camino hacia la virtud. Y esto por tres efectos propios de la continencia: en primer lugar, *la razón se esclarece* en su consideración, viendo cada vez con más claridad las cosas; *la voluntad se fortalece* porque se hace intensa en su amor; y *el afecto se equilibra* sin anularse, de modo que cada vez secunda más fácilmente lo que la razón quiere. Cuando se alcanza una unidad entre razón, voluntad y afecto, estamos frente a la virtud. En ella actuamos de manera pronta, fácil y deleitable (de Aquino, 1990, II-II, q. 23, a. 2, in c). *Pronta* porque el virtuoso es ágil y no demora en su obra; *fácil* porque no son muchos los obstáculos que debe superar debido al orden interior que experimenta; y además su obra es *deleitable* porque está connaturalizado con su querer y en esto consiste lo deleitable: en una operación connatural no impedida (de Aquino, 1989, I-II, q. 31, a. 1, ad. 2).

Tradicionalmente ha sido afirmado que la virtud es salud del alma, y aunque consideramos que ambos conceptos —virtud y salud del alma— no se identifican (de Aquino, 1989, I-II, q. 71, a. 1, ad. 3), si puede decirse que en un sujeto adulto normal, no puede haber salud perfecta fuera del hábito virtuoso. Es posible comprender, por tanto, la salud psicológica como un atributo de la personalidad, contenida en la virtud, toda vez que en ella ocurre una integración entre las diversas tendencias de un ser humano y esa integración coincide con el bien de la razón. Así, una persona será sana si experimenta seguridad cuando defiende su opinión, lo cual le permitirá enfrentar las dificultades de un modo asertivo y manteniendo la tranquilidad interior; lo será cuando no queriendo acostarse tarde para así al día siguiente rendir bien en un examen, sea capaz de hacerlo sin hacer un esfuerzo excesivo, sino que de un modo natural y espontáneo. También cuando se es capaz de afrontar obstáculos con determinación, o cuando la persona se avergüenza en su justa medida al cometer una torpeza; o cuando es optimista si hay razones para serlo y realista para aceptar las derrotas; cuando puede experimentar celebraciones con alegría, tristezas con una intensidad que sea proporcional a lo perdido o entretenimientos con placer. El elemento común a todo esto es un ser humano señor de su vida, cuando aquello que quiere ser y hacer se ve acompañado y reforzado por sus inclinaciones afectivas. Esta es la uni-

dad que llamamos salud psicológica, señalando específicamente en dicha unidad, el que las emociones secunden de un modo natural lo que la propia razón quiere. Esto tiene como frutos naturales, la armonía, la paz, la estabilidad, la confianza, todos efectos de la unidad. La virtud es naturalmente atractiva y bella, aún en el sentido más sensible y palpable.

¿Un ideal todo esto? Ciertamente, pero, aunque no realizable de manera perfecta y absoluta, un ideal posible. Si no nos convence y nos mantenemos escépticos, es porque la virtud nos es rara y nos hemos desacostumbrado a tratar día a día con ella.

Tratemos ahora las otras dos categorías, a decir, la *incontinencia* y el *vicio*. Si decido seguir el cansancio entendiendo que lo correcto era ir a jugar tenis, entonces actúo incontinentemente (de Aquino, 1994, II-II, q. 156) —usado el término en sentido amplio—, en cuanto que no logro contener el afecto por el que me siento arrastrado y más bien soy vencido por él. Esto nos puede ocurrir con la rabia, el deseo, la vergüenza, el placer, la compasión, la desesperación o cualquier otro afecto. Esta decisión tendrá las mismas tres consecuencias que en la continencia, pero ahora en sentido inverso: en primer lugar el afecto crece y se independiza respecto del querer voluntario, adquiriendo cada vez niveles más altos de autonomía; en segundo lugar, la voluntad se debilita haciéndose cada vez más débil e incapaz; y, por último, la razón se nubla, de modo que, decidiendo así, progresivamente nos va a costar más ver las razones por las que debimos actuar de modo diferente, razones que en un primer momento veíamos con claridad. Por lo tanto, irán desapareciendo nuestras convicciones y más bien éstas comenzarán a transformarse en un medio para justificar nuestros afectos. Es el camino para llegar al vicio, porque así como la continencia es un camino hacia la virtud, la incontinencia es un camino al vicio. Por último, en el vicio los afectos siguen a una razón mala. Por ejemplo, la persona se encuentra convencida de que robar, mentir, engañar, sobresalir desordenadamente, satisfacer el placer ante todo, es lo conveniente; entonces justifica su acción, de modo que no es ya la razón vencida por el afecto, sino la razón la que, queriendo, actúa mal, aunque no por el mal mismo, sino por un bien superfluo unido a ese mal. Signo del vicio es la justificación consciente y positiva del propio actuar, siendo en realidad, una justificación del afecto al que el sujeto se rindió y adhirió voluntariamente.

Importante es caer en la cuenta que la unidad entre las dos esferas del ser humano —racionalidad y sensibilidad—, que se da en la virtud es respecto a una razón buena. Por el contrario, quien sigue una razón torcida es vicioso, como el ladrón que justifica racionalmente su acto o el hombre que golpea a su mujer y defiende su modo de actuar. El vicioso experimenta cierta unidad y por lo tanto una cierta paz, pero muy aparente, frágil y circunscrita a la razón viciosa, porque en otros aspectos padece hondos sufrimientos.

Las cuatro categorías que hemos analizado pueden ayudarnos a comprender mejor la naturaleza de la enfermedad psicológica. En primer lugar, debemos decir que en el vicioso, el principio que prima para explicar su proceder no es el afecto, sino más bien la razón, porque incluso, quitado el afecto, permanecerían los actos (de Aquino, 1994, II-II, q. 156, a. 3, ad. 3). Lo que es claro, entonces, es que en el vicio el problema está en primer lugar en la voluntad mala, por la que se mueve intrínsecamente o en razón de sí misma hacia su fin y no como arrastrada, y por eso el vicio se distingue de la enfermedad.

Hemos insistido que, en los trastornos psicológicos, se experimenta una emoción al margen de la propia razón del sujeto. Pero ¿cómo se distinguen los trastornos psicológicos de la incontinencia, en la cual, según veíamos, la persona también se ve arrastrada en una dirección contraria a su razón? Consideramos en el hecho de que la incontinencia es, por definición, un desorden contra la razón, pero de algún modo también con ella (de Aquino, 1994, II-II, q. 156, a. 1, in c). En otras palabras, es un defecto de la razón misma y por esto decimos que la incontinencia es un desorden moral. En efecto, existe un tipo de situaciones en la que una persona entiende que está mal obrar de determinada manera y, aun así, haciendo abstracción, en parte voluntariamente, del mal que implicará esa decisión, decide igualmente de ese modo, y a tal cosa denominamos incontinencia, porque, en parte voluntariamente, no se contiene ese afecto.

En cambio, en la enfermedad psicológica más bien consideramos otro aspecto de las cosas. Hay un desorden, es evidente, pero el cual no es puesto por el sujeto, requisito necesario para calificar algo de voluntario, y en lo voluntario está el orden moral. Por eso decimos que el sujeto padece y es arrastrado hacia otra cosa, de manera que considerada en sí misma la enfermedad psíquica no es una inclinación voluntaria, aunque si se considera el acto en su totalidad en el

cual se inserta esta tendencia, puede ser voluntario como no serlo. Cuando decimos *enfermedad*, queremos significar aquello en virtud de lo cual la persona se encuentra a sí misma de un modo estable experimentando temor, deseo, tristeza o ira, fuera de lo que él mismo considera sano, bueno o razonable. Puede ser, en el ejemplo anterior de incontinencia, que este papá no fue a jugar tenis porque hace un año falleció su hermano y hace un año que está desganado y desmotivado. Si decimos por esto que tiene un duelo patológico, no resuelto, es decir, una tristeza por la muerte de su hermano que no ha podido superar y que ya excede lo normal esperable para un duelo normal, lo que queremos significar con eso es que de algún modo esto es un principio que explica de dónde le viene la tendencia al enojo o la frustración y que lo hace experimentarse a sí mismo de ese modo; pero no es un principio que explica por qué terminó actuando de tal o cual manera, para eso tenemos que poner, exceptuando los casos extremos, la voluntad. De manera que la enfermedad psicológica no es moral, aunque influye en dicha dimensión.

En síntesis, es fácil distinguir el vicio de la enfermedad psicológica, diciendo que el primero es voluntario y la segunda no. De acuerdo con esto, hay que decir que en el vicio hay culpa. Pero por ello decir que en la enfermedad psicológica no hay culpa, ya no es tan fácil, sobre todo si se compara con la incontinencia, en la cual por definición siempre hay parte de culpa. La solución a este problema no está en encontrar el límite entre incontinencia y patología como suele intentar hacerse, porque muchas veces hay actos de incontinencia, en tanto que algo de libertad se conservaba como para haberlo hecho de otro modo. Esto en nada quita que ese acto pueda estar motivado por un desorden de la sensibilidad. Esto último es a lo que hace referencia la enfermedad psicológica, al desorden mismo de las emociones sin considerar si pudo ser evitado por la voluntad o no. La enfermedad psicológica puede no ser un acto de incontinencia si es que la emoción llega a obstaculizar completamente el acto de la razón, siendo en ese caso la enfermedad psicológica la que explica totalmente tal acto; y puede pasar también, que materialmente el mismo acto, en cuanto la libertad se conserva en alguna medida, en esa misma medida, ser un acto incontinente, en cuyo caso, es al mismo tiempo un problema moral y una enfermedad psicológica, según se considere la voluntad o se haga abstracción de ella. Aho-

ra bien, ¿cómo penetrar de inteligibilidad esa realidad que llamamos enfermedad psicológica para hacerla comprensible?

Hacia una definición de enfermedad psicológica

Para comprender bien una cosa, hay que remontarse primero a los principios explicativos de esa realidad. Avancemos brevemente en esto. El despliegue vital de un ser humano no se realiza primeramente a través del alma, que es principio remoto de operación, sino que el ser humano opera por su alma (sin alma somos cadáver y el cadáver no opera), pero a través de las facultades que son principios próximos de operación. Por lo tanto, una primera tarea para la psicología clínica está en lograr un cabal conocimiento de las facultades humanas (ver de Aquino, 1988, I, q. 75-102), la naturaleza y rol de cada una, la dinámica que ocurre entre ellas en función de la operación, su orden y su desorden. Por otro lado, psicología proviene del vocablo griego *psiqué*, que quiere decir alma. Habría que considerar entonces que un desorden psicológico debe ocurrir en el alma, y a través de facultades suyas, pero dejando de lado las facultades racionales —entendimiento y voluntad— para no hacer injustamente de la realidad psicológica un desorden moral por los motivos que ya hemos expuesto. También debemos dejar a un lado las facultades vegetativas del alma, como lo son la nutrición, el crecimiento y la generación, porque con este tipo de facultades están más bien relacionadas las enfermedades corpóreas.

Quedan entonces las facultades de la dimensión sensible, tanto las que se ordenan a conocer como las que se ordenan a apetecer. Tenemos así, en orden al conocimiento, los sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto; y los sentidos internos: sensorio común, imaginación, memoria y cogitativa. Luego, en orden al apetecer o tender, está el apetito sensitivo que se divide en dos: apetito concupiscible y apetito irascible. La operación del apetito sensitivo es la pasión anímica o emoción.

La cogitativa es una facultad que juzga lo conveniente y lo nocivo para el ser humano en lo particular; es un juicio *aquí y ahora*, inmediato, no-racional, no-discursivo. Todas las emociones surgen de este juicio, por ejemplo, el temor es un juicio que expresa un mal futuro

difícil de evitar, o la esperanza, un bien futuro difícil pero posible de alcanzar. Concibiendo la cogitativa un juicio, el apetito sensitivo automáticamente reacciona con una tendencia acorde a ese juicio.

Llegados aquí recordemos aquello que se requiere para hablar de enfermedad psicológica: se requiere de un afecto que arrastre de modo estable contrario a la recta razón.

Dinámicamente, ¿cómo decimos que se origina una enfermedad psicológica? Toda emoción nace de una experiencia. Las experiencias muy nocivas o muy placenteras son aprehendidas por la cogitativa, que como decíamos es una facultad que capta lo conveniente y lo nocivo; estas aprehensiones sensibles son padecidas intensamente por el apetito sensitivo. A su vez estas aprehensiones intencionales son conservadas en la memoria. La conservación de dicha intención da origen a una respuesta emocional fija, rígida y estereotipada, por lo cual decimos que constituye una disposición. El modo como se suscitan las nuevas respuestas a partir de las experiencias antiguas es por vía de asociación, siguiendo las leyes de la memoria, es decir, por semejanza, contrariedad y proximidad.

Pues bien, a la luz de lo expuesto proponemos la siguiente definición de enfermedad psicológica y pasamos a explicarla en función de las facultades mencionadas:

La enfermedad psicológica es una *disposición anímica desordenada del apetito sensitivo, causada por la memoria, que indispone al sujeto respecto a su operación.*

¿Qué es? Una disposición anímica desordenada. Es decir, no puede ser una pasión, sino que es disposición porque requiere estabilidad. Tampoco puede ser hábito, porque ello trasladaría el problema al orden moral, cuestión que ya hemos descartado. No puede tampoco ser corpórea, sino que es anímica porque proviene de la aprehensión del alma. Esto se ve en que es una disposición que da origen a tendencias selectivas o significadas, como ya veíamos. Y es desordenada porque evidentemente también hay disposiciones anímicas que son convenientes.

¿Cuál es el sujeto o el *lugar* donde ocurre la enfermedad psíquica? El apetito sensitivo. Aquí hay que despejar la razón por la que no decimos que la enfermedad psicológica tiene lugar en las facultades cognoscitivas como la imaginación o la memoria. La razón está en que, si la enfermedad psicológica implica una disposición que arrastra en determinada dirección, pa-

deciendo en función de ello, la potencia en la que tenga lugar será aquella de la cual se diga más propiamente que padece. Y ésta es el apetito sensitivo, lo que es posible determinar siguiendo el criterio de Santo Tomás de Aquino (1989), quien sostiene que:

el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente y el alma es más atraída hacia una cosa por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, pues por la potencia apetitiva el alma dice orden a las cosas como son en sí mismas. Por eso dice el Filósofo en VI *Metaphys.* que *el bien y el mal*, que son los objetos de la potencia apetitiva, *existen en las cosas mismas*. Por otra parte, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa en cuanto es en sí misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio. Por eso se dice también en el mismo lugar que *lo verdadero y lo falso*, que pertenecen al conocimiento, *no están en las cosas, sino en la mente*. (I-II, q. 22, a. 2, in c)

Con esto no queremos quitarle importancia al lugar que ocupan la imaginación, la memoria y la cogitativa. De hecho, si nos preguntamos, ¿en virtud de qué potencia es llevada al acto? Debemos decir que la cogitativa, que en su dimensión habitual se llama *experimentum*.

Ahora, ¿dónde se guarda esa tendencia? Las enfermedades del cuerpo se conservan en virtud de la corporeidad misma. La herida en el dedo se conserva porque se corrompe el órgano. En la enfermedad psíquica se conserva en la memoria. De esta manera, podemos decir que las memorias nocivas son como heridas del alma.

¿A qué se ordena? Es una privación, por lo que no se ordena a nada, más bien indispone, es decir, es un obstáculo para la operación querida o voluntaria.

Conclusiones y corolarios

Si no se distingue con claridad la enfermedad psíquica, corremos el riesgo de reducir todas las tendencias desordenadas al vicio, o de reducir las al cuerpo como causa principal, pasando a ser enfermedades corpóreas, médicas. Ambos modos de concebir la enfermedad psicológica se han extendido, abriendo una brecha, entre quienes realizan esfuerzos especulativos en el terreno de la moral e intentan conciliarlos con los desarrollos conceptuales de

la psicología contemporánea, y, científicos empiristas —en muchos casos reduccionistas— que atribuyen las enfermedades a una raíz biológica aún no descubierta. Se ve que el siempre renovado problema dualista sigue presente y la filosofía de Descartes, profundizada por la doctrina de Wolff, tiene aún secuelas muy concretas.

El concepto de enfermedad psíquica tal como aquí lo hemos definido, permite asignar un estatus preciso a aquellas tendencias desordenadas de la sensibilidad, sin considerar el hecho de si son puestas en acto por la voluntad, o no. Estas tendencias pueden no ser calificadas moralmente, porque no son necesariamente puestas en acto; muchas veces existen sin ser asumidas en modo alguno por la voluntad, de tal manera que no existe en ellas malicia alguna. Lo que existe, por tanto, es la tendencia del apetito sensitivo, desordenada de acuerdo con el orden de su naturaleza.

Si concebimos así la neurosis, esto tendrá importantes consecuencias para el tratamiento:

- 1) La psicoterapia debe centrarse en la dimensión sensible del ser humano, proveyendo de técnicas que busquen intervenir en ese nivel. Consideramos que técnicas como la Psicoterapia Simbólica, el EMDR, ciertas estrategias cognitivo conductuales y hasta cierto punto la Asociación Libre, entre muchas otras, se mueven dentro de este marco.
- 2) Como contraparte, habría que evitar transformar el trabajo terapéutico en una conversación que se asemeje a una pedagogía moral o a una psico-educación.
- 3) Es necesario otorgarle una importancia fundamental a las memorias que dan origen a la disposición desordenada. Respecto a ellas, fundamental es abocarse a destrabar el juicio sensible. Las memorias, en cuanto formas del desorden psíquico permiten ordenar el trabajo terapéutico para no perder el foco realizando un abordaje accidental y material del problema.
- 4) La voluntad debe estar bien orientada hacia lo que auténticamente le conviene al individuo y, de no ser esto así, es necesario realizar un trabajo previo para que se determine hacia el verdadero bien. En otras palabras, para la terapia se supone la elección de lo verdaderamente bueno.

Referencias

- de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Aquino, T. (1990). *Suma de Teología* (Tomo III). BAC.
- de Aquino, T. (1994). *Suma de Teología* (Tomo IV). BAC.
- López Ibor, J. (1979) *Neurosis*. Gredos.
- Vallejo, J. (2002) *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Masso.

Una aproximación realista a la psicoterapia

Marcos M. Randle¹

Resumen

Se presenta una aproximación realista e integral a la psicoterapia basada en la antropología aristotélico-tomista, que concibe al ser humano como una unidad sustancial compuesta de cuerpo y alma. Se defiende la existencia de un ámbito propio para la psicoterapia, distinto tanto del campo moral como del médico-farmacológico: la dimensión sensible, donde operaciones enraizadas en el alma interactúan con el cuerpo. El trabajo destaca la importancia de la cogitativa, facultad del conocimiento sensible que participa de la inteligencia y permite valorar objetos singulares mediante la experiencia (*experimentum*). Se presentan aplicaciones terapéuticas concretas desarrolladas desde esta perspectiva filosófica: intervenciones a través de las sensaciones conscientes para reeducar la conciencia receptiva; técnicas de concentración visual para mejorar la atención; métodos para educar la afectividad mediante el manejo indirecto de ideas perturbadoras, cambio en la apreciación de sucesos negativos, cultivo de emociones contrarias a las patológicas, y modificación de expresiones corporales; ejercicios para fortalecer la voluntad mediante actos concretos; y trabajo con símbolos para corregir distorsiones cognitivas. El autor sostiene que esta concepción realista del conocimiento y la posición que ocupa el conocimiento sensible proporcionan bases sólidas para una psicoterapia científicamente rigurosa y respetuosa de la persona humana, cuya finalidad es rectificar tanto la vida cognoscitiva como afectiva del paciente en concordancia con el orden objetivo de la realidad.

Palabras clave

psicoterapia realista, cogitativa, conocimiento sensible, unidad sustancial, *experimentum*

¹ Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad de Mendoza, Argentina.

Introducción

Una psicología realista o integral supone una psicología con alma, es decir, una cuyo objeto de estudio, tanto especulativa como clínicamente, es el alma, “el hombre interior”, como dice Santo Tomás de Aquino (1988, I, q. 75, a. 4, ad. 1). Por otra parte también es una psicología con cuerpo. Es indudable que el cuerpo es la parte material del ser humano. No se trata de dos sustancias separadas sino que hay entre ambos principios una unión substancial. Por este motivo, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona que, con él se expresa y se manifiesta.

La idea básica aquí es la unidad sustancial del ser humano, que es *unitas multiplex*, unidad de una diversidad, unidad de un compuesto corporal y espiritual: el hombre es un animal-racional. El alma en la concepción aristotélica no es, como en Descartes, una sustancia inmaterial pensante, esencialmente desvinculada de la materia extensa de un cuerpo mecánico; es el principio sustancial, informador de una realidad que es a la vez corporal y espiritual, sensible e intelectual (Velasco Suárez, 1974).

Desde estos fundamentos antropológicos, a una Psicología Integral se le abren innumerables posibilidades. A continuación, ofrecemos un aporte menor a estas posibilidades, mostrando con ello que la psicología escolástica no ha pasado de moda.

Encuadre teórico

Considero que la Psicoterapia es una realidad epistemológicamente cierta, es una ciencia práctica, cuyo objeto y sujeto son claramente distinguibles y que existe, por tanto, un campo de acción adecuado que le corresponde solo a la Psicoterapia y que la distingue claramente de la acción médica por un lado y la acción moral por otra.

Específicamente nos planteamos la siguiente pregunta: ¿tiene la psicoterapia un ámbito propio? En otras palabras, ¿hay un plano distinto del de la voluntad humana caída (terreno moral)

así como del de los trastornos orgánicos que exigen un abordaje esencialmente medicamentoso (terreno de la clínica médica —salvando, claro está, la humanidad necesaria que debe impregnar el arte médico—), y que como tal corresponda al campo psicoterapéutico? (Abud, 2011).

Efectivamente existe aquello *intermedio* que es esa zona somato-psíquica, en la cual se entrecruzan modificándose mutuamente los grados de ser inferiores y superiores a ella. Es la dimensión sensible que como tal consiste en una operación enraizada en el alma —como todas las operaciones— pero que no podría ser sin el cuerpo —por el cual el hombre padece—, y que afecta, al menos indirectamente, el ámbito superior del pensamiento y la volición, ya que por razón de identidad el alma es una.

Es el ámbito sensible, con sus componentes afectivo y cognoscitivo. Este es inicialmente el objeto propio de la psicoterapia. Es necesario comprender esta posición desde la noción clásica de pasión: El elemento cuasi formal y el cuasi material le dan a las pasiones esa nota de mixtura, de zona corpóreo-anímica sobre la cual debe asentar el quehacer terapéutico. Admitiendo además “que esta ‘zona’ no está cerrada en sí misma, como causa, sino ordenada y abierta al espíritu que entre ella y éste se da una admirable economía de participación y de mutuo influjo” (Caponnetto, 2004, p. 48).

De la negación u omisión de este principio se sigue habitualmente un cierto dualismo. El cuerpo no enferma por un lado y el alma por el otro. En primer lugar, el alma no enferma, porque la enfermedad, en sentido propio, es una *passio animae*, esto es, un movimiento del apetito sensitivo con transmutación corporal; el alma sólo padece *per accidens*: “Mas la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto el compuesto padece” (de Aquino, 1989, I-II, q. 22, a. 1).

La enfermedad es del compuesto, y es la persona la que padece y padece siempre en su totalidad porque la persona es una e indivisa. No sólo en el hacer sino también en el padecer la naturaleza es principio de acción.

Hay que entender la enfermedad como un padecimiento del compuesto. Hay afectos, pasiones salidas de su cauce, desquiciadas, patológicas, que la psicología moderna les ha puesto otro nombre pero que tienen esta innegable mixtura, este componente psicógeno y este componente somatógeno. Qué es sino el ataque de pánico un cuadro de miedo con la complejidad propia, o la depresión sino la conocida y proverbial tristeza (Abud, 2011).

Cuando hay un cuerpo enfermo sabemos que le corresponde un fármaco y cuando hay un vicio, necesita una férrea oposición por la virtud. Pero hay una realidad intermedia y no siempre es posible la ubicación de los desórdenes en alguna de las dos áreas nombradas —la que cae bajo la práctica médica, farmacológica o dirección espiritual—. Sin duda la psicoterapia tiene un ámbito y campo de acción propio.

Por ello es que —y esto debe quedar muy claro— nadie ha dicho que en virtud de la unidad substancial del hombre su obrar no manifieste la misma naturaleza que su ser. Que el alma sea una, y el humano dinamismo tiene una diversidad de grados de ser. Pero es preciso distinguir primero para no moralizar las patologías ni psicologizar la moral. El pecado no es enfermedad sino en sentido analógico, y consiste en una desviación de la voluntad. Aunque suene redundante, en una desviación voluntaria de la voluntad. (Abud, 2011, p. 9)

El estudio del conocimiento sensible y toda su riquísima gama de abordaje, y principalmente la cogitativa, es fundamental para estribar un camino terapéutico fundado en una sana concepción del hombre.

El acto de la cogitativa es “comparar, componer y dividir” las intenciones individuales o concretas como la razón intelectual lo hace con las universales (de Aquino, 1988, I, q. 78, a. 4, 5 y ad. 5). Esto equivale a formar juicios afirmativos y negativos. La cogitativa “tiene juicio de los singulares” (de Aquino, 2010, VI, lec. IX, n. 899). Este juicio se denomina *experimentum* (experiencia), que es algo intermedio entre la memoria sensitiva y la intelección:

A partir del sentido, se da la memoria en los animales en los que permanece la impresión sensible [...] Pero “de la memoria muchas veces ejercitada en la misma cosa”, aunque en diversos singulares, “se adquiere la experiencia”, dado que la experiencia no parece sino tomar algo de muchos retenidos en la memoria. La experiencia necesita algún raciocinio sobre lo particular, por el que se aplica o

compara uno con otro, que es lo propio de la razón. Por ejemplo, si alguno recuerda que tal hierba sanó varias veces a muchos afebrados, se dice que es experto o experimentado en cuanto a la hierba sanadora de la fiebre. Ahora bien, la razón no se detiene en la experiencia de lo particular, sino en que, de muchos casos particulares en los que se es experto, se toma algo uno común, que adquiere firmeza en el alma y lo considera sin recurrir a algo singular. Este algo común se toma como principio del arte y la ciencia; por ejemplo, una vez que el médico consideró que esta hierba sanó a Sortes que estaba afebrado, y a Platón, y a muchos otros hombres particulares, ha hecho su experiencia. Si su consideración asciende hasta ver que tal clase de hierba sana en todos los casos al afebrado, esto se toma como cierta regla del arte médico. (de Aquino, 2002, lec. 20, n. 454)

Éste es sin duda el arduo campo de trabajo de una psicoterapia iluminada por la doctrina tomista del *experimentum*. Es sobre la experiencia, sobre el *experimentum* sobre la que debe regir la intervención terapéutica.

Si bien consideramos valioso el momento de la sesión terapéutica, es más valioso aún el *día a día* del paciente. Es allí donde puede generar un cambio profundo: en su experiencia. Es por este motivo por el que trabajamos con *tareas para la casa*, que deben ser practicadas entre sesiones. A través de ciertas pautas de comportamiento, señaladas prudencialmente en cuanto al modo en que el paciente debe realizarlas, fundamos la esperanza de que este vaya modificando positivamente las experiencias traumáticas que lo han traído a la consulta.

En el orden de la observación de los procesos naturales, del despliegue fenomenal de las operaciones, la unidad múltiple del hombre aparece realizándose como una *epigénesis*, como un proceso ascendente *de abajo hacia arriba*, en el que las funciones superiores emergen en dependencia de las inferiores: del movimiento de los sentidos externos surge el sentido común y de éste la imaginación, de ésta la memoria y de ella la cogitativa, de la cual emerge finalmente la operación del intelecto. Éste es el proceso ascendente mediante la cual, de la experiencia sensible repetida y comparada del concreto singular, se produce el nacimiento de la inteligencia universalizadora. En el orden metafísico de la causalidad tenemos, en cambio, el prodescendente de emanación: del intelecto dimana la cogitativa, de esta la me-

moria, y así hasta llegar al nivel de la sensibilidad externa que está impregnada de inteligibilidad por su participación en la inteligencia del compuesto. Santo Tomás hace un uso profundo del principio platónico de la participación (Fabro, 1978, p. 224-227). Las potencias inferiores participan de alguna manera de las virtualidades de las potencias superiores, de las cuales aquellas dependen en el orden de la causación (de Aquino, 1988, I, q. 78, a. 4; Velasco Suárez, 1974).

La acción terapéutica es muy eficiente cuando respeta la *epigénesis* expuesta anteriormente, como un proceso ascendente *de abajo hacia arriba*. Y en el mismo orden aplica las diversas técnicas terapéuticas convenientemente.

Es, sin lugar a dudas, el plano del conocimiento sensible en general y la cogitativa en particular, el eje fundamental para comprender el funcionamiento normal y patológico del psiquismo humano. Es la clave para lograr empatía con el paciente, es la clave para desarrollar un buen diagnóstico y, finalmente, es elemental en vistas de lograr un plan terapéutico acertado.

Aplicaciones terapéuticas de la Psicología Realista²

Con las consideraciones precedentes *in mente*, presento algunas intervenciones terapéuticas:

a. A través de las sensaciones

“La sensibilidad participa en su ápice de la intelectualidad en el hombre, en quien se despojan los sentidos y el intelecto”

La sensibilidad en el hombre adquiere una cualidad diferente a la del animal por el hecho de ser sensibilidad que participa de la inteligencia del compuesto. La captación del significado concreto, valorativo, benéfico o maléfico, que los objetos singulares tienen para el sujeto, se da en el hombre ya no a través de los mecanismos automatizados y rígidos del comportamiento instintivo (estimativa), sino mediante una actividad más plástica, basada en un

2 Para una lectura complementaria, véase Randle, 2015 (nota del editor).

trabajo de elaboración de la experiencia a través de la repetición y la comparación (por parte de la cogitativa).

El tener en cuenta la sensibilidad en este proceso es el primer paso por trabajar. Desde la sensibilidad misma y su control y perfeccionamiento paulatino comenzamos los ejercicios terapéuticos. En primer lugar, las sensaciones conscientes:

La primera de las técnicas se la denomina *sensaciones conscientes*. Se basa en el principio de que el ser humano posee infinitas sensaciones, debido a que sus sentidos (externos), *no descansan*, porque constantemente reciben estímulos del mundo, esté o no consciente de ello. Así, en este momento cada uno de nosotros está recibiendo una multitud de sensaciones, la mayoría de las cuales, no son conscientes: sentimos la dureza o suavidad de nuestros asientos, el calor o frío del ambiente, los ruidos que nos llegan de la calle, la presión que nuestros vestidos ejercen sobre nuestro cuerpo, la tensión o distensión de nuestros músculos faciales, la estrechez u holgura de nuestros pies dentro de nuestros zapatos... Todas estas señales, y muchísimas más, están, por decirlo de algún modo, inundando el campo de nuestros sentidos en este momento.

Este elevado número de sensaciones puede tornarse problemático si muchas de ellas pasan simultáneamente a ocupar el plano de nuestra conciencia, como enseña el padre Irala (1994), terminando por causar cansancio psíquico. O también puede acarrear disfunciones psíquicas en las personas que viven nerviosas, ensimismadas en sus problemas, preocupados o apasionadas, que rara vez tienen sensaciones nítidas.

Viven en su mundo subjetivo, salen poco al mundo exterior, hermoso y alegre, como criado por la Belleza Infinita, y cuando salen modifican sus sensaciones con pensamientos extraños, subjetivos, exagerados. (Irala, 1994, p. 42)

A pesar de mi todavía modesta experiencia clínica, he podido ya constatar la exactitud de estas afirmaciones. Mencionaré dos ejemplos concretos que pueden ilustrar.

Un joven empresario de 35 años de edad, que llega a la consulta por diagnóstico de estrés laboral derivado por un psiquiatra quien le había recetado alprazolam. Manifiesta en su mo-

tivo de consulta la falta de atención, la pérdida de capacidad de trabajo, etc. Este joven se enmarca dentro del primer cuadro descrito más arriba, es decir, atormentado por excesivas sensaciones en simultáneo, ha terminado por sentirse abrumado y enfermo. Se trabajó durante cinco sesiones con el método Vittoz³ y entre sesiones él se ocupó muy bien de llevar adelante *sensaciones plenamente conscientes* en su quehacer cotidiano, según le fue explicado durante las consultas. Al cabo de este período el psiquiatra resolvió suspender la administración de ansiolíticos que hasta entonces el paciente consumía, y se aprecia una mejoría notable que perdura a pesar del paso del tiempo.

Una mujer, de 58 años de edad, padece una depresión reactiva. Trabajamos con las sensaciones proponiendo *no pensar tanto*, porque sus rumiaciones negativas eran el alimento cotidiano de su estado patológico. Luego de diez sesiones, en las que enseñamos el modo de *hacer consciente* algunas *sensaciones* deliberadamente seleccionadas, comenzó a gustar de las comidas, a escuchar el sonido de la mañana y a percibir su frescura. En una oportunidad manifestó: *He vuelto a vivir en este mundo*.

La técnica consiste en una reeducación de la consciencia receptiva, mediante las diversas sensaciones. Al ocuparme de una *sana* sensación, realizada de manera consciente, mi atención se posará plenamente en ello. El efecto será que la atención no se ocupe de las imágenes exacerbadas por la fantasía, y así se irá logrando desplazar aquellas por estas nuevas imágenes. Esto se complementa con la reeducación de la conciencia emisiva, trabajando en la concentración sobre una sola idea, *monoideismo*. Reducir las acciones a una por vez, y realzar la función de la conciencia sensible de lo que se recibe. En estas dos actividades complementarias consiste la *simplificación* de la vida psíquica del paciente.

3 El doctor Roger Vittoz nació en 1863 en Morgues (Suiza), en la ribera del lago de Ginebra. Estudió la medicina ortodoxa y ejerció como internista en Suiza. Murió en 1925. Observaciones muy precisas lo condujeron a construir su método terapéutico. Se dio cuenta de que muchos enfermos presentaban solo trastornos funcionales, sin lesiones orgánicas. Esto lo llevó a interesarse cada vez más en los enfermos nerviosos y a buscar las causas de sus alteraciones. Contemporáneo de Freud e interesado por sus trabajos y los de su amigo Breuer sobre la histeria y el tratamiento hipnótico, Vittoz practicó él mismo por un tiempo la hipnosis. Pero terminó por abandonarla, decepcionado por la inestabilidad de los resultados obtenidos e impresionado, sobre todo, por el estado de pasividad de los enfermos.

En mi humilde opinión creo que este campo abre un abanico de posibilidades de trabajo terapéutico y de futuras investigaciones, que nos permite ayudar con gran eficacia terapéutica a un número importante de pacientes, evitando otros modelos terapéuticos que demandan más tiempo, o son más complejos para algunos pacientes, o pueden resultar más invasivos.

b. Trabajando sobre la Atención

Una función psíquica involucrada en este proceso ascendente es la atención, es decir, la capacidad de focalizar la conciencia en un objeto específico. A mayor atención, mayor nitidez en la percepción de la realidad sensible.

La técnica que trabaja directamente sobre la capacidad atencional del paciente se denomina *concentración visual externa*. Cuando hay un desborde en la fantasía, por ejemplo, la atención cumple un papel muy importante. Esto se debe a que las imágenes se llevan toda la atención, lo cual trae hartas consecuencias: por ejemplo, la falta de rendimiento en otras áreas, debido a que si el foco está solo en un sitio y descuida al resto, produce estrés y cansancio psíquico, además de dejarse arrastrar por las imágenes fantásticas. Puede observarse en cuadros depresivos en los que la persona amplifica imaginativamente las dificultades o en algunos desórdenes de la sexualidad, en los cuales el paciente alimenta y retroalimenta sus fantasías para obtener mayor satisfacción.

Partimos de la base de que todos, aun los enfermos psíquicos, pueden concentrar su atención al menos por un instante. Así nos sucedió con un paciente de 28 años de edad, que presentaba desórdenes en el plano de la sexualidad, y tendía a distorsionar la realidad percibida con permanentes construcciones fantásticas de contenido sexual. Se le recomendó realizar *concentración visual externa* (Irala, 1994, p. 58), es decir, que trazara en el aire dibujos amplios y precisos procurando seguirlos con atención por varios segundos. Este ejercicio lo aplicó durante algunas semanas repitiéndolos tres veces al día. Al cabo de dos meses pudimos constatar una merma significativa en su capacidad creadora de su fantasía hipersexualizada.

c. En la Afectividad

Es muy frecuente en psicoterapia la presencia de pasiones fuera de su cauce, algún paciente en el que el miedo, la ira o la melancolía se han alejado del control de la razón.

Cuando una pasión está exacerbada, según la explicación de santo Tomás (1989, I-II, q. 10, a. 3 y q. 77, a. 1-2), arrastra tras de sí gran parte de la energía psíquica de la persona, debilitándose las demás potencias que deberían regular nuestra vida afectiva, y dejando fijada la cogitativa en el objeto hipervalorado, y tras ella, la razón, que se aplica a la justificación de la conducta pasional.

Irala descende a detalles prácticos para educar los afectos, en una sencilla pero efectiva síntesis de los trabajos del Dr. Roger Vittoz. Lo propone mediante algunos puntos que son usados en nuestra clínica y que, hasta el momento, podemos considerar humildemente que nos han brindado buenos resultados:

- 1º Se puede manejar la idea perturbadora, con un trabajo indirecto, ocupando nuestra atención en otra cosa. Esto, a través de *evitar las situaciones vulnerables*: se le propuso a una paciente con tendencia al desánimo, que evitara la soledad, situación identificada por ella como factor de riesgo en el desarrollo de sus ideas negativas. Esto, a su vez, complementado con un adecuado uso de las *sensaciones conscientes* para ocupar la atención en cosas sanas; y evitar la emoción negativa por medio de *ocupaciones atractivas* (la música, el arte, el jardín, etc.).
- 2º Cambiar la apreciación de los sucesos que nos causan impresión. Se trata de enseñarle al paciente que encare bajo distinto ángulo el dolor, la humillación, el fracaso, la ofensa, etc. Tal como lo hizo el eminente Viktor Frankl (2004, p. 135) con aquel médico viudo que, luego de dos años de la muerte de su esposa aún no había podido superar el dolor de su pérdida, al decirle que pensara qué hubiera sido de su esposa de ser ella la viuda. Al instante el médico respondió que ella no lo hubiera soportado. Entonces el psiquiatra vienes le dijo que con su sufrimiento le estaba ahorrando a su mujer pasar tal suerte. “Esto no es obra de un día sino fruto de una educación de magnanimidad, de bondad, de comprensión, de fe y de fortaleza” (Irala, 1994, p. 113).

- 3° Cambiar el sentimiento poniendo la tendencia contraria; y así si la persona tiende a temer, pero cada vivencia de temor es contrarrestada con un sentimiento de seguridad, poco a poco se irá debilitando su temor. Como sucede en la exposición imaginaria al riesgo en pacientes fóbicos, a quienes mientras se los expone al estímulo temido se los alienta a seguir adelante y se les da seguridad.
- 4° Viviendo las emociones positivas; de amor, confianza, alegría, etc. Tratando de asumir deliberadamente actividades que impliquen, por su propia naturaleza, emociones positivas. “Por eso aconsejamos al que quiere vencer su excesiva tristeza, temor, ira o antipatía, que se dedique a dar amor, seguridad y alegría a los demás sobre todo a los más abandonados y necesitados.” (Irala, 1994, p. 118)
- 5° Con el cambio en la expresión: toda pasión se caracteriza por la unión psicofisiológica, por su condición de mixtura. No hay pasión sin correlato físico, sin expresión y a cada pasión le corresponde una expresión determinada. Se le enseña al paciente que tiende al desánimo y la depresión, por ejemplo, que en vez de sentir su cuerpo y sus ojos pesados, agilice su cuerpo, cambie su expresión facial frente al espejo generando una sonrisa, que sienta sus ojos livianos y blandos, que camine con soltura, etc.

d. En la voluntad

La cogitativa colabora subsidiariamente en los actos volitivos. La voluntad puede amar, apetecer, gozar, etc., las cosas sensibles en cuanto éstas son realización del bien universal (amamos nuestro cuerpo, nuestra vida...). La voluntad tiende al bien en toda su universalidad, pero realizado en los singulares donde se realiza concretamente. Pero el bien que entrañan las cosas sensibles no afecta a la voluntad sino a través de la cogitativa que es la que valora de modo práctico el singular concreto. La voluntad necesita siempre, y en cada uno de sus movimientos afectivos, una representación del bien: en universal o abstracta, y particular y concreta; y el entendimiento no alcanza el singular sin la colaboración subsidiaria de la cogitativa.

Esta concretización de los actos voluntarios a través de la cogitativa es lo que se intenta lograr en algunos de los pacientes.

Se le propone al paciente realizar un acto voluntario en el período entre sesión y sesión. Para esto se utilizan los requisitos psíquicos para el acto voluntario propuestos por Irala, fundados en los principios del Dr. Vittoz. Lo expondremos a continuación mediante un ejemplo clínico:

Un joven de 27 años, estudiante de Psicología, que consulta por su gran disipación y falta de voluntad para el estudio, preocupado porque hace ocho años que arrastra su carrera universitaria y siempre encuentra esta dificultad para el estudio. Le recomendamos que *concrete un acto* (haciendo sensible e imaginario el acto concreto a realizar); levantarse temprano el lunes por la mañana y que disponga el material de estudio en su escritorio, que divida los tiempos de dedicación a la lectura, al resumen, etc. *Que sienta su posibilidad* (porque la voluntad no se lanza a algo que no puede realizar); entonces es importante que mida su energía psíquica para realizar este acto. Por eso se le propone solo un acto y no algo extraordinario, que sea imposible de alcanzar. *Que perciba sus motivos* (la motivación objetiva y subjetiva mueve al acto); es decir, que encuentre argumentos objetivos y subjetivos en favor de lo que quiere lograr. Y finalmente *que sea sincero en querer*, consiste en determinarse de veras. Es la condición que falta con más frecuencia y es la causa del fracaso de la voluntad. Es la decisión interior que convierte el proyecto en realidad.

Este joven pudo realizar ese acto voluntario, lo cual lo llenó de optimismo y lo preparó para realizar el segundo y así sucesivamente (Irala, 1994, p. 78-80).

e. Los símbolos

A la cogitativa se le atribuye una actividad simbolizadora. Ella se expresa mediante símbolos, es decir, mediante imágenes que remiten a otra realidad, a otro significado, con su correspondiente valencia afectiva. Precisamente el experimento, que es actividad propia de la cogitativa, consiste en un proceso inductivo por el que, de la reiteración de situaciones semejantes, se saca una *experiencia*, es decir, una realidad determinada pasa a tener un *significado*, a dejar una *enseñanza* o una *lección*, para la persona que la experimenta. A menudo estas imágenes simbólicas se asocian a otras por leyes diversas, formándose así un acervo de símbolos que conforman las experiencias gozosas y tristes de cada persona. Estos símbolos, si se han formado a partir

de experiencias traumáticas, pueden distorsionar la realidad y dar pie (puesto que la cogitativa elabora los fantasmas a partir de los cuales el entendimiento forja los conceptos) a ideas equívocas sobre ciertas realidades (como vemos en las personas que, abusadas de pequeñas, se forman una idea equívoca de la sexualidad o del amor).

Los sentidos internos superiores (cogitativa, memoria y fantasía) pueden ser educados hasta cierto punto, en la medida en que podemos ejercer una actividad voluntaria sobre los mismos. O, quizá, más que educar deberíamos decir que pueden ser adiestrados, corregidos o disciplinados por la razón y la voluntad para ejercer con mayor facilidad sus actos propios. En este sentido, puede hablarse, de modo lato, de hábitos como la capacidad de memorizar mejor y la mejor disposición de la imaginativa:

pueden asignarse algunos hábitos a las potencias sensitivas interiores de conocimiento, por los cuales el hombre puede recordar, discernir o imaginar mejor; de ahí que incluso el Filósofo diga que la costumbre ayuda mucho a recordar bien; porque también estas potencias son movidas a actuar por el imperio de la razón. (de Aquino 1989, I-II, q. 50, a. 3, ad. 3)

Así, puede pensarse en un trabajo correctivo de la cogitativa a través, por ejemplo, de una terapia como la Psicoterapia Simbólica (Ennis, 1981) o también el método de Desoille (1975), que hemos utilizado en consultorio con cierta libertad respecto del modo en que los plantean dichas terapias, obteniendo buenos resultados. Este consiste en suscitar la ensoñación del paciente al que previamente se ha llevado a un estado de relajación muscular y psíquica y de atención sobre sí mismo. Esta ensoñación es dirigida a través de indicaciones oportunamente administradas.

Tras la sesión imaginaria, se procede a un diálogo terapéutico tomando por materia los significados de los símbolos imaginados.

Conclusión

La aplicabilidad de una psicología aristotélica y tomista en el campo de la clínica terapéutica es indudable por su carácter empírico.

La concepción realista del conocimiento y la posición que en ella ocupa el conocimiento sensible, a través de la acción de los sentidos internos,

proporciona, a nuestro juicio, bases amplias, sólidas y susceptibles de indefinida profundización, para una psicoterapia que quiera fundamentar su trabajo sobre criterios que sean respetuosos a un tiempo del rigor científico y de las exigencias de la persona humana. (Velasco Suárez, 1974, p. 139)

La finalidad específica del trabajo psicoterapéutico pone de relieve la relación privilegiada que guarda el conocimiento sensible con la experiencia vivida por el sujeto.

La psicoterapia tiende a operar una rectificación tanto de la vida cognoscitiva como de la vida afectiva en el sentido de un acatamiento cada vez más perfecto al orden objetivo de las cosas [...] El psicoterapeuta, guardián de la cordura, debe velar porque el paciente afiance de manera cada vez más profunda la racionalidad de su corazón y la cordialidad de su razón. (Velasco Suárez, 2003, p. 138)

Este es un mínimo aporte a la riquísima variabilidad de aplicaciones de la psicología perenne, siempre abierta a infinitos caminos de abordaje tanto especulativos como terapéuticos.

Referencias

- Abud, J. (2011). La psicoterapia ante la enfermedad y el pecado [Ponencia]. *IIº Congreso de Psicología del Sur Mendocino*. Mendoza, Argentina.
- Caponnetto, M. (2004). *¿Qué es la Psicoterapia?* En H. Mesones Arroyo, *La Psicoterapia y las psicoterapias*. Ananké.
- de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Aquino, T. (2002). *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Eunsa.
- de Aquino, T. (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Eunsa.
- Desoille, R. (1975). *Lecciones sobre ensueño dirigido en Psicoterapia*. Amorrortu.

- Ennis, M. A. (1981). *Psicoterapia Simbólica. Fundamentación y metodología*. López Libreros Editores.
- Fabro, C. (1978). *Percepción y Pensamiento*. Eunsa.
- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Irala, N. (1994). *Control Cerebral y emocional*. LEA.
- Randle, M. M. (2015). Desborde y Control de la Fantasía. Importancia de la Actividad Imaginativa en los Procesos Psicológicos Sanos y Patológicos. Valor Terapéutico del Manejo de la Fantasía. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología Realista "ECCE HOMO"*, 1, 239-262.
- Velasco Suárez, C. A. (1974). *La actividad imaginativa en psicoterapia*. EUDEBA.
- Velasco Suárez, C. A. (2003). *Psiquiatría y Persona*. EDUCA.

La vigencia de la cogitativa en la llamada nueva ciencia de la mente. Entre el hilemorfismo y las neurociencias

Jordán Abud¹

Resumen

Se explora la vigencia del sentido interno de la cogitativa en el marco de la psicología contemporánea, contrastando la tradición hilemórfica aristotélico-tomista con los avances de las neurociencias y las terapias cognitivo-constructivistas. Se destaca el olvido generalizado de los sentidos internos en la psicología moderna, especialmente de la cogitativa, a pesar de su relevancia para comprender la interacción entre lo sensible y lo racional. La cogitativa, como facultad bisagra, permite integrar percepciones individuales con valoraciones afectivas, desempeñando un papel clave en la psicopatología y la psicoterapia. El artículo analiza cómo hallazgos neurocientíficos y enfoques terapéuticos actuales —aunque formulados en terminología distinta— reflejan dinámicas atribuibles a la cogitativa, como la construcción de juicios emocionales y la integración de experiencias pasadas. Sin embargo, la falta de un marco antropológico sólido limita su aprovechamiento. Se critica el dualismo cartesiano subyacente en la psicología cognitiva y las neurociencias, que oscila entre reduccionismos biologicistas y espiritualismos abstractos, proponiendo en cambio una visión hilemórfica que recupere la unidad sustancial del ser humano. Finalmente, se subraya la necesidad de una recepción crítica de las neurociencias y las terapias cognitivas desde la filosofía perenne, rescatando la cogitativa como facultad explicativa para fenómenos como la toma de decisiones, las emociones y los trastornos psicológicos, evitando así las aporías de la modernidad.

Palabras clave

cogitativa, hilemorfismo, neurociencias, psicología cognitiva, antropología filosófica

¹ Asociación de Psicología Realista ECCE HOMO, Paraná, Argentina

Es suficiente realizar un somero recorrido por la situación actual de la psicología para detectar en ella un olvido generalizado de los sentidos internos y en particular de la cogitativa. Trataremos entonces, en primer lugar, de captar la esencia y dinamismo de este sentido *bisagra*.

Como contracara de esta verificación, si reparamos en el papel de la cogitativa, no podemos menos que sospechar su incesante reaparición en hallazgos neurocientíficos, en apreciaciones clínicas y en propuestas terapéuticas. Todo, claro, alejado y extraño a la terminología clásica-tomista o a un corpus general antropológico que permita un sólido y pronto aprovechamiento de estos hallazgos.

Pues bien, así las cosas, creemos ver la necesidad de una recepción crítica de las recientes propuestas psicoterapéuticas de corte cognitivo constructivista, de las novedades neuroquímicas y aun de los nuevos modelos explicativos en psicología (todos aportes que agruparemos en el trazo general de *nueva ciencia de la mente*, expresión sujeta desde luego a convenientes precisiones y distinguos) a la luz de la vieja ciencia del alma. En acotadas líneas, en esto consistirá nuestro recorrido del presente artículo.

A modo de justificación previa, podríamos invocar la siguiente objeción: por qué unificar a las neurociencias y a la psicología cognitiva en la misma crítica. Es que entre las neurociencias y la llamada psicología cognitiva existen matrices comunes y estrechos vínculos.

Una y otra constituyen objeto de especial interés para nuestra investigación; y esto por una doble razón, histórica y epistemológica. *Histórica*, porque, sin lugar a dudas, ambas representan las corrientes dominantes que imponen, en cierto modo, su sello y su influencia a las demás expresiones de la psicología actual; son, además, las que exhiben un desarrollo más vigoroso (...) *Epistemológica*, puesto que la moderna neuropsicología y la psicología cognitiva con sus imprecisiones epistémicas y sus límites no siempre claros respecto de las neurociencias (las que, a su vez, pretenden invadir y aún sustituir a la psicología) ponen a prueba la posibilidad de la psicología como ciencia. (Caponnetto et al., 2016, p. 53)

Vayamos, ahora sí, al desarrollo de nuestro tema.

Sobre la importancia (y descuido) de los sentidos internos.

¿Qué es y cómo opera la cogitativa?

Sin lugar a dudas, una clave interpretativa insustituible de las psicopatologías es la gnoseología entendida con rigor científico. Hagamos más amplio aún el planteo: de falsas concepciones en el modo de entender el conocimiento humano se siguen, con inevitable continuidad, distorsiones en los demás ámbitos del hombre: en su noción de la afectividad, en el obrar y en la moral misma.

Tan luego Aristóteles, a quien tanto debe la psicología realista, se valió de esta *'vía regia'* para llegar a la naturaleza del alma. Si el alcance del yerro empirista fuera tener que aceptar que el conocimiento humano es solo especie sensible (o menos) y el núcleo autolimitado del error racionalista consistiera solo en aceptar una cierta ruptura ideacional con el mundo exterior, si esto fuera todo —decimos— tal vez no sería tanto. Pero las consecuencias son de mayor alcance.

En este contexto, podríamos decir que los sentidos internos (pero particularmente la cogitativa) conforman la divisoria de aguas entre la concepción hilemórfica y un dualismo irreductible más allá de infecundos intentos unitivos. Es decir, entre la idea de hombre como una misteriosa comunión de cuerpo y alma (mixtura del ser que se extiende al obrar) y la de hombre sumido invariablemente en lo fenoménico y exterior, o bien (que es lo mismo visto por el otro lado) cerrado herméticamente sobre la propia subjetividad inmanente.

Nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos, dice el principio aristotélico-tomista. Esto solo ya sería suficiente para entender que proponernos una comprensión psicológica del razonamiento humano sin tener alguna noción del dinamismo cognoscitivo-sensible es desestimar casi todo lo necesario para un correcto inicio.

¿Qué quiere decir, al fin de cuentas, que nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos? Entre otras cosas, que nuestra captación de lo universal, de la esencia, de la idea, requiere como presupuesto para poder realizarse, del dato sensible, de lo individual y concreto.

Es fundamental por tanto conocer cómo se va desarrollando el proceso perceptivo, la captación de los sensibles propios y comunes, la primera elaboración de la imagen, la instancia valorativa, la participación de la vida espiritual en la captación de lo individual.

Entonces, a efectos de evitar espiritualismos y sensismos (unidos ambos por la nota común del dualismo) la comprensión de la cogitativa es clave —por lógica continuidad de su importancia en gnoseología— para el objeto de la psicopatología y de la psicoterapia. Es decir, los psicólogos tenemos una deuda de estudio y profundización con este capítulo fundamental de la ciencia del alma.

Para tener, por ejemplo, una idea general de *paternidad*, necesito conocer (y vivir) algo de eso concretamente. Requiero del conocimiento y la vivencia de este padre concreto, preciso de este acto particular de paternidad, del afecto experiencial que me vincula en la relación filial, con la imagen específica que me he hecho de tal o cual padre. Y todo esto se va elaborando, enriqueciendo, perfeccionando, nutriendo en el misterioso proceso perceptivo.

Ahora bien, en este ascenso cognoscitivo, ¿qué podemos decir de la cogitativa?

En primer lugar, que su objeto propio es la figura, la cual linda con la esencia (que es, a su vez, el objeto propio de la inteligencia). Pero al decir *figura*, no debemos imaginarnos una simple representación gráfica, fría y neutra, sino más bien todo lo contrario. Esa figura está ya cargada de una característica valoración personal (en función de los recuerdos, de la propia historia, de la nocividad o utilidad para la propia existencia, de ciertas asociaciones de imágenes, de la particular carga afectiva). Por eso se habla aquí de *intentiones insensatae*. Se trata de la percepción no sentida por los sentidos físicos-exteriores ni por los internos puramente formales (sensorio común e imaginación), sino de la “valoración intencional de las cosas por la cual estas se constituyen en principio o término del movimiento del apetito sensitivo” (Gargiulo de Vázquez, 2015, p. 17). Y por eso también, aun siendo un sentido interno, se lo ha denominado *cogitativa*. Es decir, con raíz etimológica en el pensar, la cogitativa es cierto *pensamiento de lo particular*, como un razonamiento experiencial y comparativo de las cosas concretas.

Pero también debemos decir que, aun cuando exista alguna legítima similitud en el proceso cognoscitivo sensible con el animal, las diferencias de naturaleza marcan claras particularidades en el obrar humano. La fuerza estimativa percibe las intenciones para lo cual los sentidos no alcanzan, pero en el animal se da por natural instinto; en el hombre, según una cierta confrontación —*collatio*—, algo así como una lógica senso-afectiva, anclada teleológicamente en la preservación del propio ser (como tendencia instintiva), expuesta y enriquecida por el registro de vivencias anteriores y abierta por participación a las operaciones de la vida intelectual. Esta diferencia, entre el animal y el hombre, tiene enormes implicancias en la realidad psicopatológica y clínica. La cogitativa es por antonomasia una potencia bisagra, entre la dimensión sensible y la espiritual.

Por eso, los clásicos siempre han dicho que por su nivel de elaboración y por su cercanía con la vida espiritual, la cogitativa es la facultad más perfecta, y es también la gran divisora de aguas en la psicología moderna, porque obliga a poner a punto la noción hilemórfica en la estructura del ser y del obrar humanos. La cogitativa tiene en sí cierto poder de síntesis (y de símbolo) de lo que es el hombre todo.

Santo Tomás muestra cómo las funciones de la cogitativa distinguen las capacidades del conocer y tender humano y a la vez unifican en su principio inmediato de acción esas mismas capacidades y permiten la relación de lo sensible a lo intelectual y del orden teórico al práctico. En suma unifican la totalidad del operar y actuar humanos y no en un plano de meras relaciones formales sino justamente partiendo, llegando y usando de la realidad total. (Archideo, 1982, p. 79)

Aquí tenemos entonces la explicación de por qué tanto crasos organicismos como espiritualismos angelicales deformarían la verdadera imagen del hombre, en su ser y en su obrar.

Ahora bien, ¿cómo es esta conmoción, esta afección que genera la cogitativa? Porque

el juicio de la cogitativa despierta un concomitante movimiento en las pasiones (...) Pero, evidentemente, no cualquier aprehensión despierta en nosotros un movimiento afectivo. La simple aprehensión formal de un objeto no moviliza la afectividad. Es el juicio de la cogitativa el que despierta un concomitante movimiento en las pasiones. (Giargiulo de Vázquez, 2015, p. 27)

Por eso, para Santo Tomás no basta la aprehensión de la pura forma (lo cual es propio de la fantasía) para mover el apetito, sino que es necesaria una estimación de un valor afectivo, útil o deleitable. Así es que, de la mano de la psicología clásica sabemos que en el hombre la regulación de la afectividad es función propia y exclusiva de la cogitativa.

Y ¿cuál es la teleología de ese movimiento? Recuerda el padre Úbeda Purkiss (1959a) en su *Introducción al Tratado del hombre*:

Santo Tomás señala insistentemente como objeto de la estimativa las *intentiones insensatae*. ¿Qué son tales intenciones? Se trata de valores o, si se prefiere, de discriminaciones de valor, utilidades concretas, relaciones particulares y concretas, fundamentalmente percibidas de los objetos o conjuntos perceptivos con las necesidades instintivas o primarias actividades psicomotrices del sujeto. (p. 55)

Por eso es que la cogitativa tiene una función en el campo valorativo-activo. Cuánto deberíamos reparar en esto los psicólogos dedicados a la práctica clínica. No estaríamos mal encaminados si ubicamos en la cogitativa ese núcleo, ese objeto propio a iluminar, detectar, encauzar, sanar, en el ambiente psicoterapéutico. Cómo no entenderlo así, si “la cogitativa como consecuencia de sus funciones, tiene una causalidad formal extrínseca sobre el apetito y resulta así el ‘lugar’ de gestación de valoraciones, decisiones, tomas de posición (...) que son a la vez concretas y racionales” (Archideo, 1982, p. 88).

Al decir *concreto* y *racional* se está haciendo mención a esa misteriosa tensión que reside en el obrar humano. Es en la cogitativa donde se ahíncan los condicionamientos corporales y todo el correlato orgánico, en íntima comunicación con las potencias cognoscitivas superiores con las cuales interactúa *por participación*. Por eso, dice Santo Tomás de Aquino (1256)

que la estimativa, en cuanto potencia animal, regula inmediatamente los ‘primitivismos’ propios de la actividad biológico-instintiva del hombre; pero, en cuanto potencia sensorial perteneciente a una naturaleza racional, posee algo de la superior condición de todo acto humano participando —*quodammodo*— del modo discursivo, característico de la razón. (q. 14, a. I, ad. 9)

En su función *adaptativa*, la cogitativa soporta sobre sí la multiplicidad del operar, porque “juzga de dos extremos: los datos sensibles, tales como son presentados por la imaginación

—sola o integrando el acto perceptivo total—, y el estado subjetivo, biológico y afectivo del sujeto” (Úbeda Purkiss, 1959, p. 66). Y a tal punto la cogitativa dispara esta captación propia y característica del sujeto concreto que “esta valoración ‘estimativa’ constituye el punto de partida de la actividad apetitiva emocional con su doble constitutivo: actitud psíquica, de deseo, fuga, tristeza, y expresión corporal, con su sintomatología vegetativa” (Úbeda Purkiss, 1959, p. 68).

Veamos pues, cuán lejos estamos de una verdadera antropología tomista cuando concedemos cierto desdén por el correlato orgánico o por el cuerpo como tal en tanto materia del alma unido sustancialmente a ella. No sólo es urgente recuperar una sana teología del cuerpo (y verlo, ciertamente, como templo del Espíritu Santo) sino que también urge rescatar una antropología del cuerpo que evite dualismos dislocados. “Siendo potencia sensible, la cogitativa no puede conocer, a no ser que sea inmutada orgánicamente para adquirir la actualidad necesaria para poder conocer” (Úbeda Purkiss, 1959, p. 67).

El descuido de la cogitativa corre paralelo al hecho de que psicologismos y biologismos siguen su camino firme en las modernas facultades de psicología.

Ahora bien, si hemos entendido y aceptado la importancia de la cogitativa en todo este planteo gnoseológico, es perfectamente aceptable aquello de que en la psicoterapia no alcanza con saber cómo son las cosas, e incluso cómo deben ser las cosas. Es fundamental también saber y conocer en detalle cómo ve las cosas este paciente, cómo las siente él en su experiencia concreta y vivencial. Justamente porque la psicoterapia es cierta psicagogía, cierto compadecimiento educativo del hombre sufriente y no una clase de introducción a la psicología.

El Angélico atribuye a la cogitativa la experiencia sobre cosas y hechos concretos. De esta experiencia particular hecha por la cogitativa, abstrae el entendimiento las ideas y leyes generales. Y en esta mutua influencia es la misma razón universal que puede influir en la afectividad sensitiva pero por medio de los sentidos internos, especialmente de la razón de lo particular (Archideo y Vázquez, 1992). Vaya vigencia para un encuadre humano de la psicoterapia y para un plan de investigación de estrategias terapéuticas.

¿Dimensionamos el alcance de esta operación? La cogitativa convierte la realidad en experiencia vivida y valorada. Y es aquí donde la psicología moderna ingresa mil veces sin poder dar con la clave explicativa.

Nuestra vida cognoscitiva está impregnada de la dimensión sensible, el conocimiento humano no es un frío cúmulo de razonamientos ni equiparable sin más a un programa informático, sino que las imágenes, los afectos, los recuerdos, la dimensión perceptiva juegan un papel fundamental. Claro, sin entender la dimensión espiritual caeríamos en el conductismo o en planteos remozados como puede ser el cognitivismo en sus diferentes versiones.

La cogitativa es la clave explicativa para que el hombre se sienta *afectado*. Es decir, el roce del alma humana con el mundo se da por medio de la valoración de lo concreto que hace la cogitativa. O como dice Louis Lavelle (1954): “ser afectado es reconocer que el yo ha sido alcanzado” (p. 70).

La imagen vivencial y valorativa de la cogitativa nos dirá, no ya el ser de las cosas, sino cómo las percibo, como las veo, cómo las experimento. Aquí encontramos una de las diferencias fundantes entre una clase de psicología y la psicoterapia. En la segunda es esencial sondear en el alma del paciente, pero particularmente en ese lado sensible-espiritual, donde el terapeuta deberá descubrir qué vive en él, más allá de la idea abstracta o conceptual.

Claro, aquí es donde el psicólogo debe reconocer cómo opera la cogitativa, cómo se vincula con el razonamiento, cómo son los afectos. Porque la cogitativa (a diferencia de la estimativa) se ve obligada a elaborar mediante indagaciones, experiencias, analogías y deducciones su actividad propia.

Reparemos en la importancia, tal vez inadvertida, de este término: la cogitativa realiza una verdadera elaboración. Y no solo porque va captando, según su particular complexión corporal, los datos sensibles propios que serán unificados en primera instancia por el sensorio común (y esto ya es todo un rico proceso) sino también porque esa especie sensible (esa imagen) se convertirá en experiencia particularísima, que tendrá la intervención de —por lo menos— tres elementos que podemos, en rigor, sacar de las enseñanzas clásicas:

Primero, ese objeto conocido (situación, persona, cosa...) pasará por el instinto natural del sujeto, y lo inclinará afectivamente sin ningún tipo de neutralidad. Un niño que esté cerca de ahogarse en una pileta recordará luego el hecho de modo angustioso, y es muy posible que las piletas le generen inicialmente temor, no porque haya leído en un manual de primeros auxilios cuáles son los riesgos de una piscina en invierno sino sencillamente porque en una pileta casi pierde la vida.

Segundo, el objeto conocido, ese objeto particular, será valorado también en confrontación o a la luz de una articulación con los principios dados por la razón. La afirmación universal (sea correcta o no) dará un contexto general al hecho particular. Entonces el niño que sacó dinero del pantalón de sus padres, en situación gnoseológica y afectiva normal, lo recordará alguna vez con tristeza, arrepentimiento o al menos con consciente sentido picaresco, pero no como un logro virtuoso, ya que en su momento le habrán enseñado como regla general que robar está mal. Podría no suceder esto si el niño tuvo la desgracia de crecer en un entorno socioambiental donde desde la cuna le hayan enseñado que robar es bueno.

En tercer lugar, la valoración de la cogitativa se dará por una cierta comparación o *collatio*. De algún modo, los dos elementos anteriores están incluidos aquí, pero también podemos agregar o subrayar esto: siempre lo vivido o pensado se da desde un recipiente. Desde un sujeto cognoscente que para ubicar valorativamente esta última elaboración cognoscitiva de la vida sensible necesita confrontarla, compararla, tener un *desde dónde* vivirlo, apoyarse en similitudes, contrastes o comparaciones anteriores.

De ahí la importancia de lo aprendido y vivido en la niñez, que en el decir de los clásicos adquiere fuerza de naturaleza.

Por eso la Dra. Ennis (1974), poniendo el acento en este sentido clásico y hablando de la dinámica psicológica y psicoterapéutica, afirma que inmediatamente de percibirse (la realidad) por los sentidos externos y el sentido común, se lo estima, es decir, se lo considera inconscientemente como bueno o malo, agradable o desagradable en relación con experiencias anteriores. Como consecuencia de esta estimativa sigue una emoción por la cual se tiende a la acción (Ennis, 1974, p. 10-11).

Según Ennis (1974), la característica inconsciente de la estimativa puede generar diversos traumas psicológicos inconscientes, orígenes de síntomas neuróticos (p. 11). Esta, tal vez, sea una causa explicativa del orden de la razón natural, para entender la severidad de Nuestro Señor con quienes pervierten a los niños, porque es como *programarlos* a sus espaldas y posiblemente dejarles una bomba que a su tiempo posiblemente estallará.

Sigue esta autora: los hechos traumáticos primarios o de los primeros años de la vida tienen una incidencia mayor sobre el sujeto pues no los puede elaborar en el momento en que ocurrieron. Es decir, porque la estimación es inconsciente (Ennis, 1974, p. 30).

También, en la misma línea realista, el Dr. Martín Echavarría (2009) habla (al referirse a la psicoterapia) de un *experimentum* morboso de la memoria sensitiva (p. 595).

Lo que Santo Tomás llama *experimentum*, que es el resultado de las operaciones de la cogitativa y de la memoria sensitiva, permite dar respuesta a algunos conceptos centrales de la psicología contemporánea, como el de *complejo* —que en el fondo es un conjunto de intenciones (Echavarría, 2009, p. 682). Acertadísima aplicación de nociones clásicas al mundo de la psicoterapia.

Hasta aquí lo que podemos esbozar de la cogitativa y su importancia. Ahora bien, este hecho *experimental-valorativo* irrumpe incesantemente en el mundo de la psicoterapia de corte cognitivo-constructivista. Y otro tanto en las neurociencias, que se encuentran con un misterioso entramado de cognición, afectos, valoración y alteraciones orgánicas que —parece— no terminan de poder calibrar con categorías de la tradición tomista.

Actualidad de las neurociencias y las terapias cognitivo-constructivistas

Las neurociencias, y con ellas la psicología cognitiva, e incluso antes que ella el conductismo, han tenido —sin dudarlos— islotes de realismo. No es la nuestra una afirmación demasiado original. Por un lado, porque la verdad irrumpe incesantemente en las hipótesis aun de los más variados colores. Así como decimos que Dios no se esconde, sino que —por el contrario— se muestra a quien está dispuesto a encontrarlo, también la creación (y la verdad latente en esa

creación) está siempre pronta a ser redescubierta por el intelecto humano que esté dispuesto convenientemente a acogerla. Por otro lado, en nuestra ciencia, alcanza con que se realicen observaciones honestas, estudios de campo con rigor metodológico o simples aplicaciones de los principios antropológicos llevados al ámbito psicoterapéutico para detectar rápidamente que el puñado de verdades de la filosofía perenne puja persistente por manifestarse. Y así ha sucedido con los sentidos internos. Es llamativa la irrupción de la cogitativa en su esencia y dinamismo, pero se suele captar el fenómeno en otras claves conceptuales.

Un punto siempre crítico (aunque fundante) es definir con precisión cuál sea el objeto de la psicología. Desde luego, deberá precisarse también en qué consiste la psicopatología y desligarlo de nociones mecanicistas o voluntaristas. Aquí es donde la *experiencia patológica* toma fuerza y al decir *experiencia*, nos remitimos al desorden padecido por el paciente y que es vivido como una conmoción a su integridad. Es allí donde la cogitativa se convierte en la potencia clave y distintiva. Qué más sino la cogitativa es la que entra en escena cuando se dice que existe una “dimensión tácita de los procesos de ordenamiento nucleares (PON)”. Y que son

procesos profundamente abstractos que resultan centrales para la experiencia a nivel psicológico. Encuentro útil pensar en estos procesos nucleares en términos de cuatro esquemas que se superponen parcialmente:

1. Realidad: la construcción de regularidades perceptuales
2. Valor: la construcción de juicios emocionales
3. Identidad: la construcción de un sentido de uniformidad y de continuidad personal
4. Poder: la construcción de un sentido de ser un sujeto de la acción. (Mahoney, 2005, p. 87)

Y más adelante: “Llegar a conocer los PON consiste en presenciar totalmente las propias acciones y emociones en el proceso de examinarlas. Podríamos denominarlo movimiento epistémico: el acto sentido de conocimiento, mientras éste se despliega” (Mahoney, 2005, p. 89). Citamos a terapeutas de clara cosmovisión constructivista.

Desde luego entonces, apremia la criba conceptual y la reformulación de los nuevos hallazgos a la luz de las viejas categorías. Pero ante una afirmación tal como que “un supuesto

básico del constructivismo es que los seres humanos son participantes activos en la organización y creación de sentido (significado) en sus propias vidas. La mayor parte de esto se realiza en niveles tácitos (no conscientes)..." (Mahoney, 2005, p. 92) no podemos menos que detectar la valoración de un sentido interno que hace propia la realidad circundante, la conciencia o participación de la inteligencia que hace posible un cierto elevarse por sobre la linealidad de la lógica afectiva y ser capaz de dar un sentido suprasensible, y rompiendo además con falsas polaridades sujeto/objeto que suelen atribuirse al realismo.

Volvemos a la necesaria noción de *experiencia* al hablar de psicoterapia, y a la cogitativa en su centro. Lo conocido no se convierte en algo experiencial por el solo contacto físico ni por la exclusiva captación del intelecto. Por eso, cuando la psicología moderna intenta definir la experiencia terapéutica dice que "los problemas personales se sienten como discrepancias. Son, en otras palabras, contrastes: se siente un conflicto entre cómo son las cosas y cómo deberían ser" (Mahoney, 2005, p. 119).

Y como la psicología moderna conoce los elementos que componen el dinamismo humano, ven preciso hablar de una reestructuración cognitiva, ya que:

1. Gran parte de lo que vivimos lo experimentamos en y desde nuestra cabeza
2. Los pensamientos influyen en los sentimientos y en las acciones
3. La conversación con uno mismo es un campo importante para el conocimiento y el cambio. (Mahoney, 2005, p. 130)

Cuánto realismo en dar al movimiento cognitivo la llave de acceso a la concomitante inclinación apetitiva y tendencial. Es que el enfermar humano no es un frío concepto ni un cruce de variables que no sintonizan. Existe algo así como una *lógica afectiva*, todo un dinamismo perceptivo donde la cogitativa cumple un rol preponderante. Ahora bien, ¿cómo es esta relación con implicancia terapéutica entre la realidad sensible y la espiritual, donde la cogitativa es gozne y bisagra? Diremos que lo que existe clausurado a nivel sensitivo, aquello que pertenece a la realidad puramente individual y concreta —cognoscitiva y pasional— tiene cierta dureza. Podríamos decir que tiene la *dureza de lo necesario* (necesario en sentido filosófico). Lo que se percibe como mal despierta necesariamente odio y aversión, lo apetecible enciende el amor, lo peligroso el temor, y el bien posible la esperanza.

Por un lado, solo la inteligencia —evolutivamente hablando, dadas ciertas condiciones de edad y maduración— puede descubrir un orden y una jerarquía que está por encima, o más allá de lo que pueden percibir los ojos físicos o la pasión de la ira. Así, el agua fría en invierno seguirá generando una natural reacción de rechazo, pero hay *algo* que me dice que de esa decisión de soportar la prueba se sigue un bien mayor al mero hecho de higienizarme cálidamente. Ese algo es el espíritu humano apto para captar el orden total. Incluso la noción de sentido, tan cara a la logoterapia, está íntimamente ligada a este descubrimiento suprasensible, a esta toma de conciencia, capaz de elevarse por encima de los condicionamientos físicos y afectivos.

Pero volvamos a la raíz de este cuestionamiento: la distinción inicial pasa por entender que en psicoterapia es una instancia insoslayable el conocer cómo vivencia el sujeto las cosas, más allá de cómo sean ellas en sí mismas (ciertamente, el norte orientador). Porque podría ser que esa vivencia esté condicionada (y muchas veces deformada) por una *lógica sensible* que aún no ha logrado ser asumida por la razón.

Y todo esto la psicología cognitivo-constructivista lo ha detectado a un nivel de detalle llamativo, pero no logra cerrarlo, carente de claves conceptuales realistas, de orden antropológico, y aun metafísico. Y así oscila, por ejemplo, entre una mecanicista analogía de la mente con un procesador de la información, y una idea excluyentemente neuroquímica de los estados emocionales.

Los *primo primi*, por ejemplo, tan necesarios de conocer para cualquier terapeuta realista, son actos del apetito sensitivo, y por tanto, deben ser originados por alguna percepción. Pero su diferencia respecto de los *motus secundo primi* está precisamente en el punto desde donde parte la iniciativa: en los primeros, la iniciativa está en la disposición orgánica del apetito, en los segundos, la iniciativa corresponde a la cogitativa.

Los primeros son somatógenos. Los segundos psicógenos (Úbeda Purkiss, 1959, p. 68). Son movimientos sensitivos involuntarios, según el temperamento, según la complejión orgánica, según los propios movimientos apetitivos, los recuerdos del pasado y el instinto. Qué más sino esto es lo que detecta la psicología moderna al advertir que “cuando un cliente se encuentra enganchado en un patrón de experiencia, puede ser muy útil seguir el rastro de ese patrón en el tiempo” (Mahoney, 2005, p. 149).

Y hay aquí, incipiente, la raíz de todo un proceso educativo y preventivo, atravesado de realismo. Porque esta valoración, que comienza siendo instintiva en el hombre, esto es, dependiente por entero de las tensiones orgánicas, poco a poco se va racionalizando, independizándose en cierta medida del estado fisiológico (Úbeda Purkiss, 1959, p. 68). Podríamos decir que lo inferior debe ir siendo asumido por lo superior. En este sentido, hay —o debe haber— un terapéutico recorrido de lo vivencial a lo cognoscitivo. Por eso, la psicología cognitiva y las neurociencias, aún insertas en los callejones sin salida del dualismo advierten que hay una doble faceta en el alma humana: la realidad sensible, pero abierta a una realidad superior. Por eso, dirán que

el objetivo no es tanto revivir simplemente el sufrimiento como recoger el nuevo significado y enmarcarlo en una perspectiva nueva. Las experiencias tempranas pueden haberse fosilizado en la memoria con unos significados exclusivos o innecesarios. El proceso del cambio de los significados es en sí mismo un proceso emocional. (Mahoney, 2005, p. 150)

Enorme realismo. El dominico que venimos citando señala que

estas emociones provocadas por valoraciones prácticas, fruto de la experiencia, son ya *motus secundo primi*, y sólo estos son imperables y libres con libertad participada. Es decir, no dejan de tener cierto automatismo, pero emerge, como posibilidad, la capacidad relativa de reflexión y de orden. (Úbeda Purkiss, 1959, p. 68)

Insistamos, citando a Echavarría (2009), en que

los movimientos de los apetitos siguen un estímulo de tipo sensitivo (*¿'lógica sensible' podremos llamarla? —nos preguntamos nosotros—*), proveniente de los sentidos interiores o de los exteriores, y pueden adelantarse a la razón o aún no ser captados por ella. Se trata de lo que Santo Tomás llama *primo primi* de la sensualidad. Una vez que la razón los percibe, los puede encaminar a sus fines, pero antes que ello suceda a veces se dirigen a sus objetos en contra del orden de la razón. (p. 201)

Esta lógica sensible se entiende a la luz de la cogitativa y su carácter histórico, por un lado, y abierto al sentido, por otro. Reparemos en estas notas tan apreciadas para la comprensión psicoterapéutica, que son la historicidad hecha experiencia actual y patente en el hombre

sufriente, y su posibilidad de apertura al vértice superior del alma, que son las potencias espirituales, reconociendo a veces, aceptando otras, reencauzando, dando un sentido a la angustia que suele ser para el alma algo así como la temperatura para el cuerpo. Dos notas claves, pues, la historicidad y la conciencia. Al respecto, la Dra. Gargiulo de Vázquez (2015) observa que

el psicoanálisis tuvo, indudablemente, el mérito de re-conocer o redescubrir en la persona complejos con contenido biográfico y afectivo, no consciente pero con una posible expresión simbólica: un no consciente actualizable, que puede tornarse inteligible mediante un largo trabajo de desciframiento. Aquella olvidada doctrina de los sentidos internos, que se remonta a los orígenes griegos del pensamiento adquirió en aquel entonces y ha adquirido en nuestros días, una insospechada vigencia. Innumerables corrientes y/o técnicas psicoterapéuticas hacen referencia de algún modo u otro a aquella realidad psíquica que el Aquinate denominó *phantasma*. (p. 13)

Como venimos subrayando, esta instancia valorativa, este dinamismo afectivo, parece no lograr romper el positivismo neurocientista que hace considerar que “las cimas de la biología se hallan en la ética, las leyes, la ciencia, la tecnología, el afán de las musas, la bondad humana” (Damasio, 2000, p. 45). No se trata de impugnar la observación, masivamente y a secas, porque el dato como tal es inexcusable. Claro, que la unión sustancial del cuerpo con el alma se refleja en un entramado operativo “mixto” es indudable. Por eso, no debemos rechazar de plano las afirmaciones tales como que “los desarrollos tecnológicos recientes nos permiten analizar las lesiones mediante reconstrucciones tridimensionales del cerebro de un paciente vivo, llevadas a cabo en paralelo con observaciones conductuales o cognoscitivas” (Damasio, 2000, p. 53). De hecho, Damasio ha dedicado parte de su prolífica obra a manifestar que la realidad humana que viene estudiando no coincide con el planteo cartesiano.

Enhorabuena si su aporte contribuye a profundizar el intento de salvataje de la unidad del ser. Advierte Damasio (2000) que le “maravilla la sabiduría antigua pues denominaba lo que hoy conocemos por mente con la voz *psyché*, que también designaba el aliento y la sangre” (p. 46).

Y veamos algo más de su aporte al respecto: la hipótesis del *marcador somático* muestra la vinculación íntima entre las emociones, el cuerpo y la razón. En su libro afirma:

No sugerí, empero, que las emociones fueran un sustituto de la razón o que las emociones decidan por nosotros. Es obvio que los trastornos emocionales pueden desaguar en decisiones irracionales. La evidencia neurológica simplemente sugiere que la ausencia selectiva de emociones es un problema. (Damasio, 2000, p. 58)

Hay un sentido y un contexto somato-psíquico de la cogitativa, una inicial teleología adaptacionista en la captación valorativa. “Los patrones neurales que constituyen el substrato de un sentimiento surgen de dos clases de cambios biológicos: cambios relativos al estado corporal y cambios relativos al estado cognoscitivo” (Damasio, 2000, p. 97). Pero no hay en esto (no debe haberlo) una aceptación de la ideología evolucionista ni de sus fundamentos seudocientíficos. Aun en la afirmación de que

la función global del cerebro es estar bien informado acerca de lo que sucede en el resto del cuerpo propiamente tal, acerca de lo que acaece en sí mismo y acerca del entorno que rodea al organismo, para lograr así una acomodación adecuada y visible entre organismo y medio ambiente (Damasio, 2000, p. 121)

no rompe con una antropología realista y cristiana donde tenga un sólido fundamento el hilemorfismo aristotélico, la noción de alma como sustancia y forma del cuerpo a la vez, la distinción de potencias vegetativas, sensitivas y espirituales, y una naturaleza abierta y necesitada de la gracia, en tanto naturaleza caída y signada por el pecado original.

Al contrario, es fascinante que se rompa el dualismo y que se pueda decir que “entender los mecanismos biológicos que hay tras las emociones y los sentimientos es perfectamente compatible con una noción romántica de su valor para los seres humanos” (Damasio, 2000, p. 190) (pero claro, queda para la filosofía perenne ¿qué es “tras”? ¿Causa, condición, factor...?).

¿Cuál sería el *error de Descartes* en la opinión de Damasio (2004)? Sencillamente, plantear un divorcio entre las operaciones más refinadas de la mente y la estructura y operación de un organismo biológico. Pero el riesgo es suturar este dualismo con una neurociencia que no termina de ajustar su rol epistémico. De hecho, el mismo autor no duda en develar su pretensión que es nada menos que encontrar los comienzos de una neurobiología del conocimiento (Damasio, 2004).

Entre la *nueva ciencia de la mente* y la *vieja ciencia del alma*

Para llevar a cabo una recepción crítica de los nuevos aportes —y tal parece ser el genuino espíritu del tomismo— debemos saber que todo lo que pueda considerarse sobre la cognitiva sobrevolando en la psicología de corte cognitivo-constructivista y aún en los hallazgos neurocientistas debe entenderse y enmarcarse en las categorías antropológicas fundantes. Y, por ende, a la luz —justamente— de los problemas no resueltos de la ciencia moderna.

Es que “con Descartes, en efecto, la psicología comienza a perder su unidad como ciencia del alma, y se fragmenta en dos grandes divisiones que marcarán la tendencia de toda la subsiguiente *psicología científica*” (Caponnetto et al., 2016, p. 34).

La nueva ciencia de la mente (y en ella incluimos —abusando de la generalización— todo el bagaje conceptual de este enorme movimiento) no ha podido tensar correctamente los principios fundantes del ser y del obrar humanos (es decir, con criterio hilemórfico), y cae inevitablemente en la imprecisión, en la ambigüedad o directamente en conclusiones equívocas.

Las neurociencias, en la mayoría de sus referentes, toman permanente nota de dos variables que parecen alterarse correlativamente. Y así, advierten —por ejemplo— que la neurociencia va identificando circuitos cerebrales que podrían ser el origen y la huella de las experiencias religiosas: por un lado, ciertos cambios en la actividad eléctrica de ciertas áreas pueden dar por resultado experiencias de orden espiritual y, por otro lado, algunas actividades espirituales son capaces de dejar una estampa característica en nuestras mentes (Golombek, 2014, p. 87).

Y dicen más todavía: la ciencia aporta pruebas de que la religión nos hace sentir bien (por ejemplo, liberando endorfinas, como ya veremos). Atrapantes observaciones, pero que han de entenderse en clave aristotélica para no sucumbir en el callejón cartesiano.

Desde luego que el correlato orgánico detectado cada vez con mayor precisión y sutileza en las acciones que el hombre realiza, en su sentir, padecer e imaginar, es un golpe implacable

a la concepción racionalista en psicología. Ya lo decía el fino observador Petit de Murat (2013) que “los dos principios esenciales del hilemorfismo, fundidos eminentemente en la unidad de la esencia humana, racional, se llaman mutua y constantemente en todas las zonas del operar del hombre” (p. 6).

Por acá pasa la clave explicativa del ser y el obrar humanos: por la correcta comprensión del hombre como compuesto, como unidad sustancial de cuerpo y alma racional. Desde siempre se ha querido definir esta relación —ciertamente espinosa— entre cuerpo y alma, entre materia y espíritu, e incluso —como consecuencia de esto—, entre enfermedad y pecado. Laín Entralgo (1961) dice que “de afirmar míticamente que la enfermedad tiene una expresión ética (Homero) se ha venido a sostener técnicamente que la física —la fisiología— constituye el solo fundamento de la ética”. Y sigue el autor, buscando evidenciar esta oscilación que parece no encontrar su justipreciación: “para el asirio, el enfermo es, ante todo, un pecador. Para el galeno, el pecador es, ante todo, un enfermo” (p. 48).

Nos parece necesario insistir en esta dimensión o más propiamente en esta realidad corpóreo-sensible. En rigor, no tenemos cuerpo, somos cuerpo, unido e informado por el alma. Y hasta el pensamiento más abstracto, hasta el razonamiento más sutil, hasta la idea más depurada, es reflejo de la naturaleza humana como tal, hecha de carne y espíritu.

De hecho, Santo Tomás hace depender la perfección de las operaciones intelectivas, no sólo de la perfección de las facultades que las ejecutan, sino también del acabamiento con que funcionan las facultades orgánicas que influyen objetivamente en las espirituales.

Lo que queremos decir con esto es que lo novedoso no es descubrir la maravilla de nuestro cerebro y sus inagotables sorpresas sino ser capaz de anclarlo en categorías realistas.

Pensar con categorías realistas es afirmar que

vigorosamente radicada en la metafísica del acto y la potencia y su correlato la distinción real de materia y forma, la psicología de Aristóteles da un verdadero salto histórico al superar tanto el materialismo de los presocráticos cuanto el idealismo realista de Platón. (M. Caponnetto, comunicación personal).

Es la unión de una forma a su materia. Es, por tanto, una unión sustancial —el ente vivo

es una sustancia compuesta—: sólo el compuesto de materia (potencia) y de forma (acto) es propiamente un ser animado.

Pero aprovechemos aún más las finas observaciones de las neurociencias. Hay toda una línea neurocientista que, tomando lo que son datos y mediciones empíricas —no solo legítimas sino también apasionantes— ha acuñado la ya aludida noción de *marcadores somáticos*. Lejos aún de desembocar en una concepción aristotélica, sí ha supuesto un valioso acierto en el rescate de la unidad del hombre. Según lo plantean, los *marcadores somáticos* desencadenan reacciones físicas a los estímulos emocionales. El término *somático* se relaciona con la palabra soma, que significa *del cuerpo*. Cuando una persona siente una emoción particular, un marcador somático hace que el cuerpo seleccione la opción biológicamente más ventajosa para la situación. Antonio Damasio, neurólogo de renombre, se hizo conocido por su hipótesis que muestra que, a través de los *marcadores somáticos*, la emoción está indisolublemente unida a la toma de decisiones racionales.

Cuánto recorrido queda aquí por realizar, buscando la vinculación entre la noción de marcadores somáticos y el operar de la cogitativa.

En su hipótesis del *marcador somático*, Damasio investigó a personas que tenían dañado el sistema límbico. El sistema límbico, o la corteza prefrontal del cerebro, es el órgano vinculado a las emociones. Aunque las personas con sistemas límbicos dañados calificaron bien en la inteligencia y el lenguaje, hicieron repetidamente errores de juicio y se comportaron indebidamente en situaciones sociales. Esto, afirma Damasio, demostró la incapacidad de la mente emocional comprometida para utilizar marcadores somáticos, demostrando su teoría de que el pensamiento y las emociones racionales están intrínsecamente ligados.

Por eso el Dr. Mario Caponnetto —a quien hemos seguido en estas reflexiones— destaca esta hipótesis del *marcador somático* señalando que ha sido muy relevante al momento de comprender el papel que juega la emoción en la toma de decisiones. Se plantea que ante las consecuencias de una decisión se produce una determinada reacción emocional que es subjetiva, es decir se puede *vivenciar*, y a la vez somática, es decir se traduce en reacciones musculares, neuroendocrinas o neurofisiológicas. Esta respuesta emocional a su vez se puede asociar con consecuencias (ya sean negativas o positivas) o conjuntos de estímulos que

definan alguna situación, que se repitan con cierta constancia en el tiempo y que provoquen dicha respuesta. Este mecanismo de asociación es el que produce lo que Damasio llama *marcador somático* y que queda definido como “un cambio corporal que refleja un estado emocional, ya sea positivo o negativo, que puede influir en las decisiones tomadas en un momento determinado” (Caponnetto et al., 2016, p. 112).

En su empeño por comprender la maquinaria cognitiva y neuronal que hay detrás del razonamiento y de la toma de decisiones, Damasio estudia los sentimientos, demostrando que un sentimiento no es una cualidad mental escurridiza ligada a un objeto, sino más bien la percepción directa de un lenguaje específico: el del cuerpo. Desde esta perspectiva y de acuerdo con su hipótesis del *marcador somático*, los sentimientos son los sensores del encaje (o de la falta de este) entre la naturaleza y la circunstancia (Caponnetto et al., 2016, p. 112). Qué cercano todo este planteo a las observaciones del P. Ubeda Purkiss tomando nota de la proximidad entre el correlato orgánico y el operar de la cogitativa.

De inapreciable valor resulta la *Introducción al Tratado del Hombre* (comentando a Santo Tomás) del citado dominico, pero también es llamativo su descuido de parte de quienes pretenden encolumnarse detrás de una psicología realista. Lejos de asentar allí un planteo angelical del obrar humano, constatamos una reflexión profunda de nuestra condición de espíritus encarnados, con todo el peso del condicionamiento que esa encarnadura supone. Sus comentarios vinculados a la percepción, al obrar y a la cogitativa son de un valor inestimable. Afirmaciones como esta:

las tensiones fisiológicas condicionan y alimentan los instintos, estos condicionan y dan sentido a las emociones y pasiones; las pasiones condicionan y sirven a los sentimientos y decisiones de la voluntad, y en cada nivel hay una cierta correlación entre receptores y efectores, de información y descarga, de potencias cognoscitivas y apetitivas; (Úbeda Purkiss, 1959b, p. 260)

o aquella de que

la cogitativa en su función práctica (y la cogitativa carece de función especulativa) juzga de dos extremos: los datos sensibles, tales como son presentados por la imaginación —sola o integrando el acto perceptivo total— y el estado subjetivo, biológico y afectivo del sujeto; (Úbeda Purkiss, 1959b, p. 260)

dan cuenta de un asentado principio hilemórfico que confirmado en el ser se hace extensivo al obrar. Sin caer en determinismos conductistas ni en biologismos (tan propios de las neurociencias actuales).

Seamos claros: el planteo de Damasio no es aristotélico, pero se acerca. Caponnetto y cols. (2016) consideran que:

Descartes inaugura una profunda división entre la sustancia inextensa, esto es la *res cogitans* (el alma) y la sustancia extensa, *res extensa* (el cuerpo). Ahora bien, en el cuerpo reinan soberanas las leyes de la física y de la química; en el alma solo tienen vigencia las leyes de la conciencia. Por tanto, la esencia del alma es el pensamiento y la esencia del cuerpo (materia) es la extensión en el espacio. Conocida es la sentencia cartesiana “el cuerpo es una máquina perfectísima” que no deja de ser tal aún por el hecho de estar controlado por el alma. El equilibrado hilemorfismo de Aristóteles que, aun distinguiendo el alma del cuerpo, con todo los hacía partes de una sola sustancia, en Descartes queda definitivamente roto y se resuelve en términos antitéticos. Con Descartes, en efecto, la psicología comienza a perder su unidad como ciencia del alma y se fragmenta en dos grandes divisiones que marcarán la tendencia de toda la subsiguiente psicología científica. Esas dos divisiones, irreconciliables, son, por una parte, una suerte de espiritualismo o, si se prefiere, un concienzialismo radical para el cual solo puede pensarse y formularse una psicología de los “fenómenos conscientes” reductibles al pensamiento, “claro y distinto”. Por otra parte, y en razón de la idea que el filósofo francés se hace del cuerpo, un mecanicismo que deja en manos de la físico-química una serie de fenómenos psicológico-somáticos que los antiguos hubieran considerado, con todo derecho, como parte de la ciencia del alma (filosofía natural del ente vivo). (p. 31)

La epistemología neurocientista es en realidad una víctima más de esta ruptura con la psicología aristotélica. Y a lo sumo, oscila —tal vez sin saberlo— entre un crudo mecanicismo biológico de corte netamente materialista y una postura más moderada, cercana por momentos al planteo damasiano.

Una pena que a veces se conozca de neurociencia, pero no siempre se apruebe el examen inicial de antropología filosófica. Tiene razón J. Searle (2000) cuando dice que el precio del desdén por la filosofía son los errores filosóficos.

Y habría algo más que conviene señalar en este aspecto: Ajenos a la fina noción aristotélica del hilemorfismo, y consustanciado con la idea cartesiana de hombre, es imposible distinguir causa de condición.

Las neurociencias dan cuenta de la maravilla del misterio humano: se ha corroborado que, en situaciones o experiencias de índole espiritual, aumenta la actividad de neurotransmisores como la serotonina o la dopamina. Y más: al igual que la respuesta del cuerpo en el amor o la bronca, una parte es totalmente inconsciente, hasta automática (cambios en la frecuencia cardíaca, en la respiración, en la piel o en las sensaciones que pueden sentir los fieles en el momento de mayor comunión con el *algo más*) (Golombek, 2014, p. 182-183).

Hasta aquí estamos en la sutil captación de una correlación. A determinada conducta se sigue determinada alteración orgánica. Cuando *x* sube, *y* baja (desde luego, con todas las precisiones y recaudos que nos brinda la estadística). Pero si se acepta la genialidad aristotélica, bien podemos (y debemos) distinguir el compromiso corporal de la causa explicativa.

¿Qué obstáculo hay para aceptar que la liturgia genera algún comprobable cambio químico o cerebral? O más todavía: ¿en reconocer que las alteraciones cerebrales son similares por ejemplo en el canto gregoriano, en la lectura de una novela o en el yoga? Así es el operar humano. Trascendencia del espíritu —ya los paganos lo notaron— y a la vez, sutil y permanente comunión existencial con el cuerpo. Por eso, dice Juan José Sanguinetti (2005, p. 64) que los actos espirituales trascienden completamente al cuerpo y, a la vez, están ligados de modo esencial a una base sensorial de naturaleza neurológica y, a veces, también relativa a la conducta².

La inteligencia es inmaterial y subsistente, desde luego, pero requiere como condición necesaria de cierta indemnidad de órganos corporales. La idea —aun en su universal inmaterialidad— requiere de la imagen, porque nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos. Pero la imagen es producto de la imaginación, y la imaginación se nutre de los sentidos internos, los cuales tienen localización orgánica y todo un mundo de cualidades físicas.

2 Para el fundamento antropológico de esta tesis, Sanguinetti (2005) propone cfr. Tomás de Aquino, 1988, I, q. 75, a 2 y 3; q. 76, a 1.

Citemos a Víctor Frankl (1994) en este punto donde hemos de reconocer que el fundador de la logoterapia tiene párrafos preciosos.

Nunca son localizables determinadas actividades psíquicas; quizá cuando más, ciertas condiciones somáticas de su curso. Menos aún que los procesos psíquicos se pueden localizar como tal: o bien hablamos del alma, y entonces no la podemos localizar, o bien hablamos de localización, y entonces podemos decir a lo sumo que el estado intacto de determinadas partes del cerebro es hasta cierto punto el presupuesto para las funciones psíquicas que se coordinan con ellas, pero no están localizadas en ellas. (p. 130)

Y para ratificar esta distinción, Frankl (1994) traspasa el concepto al ámbito patológico y terapéutico.

Lo corporal es una condición, mas no la causa de lo psíquico-espiritual. La enfermedad corporal limita las posibilidades de desarrollo de la persona espiritual, y el tratamiento somático se las devuelve, le brinda de nuevo ocasión de desarrollarlas; pero la realidad de lo espiritual sólo podemos comprenderla desde el plano metaclínico. (p.130)

Por todo lo expuesto podríamos decir que las neurociencias —como todo intento científico— tienden a unificar, a encontrar principios causales. Pero el riesgo es que lo hagan explicando lo más por lo menos, y no lo menos por lo más. Es decir, que más allá de los avances tecnológicos y de las novedades de laboratorio, no sepan sobreponerse a la fuerza del materialismo y terminar siendo otro exponente de lo que Mario Caponnetto llama *el retorno de los presocráticos*.

Es lícito, por tanto, desde el hilemorfismo objetar que sin la presencia de un principio formal no pueden explicarse los fenómenos en cuestión; y resulta plenamente lícito, también, sostener que ese principio formal no puede ser corpóreo.

La argumentación de Santo Tomás tiene, a nuestro entender, plena vigencia. Oigamos al Doctor de Aquino (1988) cuando responde a la pregunta de si el alma es cuerpo:

Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos animados a los vivientes, e inanimados a los no

vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento.

El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos, que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo. Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo.

Es evidente que el alma no es el principio de cualquier operación vital. Pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el primer principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es tal cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sucede como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo. (I, q.75, a.1)

Y comentan Caponnetto y cols. (2016):

Hemos subrayado la referencia que hace Tomás de los antiguos filósofos que no imaginaron otra cosa que cuerpos. ¿Los neurocientíficos de hoy representan, acaso, un salto hacia atrás nada menos que de veintisiete siglos? ¿Regresan los presocráticos? Ni dualismo de sustancias ni reduccionismo biológico. La actividad mental desde sus aspectos más simples a los más sublimes, requiere a la vez del cerebro y del cuerpo. El cuerpo tal como está representado en el cerebro proporciona algo más que el mero soporte y el marco de referencia para los procesos neuronales: proporciona la materia básica para las representaciones cerebrales. En la perspectiva del *marcador somático*, el amor, el odio y la angustia, las cualidades de bondad y crueldad, la solución planeada de un problema científico o la creación de un nuevo artefacto, todos se basan en acontecimientos neuronales del cerebro, a condición de que el cerebro haya estado y esté ahora interactuando con su cuerpo. (p. 113)

La cogitativa y los aportes de la *nueva ciencia de la mente* ante el panorama epistemológico de la modernidad

Sin ninguna duda, la psicología cognitiva merece una especial consideración cuando se emprende hoy la indagación antropológica. En particular, desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad, el desarrollo vertiginoso de sus especulaciones científicas y en particular de la (mal llamada) investigación experimental hace que sea un capítulo inevitable de la situación actual de la psicología.

Pero se impone, más que nunca, un criterio ordenador que pueda recibir críticamente todo su desarrollo. Como se ha presentado en este artículo, la psicología cognitiva ha nacido inserta en el contexto del desquicio epistemológico de la modernidad. Y por eso, estamos ante un cúmulo de aportes sin un principio configurador ni mucho menos una sana arquitectura del saber.

En psicología, tal vez la peor herencia que atraviesa todo el pensamiento moderno sea la falta de unidad, y la psicología cognitiva no ha podido superar el dualismo cartesiano. Acompañada por el avance permanente de las neurociencias podríamos decir que a lo sumo ha logrado un materialismo remozado en el cual la consideración de la inmaterialidad de las potencias superiores del hombre y una consideración completa del dinamismo humano le son ajenos. El dilema mente-cerebro es tal vez el más claro ejemplo de este dualismo insoluble.

Por la crisis epistemológica instalada también en la psicología cognitiva es que ésta se encuentra ante inevitables planteos de fondo de los cuales no puede desentenderse. Puesta frente a estos dilemas filosóficos, habría dos notas que vale la pena señalar.

Si bien es irrefutable no sólo la pertinencia sino también la inevitabilidad de los planteos clásicos en el desarrollo doctrinario de la *nueva ciencia de la mente*, no parece cierto que exista en todo y en todos, un deliberado descuido por la filosofía y por los problemas clásicos. Dice al respecto J. J. Sanguineti (1988) que

sería una falsa etiqueta, proveniente a veces de los ambientes hermenéuticos, considerar que el movimiento contemporáneo de la filosofía de la ciencia más vinculado con las ciencias naturales y la matemática, es positivista. Hay en él fi-

losofía y en grado muy elevado, una filosofía compleja y por momentos, incierta, crítica y poco sistemática, escudriñadora y con pocas soluciones claras, pero que al fin y al cabo es testimonio de que un análisis exigente de las teorías detecta en ella nidos de problemas filosóficos. (p. 201)

No se pretende con esto realizar una aceptación acrítica de los planteos filosóficos de la modernidad, sino tan solo dar cuenta de su existencia.

En textos de suma vigencia científica nos encontramos con una demanda de fundamentos. Se percibe una inquietud, una pregunta, de tenor filosófico en contemporáneos insospechados de preferencia por la metafísica. (J. Fodor; A. Wells; J. Searle, por citar algunos). Tal vez esto tenga relación con el inevitable recorrido de las ciencias, las cuales no pueden fundamentarse a sí mismas. En este aspecto, es el mismo Wundt quien dirá en sus *Principes de Psychologie physiologique* que los resultados de sus trabajos no cuadran con la hipótesis materialista, ni con el dualismo platónico o cartesiano; solamente el animismo aristotélico, que enlaza la Psicología con la Biología, se desprende como conclusión metafísica plausible de la Psicología experimental. Tarea válida y conveniente entonces, recurrir a las raíces antropológicas. Porque finalmente de ellas se nutre el vasto cúmulo de investigaciones en psicología.

En segundo término, un claro ejemplo de la tarea de revisión crítica que es preciso abordar es la vigencia y actualidad de la cogitativa, en su dinamismo y en su expresión a la luz del hilemorfismo aristotélico. En toda la antropología cognitiva y las neurociencias está pendiente la relación entre el cuerpo y el alma. En verdad, su gran riesgo es desarrollar una psicología sin alma.

Referencias

de Aquino, T. (1256). *De veritate*. <https://www.corpusthomisticum.org/qdv14.html#54820>

de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.

- Archideo, L. B. (1982). La actualidad de la cogitativa tomista. En *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale* (vol. VII, pp. 79-88). Città del Vaticano.
- Archideo, L. y Vázquez, S. (1992). *Cogitativa y educación*. CIAFIC.
- Caponnetto, M., Abud, J. y Alonso, E. (2016). *¿Qué es la psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la psicología*. Gladius.
- Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Andrés Bello.
- Damasio, A. (2004). *El error de Descartes*. Crítica.
- Echavarría, M. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Ucalp.
- Ennis, M. A. (1974). *Psicoterapia simbólica*. Hachette.
- Frankl, V. (1994). *El hombre doliente*. Herder.
- Gargiulo de Vázquez, M. T. (2015). Algunas implicancias psicoterapéuticas de la doctrina tomista de la cogitativa. *Kairós*, 4.
- Golombek, D. (2014). *Las neuronas de Dios. Una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*. Siglo Veintiuno Editores.
- Laín Entralgo, P. (1961). *Enfermedad y pecado*. Toray.
- Lavelle, L. (1954). *Las potencias del yo*. Sudamericana.
- Mahoney, M. J. (2005). *Psicoterapia constructiva. Una guía práctica*. Paidós.
- Petit de Murat, M. J. (2013). *El Último Progreso de los Tiempos Modernos: la Palabra Violada*. Centro Pieper.
- Sanguineti, J. J. (1988). *Ciencia y modernidad*. Carlos Lohlé.
- Sanguineti, J. J. (2005). *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Palabra.
- Searle, J. (2000). *El misterio de la conciencia*. Paidós.
- Úbeda Purkiss, M. (1959). Introducción a la cuestión 78. Potencias y sentidos del alma. En *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (vol. III, p. 260). BAC.

Familia y salud mental

Mercedes Palet F.¹

Resumen

Se examina la relación causal entre la familia fundamentada en el matrimonio indisoluble y la salud mental de sus miembros, particularmente de los hijos. El análisis parte de la evidencia empírica del creciente malestar psíquico en la sociedad contemporánea y su correlación con el desmoronamiento de las estructuras familiares tradicionales. Desde una perspectiva filosófica arraigada en el pensamiento aristotélico-tomista, se argumenta que la familia constituye el “útero espiritual” donde se forma y desarrolla la personalidad humana orientada hacia la virtud, entendiendo esta como un estado de perfección que engloba y supera el concepto moderno de salud mental. El estudio sostiene que la inclinación natural humana hacia el matrimonio y la familia responde a la necesidad de promover a los hijos hasta “el estado perfecto del hombre en cuanto hombre”, proporcionándoles no solo sustento físico sino también formación moral y espiritual. Se analizan los mecanismos específicos por los que la familia fomenta la salud mental: la ejemplaridad parental, la connaturalidad entre padres e hijos, la cotidianidad ordenada y la posibilidad de desarrollar un juicio personal sobre uno mismo. En contraposición, se examinan las consecuencias psicológicas negativas de las tendencias culturales que niegan la naturaleza e inclinaciones naturales humanas. El estudio concluye que la desintegración familiar contemporánea constituye un factor determinante en el incremento de trastornos psíquicos, mientras que la familia basada en el matrimonio indisoluble representa la estructura natural óptima para el desarrollo de una personalidad integrada y saludable.

Palabras clave

familia, salud mental, virtud, naturaleza humana, matrimonio

¹ Universidad Abat Oliba CEU, Barcelona, España.

La práctica cotidiana de la psicología y los estudios epidemiológicos ponen de manifiesto un aumento sin precedentes del malestar psíquico que afecta a los hombres y mujeres de nuestros días.² Son innumerables los estudios que demuestran una relación entre el aumento del malestar psíquico y el desmoronamiento de la familia.

Por otra parte, uno de los síntomas más frecuentes en las consultas psicológicas es el de la pérdida de la realidad por la inmersión del individuo en un mundo virtual, ya sea electrónico, ya sea de *imágenes subjetivas* que poco o nada tiene que ver con la realidad de su vida concreta cotidiana y que, por lo mismo, le sumen en un mar de confusiones y hastíos. En las praxis de psicología se constata el aumento de consultas de jóvenes, y también de adultos jóvenes, que han perdido la capacidad de reflexionar sobre sí mismos, la capacidad para emitir un juicio verdadero sobre sí mismos, sobre sus vidas y sobre las tareas y obligaciones a las que deberían atender.

Ya en niños y jóvenes se verifica el aumento de un sentimiento de vivir una vida *sin sentido*, pero no tal como podría suceder en adultos maduros, sino más bien en el sentido de que no han aprendido o nadie les dedicó tiempo y les enseñó a contemplar realidades que puedan llenar sus expectativas *infantiles*. Es un sentimiento de falta de sentido, de *falta de futuro* derivado de la presencia de *ídolos* fútiles y sobre todo de la ausencia o de una mala presencia de los adultos educadores en la vida infantil.

2 “Los datos epidemiológicos disponibles sugieren que hay una prevalencia del 20% de trastornos mentales de niños y adolescentes en todo el mundo” (Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2009, p. 19). “Parece existir una elevada frecuencia de los trastornos de la personalidad en la población general, estimándose una prevalencia del 10% al 13%. Esta tasa aumenta de forma espectacular entre pacientes ambulatorios, llegando a cifras que oscilan entre el 30% y el 50%.” (Escribano Nieto, 2006, p. 7). “En general la prevalencia de trastornos mentales en la población estadounidense adulta es del 26,2%, de los cuales el 22,3% (es decir, el 5,8% de la población adulta total) es calificado como grave. En los adolescentes (de 13 a 18 años la prevalencia es aún mayor: 46,3% (21,3% de los cuales es grave)” (Echavarría, 2015, p. 12). Ver, por ejemplo, Jorge Soley Climent (2016).

Se constata también el aumento de adultos, padres y maestros, que no son capaces de gobernar cabalmente sus propias vidas y que, sin embargo, deberían ser capaces de orientar la de sus hijos y alumnos. El adulto desorientado y confundido ya no es capaz de orientar y ordenar la vida de los niños y jóvenes que le han sido confiados. Esto conduce en la infancia y en la primera juventud a

la instauración temprana de disposiciones afectivas (premorales) de huida impulsiva a través de la inmersión en el momento presente (pues nadie puede vivir en un perpetuo vacío interior), lo que mina las bases para la disposición que conducirá en el futuro a la [fortaleza y a la] templanza, y por lo tanto, a una vida dirigida por la razón, y que es capaz de sortear la atracción que para nuestra dimensión sensitiva suponen los estímulos del momento presente. (Echavarría, 2015, p. 17)

La cultura actual propone unos estilos y modelos de vida anómicos³ en los que el *bien*, todo aquello que en la vida de los hombres es *bueno, honrado y honesto* queda ridiculizado bajo una apariencia de *ignorancia y retraso*.

Atender y cuidar las tareas y obligaciones sencillas de la vida cotidiana, el trabajo honesto, la atención y dedicación sencilla a los hijos en el seno del hogar, el trato confiado con familiares y amigos en un ambiente familiar, el cuidado y la atención a los más débiles y enfermos, son modos de actuar que, propiamente, ya no tienen cabida en los modelos de vida proclamados por la cultura a través de los medios de comunicación y las campañas ideológicas. Los

3 “Ciertamente, no se puede decir que nuestras sociedades carezcan de leyes, porque difícilmente se pueda mencionar un momento de la historia en que las sociedades políticas hayan estado tan normativizadas. Es imposible hoy cumplir plenamente la ley, porque no se la puede conocer a menos de ser expertos en el tema. El hecho de que exista un poder del estado exclusivamente dedicado a legislar, lleva por su propia lógica a la multiplicación de leyes. Pero la concepción ideológica de la ley y su nuevo espíritu, la realización absoluta de la autonomía individual, llevan con razón a hablar de una situación de anomia, de corrupción de la ley. La legislación ha tendido a transformarse en una forma de auto-redención y de auto-reconstrucción de la humanidad, sobre la base de los principios antes enunciados. Esta concepción de la ley, racionalista y artificial, es uno de los núcleos centrales de la anticultura tardomoderna, y no puede no verse reflejada en la configuración de las personalidades individuales, llevando a profundos desvaríos y frustraciones, porque el ser humano no se autoconstruye, sino que se desarrolla en base a su naturaleza, teniendo en cuenta sus aspectos comunes a todo hombre, y también los que le son propios por su situación concreta: su sexo, sus capacidades, sus lazos familiares, etc. Lo más grave de esta manera constructivista de concebir la ley, es que cada vez más, no simplemente se toleran, sino que se promueven y se proponen como modelo (*auctoritas*) conductas radicalmente *contra natura*” (Echavarría, 2015, p. 28).

adultos, especialmente los padres y maestros, pero también quienes tienen responsabilidad en la vida pública y social, parecen incapaces de asumir su misión primordial: la función educativa por el *ejemplo de vida*.

El rechazo a la influencia de los adultos lleva a un fundamental desconcierto [en los niños y jóvenes] sobre la propia identidad, así como a la búsqueda de apoyo y confirmación exterior de la propia valía; y la ruptura de las relaciones, a causa de la inconstancia y la desilusión, provoca episodios de profundo desconcierto, depresión o disociación, y a una cíclica caída en excesos encaminados a alejar el malestar por la satisfacción presente. (Echavarría, 2015, p. 17)⁴

En la práctica de la psicología son cada vez más frecuentes las *personalidades* desestructuradas, fragmentadas, vacías y débiles, incapaces de organizar y gobernar la propia vida; orientadas básicamente a vivir el momento presente, incapacitadas para una mirada trascendente sobre los propios actos.

Es especialmente triste constatar que el psicólogo, en su vida profesional, en la inmensa mayoría de *estos* casos antes mencionados, se encuentra ante personas que son *hijos e hijas* del divorcio, de la separación matrimonial y de la ruptura de las llamadas *uniones de hecho*. Muchos de nuestros pacientes son personas que durante toda su infancia y primera juventud han vivido bajo una ausencia continuada del padre; personas, las más jóvenes de entre ellas, que de una manera u otra *han sobrevivido* a las múltiples facetas de una actitud antinatalista y abortista ya sea de sus propios padres como del ámbito familiar más próximo.

Son jóvenes y adultos jóvenes que por el continuado sufrimiento moral y psíquico que estas circunstancias provocan han quedado especialmente incapacitados para la docilidad, incapacitados para aprender a *saber dejarse decir las cosas*, e incapacitados para la admiración ante las realidades cotidianas de la vida concreta. Las generaciones contemporáneas de la cultura occidental podrían calificarse *como la generación de los hijos del divorcio*, como una generación

4 “Esto implica la disolución de la personalidad psico-moral, es decir, del conjunto de disposiciones operativas que hacen coherente y unida la persona en su dimensión funcional y no ontológica, como algunos piensan erróneamente” (Echavarría, 2015, p. 17).

de hijos *desamparados* que por la ruptura del matrimonio de sus padres y por la ruptura de sus propios proyectos familiares ven frustrado su mismo desarrollo existencial humano y quedan irrevocablemente orientados a la búsqueda de un futuro de éxito material bajo la presión de rendimientos difícilmente alcanzables, por inhumanos e irreales: un perfecto aspecto corporal, atracción sexual continua, fama social, constante movilidad personal y geográfica, desvinculación de todo compromiso, etc.

Sin padres, los hijos se hallan en el más completo desamparo y, cuando la ausencia de ellos no es por imprevisible fatalidad sino por una *voluntaria decisión* de uno de los cónyuges o de ambos, el desamparo psicológico es tal que los hijos carecen siempre de aquello que, como seres humanos en desarrollo, tienen derecho: sentirse acogidos y protegidos, acompañados, estimulados, aconsejados y teniendo siempre a los padres como referente en las distintas etapas de la vida (Petit Sullá, 2011, p. 171).

Y todo ello porque las generaciones contemporáneas de padres y maestros están también constituidas por hombres y mujeres que sufrieron las consecuencias de *la progresiva disolución contemporánea de la familia*⁵.

Juan Pablo II (1981), en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, enseña que

no raras veces al hombre y a la mujer de hoy, que están en búsqueda sincera y profunda de una respuesta a los problemas cotidianos y graves de su vida matrimonial y familiar, se les ofrecen perspectivas y propuestas seductoras, pero que en diversa medida comprometen la verdad y la dignidad de la persona humana. Se trata de un ofrecimiento sostenido con frecuencia por una potente y capilar organización de los medios de comunicación social que ponen sutilmente en peligro la libertad y la capacidad de juzgar con objetividad. (n. 4)

5 “La progresiva disolución de la familia tradicional —es decir, de la familia en sentido estricto, en cuyo seno la naturaleza dispuso que el hombre fuera criado, con un padre y una madre determinados, establemente unidos y dispuestos a educar— y de sus condiciones de posibilidad sociales, legales, económicas, laborales (de estabilidad, previsibilidad, seguridad, suficiencia, etc.), la disolución de las protecciones de la infancia frente a la invasión y promoción mediática de imágenes y costumbres inmorales y *contra natura*, y la exaltación del individualismo, del oportunismo, de la búsqueda del éxito y de la artificialidad” (Echavarría, 2015).

Son peligros estos que minan la vida concreta de la familia porque se introducen, pervirtiéndolos, en la *forma de pensar y de juzgar* de los hombres y mujeres de nuestros días sobre la vida familiar.⁶

Cuando hablamos hoy aquí de *familia* entendemos algo muy distinto a lo que se conceptualiza desde algunas posturas de la psicología contemporánea, desde las que en general se entiende la familia como “un sistema activo y abierto de vivir y desarrollarse entre personas de distinto sexo y en distintos estadios de maduración física y emocional”. Pero lo que también es cierto es que hoy en día parece que existen graves dificultades para llegar a conceptualizar o a definir lo que es la familia (Petit Sullá, 2011). Y, sin embargo, a nuestro entender, en pocos asuntos coinciden tan íntimamente los preceptos de la religión y la misma ley natural como en la consideración del matrimonio como unión indisoluble de un hombre y una mujer en orden a la formación de una familia. Así,

llámase familia al conjunto humano de los que viven en una misma casa, como dice Aristóteles. Esta comunidad tiene como núcleo originario al matrimonio, y como miembros eminentes a los hijos, respecto a los cuales, como fin objetivo y eminente, se constituye el matrimonio, sin excluir a otros parientes que pueden convivir en esta familia al carecer de otra más próxima. No hay un límite preciso a este parentesco que agrupa a la primera comunidad social, dependiendo ello de varios factores sociales, étnicos, costumbres, situaciones particulares, etc. (Petit Sullá, 2011, p. 171)

Los seres, decía Bofill (1949), *no* están hechos para la soledad:

La misma necesidad metafísica que les empuja a la perfección, les obliga a salir de sí; ya para buscar la ayuda de los demás ya, cuando ha alcanzado su perfección, para difundirla a su alrededor; porque tan sólo en el dar se justifica el poseer. Por esta exigencia, el hombre no puede permanecer encerrado en sí mismo, sino que está constitutivamente abierto a otros seres. (p. 125)

6 “Hoy ya no miramos las cosas tal cual son en ninguno de los temas verdaderamente humanos o sociales. Todo está ya irremediablemente ofuscado por la mediación política. La ideología política dominante impone, a través de los medios de comunicación social [...], una actitud —no diré un criterio, pues evidentemente no lo es— que en virtud de la mecánica legislativa propia de quien sostienen que los Parlamentos deciden sobre el bien y el mal, pasa a ser ley universal para toda la nación” (Petit Sullá, 2011, p. 167).

Es por esta razón que

La familia ha sido considerada siempre como la expresión primera y fundamental de la naturaleza social del hombre. [...] La familia es una comunidad de personas, para las cuales el propio modo de existir y vivir juntos es la comunión: *communio personarum*. También aquí, salvando la absoluta trascendencia del Creador respecto de la criatura, emerge la referencia ejemplar al «Nosotros» divino. Sólo las personas son capaces de existir «en comunión». La familia arranca de la comunión conyugal que el concilio Vaticano II califica como «alianza», por la cual el hombre y la mujer «se entregan y aceptan mutuamente». (Juan Pablo II, 1994, n. 7)

Este es, pues, el punto crucial a la hora de entender la familia: *que arranca de la comunión conyugal*, del matrimonio.

Incluso la todavía vigente *Declaración Universal de los derechos del Hombre* realizada por las Naciones Unidas en 1948 entiende que el origen y fundamento de la familia es el matrimonio⁷.

Los ataques a la familia son múltiples y muy variados y van *todos* muy especialmente dirigidos a lo que es el fundamento de esta: *el matrimonio indisoluble*, la unión indisoluble de un hombre y una mujer en orden a la formación de una familia⁸.

7 Organización de Naciones Unidas (1948):

1. “Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.
3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado” (Art. 16).

8 “La íntima comunidad de vida y amor conyugal, fundada por el Creador y provista de leyes propias, se establece sobre la alianza del matrimonio... un vínculo sagrado... no depende del arbitrio humano. El mismo Dios es el autor del matrimonio» (GS 48,1). La vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer, según salieron de la mano del Creador. El matrimonio no es una institución puramente humana a pesar de las numerosas variaciones que ha podido sufrir a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales. Estas diversidades no deben hacer olvidar sus rasgos comunes y permanentes. A pesar de que la dignidad de esta institución no se trasluzca siempre con la misma claridad (cf GS 47,2), existe en todas las culturas un cierto sentido de la grandeza de la unión matrimonial. «La salvación de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligada a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar» (GS 47,1)” (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1603)

Y, a pesar de la confusión mental e ideológica tan habitual en nuestros días acerca de la concepción y de la realidad de la familia y del matrimonio, es necesario afirmar una y otra vez que la familia se fundamenta en el matrimonio entre un hombre y una mujer y que este matrimonio *es indisoluble por naturaleza*. De lo contrario, y tal como pretendemos exponer en este trabajo, no sería posible pensar en la fuerza de una relación de causalidad positiva y educadora entre familia y salud mental.

Partiendo de la verdad cierta de que *todas las cosas tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección*, santo Tomás enseña que:

El matrimonio está principalmente establecido para el bien de la prole, que consiste no sólo en engendrarla, para lo cual no es necesario el matrimonio, sino además para promoverla al estado perfecto. [...] Y dos son las perfecciones que deben ser consideradas en la prole; una es la perfección de la naturaleza en aquellas cosas que son de ley natural, mas no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma; otra es la perfección de la gracia; y la primera perfección es material e imperfecta respecto de la segunda. E igualmente, como las cosas que son causa del fin deben ser proporcionadas al fin, entonces el matrimonio que tiende a la primera perfección es imperfecto y material respecto de aquel que tiende a la segunda. (de Aquino, 1252, IV, d. 39, q. 1, a. 2, in c)

Y para esa promoción de los hijos hasta la perfección sí es necesario el matrimonio, porque

en la especie humana no sólo necesita el hijo nutrición corporal, como en los demás animales, sino también de instrucción en cuanto al alma. Porque los otros animales tienen naturalmente sus artes, con las que pueden proveerse, y el hombre vive por la razón, la cual llega a ser capaz después de la experiencia de mucho tiempo. Por donde es menester que los hijos sean instruidos por sus padres como por experimentados [hoy en día diríamos *expertos*]. (de Aquino, 1953, III, 122, 8)

Así, pues, matrimonio y familia son sociedades naturales. En efecto, enseña santo Tomás que:

Algo se dice natural de dos modos. Un modo como causado por necesidad a partir de los principios de la naturaleza, como es natural al fuego moverse hacia arriba, etc. De otro modo se llama natural aquello hacia lo que inclina la naturaleza, aunque se precise del libre albedrío para su ejecución, como son naturales los llamados actos virtuosos; y de este modo es natural el matrimonio, pues la razón

natural inclina al mismo de dos maneras. En primer lugar, en cuanto a su fin principal, que es el bien de la prole: y es que no tiende la naturaleza sólo a su generación, sino también a su conducción y promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre que es el estado de virtud. Por consiguiente, según el Filósofo, tres cosas nos dan los padres, que son: el ser, el alimento y la educación. Ahora bien, el hijo no puede ser criado e instruido por los padres sin tener unos padres determinados y decididos a serlo; cosa que no ocurriría de no existir un compromiso del varón respecto a una mujer determinada, que es lo que hace el matrimonio. (de Aquino, 1252, IV, d. 26, q. 1, a. 1, in c¹)

Considerando, pues, ya únicamente desde el plano natural lo que es el matrimonio, entreveremos ya la relación necesaria entre los dos términos que conforman el título de esta conferencia: familia y salud mental.

Efectivamente, Aristóteles (1988) ya lo advertía:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (I, 1253a 10-12)

Atendiendo ya tan solo a este aspecto del desarrollo, de la adquisición y de la emergencia del lenguaje y de la palabra, en tanto que instrumento específico y específicamente humano de comunicación personal, existencial y moral se encuentra ya un primer argumento que fundamenta la relación causal entre familia y salud mental. ¿De dónde y en dónde si no en el seno de la familia adquiere un ser humano la posibilidad de primero alimentar y formar y después expresar verbalmente su interioridad? ¿Dónde y en qué etapa de la vida se adquiere y emerge el lenguaje sino en el seno de la familia? ¿Quién tiene y de quién se reciben las primeras palabras que conforman la bondad de la propia existencia sino de la boca y del corazón de los padres?

Pero veámoslo detenidamente.

La inclinación natural de la familia fundada en el matrimonio indisoluble es, como veíamos, la promoción de los hijos hacia el estado de virtud, entendiendo que el estado de virtud es un estado de *perfección intermedia* que *engloba y supera* aquello que hoy en día se denomina salud mental.

En el origen de la familia está pues una inclinación natural. Y es importante insistir que es una inclinación propia de la naturaleza social del ser humano que se corresponde directamente con los propios fines de esa naturaleza. Es importante insistir en ello, porque de la misma manera en que la familia es la expresión primera y fundamental de la naturaleza social humana, *también* la salud mental en cuanto expresión del estado de virtud es una exigencia natural de esa naturaleza humana. En este sentido, la salud mental es el fruto y consecuencia de una correcta y adecuada *conducción y promoción de los hijos por sus padres hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre: el estado de virtud*.

En toda esta cuestión es preciso recordar que *los fines propios de la naturaleza humana no son cuestiones que el hombre decida o elija*. En principio, deliberamos sobre aquello que está en nuestro poder, sobre aquellas cosas que nosotros mismos podemos hacer, es decir sobre aquellas cosas que pueden ocurrir a causa o como efecto de nuestra intervención (Aristóteles, 2014, III, 1112a 30 - 1112b 10) en cuanto que sujetos racionales; esto es, buscando el bien, la promoción y la verdad de aquello o de aquellos sobre lo cual o por los cuales intervenimos y actuamos.

El fin último, el fin que corresponde a la naturaleza racional y espiritual del hombre, no es un fin que sea objeto de elección. El fin último que me corresponde, que me corresponde a mí en cuanto que ser humano, es un fin que *viene dado* con la misma naturaleza humana. “Uno no elige el fin último *objetivo*, sino que lo descubre y acepta, o no” (Echavarría, 2005, p. 121). Ya el mismo Frankl afirmaba que “el sentido no se inventa, se descubre”. El fin último es algo dado. Enseña Aristóteles que deliberar, deliberamos sobre lo que está en nuestro poder y es realizable. Los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer, pero, por lo

que se refiere a los fines naturales “no deliberamos acerca de los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines” (Aristóteles, 2014, III, 1112b 10).

Una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene, sino para *difundir* el propio bien en otros en la medida de lo posible. (de Aquino, 1988, I, q. 19, a. 2, in c)

Esta afirmación del Aquinate es de importancia capital para comprender la verdadera dinámica propia del crecimiento personal del ser humano de acuerdo con la inclinación de la naturaleza. Lo que es propio del hombre y, por lo mismo, lo que realmente le satisface, *lo que verdaderamente le hace feliz es el poseer el bien para comunicarlo, para participarlo a sus semejantes*. En este sentido, lo que verdaderamente corresponde al ser humano es la posesión del Bien y la fecundidad en el Bien, que, en el orden natural, es la vida virtuosa. Y ello de modo especial y particular en la familia.

La naturaleza no hace nada en vano y tiende, se inclina, busca continuamente aquello que es algo esencial en ella.

Al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, que, en cuanto tal es corruptible. Por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza —o mejor, al Autor de la naturaleza, único creador de las almas— el intento de multiplicar los individuos. Dios, en su Creación estableció la generación, incluso en el estado de inocencia (es decir, antes de la caída de la Naturaleza humana por el pecado original); y la estableció «para multiplicar el género humano». (de Aquino, 1988, I, q. 98, a. 1, in c)

Y la razón de ello es —según el mismo santo Tomás de Aquino (1988)— que

mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo, Dios gobierna las cosas que hace a unas ser causa de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a los discípulos, sino que además los hace capaces de instruir a otros. (I, q. 103, a. 6, in c)

La generación humana es, en sí misma, un bien, uno de los mayores bienes que le han sido concedidos al ser humano. La generación humana se corresponde directamente con la incli-

nación de la naturaleza humana. Por esta razón, cuando desde una mentalidad antinatalista y de ataque contra la familia se niega la inclinación natural, se niega por lo mismo la generación humana como realidad esencial a la propia dinámica del ser personal.

Las consecuencias que conlleva la negación o el intento de supresión de la *inclinación natural* son, en el orden psicológico y por lo que se refiere al tema que nos ocupa, devastadoras. Y lo son por diversos motivos, que ahora, aquí, tan sólo quiero apuntar brevemente:

1. En primer lugar, porque suponen una pretendida “superación de la naturaleza”.
2. En segundo lugar, porque suponen *una negación de la corporeidad sexuada* (esa corporeidad sexuada es de importancia extrema pues es la patentización de que cada uno de los hombres y mujeres, cada uno de nosotros, es individualizado por la materia concreta de su cuerpo sexuado). Las consecuencias psicológicas que una tal negación de la corporeidad sexuada, sobre todo por lo que se refiere a la formación y al crecimiento de la personalidad, supondrían ya tan sólo en el ámbito escolar y educativo deberían ser pensadas con detenimiento.
3. En tercer lugar, esta llamada “superación de la naturaleza”, por lo que se refiere a la corporeidad sexuada, supone además una *vanalización de la sexualidad*, lo cual afecta directamente y de modo negativo a la familia y sus fines.
4. Esa pretendida superación de la naturaleza supone también un *desprecio* del cuerpo, del propio cuerpo.
5. Permítanme todavía una consideración sobre otra grave consecuencia de la negación de la inclinación natural humana, que es especialmente relevante en el tema que nos ocupa: negar la inclinación natural supone *la negación de normalidad en la personalidad humana*. De alguna manera, el relativismo imperante en las ciencias humanas presupone y aplica la abolición de la *norma* en la naturaleza humana y, consecuentemente, en la estructura psíquica, la abolición de una *norma* de normalidad en el ser y el actuar de los hombres y las mujeres. Lo que se supone y afirma es la aceptación tácita de la imposibilidad de una valoración científica [de los actos humanos] que pueda pene-

trar la realidad de las cosas (Echavarría, 2008). En este sentido, parece que la ciencias psicológica y pedagógica se apoye en aquel principio constructivista de la *autopoiesis*, de la autoconstrucción, según el cual, “los seres vivos, y entre ellos el hombre, son auto-constructivos; no solamente porque cada uno se construya una representación de la realidad, sino porque las mismas facultades mentales serían construidas en el mismo proceso de conocimiento” (Echavarría, 2010, p. 262). Dicen Watzlawick y cols. (2002) que “la realidad es en gran medida lo que la hacemos ser” (p. 235-236). El sentido de la vida sería una construcción a la que nosotros damos el sentido que queremos. La vida no tendría un sentido objetivo y la realidad tampoco. No hay naturaleza, ni realidad ni normalidad.

6. Una última consecuencia de gran repercusión psicológica de esta superación de la naturaleza es la negación y el olvido de que el cuerpo humano está hecho para la maternidad y la paternidad⁹.

9 Permítanme, presentar otra consecuencia, en el orden psicológico, de la negación de la naturaleza sexuada del ser humano, consecuencia que, esta vez y de un modo particular, alcanza un desorden no sólo de alcance psicológico, sino también de orden moral que tiene también sus repercusiones en el orden espiritual.

En efecto, la «no aceptación» de la propia corporeidad sexuada supone, la «no aceptación» de la propia persona, una especie de autodesprecio por la propia realidad corporal concreta y personal. Ello, además de las consecuencias que más arriba se mencionaron, puede llegar a ser el origen de una actitud, de una forma de estar y de vivir en el mundo y con los demás, que podría llegar a ser un impedimento grave tanto para la vida social, como para la adquisición y el ejercicio de algunas de las virtudes más fundamentales en la formación del vigoroso edificio de la personalidad virtuosa. Me refiero a las virtudes de la *humildad* y del *agradecimiento*.

La *humildad* consiste en que el hombre se tenga por lo que realmente es, porque la *humildad* “tiene en cuenta la norma de la recta razón, según la cual alguien posee una verdadera estimación de sí mismo” (de Aquino, 1994, II-II, q.162, a. 3, ad.2). Por eso se dice que la humildad es la verdad: la *humildad* es la verdad de las cosas y la verdad de quien soy yo. Sin la aceptación agradecida de la propia corporeidad *no* es posible ser humilde, porque no se es agradecido.

El *agradecimiento* supone un conocimiento del don que se ha recibido. El *agradecimiento* exige de antemano el conocer y reconocer que se ha sido obsequiado, que se ha sido beneficiado. Cuando la propia corporeidad sexuada deja de ser don al servicio de la fecundidad personal, el *agradecimiento* por la propia existencia pierde su sustrato existencial. La misma vida se convierte en producto de una voluntad técnica al servicio de lo público. “Qué tienes que no hayas recibido” (1Cor. 4, 7) exclama el Apóstol.

Pero, regresando al tema central de esta exposición hay que sostener que la familia es mucho más que

un lugar estable en el tiempo, lugar de aceptación, de pertenencia y de orientación para cada ser humano independientemente de su edad, de su sexo y de sus deficiencias físicas o psíquicas. Las familias son comunidades de vida, que se constituyen mediante la formación de relaciones vitalicias generacionales entre padres e hijos, fraternas entre los hermanos y de parentesco con los demás parientes. (Pro Familia Schweiz, 2004, § 8 y 9)

Y que su función no es solo la de “prestar una aportación esencial para atender las necesidades esenciales, el bienestar y desarrollo de cada uno de sus miembros y la de ofrecer protección, apoyo, cuidados, estima y valoración, amor y cariño” (Pro Familia Schweiz, 2004, § 10).

Así como no es tampoco únicamente un lugar del aprendizaje social (Pro Familia Schweiz, 2004, § 11).

Es cierto que la familia reúne las cualidades y cumple las funciones que se acaban de mencionar, (pero, hay que pensar que el cumplimiento de todas estas funciones podría también satisfacerse en una buena institución ya sea de acogida infantil, o de acogida de ancianos, e incluso de acogida de familias). *La familia es mucho más*. La familia no sólo cumple una función, la familia no es solo función; la familia es estructura formadora y educadora del ser humano y por lo mismo fuente de su salud psíquica y mental, moral e incluso espiritual.

En efecto, si la familia, por naturaleza, es capaz de engendrar y proteger la vida biológica, por la misma razón de que todas las cosas tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección, la familia es también capaz de transmitir la vida moral y espiritual. Y ese es precisamente el tipo de vida que conforma fundamentalmente la salud mental.

El objetivo de esta intervención es pues el de demostrar mínimamente las razones por las cuales la familia es indispensable para la salud mental del ser humano, y que, por las mismas razones, es también indispensable para la perfección del ser humano.

Esta comprensión dependerá en sumo grado de la comprensión que de salud mental se tenga. En una nota descriptiva de la OMS de abril de 2016 leemos:

La salud mental es un estado de bienestar en el que la persona realiza sus capacidades y es capaz de hacer frente al estrés normal de la vida, de trabajar de forma productiva y de contribuir a su comunidad. En este sentido positivo, la salud mental es el fundamento del bienestar individual y del funcionamiento eficaz de la comunidad. (OMS, 17 de junio de 2022)

Desde esta perspectiva, “la salud mental y el bienestar son fundamentales para nuestra capacidad colectiva e individual de pensar, manifestar sentimientos, interactuar con los demás, ganar el sustento y disfrutar de la vida” (OMS, 17 de junio de 2022).

Y si bien esta descripción puede ser considerada correcta, es, a nuestro juicio, todavía incompleta porque no alcanza a contemplar la perfección de la persona humana en el orden natural: la vida virtuosa¹⁰.

El ser humano tiende por naturaleza a su propia perfección. El ser humano necesita perfeccionarse, pero no en el sentido de que le faltase algo que lo completara ontológicamente en cuanto a su naturaleza o especie, sino en el sentido *de la recepción del Bien*, de todo aquel bien del que él es capaz. En el orden natural: la recepción del bien de la virtud y del amor de amistad; y, en el orden sobrenatural, de Dios. El hombre es capaz de Bien, es capaz de Amor y es capaz de Dios. Así pues, el fin del hombre, su perfección, su salud, aquello que en el orden natural le corresponde en cuanto ser humano, es aquello que puede resumirse en un solo término: la felicidad, y ésta consiste en “una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta” (Aristóteles, 2014, 1, 13, 1102a 5), y, si las virtudes son varias, “de acuerdo con la mejor y más perfecta, y, además en una vida entera” (Aristóteles, 2014, 1, 7, 1098a 15).

Por otra parte, *ser hijo*, es la condición original del ser humano, es la primera experiencia que cada hombre tiene de sí mismo: ser hijo de un padre y de una madre. Porque, en efecto *lo propio del hombre es la filiación*. Es más, la filiación es lo más radical en el ser humano. La

¹⁰ La primera perfección es la del ser; una perfección intermedia, de orden natural, es la de la virtud; y la perfección completa, es de orden sobrenatural, la Beatitud.

filiación es, por así decirlo, el *primer dato de evidencia* en la vida de cada hombre. En realidad, uno *no* puede pensarse a sí mismo sin sus padres, uno no puede pensarse a sí mismo sino como *proveniente de alguien, de su padre y de su madre*. Filiación y paternidad van estrechamente unidas y, desde este vínculo, conforman una experiencia íntima, existencial, irrevocable y de por vida. Uno es siempre hijo de sus padres y los padres son siempre padres de sus hijos. Por eso, entre otras consecuencias de distintos órdenes, con la negación incluso mecánica de la paternidad, la filiación divina deja de tener sustrato psicológico en la vida anímica del ser humano.

En fin, al pensar sobre estos puntos nucleares propios de la naturaleza humana, de su inclinación natural al Bien y a la Verdad y a la vida de virtud; al pensar sobre la inclinación natural del ser humano al matrimonio indisoluble y a la vida familiar y al pensar en este primer dato de evidencia existencial que suponen el vínculo natural entre filiación y paternidad, se hace patente que la familia es el primer lugar natural de la formación y educación de la vida, y que por lo mismo lo será de la buena salud mental de sus miembros, especialmente de los hijos.

Desde *el aspecto negativo* del argumento se hace ya evidente esa relación de causalidad.

Está ampliamente demostrado teórica y empíricamente que tanto la ruptura familiar como el mismo desequilibrio psíquico de los padres son fuente de malestar psíquico para los hijos. Las teorías psicológicas y los estudios al respecto son innumerables y permiten identificar una serie de influencias destructivas en las experiencias de los niños (provenientes, las más intensas, de los padres y del más estrecho ámbito familiar) y que estas experiencias tienen un efecto degenerativo o deformante en la posterior conducta social y moral del adulto. En psicología es un hecho empíricamente constatable que la salud anímica del adulto depende, en gran medida, entre otras cosas, de si sus primeras necesidades vitales en la infancia fueron adecuadamente satisfechas.

Si bien desde la psicología científica o empírica —según se afirma— aún se desconocen con detenimiento las leyes de la naturaleza a las que estas necesidades primariamente vitales están indefectiblemente vinculadas, de lo que sí hay certeza empírica es de que para la salud

psíquica y el desarrollo moral de la persona esas necesidades han de ser satisfechas por la actuación *instintiva* o consciente de los padres.

Desde una perspectiva de carácter negativo, desde la perspectiva de la realidad de que *el vicio engendra vicio*, Jung afirmaba que “el primer estado psíquico del ser humano es un estar fundido con la psicología de los padres” (Jung, 1989, p. 15) y lo afirmaba en el sentido de que por la “participación mística” con sus padres, el niño puede quedar profundamente influenciado en su salud psíquica por las dificultades secretas y no resueltas de los padres, pues “siente los conflictos paternos y los sufre como si de los propios se tratara” (Jung, 1989, p. 17). Estas afirmaciones jungianas están hoy en día suficientemente confirmadas por multitud de estudios empíricos (ver Wiegand-Grefe y Petermann, 2016).

Pero lo que parece poco estudiado, tanto a nivel teórico como práctico, son las leyes y las razones por las que la familia sea fuente de salud mental. Y quizás ello sea debido a la dificultad de encontrar demostraciones científico-empíricas a las realidades e inclinaciones naturales prescindiendo de una profundización filosófica, teórico-práctica, y de sentido común sobre esas realidades. ¿Qué comprobación científico-empírica requiere afirmar que las madres y también los padres quieren a sus hijos y que los aman entrañablemente? O, ¿mediante qué comprobación científico-empírica puede demostrarse la inclinación natural a la fidelidad matrimonial? Hay que acudir a argumentos que superen la mera cuantificación estadística. Ya decía Pascal que “tan oscurecida está en estos tiempos la verdad, y tan establecida la mentira que, a menos de amarla, nunca podremos conocerla” (Diez del Corral Zarandona, 2008, p. 303).

El lugar natural en el que el carácter y la personalidad de cada uno puede ser predispuesto y orientado para la adquisición y el ejercicio de la virtud es la familia, y ello por muchos y distintos motivos, algunos de los cuales sintetizo a continuación:

— **Primero porque la familia es el útero espiritual:** enseña santo Tomás que “el hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre” (de Aquino, 1990, II-II, q. 10, a. 12, in c). La causa de esta pertenencia del hijo al padre es, según el Aquinate, doble:

en primer lugar, porque en un primer momento, mientras está en el útero de la madre, no se distingue corporalmente de sus padres. Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual. (de Aquino, 1990, II-II, q. 10, a. 12, in c)

Este estar contenido en el *útero espiritual* significa que el niño, desde el mismo momento de su llegada al mundo, *vive contenido* en el ambiente moral y espiritual conformado por la vida de sus padres. Cuando este *ambiente* está fundamentado en la fidelidad y ayuda mutua propias del matrimonio puede preparar la “tierra”¹¹ en la que se cultivará la virtud.

— **Porque los padres son causa ejemplar:** Santo Tomás de Aquino (1272, 8, 2c) enseña que la causa ejemplar es “aquello a cuya imitación se hace algo que es focalizado esencialmente por la intención de un agente que se determina a sí mismo el fin” (Cruz Cruz, 1995, p. 107).

En este sentido, la causa ejemplar reside en la mente como *idea práctica*. La *causa ejemplar* es la idea o ideal que necesariamente acompaña a todo ser inteligente antes de obrar, pues contiene el plan y el objeto de su acción: si la causa ejemplar no estuviera en el principio y en el curso de cualquier acción inteligente, sería imposible toda acción subsiguiente. Su causalidad es de tipo intencional, de orden intelectual, pero no físico. El ideal representa el objeto como bueno, en cualquiera de los aspectos que la bondad expresa. Lo que atrae a la voluntad en la fuerza misma de la bondad del objeto conseguible o de la acción realizable” (Cruz Cruz, 1995, p. 107, nota 12). Sin *causa ejemplar* el niño no puede crecer ni moral ni espiritualmente; sin causa ejemplar queda abocado al vaivén de una afectividad que, por falta de guía y modelo, queda paulatinamente desorientada y sin rumbo.

11 “Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero *ser cultivada por los hábitos* para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo podrá ser persuadido a cambiar? En general la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así *el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso*” (Aristóteles, 2014, X, 9, 1179b).

— **Por una exigencia propia del desarrollo y crecimiento personal.** En efecto, “lo primero que le ocurre al hombre que llega al uso de la razón es pensar acerca de sí mismo y a quien (debe) ordenar todas las cosas como a su fin” (de Aquino, 1989, I-II, q. 89, a. 6, ad. 3). Llegar al uso de la razón no significa el dominio de una actividad racional especulativa por la que uno se dedique a descubrir y analizar los principios especulativos. Llegar al uso de razón significa eso que se acaba de indicar: *pensar sobre sí mismo y buscar el fin al que uno quiere ordenar su vida*. Es un dato de experiencia, tanto de la vida familiar como de la vida escolar, que los niños manifiestan ya a edades muy tempranas proyectos de vida, a veces, muy impresionantes. Este momento de crecimiento personal es de gran trascendencia en la formación de una personalidad sana y, puesto que acontece a edades muy tempranas, es evidente que, por naturaleza, acontece en el seno de la familia. Por eso, también la salud mental, dependerá del cuidado y formación que los padres presten a este *pensar sobre sí mismo* y sobre el fin al que se quiere ordenar la propia vida.

— **Por la connaturalidad entre padres e hijos y por la pertenencia del hijo al padre.** Según Aristóteles (1988) “hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia y la estimación” (X, 2, 1262b 20-25). Esta pertenencia es la que permite una connaturalidad entre padre e hijos que facilita la educación en la virtud, porque, efectivamente, tal y como santo Tomás de Aquino (1989) explica,

las operaciones de los otros, aunque no proceden de las operaciones que hay en mí, causan en mí algo deleitable o me hacen apreciar o conocer mi propio hábito o proceden de aquel que es uno conmigo por el amor. (I-II, q. 32, a. 5, ad. 3)

— **Por la vida cotidiana de la familia:** En la vida cotidiana de cada día acontecen todas las cosas importantes de la vida humana. El *día a día* no significa únicamente *rutina* en un sentido negativo del término; significa ante todo *orden*, una vivencia cercana y ordenada de lo que es digno y justo en la vida de los hombres. La vida se vive día a día y en ese vivir cotidiano de la familia —con los innumerables acontecimientos propios de la vida familiar— se interiorizan los modos *buenos* de vivir.

Es gracias a la vida cotidiana de la familia que los hijos, ante el ejemplo de vida de sus padres adquieren certeza y seguridad en su propio obrar.

Sólo desde la certeza, sólo desde la seguridad y desde la verdad es posible el crecimiento personal y una reflexión sana sobre sí mismo.

“El obrar y el comportarse no se determinan exclusivamente por el ser de la persona en sí misma, sino además por la actitud de esta persona ante su ser”. (Allers, 1957, p. 309) Para la formación y confirmación del hombre en su propio ser, el hombre no solo necesita un crecimiento personal propiciado por un debate moral interno a partir de certezas y seguridades internas y externas, sino que, además, necesita culminar ese debate interno en la emisión de un juicio personal sobre sí mismo.

Y ese juicio puede emitirse a edades ya muy tempranas y, a lo más tardar, en el momento en el que el niño es capaz de pensar sobre sí mismo y a quien ordenar todas las cosas como a su fin.

Si se obstaculiza la emisión de ese juicio sobre sí mismo, el niño y el joven quedan sometidos al vaivén de sus emociones y afectos. Y el hombre queda desposeído de lo que es y por lo mismo a la deriva de las corrientes de pensamiento, bajo la presión y el ahogo de las modas, que todo lo infiltran, desarraigando las buenas costumbres.

Anexo final

Lo propiamente humano es la comunión entre personas. Y la comunión personal es de por sí fecunda (Canals Vidal, 2004). De ahí que cuando se niega la natural inclinación del varón y de la mujer al matrimonio indisoluble y a la formación de una familia, lo que se está haciendo es negar “la grandeza del bien que constituye para los hombres el que entre ellos se dé la generación” (Canals Vidal, 2004, p. 279).

Santo Tomás de Aquino (1988) enseña que los ángeles se parecen más a Dios que los hombres, porque en los ángeles, espíritus puros, se da la naturaleza intelectual con más perfección. Sin embargo, enseña el mismo santo, se da una cosa por la que los hombres se parecen *más*

a Dios que los ángeles y es que el *hombre nace del hombre*, como Dios nace de Dios¹². Mientras que del ángel *no* nace el ángel.

En ser padres de hijos, los hombres y las mujeres se parecen al Padre Eterno que es el Padre del Hijo, nacido del Padre antes de todos los siglos.

Posibilitar ese encuentro auténtico entre lo femenino y lo masculino es uno de los elementos más importantes de la cultura, pues sólo mediante el encuentro sincero de un hombre y una mujer se manifiesta lo humano en su plenitud original. Cuando lo masculino y lo femenino no se encuentran espiritualmente, lo humano desaparece, porque lo propiamente humano es la comunión entre personas. Y la comunión es de por sí fecunda. La fertilidad, producto del encuentro entre lo masculino y lo femenino, se materializa en la acogida de la vida. La aspiración más profunda de la humanidad está en la fecundidad que, como tal, encuentra su cúspide en la comunión personal fecunda. El hombre se da, la mujer recibe y conjuntamente conciben. (Droste, 2009, p. 76)

La Gracia divina, que viene de Dios por Cristo y sin la que no podríamos salvarnos, no actúa nunca fuera de la naturaleza; su lugar propio de actuación es la naturaleza. No es que la Naturaleza produzca la eficacia de la gracia, pero actúa sobre ella. La gracia actúa en las almas de los hombres, en su naturaleza, en su imaginación, en la fuerza de una vigorosa salud mental, en su vida diaria de matrimonio y de familia, y en la educación que han recibido de sus padres y en la que dan a sus hijos; en las costumbres tradicionales y populares; y, desde luego, en la impregnación cristiana de las costumbres de la vida cotidiana.

12 “Podemos hablar de la imagen de Dios en un doble sentido. Primero, en cuanto aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen: la naturaleza intelectual. Considerada así, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual. Segundo, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que hombre procede de hombre, como Dios de Dios, y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros aspectos semejantes se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel” (de Aquino, 1988, I, q.93, a.3, in c).

Referencias

- Allers, R. (1957). *Naturaleza y educación de carácter*. Labor.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Asociación Española de Neuropsiquiatría (2009). Informe sobre la Salud Mental de Niños y Adolescentes. *Cuadernos técnicos*, 14.
- Bofill, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Publicaciones Cristiandad.
- Canals Vidal, F. (2004). Naturaleza humana y generación. En *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual* (pp. 283-285). Scire.
- Cruz Cruz, J. (1995). Amor y paternidad como ideales: sobre el realismo de la causa ejemplar. En J. Cruz Cruz (Ed.) *Metafísica de la familia* (pp. 107-144). Eunsa.
- de Aquino, T. (1252). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* (Trad. E. Martínez García).
- de Aquino, T. (1272). *Cuestiones Cuodlibetales*.
- de Aquino, T. (1953). *Suma contra los gentiles*. BAC.
- de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Aquino, T. (1990). *Suma de Teología* (Tomo III). BAC.
- de Aquino, T. (1994). *Suma de Teología* (Tomo IV). BAC.
- Diez del Corral Zarandona, F. (2008). *Blaise Pascal: la certeza y la duda*. Visión Net.
- Droste, K., (2009). *La palabra paterna en el orden de la vida personal* [tesis de doctorado, Universitat Abat Oliva]. <https://www.apsip.org/tesis/project-one-ephnc-7n9jc>
- Echavarría, M. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* [tesis de doctorado, Universitat Abat Oliva]. Documenta Universitaria.
- Echavarría, M. (2008). *El relativismo en la psicología y en la psicopatología contemporáneas* [Ponencia]. XXXIII Semana Tomista. Buenos Aires, Argentina.
- Echavarría, M. (2010). *Corrientes de psicología contemporánea*. Scire.
- Echavarría, M. (2015). *El carácter patógeno de la cultura contemporánea*. IUS PUBLICUM, 35, 11-34.

- Escribano Nieto, T. (2006). Trastorno Límite de la Personalidad: Estudio y Tratamiento. *Intelligo*, 1(1), 4-20.
- Iglesia Católica (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1981). *Familiaris consortio*. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1994). *Gratissimam sane*. Libreria Editrice Vaticana.
- Jung, C. G. (1989). *Von Vater, Mutter und Kind. Einsichten und Weisheiten, Ausgewählte Texte von Franz Alter*. Walter Verlag.
- OMS (17 de junio de 2022). *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. Organización Mundial de la Salud. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs220/es/>
- Organización de Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*.
- Petit Sullá, J. M. (2011). *Obras completas: al servicio del reinado de Cristo. Artículos doctrinales. Tomo I, Volumen I*. Tradere.
- Pro Familia Schweiz (2004). *Familiencharta*.
- Soley Climent, J. (2016) La familia es la clave: la ciencia lo confirma. *CRISTIANDAD*, 1019-1020, 24-25.
- Valdivia Sánchez, C. (2008). La familia: concepto, cambios y nuevos modelos. *La revue du REDIF*, 1, 15-22.
- Watzlawick, P, Beavin, J. y Jackson, D. (2002). *Teoría de la comunicación humana*. Herder.
- Wiegand-Grefe, S., y Petermann, F. (2016). Kinder psychisch erkrankter Eltern. *Kindheit und Entwicklung*, 25(2), 63-67.



Segunda Parte
PRAXIS

Anotaciones tomistas sobre el uso del símbolo en psicoterapia

Pablo Verdier M.¹

Resumen

Se explora el uso del símbolo en psicoterapia desde una perspectiva tomista, centrándose en la *Psicoterapia Simbólica* desarrollada por la psiquiatra argentina María Ana Ennis. Esta modalidad terapéutica emplea imágenes visuales proyectadas por el paciente en un escenario imaginario, facilitando el *insight* y la resolución simbólica de conflictos. El símbolo se analiza en su doble dimensión: constitutivo material (imágenes sensibles, principalmente visuales, por su riqueza informativa y proximidad al conocimiento intelectual) y constitutivo formal (relación analógica entre la imagen y el *experimentum* o juicio valorativo del paciente). Se destaca que el símbolo en psicoterapia no es un signo natural, convencional ni consuetudinario, sino una construcción personal basada en la biografía del sujeto, lo que impide interpretaciones estandarizadas. Su eficacia terapéutica radica en tres aspectos: (1) facilita el autoconocimiento al permitir al paciente reconocerse en las imágenes proyectadas; (2) posee una valencia afectiva inherente, movilizandando emociones clave para el cambio terapéutico; y (3) promueve la resolución de conflictos mediante la modificación de las imágenes internas, que preceden y condicionan la conducta. Finalmente, se proponen criterios de intervención basados en el realismo psicoterapéutico, como la adecuación a la naturaleza de lo representado, la jerarquización de valores y la búsqueda de paz y belleza como indicadores de orden psicológico. La Psicoterapia Simbólica se presenta así como un método eficaz al operar directamente sobre el nivel sensible, donde radican muchas disposiciones patológicas.

Palabras clave

símbolo, Psicoterapia Simbólica, tomismo, insight, *experimentum*

¹ Escuela de Psicología, Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile

En este artículo intentaremos dar una justificación en clave tomista al uso del símbolo en psicoterapia. En particular, me referiré al uso que se hace del mismo en la *Psicoterapia Simbólica*, modalidad psicoterapéutica concebida y desarrollada por la psiquiatra argentina María Ana Ennis (2007). Antes de exponer sobre el símbolo corresponde hacer una breve descripción de dicha psicoterapia.

Reseña sobre la Psicoterapia Simbólica

Una *sesión tipo* en esta modalidad psicoterapéutica consiste en proponerle al paciente que, sentado en un sillón cómodo y con los ojos cerrados imagine una *situación nueva*² a partir de la cual deje fluir espontáneamente las imágenes. Así, por ejemplo, se le pide al paciente que imagine una montaña que nunca antes había conocido y tras describirla, que la escale. Desde esta *imagen inicial*, que deje volar la imaginación y que vaya relatando lo que ve, lo que oye, lo que siente, que aplique sus cinco sentidos a la escena imaginaria, que explore el escenario imaginario, que enfrente dificultades, etc. En tanto al paciente se lo ubica en un *escenario nuevo*, aquello que ve no es un recuerdo, sino un producto imaginario que en términos psicológicos modernos no es otra cosa sino una proyección. El terapeuta toma nota de todo lo que el paciente describe y relata, pudiendo según sea el caso sugerirle que realice tal o cual acción al interior de la trama narrativa imaginaria en orden a resolver alguna dificultad o conflicto que se haya presentado. Con ello estamos resolviendo simbólicamente el conflicto en el transcurso mismo del trabajo imaginario y disponiendo por tanto al paciente a superar dicho conflicto en su vida real. En la trama simbólica se expresan aquellos recursos, experiencias, valores y significados que la *imagen inicial* propuesta por el terapeuta evoca en el paciente. De este modo se pone de manifiesto en imágenes visuales, en símbolos, el mundo

2 Por *situación nueva* entendemos *imágenes iniciales* propuestas por el terapeuta, a partir de las cuales el paciente parte su relato imaginario. En éste, no se trata de que el paciente vaya construyendo voluntariamente un relato, ni que piense qué tiene que visualizar, tanto menos que piense cuál es el relato correcto, por el contrario que sencillamente deje fluir la imaginación, sin ideas preconcebidas de lo que tiene que ver o lo que tiene que suceder. La *imagen inicial* es pues, la propuesta de una temática de vida a fin de que salga a la luz cómo la ha vivido y experimentado el sujeto.

interior del paciente. Para la siguiente sesión, se le pide al paciente que indague en el significado y valor personal de los símbolos imaginados, que sienta qué es lo que esos símbolos le dicen a él de sí mismo, qué significados personales nacen de esas imágenes. Psicológicamente hablando se le pide que haga *insight* a partir de los símbolos proyectados. Este *insight* sobre el significado de los símbolos tiene un valor terapéutico adicional al de la resolución simbólica del conflicto mencionado anteriormente. Finalmente, cabe destacar que los símbolos se presentan con una valencia afectiva, dado que como veremos más adelante, el símbolo usado en psicoterapia es el signo sensible de un *experimentum* y éste comporta siempre un juicio, lo que conlleva una respuesta emocional aneja.

En suma, la experiencia muestra que en el transcurso de la Psicoterapia Simbólica suceden tres hechos significativos en virtud de los cuales el uso del símbolo es altamente eficiente en psicoterapia: a) el trabajo con imágenes simbólicas visuales facilita notablemente el *insight*, b) la presencia de una valencia afectiva aneja al símbolo y al *insight*, con su insustituible valor terapéutico, como tendremos oportunidad de explicar, c) la resolución simbólica del conflicto al interior de la sesión imaginaria que dispone al paciente respecto del conflicto en su vida real.

En lo que sigue analizaremos las tres notas descritas según el siguiente esquema:

1. El Símbolo: constitutivo material, constitutivo formal. *Insight*.
2. Símbolo y afectividad
3. Resolución simbólica del conflicto y criterios de intervención terapéuticos.

1. El Símbolo: constitutivo material y formal. *Insight*.

El estudio del *símbolo* requiere, al menos, unas breves consideraciones acerca de la categoría genérica del *signo*, dentro del cual se enmarca.

Se entiende por signo una realidad que nos remite a otra, es decir que una realidad está

significada en otra que oficia de signo, o, si se quiere, una realidad se nos hace mentalmente presente al percibir físicamente otra. Por ejemplo, el humo es signo del fuego, la fiebre signo de alguna enfermedad, un anillo de oro portado en el dedo anular es signo de que se está casado. En todos estos ejemplos, el signo es un elemento material que nos remite a otra realidad.

Clásicamente, los signos han sido clasificados en tres categorías: los signos naturales, los signos consuetudinarios o determinados por la costumbre, y un tercer tipo denominado signos convencionales. A la primera categoría pertenecen los ejemplos ya citados del humo signo del fuego, o la fiebre signo de enfermedad. En esta categoría, entre el signo y lo significado hay una relación causal: el efecto es signo de su causa. Estos signos naturales son objeto de estudio de las ciencias naturales. Los signos consuetudinarios, son signos culturales, dicen relación con costumbres, tradiciones. Así, si al entrar a una casa vemos una mesa tendida con esmero y detalles, pensamos que habrá gente invitada a comer, o si vemos una mujer de traje largo y blanco con un ramo de rosas en la mano pensamos se trata de una novia camino a su boda. Estos signos difieren de los signos naturales en tanto no existe una relación causa-efecto natural ni necesaria entre el signo y su significado. De hecho, perfectamente podrían darse excepciones a las interpretaciones habitualmente atribuidas en cada caso; pero más allá de las posibles excepciones, responden de ordinario a los usos y costumbres de un colectivo social. El tercer tipo, los signos convencionales, son las lenguas, los idiomas. Son signos arbitrariamente constituidos. Así, podemos referirnos a una misma realidad con palabras muy diversas: *gato* (en español), *cat* (en inglés), *chat* (en francés), se refieren a ese animal que todos conocemos. Inversamente, una misma voz, por ejemplo, *vaca* puede significar realidades tan diferentes como: el animal bovino, una colecta para recaudar plata, la parrilla que se ubica sobre el techo de un auto a fin de estibar la carga, o también, una persona gorda (*estás hecha una vaca*). Las palabras son signos por convención, nada hay en la voz pronunciada o escrita que nos haga prever de qué cosa se está hablando³.

3 Como se puede ver, la palabra es signo de un concepto, y éste ya se ha “desmarcado” de la materia en la que existe. Se da pues un nexo “débil” y arbitrario entre la voz y su significado. Por ello las psicoterapias

Los signos naturales se los conoce investigando la naturaleza, los signos consuetudinarios se los conoce viviendo e impregnándose de una cultura dada, los signos convencionales se los conoce estudiando las lenguas.

Tras esta breve exposición sobre los tipos de signos, habrá que decir que los símbolos usados en psicoterapia pertenecen al género de los signos en tanto son algo que remite a otra realidad, precisamente significada por él. Pero el modo como se establece la relación signo-significado es, en el caso de estos símbolos, un tanto diversa tal como veremos —más adelante— al explicar su constitutivo formal.

a) Constitutivo material

Así como una casa está constituida —materialmente— por los materiales de construcción, los signos en general, y el símbolo en particular están constituidos —materialmente— por *objetos* sensibles, perceptibles. La voz es el constitutivo material de la palabra hablada, el trazo de carbón es el constitutivo material de la palabra escrita, las señales del tránsito tienen por constitutivo material los elementos físicos de los que está hecha la señal, vgr. chapa metálica, pintura. En el caso del símbolo, el constitutivo material son las imágenes o especies sensibles conservadas en la imaginación. Estas imágenes (*species* sensible, *phantasma*) pertenecen al repertorio cultural-biográfico del sujeto. El sujeto se vale de los registros sensibles conservados en su imaginación a la hora de elaborar sus símbolos personales. En esto aparece una diferencia importante entre los símbolos y los signos. Los primeros se constituyen materialmente con elementos biográficos del sujeto, los segundos no. Así, por ejemplo, es imposible que un sujeto imagine un conejo para simbolizar la experiencia de ternura, si es que nunca ha conocido a un conejo. El “reservorio” de especies sensibles es signo de la riqueza cultural del sujeto a la hora de simbolizar.

meramente habladas, no llegan a producir todo el cambio que prometen, el mero diálogo de los problemas no toca la sensibilidad donde se materializa y reside el problema. En contraste con la palabra como signo de un concepto, el símbolo es signo de una experiencia, de una vivencia, y ello, como mostraremos tiene importantes derivadas en la psicoterapia.

A esta *referencia biográfica* del constitutivo material del símbolo evocado, hemos de añadir una segunda nota muy significativa, que dice relación con *la imagen en tanto que imagen visual*. El símbolo en el hombre es, como veremos, sobre todo visual. Materialmente, el símbolo se constituye con *materia visible*, y este canal sensorial tiene algunas notas dignas de resaltar.

Recordemos, por ejemplo, el conocido proverbio “una imagen dice más que mil palabras”. Parece indicar que la cantidad y calidad de la información proporcionada por una imagen visual, difícilmente sea superada por medio de otro canal sensorial. El sentido de la vista parece ser, en el orden cognitivo, el más importante. Esta observación se ha realizado ya desde antiguo, y numerosos autores la han destacado. Así, por ejemplo, Aristóteles (2003) al inicio de su *Metafísica* dice:

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias. (I, 1)

También San Agustín de Hipona (1956) destaca la primacía del sentido de la vista cuando nos hace notar que:

El hombre exterior, dotado de un cuerpo sensible, percibe los cuerpos; y en este sentido se subdivide, como es fácil advertir, en cinco: vista, olfato, gusto, oído y tacto. Pero sería superfluo e innecesario interrogar a todos estos cinco sentidos por lo que buscamos. Lo que uno nos dice, los demás lo confirman. Usemos, pues, con preferencia el testimonio de la vista. Es el sentido corporal más noble y el más próximo, salvo la diferencia de género, a la visión de la mente. (XI, 1)

En otro pasaje, Agustín de Hipona (1986) hace otra observación en la que también destaca la primacía de la vista, pero esta vez considerando la relación entre ésta y los otros sentidos:

La función de ver corresponde, propiamente hablando, a los ojos. Pero las palabras ‘vista’ y ‘visión’ las aplicamos también al resto de los sentidos cuando hacemos uso de ellos para conocer. Porque en nuestro modo de expresarnos no decimos ‘oye cómo reluce’, o ‘huele cómo luce’, o ‘saborea cómo brilla’, o ‘toca cómo resplandece’.

En todos estos casos empleamos el verbo ‘ver’ o ‘mirar’. De hecho, no nos limitamos a decir ‘mira cómo luce’, sensación que sólo los ojos pueden percibir, sino que también decimos ‘mira cómo suena’, ‘mira cómo huele’, ‘mira cómo sabe’, ‘mira que duro’ es este objeto. Por eso, las experiencias generales de los sentidos reciben el nombre, como ya hemos dicho, de la concupiscencia de los ojos, porque la función de ver, en que los ojos tienen la primacía, se la apropian también los demás sentidos por analogía cuando exploran alguna cosa para conocerla. (L. X, 35, 54)

Darí­a la impresión de que el culmen del conocimiento sensitivo es visual. Todo indica que queremos, o mejor, necesitamos ver lo que suena, lo que huele, lo que sabe, lo que tocamos. Es la *especie visiva* la que oficia de referente sobre la que engarzan y a la que se vuelven los demás sensibles propios a la hora de hacernos una idea clara de un objeto real.

Finalmente, y solo por citar un pasaje de Tomás de Aquino (1988):

el hombre tiene el rostro erguido, para que, por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad. (I, q. 91, a. 3, ad. 3: 3)

También abona la idea de la primacía del sentido de la vista el hecho de que si se nos diera a elegir qué sentido estaríamos dispuestos a sacrificar, excluyendo el sentido del tacto sin el cual nos sería imposible sobrevivir, el sentido de la vista es elegido en último término. Observamos la misma preferencia por la *especie visiva* en numerosas otras situaciones: la mayor credibilidad se la damos al testigo ocular; el que soñemos, sobre todo, con imágenes visuales; el que usemos expresiones relacionadas a la vista para referirnos a lo intelectual, como por ejemplo: *es claro, es evidente, salta a la vista*; incluso en psicopatología se verifica esa primacía de lo visual en relación a la orientación témporo-espacial: la conciencia del *aquí y ahora* de un sujeto dice relación con *el mundo visual* en el que se ubica, por ello quienes presentan alucinaciones visuales —por ejemplo en un *delirium*— presentan una marcada desorientación témporo-espacial puesto que *están* donde sus alucinaciones le muestran.

Consignados los hechos, resta justificarlos, es decir, justificar por qué el sentido de la vista es el que más información proporciona, es el sentido más noble, es el más apto para la elaboración intelectual, es el más digno de credibilidad. Creemos poder justificar las

afirmaciones y observaciones citadas más arriba recurriendo a las nociones de sensible propio y sensibles comunes⁴. Si observamos con detención, los sentidos de la vista y del tacto son los únicos sentidos que perciben a todos los sensibles comunes, pero es solo la vista la que los percibe con una discriminación imposible a los otros sentidos. Incluso es el único sentido que no requiere de un aprendizaje para interpretar a los sensibles comunes⁵, a diferencia de alguno de los otros que, si pueden llegar a necesitar aprendizaje para interpretarlos, aprendizaje que se adquiere con el auxilio y confrontación con los otros sentidos. Por ejemplo, el sentido de la vista registra *ipso facto* el movimiento y el reposo, hecho que el sentido de la audición también podría realizar, pero tras el aprendizaje por la confrontación con el sentido de la vista. Por otra parte, solo el sentido de la vista puede registrar los sensibles comunes a distancia y, sobre todo, los objetos remotos, a diferencia de los otros sentidos que tiene un radio de acción bastante más limitado. Pensemos, por ejemplo, en el sentido del tacto o del gusto, éstos solo perciben lo que está en contacto con ellos. Las virtudes del sentido de la vista, que la ponen por encima del resto de los sentidos descansan también en el hecho que el sentido de la vista es contemplativo, es decir, para percibir no siempre necesita dilatarse ni discurrir en el tiempo, percibe instantáneamente, a diferencia de los otros sentidos que requieren del tránsito y la duración. Pensemos en una composición musical, se dilata en el tiempo, no la percibimos toda de una vez, pensemos también en todo el tanteo que supone el captar qué objeto tenemos entre manos cuando estamos a oscuras, supone repasar la superficie del objeto por aquí y por allá, hasta que lo reconocemos.

4 Las nociones de *sensible propio* y de *sensibles comunes* ya expuestas por Aristóteles (II, VI-XII) dicen relación a aquellas cualidades sensibles de los objetos que pueden ser percibidas o solo por un sentido o por varios sentidos respectivamente. Por ejemplo, el color solo lo siente la vista, el olor, el sabor, el sonido, la dureza y temperatura, solo son sentidos por el sentido del olfato, del gusto, de la audición y del tacto respectivamente. Las cualidades sensibles mencionadas son pues, *sensibles propios*, es decir, exclusivos de los respectivos sentidos. Por otro lado, también los sentidos sienten otras cualidades de los objetos, pero que pueden ser sentidas por más de uno de ellos. Así, por ejemplo, el tamaño, la figura, el movimiento, el reposo y el número son cualidades de los objetos que pueden ser sentidas por más de un sentido, son cualidades sensibles comunes a varios sentidos, son por tanto *sensibles comunes*.

5 Esta afirmación requeriría una explicación más extensa, que nos es imposible desarrollar aquí.

Las propiedades enumeradas de la imagen visual dan sobrada cuenta de las afirmaciones y observaciones expuestas al principio sobre el sentido de la vista. Podríamos agregar que la causa de que sea el sentido más noble y el más próximo a la mente, es porque su *sensible proprio* —el color— dice relación a la luz, lo cual trae aparejada la instantaneidad de esta, y ello hace que la realidad percibida pueda ser contemplada en su totalidad de una vez, teniendo por tanto el intelecto todo el objeto del que abstraer el concepto a la vista de una mirada, sin división ni composición, haciendo por tanto de la especie visiva la especie más apta para la abstracción del concepto⁶. Al respecto viene al caso recordar la observación agustiniana: “con más facilidad se entiende lo que se muestra simultáneo que lo que denota antes y después” (de Hipona, IV, 34, 54).

Hasta aquí, las notas que avalan el uso de las técnicas visuales en psicoterapia, en cuanto a sus propiedades materiales.

Constitutivo formal

Si como ejemplificamos acerca del constitutivo material, los materiales de construcción son el constitutivo material de una casa, toca ahora explicar cuál es el *plano* según el cual las imágenes —cual ladrillos de construcción— se constituyen en símbolo, o si se quiere, por qué el símbolo constituido se forma con unas imágenes y no con otras. Como hemos adelantado más arriba, la experiencia clínica muestra de un modo constante e inequívoco que un símbolo per-

6 A pesar de todas las potencialidades de la *especie visiva*, no podemos dejar de mencionar la importancia que tiene la palabra, como signo del concepto, y en última instancia como signo de comprensión de la realidad percibida. Quien no *dice* lo que ve, quien no tiene palabras para expresar lo que ve, no termina de entender. El *ciclo cognitivo* completo se realiza nombrando lo que veo y viendo lo que nombro, diciendo lo que veo, y viendo lo que digo. Este mutuo enriquecimiento entre el ver y el decir, entre la imagen y la palabra lo destacó San Agustín de Hipona (1963), formulándolo del siguiente modo: “mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa que la cosa visto el signo” (X, 33). Creemos ver aquí que, el símbolo en tanto analogía suscita el aprendizaje, y éste se consolida mediante la palabra, es decir, conceptualmente. La Psicoterapia Simbólica transcurre precisamente según el orden señalado: primero se simboliza en imágenes visuales, y en sesiones posteriores se habla, clarifica y consolida con la palabra.

sonal es signo sensible de un *experimentum*⁷. El juicio de valor que comporta la síntesis valoral del *experimentum* es el constitutivo formal del símbolo. La explicación es como sigue: las especies sensibles usadas para elaborar el símbolo deben tener, por la misma naturaleza de lo representado por ellas, el mismo valor y significado de lo que el sujeto va a expresar simbólicamente durante la sesión imaginaria. Hay una connaturalidad entre la imagen sensible usada y el significado simbólico. Así, por ejemplo, si la vida al sujeto le ha resultado pesada, llena de sufrimientos y adversidades, la especie sensible que por su propia naturaleza es análoga a la experiencia de vida del sujeto será, por ejemplo, una montaña árida, empinada, rocosa, difícil de escalar. Es decir, hay una relación de analogía entre el significado que por naturaleza tiene la especie sensible que se usa para la constitución del símbolo (montaña ardua) y el sentido y significado del *experimentum* a simbolizar (vida ardua)⁸.

En esto el símbolo presenta otra nota distintiva respecto del signo. Si el signo natural presenta una relación causal entre signo y significado, si el signo consuetudinario presenta una relación según el uso o la costumbre social con lo significado, si el signo convencional es arbitrario respecto de lo significado, en el símbolo la relación es de analogía, gracias a lo cual el sujeto evoca un significado personal⁹.

7 *Experimentum* es ya desde Aristóteles y después con Tomás de Aquino, lo que hoy podríamos denominar *experiencia*. Se trata de una síntesis de situaciones análogas que, juzgadas por la cogitativa y comparadas con situaciones análogas previas, van alcanzando una síntesis, hoy diríamos un aprendizaje. Se concreta el *experimentum* en un juicio práctico, que opera a modo de premisa mayor del silogismo sensible práctico. Cuando el sujeto se enfrenta a situaciones similares, puede suceder que a pesar de que la razón diga una cosa en el orden especulativo, el sujeto, en lo concreto y particular, juzga según su experiencia, incluso contra su razón especulativa, es decir tomando por premisa mayor del silogismo práctico lo que su *experimentum* o síntesis le indique, y el silogismo intelectual paralelo quedará ineficaz.

8 En realidad, una montaña no es ardua por naturaleza, sino que el sujeto la juzga ardua en virtud de su experiencia y conocimiento de las montañas reales. Solo así es posible recurrir al símbolo montaña para representar una vida ardua. El uso de un objeto como símbolo supone un conocimiento real y vivencial del mismo, a fin de poder recurrir a él con el fin de poder simbolizar lo mismo que fue vivido en la realidad.

9 Faltaría para un estudio más acabado ver de qué tipo de analogía se trata. El asunto lo dejaremos para otra oportunidad. También nos consta que no hemos explicado qué facultad o facultades intervienen y cómo intervienen en la formación del símbolo. De momento solo puedo avanzar que el símbolo en cuanto materialmente es una *especie sensible*, ha de ser el acto de alguna facultad sensible, imaginación, memoria o cogitativa. En cuanto formalmente es *especie intencional*—puesto que es el signo de un *experimentum*— ha de ser acto de alguna *facultad intencional*, memoria o cogitativa. Claramente las tres facultades citadas tienen una

Concluyendo diremos que el símbolo es, tanto material como formalmente, signo sensible de la interioridad del sujeto, y expresa por tanto un significado personal. El símbolo, en suma, es signo sensible de las disposiciones de las potencias sensibles e indirectamente de las espirituales del sujeto. Se excluye así toda posibilidad de una interpretación estandarizada de los símbolos. No habría un diccionario de símbolos, ni símbolos con un valor universal, todo depende, como lo atestigua la clínica, de las experiencias de vida del paciente¹⁰. Por ello los símbolos no pueden ser interpretados *desde fuera* por un tercero, es el mismo paciente el que tiene que dejar surgir de modo espontáneo su significado y valor en la conciencia, suscitando ello, cuando se da, una adhesión natural y un reconocerse en el símbolo de modo intuitivo¹¹.

Se constata aquí que el símbolo ni es un signo natural, ni signo arbitrario, hay una historia personal en una cultura, en un tiempo y geografía dada, que explica la analogía entre el símbolo y su significado. Los símbolos, por tanto, no existen en la realidad natural, son siempre constructos personales.¹²

participación, material y formal respectivamente, en la formación del símbolo. Permanece oscuro cómo se da la interacción y mutuo influjo entre las tres facultades durante la sesión de simbolización, puesto que el paciente no está activamente pensando qué tiene que ver, sino tan solo dejando fluir las imágenes tal cual espontáneamente se van presentando. Magda Arnold ha propuesto que, dado que la trama imaginada no es ni caótica ni azarosa, sino que presenta una unidad y un significado, el hilo conductor que hilvana las imágenes evocadas viene dado por alguna inclinación habitual que gobierna el proceso narrativo. Esta inclinación habitual, según su parecer, no puede ser sino afectiva (Arnold, 1962; Arnold, 1954). La obra de Arnold (1960) es un interesante estudio sobre el TAT, pero depurado de su lectura psicoanalítica y fundamentado desde el tomismo.

- 10 A modo de ejemplo podemos ilustrar lo dicho mostrando lo significado en sendos trabajos imaginarios por dos pacientes diferentes. Uno, recurriendo a la imagen material jirafa, simbolizaba la propia ineptitud y torpeza como persona, dado que veía a la jirafa como un animal torpe cuando corre huyendo de sus depredadores, tan inestable y poco ágil, *con ese cuello que se sacude para todos lados*. El segundo paciente usaba la misma imagen material jirafa, para simbolizar prestancia, aplomo, elegancia, al ver a la jirafa *como posando, erguida, impasible, flemática*.
- 11 La interpretación del símbolo la realiza el sujeto, no por especulación lógica sobre el significado material de las imágenes, sino por reconocerse el sujeto en el símbolo según una cierta semejanza, reconocerse que se da espontáneo e intuitivo en lo significado por el símbolo.
- 12 Viene al caso aclarar que los denominados arquetipos de la escuela jungiana, de existir realmente, no ayudan a la hora de interpretar los símbolos. Como hemos señalado estos últimos son constructos significativos personales, fruto de una biografía única e irrepetible. En todo caso, y en esto seguimos a Magda Arnold (1994): "Jung's notion of the collective psyche and its invisible archetypes is a good example of an idiosyn-

b) *Insight*

Finalmente, habiendo expuesto ya sobre el constitutivo material y formal del símbolo, solo nos resta mostrar como el símbolo es particularmente apto para alcanzar el *insight*. Entendemos por *insight* la capacidad del sujeto de *darse cuenta* de sí mismo, de sus operaciones y cualidades psíquicas. Se trata pues de un autoconocimiento, de una autoconciencia no solo existencial, sino también de las disposiciones que posee el sujeto, es decir no se trata meramente de la toma de conciencia de que *existo*, sino de la toma de conciencia de las cualidades personales según las cuales el sujeto es y vive. Este autoconocimiento supone a la *conciencia psicológica*, es decir, a la conciencia concomitante del yo, a sus propias operaciones, pero también la conciencia de la cualidad de la operación. Un ejemplo: cuando se da una emoción, acto del apetito sensible, el sujeto no solo se hace presente a sí mismo en la emoción *per se*, independientemente de cuál sea, sino que percibe también qué tipo de emoción es, y dice *estoy enojado*. Es a este aspecto del autoconocimiento que denominamos *insight*. Nociones próximas son la introspección, y el *awareness* de los autores anglosajones (Luque y Villagrán, 2000).

Aclarada la noción de *insight* a la que nos adscribimos, importa ver de qué modo el símbolo puede ser un medio apropiado para este autoconocimiento. Esto, como veremos seguidamente, nos retrotrae al tema del conocimiento de los singulares y de la *conversio ad phantasmata*.

El alma humana, alma racional, se ve necesitada para el conocimiento de lo real del concurso de la sensibilidad, remotamente de los sentidos externos, próximamente de los sentidos internos, en particular de la cogitativa. Si el hombre pudiese conocer sin el concurso de la

cratic interpretation of his clinical findings. It is true that a child's perception of father or mother includes not only the actual person of mother and father but a wealth of expectations, inferences and hopes built up over time. Such a perception of mother or father could be called an 'archetype' in Jung's sense. On the other hand, it may merely indicate the fact that human beings are alike in the way they experience their parents. Every child looks up to those who care for him or her and wants to love them. That is the nucleus around which personal and cultural expectations are built, the structure of human experience that survives time and space. The same can be said of all the other archetypes" (p. 12).

sensibilidad externa e interna, no necesitaría de su unión con su cuerpo, como es el caso de los ángeles. Aristóteles (2014, III) afirma en su *Acerca del Alma* que el intelecto —humano— nada conoce sin imágenes y para ello da dos argumentos evidentes: si el intelecto no necesitase de las potencias sensibles internas para conocer, no se explica cómo tras ciertas lesiones cerebrales un sujeto deja de entender algo que incluso entendía antes de la lesión. Un segundo hecho, que nos atrevemos a afirmar que es universal, es que recurrimos a imágenes en forma de ejemplos para *ver* —por así decirlo—, para comprender algo. También cuando intentamos explicar algo, buscamos ejemplos que ilustren, es decir que den *luz* sobre la cuestión, por ejemplo, con la imagen de una analogía. Esta necesidad de recurrir a la sensibilidad para conocer se constata tanto para conocer la esencia de las cosas en la abstracción, como en el conocimiento de lo particular concreto en la *conversio ad phantasmata*. Es este último tipo de conocimiento el que nos resulta de particular interés para el tema que nos ocupa: el *autoconocimiento por insight*. Es esencial a la naturaleza física, visible, el existir en individuos materiales concretos. Por ejemplo, es esencial a la naturaleza árbol, existir en un árbol concreto. No se puede conocer verdadera y totalmente la naturaleza del árbol, si no se conoce como existente en un ser individual.

Con la aclaración previa diremos que el hombre puede alcanzar el conocimiento existencial de sí, es decir, el conocimiento según el cual se conoce como ser existiendo, de forma concomitante a las operaciones de sus facultades, pero este conocimiento le dice al hombre que existe, no cómo existe. Con esto queremos significar que el conocimiento existencial actual no especifica las disposiciones del sujeto y por tanto tiene, desde un punto de vista clínico poco interés. El conocimiento de sí en el orden de las disposiciones personales, tanto sensibles como espirituales, que es el conocimiento clínicamente relevante, es un conocimiento particular, puesto que tales disposiciones son particulares, y por tanto se sigue que para el conocimiento de sí el hombre ha de seguir un recorrido análogo al que sigue para el conocimiento de particulares exteriores distintos de él, como hemos expuesto más arriba. Para ello el símbolo oficia a modo de materia particular donde el sujeto puede mirarse, literalmente la materia donde puede verse, y desde ahí conocerse, alcanzando así el *insight* que

clínicamente resulta significativo. El sujeto se mira a sí mismo en el símbolo y se reconoce en él. El auto-reconocimiento que el paciente alcanza en el símbolo es el presupuesto para la implicación personal de éste en la terapia, y ello es así porque la analogía simbólica remite al analogado principal, es decir al mismo sujeto.

Se da aquí el misterio del símbolo: es el mismo sujeto el que genera la analogía entre lo representado—el *experimentum*—y el símbolo. Es evidente pues que en el significado simbolizado encontramos al sujeto simbolizante, por ello al simbolizar reconocemos lo simbolizado como algo personal, porque reconocemos nuestra propia subjetividad en el símbolo, es decir reconocemos las disposiciones actuales tanto de nuestra sensibilidad como de nuestras facultades espirituales¹³.

2. Símbolo y Afectividad

Este punto es el de más sencilla y breve explicación. Dado que el símbolo es el signo sensible de un *experimentum*, y éste es la síntesis de un área de la vida del sujeto, comportando un juicio práctico, inevitablemente el símbolo tiene aparejado una valencia afectiva sensible, una emoción.

La explicación es ampliamente conocida en la escuela tomista. Ante una situación u objeto, el sujeto formula un juicio práctico de conveniencia o de inconveniencia. Este juicio es formulado por la cogitativa. Por su parte, no son las consideraciones generales ni especulaciones las que conmueven a la afectividad sensible, sino las valoraciones concretas de la realidad percibida con relación a las disposiciones del sujeto que las formula. Aquí entra en juego un factor de primera importancia que es el autoconcepto, y su correlato sensible, el *experimentum sui*¹⁴.

13 Para una profundización sobre el *insight* y el símbolo, remito al lector al excelente artículo de María Teresa Gargiulo de Vázquez (2015).

14 Hamner y Turner (1985) enfatizan la importancia del autoconcepto como poderoso determinante de la con-

En suma, el apetito sensible responde, se afecta, ante un juicio práctico de la cogitativa en el que compara las disposiciones del sujeto con el objeto percibido.

La importancia terapéutica que comporta despertar al afecto es triple: 1) por un lado, el movimiento afectivo es, a su vez, signo de que el sujeto está conectado con la realidad que está describiendo, que no está defendiéndose, o que no está especulando, 2) el afecto capta la atención del sujeto sobre el contenido cognoscitivo que lo suscita y por tanto aquel contenido no puede pasar desapercibido¹⁵, y 3) el apetito sensible si bien no mueve a la voluntad, sí promueve que ésta tome postura ante lo que se pone de manifiesto, suscitando con ello, tarde o temprano un cambio de postura por parte del paciente y por tanto un cambio que, si bien conducido y orientado por el terapeuta, será terapéutico.

En suma: por su misma naturaleza, el símbolo supone una respuesta afectiva sensible, gracias a la cual el sujeto queda tanto cognoscitiva como apetitivamente predispuesto a implicarse con lo significado por el símbolo, suscitando así a su tiempo el proceso psicoterapéutico. En línea con lo expuesto se entiende por qué sin movilización de los afectos no hay psicoterapia. Un mero conocimiento intelectual de la conflictiva psíquica por parte del paciente, apenas si sirve de algo en orden a cambiar las disposiciones desordenadas. Es a la luz de lo expuesto que la Psicoterapia Simbólica sea para el paciente algo vital, concreto, personalmente significativo, en última instancia, atrayente.

ducta. Desde el tomismo, puede pensarse el peso del autoconcepto y de su correlato sensible, el *experimentum sui*, considerando la secuencia de actos del intelecto y la voluntad, en particular el segundo acto del intelecto, el *juicio de posibilidad y conveniencia* que se sigue a la complacencia de la voluntad en el bien. Este juicio claramente está influenciado por el concepto que el sujeto tenga de sí.

- 15 “Cuando la percepción se une a la emoción, su objeto penetra la conciencia del ser humano y se graba en ella de manera mucho más nítida. En efecto, en ese caso no solo aparece en nosotros la imagen, sino también el valor del objeto, y con ello la conciencia cognoscitiva adquiere una coloración afectiva. De este modo nace una experiencia más intensa, gracias a la cual el objeto mismo gana importancia a los ojos del sujeto” (Wojtyła, 2013, p. 70). Esto es cierto cuando el afecto no es demasiado intenso. Pasado cierto umbral de intensidad, puede pasar a ser un obstáculo, como es posible observar en la clínica, cuando el símbolo evoca una angustia desbordante que puede llevar a interrumpir el trabajo imaginario.

3. Resolución simbólica del conflicto: eficacia terapéutica y el *imperium* sobre las potencias sensibles. Criterios de intervención.

Siendo lo psicopatológico una disposición desordenada de la sensibilidad, por lógica consecuencia en orden a sanar al individuo será necesario intervenir en ese mismo nivel. Es, por tanto, necesaria una intervención psicoterapéutica que asuma el nivel sensible y asuma su desorden, una intervención que trabaje el desorden sensible. Aquellas modalidades psicoterapéuticas que no involucren el plano sensible están condenadas, en el mejor de los casos, a entender qué le pasa al sujeto, pero sin mayor eficacia terapéutica.

La Psicoterapia Simbólica, como hemos expuesto más arriba, interviene precisamente en ese plano, en primer lugar, hace que los conflictos psicológicos se expresen simbólicamente y, por tanto, sensiblemente. La trama imaginada responde a las disposiciones cognitivo-afectivas del sujeto. El argumento narrativo en el que el sujeto se mueve, opera, elige, decide, es una representación visible de aquellas disposiciones. Cuando el paciente se enfrenta imaginariamente a un escenario que teme, le angustia, le suscita rabia, etc, no hace otra cosa sino simbolizar aquellos temores, angustias, iras, etc. que él experimenta en su vida real.

Ubicados ya en el nivel sensible, examinemos qué y cómo sucede en la resolución simbólica del conflicto. Destacaremos dos puntos:

a) *La imagen precede al acto*

La imagen precede al acto —a la conducta visible— porque éste versa sobre lo particular, lo concreto, lo cual implica a las potencias sensibles y por tanto a los fantasmas sensibles. Más específicamente, el acto humano particular supone un silogismo práctico, y en el caso de *conductas problema*, la mayor de ese silogismo es la síntesis del *experimentum*. Todo este proceso no se da sin imágenes. De este modo, las imágenes, tanto representativas como intencionales, preceden al acto, a la conducta exterior. Si por alguna intervención generamos un cambio en las imágenes-símbolos, estaremos modificando el *experimentum* del cual el símbolo es signo, lo que equivale decir que modificamos el juicio práctico que precede al

acto, lo que a la postre facilita el cambio del acto mismo, es decir, de la conducta. Dicho de otro modo, al intervenir sobre una *especie intencional* —*el experimentum*— se interviene sobre sus significados y las actitudes y conductas que conlleva anejas, favoreciendo con ello los cambios terapéuticos.

b) ¿Cómo se produce la modificación?

Recordemos que las facultades sensibles —tanto afectivas como cognoscitivas— se moldean orgánicamente y operan psicológicamente bajo el imperio —político— de la razón. El cambio en las imágenes/símbolos que precede al cambio en las conductas, lo podemos entender a la luz del siguiente texto de Tomás de Aquino (1989):

En los actos humanos el acto de la potencia inferior se comporta materialmente respecto del acto de la superior, ya que la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve. E igualmente el acto de la causa principal se comporta formalmente respecto del acto de la instrumental. De donde es patente que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano como cualquier todo es uno aunque tenga muchas partes”. (I-II, 17, 4, in c)

Las potencias internas, tanto cognitivas como afectivas, están sometidas al imperio de la razón que puede tanto suscitar como sosegar las emociones del apetito sensible, como también forjar las representaciones de la potencia imaginativa (de Aquino, 1988, I, q. 81, a. 3, ad. 3). Esto que se afirma de la imaginación, con tanta más razón se puede decir de la memoria sensible y de la cogitativa. La memoria está sometida a las facultades espirituales en cuanto a la reminiscencia, y la cogitativa en cuanto es comparativa de las *intenciones particulares* está enteramente sometida a la razón.

Considerando este texto y a la luz de lo expuesto, es fácil ver que desde el imperio de la razón y del uso de la voluntad, podemos modificar la trama imaginada, y tal modificación, va necesariamente acompañada de un cambio en las disposiciones de las potencias sensibles, logrando con ello destrabar el *complejo sensible* logrando así el efecto terapéutico buscado, y ello porque el *binomio imagen simbólica-disposición sensible* —en nuestro caso el *experimentum* patológico— opera como una unidad. Al abordar a uno de los miembros del binomio, necesariamente afec-

to al otro. En otras palabras, cuando en el orden formal le solicitamos al paciente que aborde la situación simbólica conflictiva, en el orden material estamos suscitando los correspondientes cambios de las potencias sensibles implicadas, y esto se alcanza, como fue dicho, imperando desde las potencias espirituales los cambios en la trama imaginaria. A la inversa, ordenar materialmente la sensibilidad desordenada supone simultáneamente resolver el conflicto que se presenta formalmente en el escenario imaginativo/simbólico.

Cabe añadir que el esfuerzo de voluntad que supone toda psicoterapia, esfuerzo dirigido a ordenar la sensibilidad y que supone necesariamente vencer disposiciones viciosas de la voluntad anejas al desorden sensible¹⁶, se inicia en el caso de la Psicoterapia Simbólica, al interior de la misma sesión del trabajo imaginario simbólico, cuando —como fue dicho— se pide al paciente que enfrente símbolos conflictivos, o resuelva situaciones simbólicas problemáticas. Ello hace que el esfuerzo esté dirigido *in recto* al símbolo problema, es decir a la disposición desordenada, y por tanto el esfuerzo *'da en el blanco'* con una precisión difícil de alcanzar con otras técnicas psicoterapéuticas. De este modo, gracias a los símbolos se pone el esfuerzo, sin más dilaciones, donde hay que ponerlo¹⁷.

16 Bien ha advertido Juan de la Cruz (2021) que las disposiciones desordenadas de la parte sensible no se ordenarán si antes no lo ha hecho la parte espiritual: “Porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que habemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar” (II, 3).

17 Vale recordar aquí, una observación aguda de Jordán Abud (2014). Cuantas veces, tras años de terapia —e incluso, en el creyente, de oración— los problemas no se resuelven. Diversas pueden ser las causas, pero una que quisiéramos destacar, que Abud denomina “la proporcionalidad de las causas explicativas”, Abud (2014) la expone en los siguientes términos: “Una cosa son las causas últimas y otra las causas próximas. Sin duda, si alguien pregunta ante una mejoría clínica por qué se ha curado, y la respuesta segura y confiada es ‘porque Dios lo ha querido’, tal respuesta no es estrictamente hablando incorrecta. Pero se está recurriendo a las causas últimas desconociendo por completo las causas próximas. Dicho así, parece inocuo, pero la gravedad pasa por una apelación permanente al orden sobrenatural, muchas veces negando, desconociendo y hasta desconfiando del orden natural, tan caro al realismo” (p. 28). Y retomando las palabras de su maestro, el Dr. Mario Caponnetto, Abud (2014) sigue: “Lo ordinario es que la curación de los desórdenes perceptivos y emocionales responda a los propios dinamismos naturales de las respectivas potencias. De otro modo, la gracia anularía la autonomía del orden natural [...] La gracia lo puede todo. Pero hay un

Criterios de intervención: realismo psicoterapéutico

A fin de desarrollar intervenciones psicoterapéuticas con fundamento en la realidad, al interior de la escuela de Psicoterapia Simbólica se han formulado diversas propuestas de abordaje de los símbolos que pasamos a exponer.

1) *La naturaleza, criterio y medida de la salud*

El primer criterio de abordaje de los símbolos, propuesto tempranamente durante el desarrollo de la técnica por la doctora Ennis, podríamos formularlo diciendo: la imagen representada durante el trabajo simbólico, al margen de lo que signifique simbólicamente para el paciente, no puede contravenir la naturaleza de lo representado. Por ejemplo, si en el imaginario del paciente aparece un caballo que camina parado sobre sus patas delanteras, se pide al paciente que ponga al caballo en cuatro patas, es decir, devolver al caballo a su condición natural. Si durante un trabajo imaginario al interior de un volcán, el paciente encuentra cabinas telefónicas, se le pide que las saque fuera del volcán, puesto que por naturaleza no hay cabinas telefónicas dentro de los volcanes.

Esta intervención privilegia lo natural y con ello promueve que el sujeto adecúe su vida al significado y valor de lo real.

2) *El valor de las cosas, una jerarquía*

Un segundo criterio de intervención consiste en pedirle al paciente que experimente, que vivencie el valor del símbolo *sub specie aeternitatis*. Para ello se plantea al paciente que *sienta*

camino ordinario y por él debemos andar los médicos y los psicoterapeutas” (p. 29). Prosigue Abud (2014) preguntándose: “¿Es reprochable no aceptar los dogmas donde la razón aún debe observar, discurrir, analizar, componer y concluir?” (p. 30). Citaríamos el capítulo entero, que recomendamos, pero por razones de espacio, remitimos al lector a la obra completa.

Tan solo agregaríamos una reflexión que creemos viene al caso: así como en el orden de las ciencias naturales, los científicos se han esmerado en conocer las leyes, y diríamos incluso, las micro leyes que describen los procesos naturales, conocimiento que ha permitido el progreso tecnológico, análogamente, el psicoterapeuta ha de agotar las *leyes del paciente* (los enunciados de su razón práctica) según las cuales se explica y perpetúa su psicopatología. Mientras no agotemos sus *leyes personales*, sus razones, y podamos por tanto precisar nuestra intervención, no lograremos contribuir a su plena sanación.

cómo podría llegar a sentirse si tal o cual símbolo o situación simbólica permaneciese tal cual la describe, incambiada para siempre. La razón de este planteamiento estriba en que si lo representado significa algo irrelevante, desordenado, fingido, caprichoso, sobrevalorado, etc., al solicitarle al paciente que imagine cómo podría llegar a sentirse si el símbolo representado permaneciese para siempre, ordinariamente el paciente lo relativiza, perdiendo así su atractivo, indicando con ello que es un punto por trabajar. Cuando la respuesta revela incomodidad, angustia, pena o cualquier otro afecto con el cual no se podría vivir eternamente, revela un área de conflicto, y por tanto hay que sugerir alguna intervención, si bien ordinariamente ésta nace espontánea de parte del mismo paciente.

Con esta intervención se busca *dar a las cosas la importancia que tienen*, según su jerarquía natural, promoviendo con ello la madurez del paciente (Martí García, 2006).

3) Paz y belleza, criterios psicoterapéuticos

En tercer lugar, y a fin de evaluar el valor y acierto de una intervención durante el mismo transcurso del trabajo imaginario, se le pide al paciente que nos exprese *cómo se siente tras la modificación del símbolo*. Junto con ello le pedimos también que contemple el resultado imaginario tras las modificaciones que él ha trabajado y nos exprese *cómo lo siente a la vista*. Con la primera pregunta exploramos si el sujeto ha alcanzado la paz, como signo del orden real, según la clásica definición de paz: *la tranquilidad en el orden*. Con la segunda pregunta exploramos si el nuevo escenario imaginario alcanzado tras la modificación simbólica es bello, y ello será así si *place a la vista*.

Es claro que tanto en *lo bello* como en *la paz* el orden está a la base. Este orden, en el plano de las facultades, no puede ser otro sino el orden de los apetitos. De este modo al buscar el orden en lo simbolizado, se está buscando el orden en los apetitos y con ello lo saludable de la intervención.

Se da pues una conexión vital entre los criterios clásicos de belleza y paz, por un lado, y el orden objetivo de las disposiciones —y con ello la salud— por otro.

Esta intervención busca, por un lado, alcanzar un orden objetivo en las disposiciones internas del paciente. Por otro, que el paciente experimente la paz y la complacencia del orden. Así tomará gusto y motivación personal por el orden en la vida. Si al final de un trabajo imaginario falta paz, o el escenario imaginario no place a la vista, signo de que falta algo por modificar.

4) Finalmente, un criterio insustituible: el conocimiento exhaustivo del paciente

Su biografía, su diagnóstico clínico, y el conocimiento de los trabajos imaginarios previos, con sus símbolos, trama y significados, que tanto ayuda a ver en los trabajos posteriores las semejanzas, las repeticiones del conflicto en el nuevo escenario imaginario, y con ello la posibilidad de intervenciones acertadas.

Referencias

- Abud, J. (2014). *Aproximación a los escrúpulos. Un estudio del trastorno obsesivo-compulsivo en la vida moral*. Buen Combate.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (2014). *Acerca del alma*. Gredos.
- Arnold, M. (1954). Free Association and Free Imagination. En *The Human Person. An approach to an integral theory of personality*. The Ronald Press Company.
- Arnold, M. (1962). *Story Sequence Analysis*. Columbia University Press.
- Arnold, M. (1994). A Catholic looks at Jung's Psychology. En J. M. Spiegelman (Ed.) *Catholicism and Jungian Psychology*. New Falcon.
- de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Hipona, A. (1956). *Obras de San Agustín. Tomo V. Tratado de la Santísima Trinidad*. BAC.
- de Hipona, A. (1957). Del Génesis a la letra. En *Obras San Agustín. Tomo XV*. BAC.

- de Hipona, A. (1963). Del Maestro. En *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas*. BAC.
- de Hipona, A. (1986). *Confesiones*. BAC.
- de la Cruz, J. (2021). Noche Oscura. En *Obras completas*. Monte Carmelo.
- Ennis, M. A. (2007). *Psicoterapia Simbólica*. EDUCA.
- Gargiulo de Vázquez, M. T. (2015). Algunas Implicancias Psicoterapéuticas de la Doctrina Tomista de la Cogitativa. *KAIROS*, 4(4), 11 - 54.
- Hamner, T., y Turner, P. (1985). *Parenting in contemporary society*. Prentice Hall.
- Luque, R. y Villagrán, J. M. (2000). *Psicopatología Descriptiva: Nuevas Tendencias*. Trotta.
- Martí García, M.-Á. (2006). *La Madurez. Dar a las cosas la importancia que tienen*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Wojtyla, K. (2013). *Amor y Responsabilidad*. Palabra.

La dimensión racional en la terapia EMDR

Juan Pablo Rojas Saffie¹ 

Resumen

Se examina críticamente teoría y práctica del modelo EMDR, a la luz de la dimensión racional de la persona. Se exponen brevemente el modelo creado por Francine Shapiro y la antropología de Santo Tomás de Aquino. El análisis del modelo EMDR nos permite entenderlo en el contexto de las terapias cognitivo-conductuales, fuertemente influenciadas por positivismo, materialismo, evolucionismo y teoría de la información, e identificar que su antropología subyacente reduce la totalidad de la vida humana a su corporeidad. En definitiva, prescinde de la dimensión racional. No ocurre así con el método EMDR. La presencia objetiva de elementos racionales en el Protocolo Estándar demuestra que es errónea la concepción del modelo EMDR como una intervención exclusivamente sensible o fisiológica. Por otra parte, permite explicar, al menos en parte, algunos efectos positivos que este abordaje tiene en los pacientes. La herencia filosófica de la antropología subyacente sobre el protocolo estándar es eludible mediante algunas modificaciones al protocolo, y bajo la conducción de un terapeuta formado en una antropología integral de la persona.

Palabras clave

EMDR, dimensión racional, antropología tomista, Protocolo Estándar, procesamiento adaptativo

¹ Escuela de Psicología, Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile

1. Introducción

El año 1986 la psicóloga estadounidense Francine Shapiro fundó un nuevo modelo de psicoterapia llamado EMDR, acrónimo inglés de *Desensibilización y Reprocesamiento mediante el Movimiento Ocular*. Su característica más llamativa consiste en la sanación de los padecimientos psíquicos mediante el movimiento de los ojos de un lado hacia otro, mientras la persona se concentra en los recuerdos negativos que le han marcado. El estudio científico ha avalado su efectividad, especialmente en el tratamiento del Trastorno por Estrés Post Traumático. En apenas 30 años esta nueva forma de hacer terapia se ha esparcido por casi todo el mundo, contando con más de 100.000 terapeutas en 75 países.

En el marco de un empeño creciente por desarrollar una psicología basada en la doctrina de Santo Tomás de Aquino y otros filósofos clásicos, nos empeñaremos en analizar el modelo EMDR a la luz de la obra del Aquinate, enfocándonos específicamente en su dimensión racional.

2. Distinción entre teoría y práctica

En el comentario a la *Ética Nicomaquea*, Santo Tomás de Aquino (2010, lec. I, 1094a 1-a, nn. 1-8) revisa los principios de los actos humanos, distinguiendo el intelecto especulativo del intelecto práctico. El primero tendría como fin la verdad, verdad que tiene por consecuencia una *doctrina* o conjunto de conocimientos como fin en sí mismo. El segundo tiene por fin la recta razón de lo factible, que se traduce en el *arte*, es decir, una aplicación útil de los conocimientos a la realidad. Esta distinción nos permite entender la relación entre física e ingeniería, o entre biología y medicina.

Dentro de las artes, también cabe distinguir las que se encuentran más cercanas a la doctrina de las que se hallan más cercanas a la práctica (de Aquino, 2010, lec. I, 1094a 1-a, nn. 1-8). De este modo podemos distinguir por ejemplo la ingeniería y la albañilería. Mientras que la primera es una ciencia aplicada, bastante cercana a la doctrina en cuanto a lo abstracto,

la segunda es más bien un arte técnico, en el que los conceptos teóricos son secundarios en relación con la experiencia y pericia concreta.

Por teoría normalmente se entiende lo que es abstracto, y en ese sentido podremos considerar tanto la ciencia especulativa como la ciencia aplicada como teoría. Sin embargo, para no confundirlas, llamaremos a la primera *teoría especulativa* y a la segunda *teoría aplicada*. En cambio, consideraremos *práctica* al arte técnico, más relacionado con las operaciones exteriores que con el saber. Estos 3 órdenes se corresponden con la distinción que hace Maritain en el psicoanálisis, a saber, una filosofía, una psicología y un método terapéutico (Echavarría, 2001, p. 177).

En base a estos tres órdenes de operaciones, distinguiremos en el modelo EMDR, 1) una teoría especulativa implícita acerca de la esencia del hombre, es decir, una antropología filosófica; 2) una teoría aplicada sobre cómo se enferma y se sana la persona, es decir, un modelo psicológico que aquí se llama Modelo SPIA, y 3) una práctica o técnica que permite sanar al paciente, llamado Protocolo Estándar.

Se dice que teoría y práctica están íntimamente relacionadas, pues la segunda se seguiría de la primera. Sin embargo, nada impide que *en la práctica* esto no ocurra así. Y esto sucede de dos maneras: cuando la práctica no es tan acertada como la teoría, lo que se puede deber a la falta de experiencia concreta en el teórico, o al revés, cuando la teoría no es tan acertada como la práctica, lo que se puede deber a la falta de inteligencia teórica del artífice.

El presente trabajo intentará demostrar que la teoría EMDR carece de la dimensión racional, mas no así la práctica, la cual supone una importante actividad intelectual.

2.1 Teoría EMDR: el SPIA, las redes de memoria, el trauma y la estimulación bilateral

El método EMDR plantea un modelo teórico llamado SPIA, o *Sistema de Procesamiento de la Información a un estado Adaptativo*. Más que una exacta representación de la realidad, la autora sostiene que es una “hipótesis que funciona” (Shapiro, 2004, p. 29). Según ésta, existe en

el sistema nervioso un *equilibrio neurológico* que permite que la información proveniente de las experiencias sea procesada hasta alcanzar una *resolución adaptativa* (Shapiro, 2004, p. 30). Esto significa que la información nueva entra en conexión con *redes asociativas apropiadas*, lo que permite al individuo integrarlas en un *esquema* cognitivo y emocional positivo. Lo que es útil se almacena; lo desadaptativo se desecha. Las *redes de memoria* son la base de la percepción, la actitud y la conducta, así como también de la salud y disfunción mental (Shapiro, 2004, p. 30).

El SPIA es de base fisiológica, “intrínseco y adaptativo” (Shapiro, 2004, p. 18). Por lo tanto, al igual que los otros sistemas del cuerpo, está naturalmente orientado a la salud, a la preservación de la vida. “La tendencia natural del sistema de procesamiento de información del cerebro es desplazarse hacia un estado de salud mental” (Shapiro, 2004, p. 32). Así como las heridas de la piel se cierran y se curan —salvo que algo las bloquee— las perturbaciones emocionales normalmente son resueltas adaptativamente e integradas en *redes de memoria* positivas y funcionales.

El problema psicológico surgiría cuando hace ingreso una experiencia negativa que sobrepasa la capacidad de procesamiento del sistema, desequilibrando el sistema nervioso e inhabilitando al SPIA para funcionar óptimamente. A esta experiencia se le llama *trauma*. La información adquirida mediante este proceso es almacenada neurológicamente en su estado de perturbación original, es decir, tal como fue percibida en el momento del evento. Según Shapiro, “los sucesos que se han convertido en blanco del tratamiento no fueron procesados debido a que las respuestas bioquímicas inmediatas al trauma le han dejado aislado en un estado de estatismo neurobiológico” (Shapiro, 2004, p. 343).

Esto implica que la experiencia queda sin procesamiento, almacenada inapropiadamente, y en forma de recuerdos no adaptativos. Esta información puede reaparecer en la vida cotidiana *disparada* por algún estímulo, con toda o parte de su información negativa, pudiendo expresarse en forma de pesadillas, *flashbacks* y/o pensamientos intrusivos.

El *trauma* queda *congelado* en redes aisladas, de manera que la información positiva posterior no entra en contacto con ellas, sino que permanece en neuro-redes distintas. En cambio, nuevas experiencias negativas sí entran en asociación con éstas, en razón de semejanza,

recreando las mismas respuestas originales “por error de lectura”. En definitiva, “el pasado se instala en el presente” (EMDR Institute, 2012a, p. 6). Esto explicaría por qué un veterano de guerra podría seguir sintiendo miedo al sonido de un avión, a pesar de que intelectualmente sabe que la guerra acabó hace años.

Estas experiencias traumáticas no solo se manifiestan en reacciones disadaptativas aisladas, sino que van conformando en el tiempo un conjunto de afectos, creencias, conductas y rasgos de personalidad disfuncionales, marcando profunda y duraderamente a la persona en varios ámbitos de su vida. Experiencias de vida adversas son el origen de diversos síntomas emocionales, cognitivos, somáticos, relacionales, sexuales y de personalidad. En definitiva, “las dificultades del presente están conformadas por las experiencias pasadas” (EMDR Institute, 2012b, p. 6-7).

Según sostiene Shapiro, pareciera que este tipo de experiencias traumáticas quedan registradas inapropiadamente en la memoria de corta duración en lugar de largo plazo. Otros autores postulan que quedan almacenadas en sistemas cerebrales motores en vez de declarativos (Shapiro, 2004, p. 43).

Los procedimientos del método EMDR favorecerían un estado fisiológico que rehabilita la capacidad del SPIA para operar sobre la información estática (Shapiro, 2004, p. 31). Tras pedirle al paciente que traiga a la mente el recuerdo negativo, se le estimula bilateralmente, ya sea guiando sus ojos de un lado a otro, alternando ligeros golpes en las rodillas o intercalando sonidos de una oreja a la otra. Gracias a esta serie de estimulaciones la información perturbadora que estaba aislada podría entrar en contacto con redes adaptativas, dando como resultado una nueva cognición positiva que se generalizaría a lo largo de toda la neuro-red. De este modo, esta información se integraría a esquemas positivos de pasado, presente y futuro (Shapiro, 2004, p. 46).

Durante este procesamiento, el recuerdo original pierde la viveza de su imagen, se modifican algunos aspectos y se olvidan ciertos detalles, de la misma manera que se desfigura el recuerdo de eventos irrelevantes en nuestras vidas cotidianas. Otros efectos del reprocesamiento son la desensibilización del recuerdo, la aparición de *insights* y cambios en las respuestas físicas y emocionales (Shapiro, 2004, p. 40).

En definitiva, al igual que el cuerpo trabaja para curar una herida, el cerebro sería capaz de autosanación psicológica cuando se retiran los obstáculos de su proceso natural. De ahí que el terapeuta realice el mínimo de intervenciones posibles.

Una consecuencia de esta capacidad autocurativa es que la estimulación bilateral sólo puede acelerar la progresión hacia la salud, no hacia la disfunción (Shapiro, 2004, p. 32).

Por este motivo, si alguna perturbación resultase adaptativa no podrá ser eliminada por el EMDR. Shapiro (2004) afirma que “las creencias y la ansiedad que son apropiadas y aún son útiles parecen permanecer intactas” (p. 331).

Aunque en un comienzo esta terapia fue probada con éxito en los Trastornos de Estrés Post Traumático, pronto comenzó a explorarse en otros trastornos con similares resultados. Esto se explicaría en el hecho de que no solo los traumas que cumplen con el criterio de Estrés Post Traumático en el DSM V ejercen un impacto en el modo de comportarse, pensar y sentir actuales, sino que también lo ejercen experiencias negativas vividas intensa o reiteradamente, como puede ser el *bullying* o alguna ausencia familiar. Shapiro (2004, p. 4) llama a las experiencias traumáticas intensas *traumas con ‘T’ mayúscula*, y a las experiencias negativas reiteradas, *traumas con ‘t’ minúscula*. Cualquiera de estos eventos se trabaja como un blanco terapéutico susceptible de ser reprocesado (Shapiro, 2004, p. 42).

Los efectos de esta terapia han demostrado ser permanentes a lo largo del tiempo y no se deberían exclusivamente a la estimulación bilateral, sino a la particular combinación de elementos capaces de proporcionar “una experiencia correctiva de las emociones” (Shapiro, 2004, p. 321).

2.2 Teoría EMDR: los componentes de la información

La información de las experiencias o sucesos ingresa al sistema nervioso y es almacenada en la memoria, según cuatro elementos o componentes: *imagen*, *creencias de uno mismo*, *emociones* y *sensaciones físicas*.

La *imagen*, también llamada ingreso sensorial, corresponde a la información obtenida mediante los sentidos. Si bien es principalmente visual, en algunos casos podría ser sólo audi-

tiva u olfativa. Por ejemplo, '*Veo a mi madre gritando desesperada, llena de lágrimas en su rostro*'. Se obtiene preguntando: '¿Qué imagen representa el incidente?'

Las *creencias o cogniciones sobre uno mismo* corresponden a la declaración o evaluación de sí mismo que surge de manera más o menos espontánea frente a la imagen. Más adelante se profundizará bastante en este tema. Durante el procesamiento con EMDR se mide la validez de la creencia positiva con una escala subjetiva de veracidad o VoC (acrónimo inglés de *Validity of Cognition*): '*Cuando usted piensa en esa imagen, evento o incidente, ¿cuán verdaderas siente ahora las palabras (se dice la creencia positiva), en una escala de 1 a 7, donde 1 las siente completamente falsas y 7 completamente verdaderas?*'. A lo largo de las etapas de procesamiento se vuelve a medir la creencia según esta escala, tomando decisiones terapéuticas según los cambios percibidos.

Las *emociones* corresponden a lo que el paciente reporta sentir en la actualidad al tomar contacto con el recuerdo y la cognición negativa, por ejemplo, *pánico, desesperación*. Se obtiene preguntando: '*Cuando piensa en esa imagen o incidente, y en las palabras (se lee la creencia negativa) ¿qué emociones siente ahora?*' La emoción también es medida con una escala, la SUDs (acrónimo inglés de Unidades Subjetivas de Perturbación): '*En una escala donde 0 es ninguna perturbación o neutral, y 10 la máxima perturbación que usted pueda imaginar o experimentar, ¿cuánta perturbación siente ahora?*'

Finalmente, las *sensaciones físicas* corresponden a la reacción del cuerpo frente al recuerdo o estímulo. Por ejemplo, '*Siento una presión en el pecho*' se obtiene preguntando: '¿En qué parte del cuerpo siente la perturbación?'

2.3 Práctica EMDR: Protocolo Estándar

El modelo EMDR tiene un Protocolo Estándar de 8 fases que permite acceder a las redes disfuncionales, estimular su reprocesamiento y mover la información negativa a una resolución adaptativa (Shapiro, 2004, p. 69-76).

Fase 1 — Toma de historia: Esta fase tiene por objetivo desarrollar un plan de tratamiento exhaustivo. Consiste en la obtención de la historia psicosocial del paciente mediante una

entrevista, revisión de los criterios de selección del paciente y el desarrollo de un plan de secuencia de *blancos*, según pasado, presente y futuro.

Fase 2 — Preparación: Esta fase tiene por objetivo preparar a los pacientes para el procesamiento de blancos y obtener el consentimiento informado para usar EMDR. Consiste en la educación del paciente respecto al método EMDR, de acuerdo con su edad y nivel de instrucción. Además, se le enseña al paciente alguna habilidad de estabilización emocional, que le permita volver a un estado de tranquilidad después del procesamiento y entre sesiones. Finalmente, se debe constatar la existencia de un buen vínculo con el terapeuta, condición necesaria para que el paciente se sienta en confianza y pueda decir lo que le surja durante el reprocesamiento.

Fase 3 — Evaluación: Esta fase tiene por objetivo acceder y activar el blanco elegido para reprocesamiento. Se le pide al paciente que identifique la imagen, cognición negativa, emoción y sensación corporal asociada al recuerdo, midiendo la intensidad subjetiva de la perturbación emocional. Además, se le pide que elija la cognición positiva que le gustaría poseer frente al recuerdo, midiendo su validez.

Fase 4 — Reprocesamiento: Esta fase tiene por objetivo reprocesar el recuerdo hasta conseguir que la escala subjetiva de perturbación puntúe cero (SUD = 0). Se le pide al paciente que traiga a su mente el recuerdo con su imagen, creencia negativa y sensaciones corporales. Se le da la instrucción: *'solo note, no hay supuestos, deje que pase lo que tenga que pasar'*. Luego se aplican tandas de estimulación bilateral, intercaladas de breves reportes sobre lo que surgió en el paciente. Si en este procedimiento surgen complicaciones, existen diversas herramientas que permiten desbloquear el reprocesamiento.

Fase 5 — Instalación: Esta fase tiene por objetivo reforzar la conexión entre el recuerdo reprocesado y una red de memoria adaptativa, aumentando su generalización a lo largo de la neuro-red. En primer lugar, se chequea la cognición positiva escogida en un comienzo, abriéndose a la posibilidad de que exista una creencia positiva más adecuada para el paciente después de haber reprocesado. Eventualmente puede trabajarse más de una creencia

positiva, sucesivamente. Tras medir la validez de la creencia, se une o liga al blanco mediante estimulación bilateral. Este procedimiento se realiza hasta llegar a una validez de 7 en la escala VoC.

Fase 6 — Chequeo Corporal: Esta fase tiene por objetivo revisar si hay componentes residuales del material procesado en la sensación del cuerpo, y en caso de que lo haya, reprocesarlos también. Se le pide al paciente que cierre sus ojos y chequee en todo su cuerpo si hay alguna sensación inusual o de tensión. En caso afirmativo, se le pide que se concentre en eso y se realiza estimulación bilateral, y así sucesivamente hasta que desaparezcan las perturbaciones corporales.

Fase 7 — Cierre: Esta fase tiene por objetivo cerrar la sesión y estabilizar al paciente. Según lo ocurrido en sesión, puede ocurrir que se alcance o no a llevar a cerrar el blanco, esto es, obtener SUD=0, VoC=7 y chequeo corporal libre. En este caso, se refuerza positivamente al paciente por el trabajo realizado, se le pide que comparta cómo se ha sentido y qué ha aprendido. En caso de que refiera algo negativo, se procede a estabilizar. Finalmente, se le advierte que el procesamiento puede continuar entre una sesión y otra, preparando al paciente para registrar esos cambios y solicitar ayuda en caso de que se sienta muy mal.

Fase 8 — Reevaluación: Esta fase tiene lugar al comienzo de la siguiente sesión, y tiene por objetivo evaluar los cambios del paciente respecto al tema trabajado anteriormente. Se revisa si ha ocurrido algún cambio sintomático, se constata qué ha sucedido con el blanco trabajado, se identifica si aparecieron nuevas asociaciones y se evalúa el progreso. Dependiendo de la respuesta, se planifican las acciones siguientes.

Protocolo de Tres Vertientes

Shapiro utiliza esta expresión para referirse a que EMDR no solo se centra en el pasado, sino que también trabaja con el presente y con el futuro. Las últimas 6 fases de protocolo EMDR (Fase 3 a Fase 8) se repiten con cada blanco del pasado, bajo la premisa de que los síntomas son manifestaciones de experiencias pasadas. Se parte por procesar el evento base y otros que sentaron los antecedentes de una neuro-red. Luego se abarcan los conjuntos de eventos

similares. Después se abordan otras experiencias pasadas que estén alimentando el problema. Finalmente, se abordan experiencias recientes relacionadas.

Una vez reprocesados todos los blancos del pasado, se trabajan los disparadores del presente. Los disparadores pueden ser personas, lugares, situaciones o cosas que generan perturbación. A los disparadores obtenidos durante la Fase 1 se le agregan los surgidos durante el reprocesamiento y las reevaluaciones. Se comienza por chequearlos, pues durante el reprocesamiento de los blancos del pasado algunos de ellos pueden haber disminuido su nivel de perturbación, incluso llegando a veces a cero. Cada uno de estos disparadores se trabaja como un blanco.

Finalmente se instalan los patrones a futuro. Esto significa que se desarrollan y codifican en la memoria esquemas de respuestas adecuadas para enfrentar las exigencias del futuro. Para ello, se explora de qué manera el paciente desearía percibir, sentir, actuar y creer. Se trabaja con cada disparador como un patrón a futuro mediante ensayos imaginarios: se le pide al paciente que imagine enfrentando exitosamente aquello que al principio de la psicoterapia le parecía difícil de realizar. Si no logra imaginarlo, por ausencia de ejemplos o ideas de conductas apropiadas, se le ofrecen esquemas posibles tomados de personas conocidas por el paciente, de ejemplos literarios o cinematográficos, o directamente mediante psico-educación. Estas nuevas habilidades son practicadas y probadas en la vida cotidiana, paralelamente al acompañamiento terapéutico.

En esta etapa se puede observar si aún quedan obstáculos que impiden establecer habilidades adaptativas. Pueden aparecer nuevos temores con contenidos que deben ser reprocesados, puede revelarse la carencia de experiencias positivas que le impiden imaginarse realizándolas, etc. Estas situaciones deben ser trabajadas, las habilidades positivas instaladas y las creencias positivas generalizadas, logrando que el paciente pueda imaginarse enfrentando la situación de manera exitosa y confortable.

Después que se han reprocesado todos los blancos, incluyendo pasado, presente y futuro, entonces se procede a revisar si acaso queda algún remanente. Una vez que se haya reprocesado “todos los blancos necesarios para permitir que el cliente se sienta en paz con el pasado, que se sienta fuerte en el presente y pueda tomar decisiones en el futuro” (Shapiro, 2004, p.

202), y si el cliente ha logrado una “asimilación adecuada dentro de un sistema social sano” (Shapiro, 2004, p. 202), entonces el proceso terapéutico ha llegado a su fin.

1. La dimensión racional en la antropología de Santo Tomás

Hemos hecho el esfuerzo de resumir en pocas páginas el modelo EMDR. Como se puede intuir, hay muchos ángulos interesantes de analizar. Sin embargo, dada la limitación con que contamos, solo nos remitiremos al análisis de la dimensión racional del modelo EMDR. Para lograr este cometido, nos será indispensable comenzar por exponer brevemente la antropología de Santo Tomás de Aquino, pues a partir de ella se puede comprender correctamente lo que significa *dimensión racional*.

1.1 Antropología tomista

Para Santo Tomás de Aquino (1988, I, q. 75-76), el ser humano es un ser compuesto de alma y cuerpo. Ambos principios se relacionan entre sí como forma y materia, respectivamente. Aunque el alma es principal, por ser el principio de vida, sin embargo, no por eso el hombre es solo alma, sino que es una unidad sustancial de cuerpo y alma.

El alma humana es una sustancia inmaterial, es decir, es de naturaleza incorpórea. Si bien está unida al cuerpo, le *sobrevive*. Ya que no está formada de materia, por lo tanto, se desprende que es incorruptible.

El cuerpo humano, por su parte, es de naturaleza material y capaz de corrupción. De él hay que decir que no existe sino unido al alma humana. Separado de ella ya no es cuerpo, sino cadáver. Su existencia en sí misma es solo de razón, pues en la realidad no se puede encontrar cuerpos humanos solos. En efecto, el cuerpo humano vive en medida que está unido al alma humana, como la materia está unida a la forma. En esto consiste la conocida solución *hilemórfica* que formuló Aristóteles. Ya que se afirma que la forma tiene primacía sobre la materia, porque especifica la especie, se sigue que es más correcto decir que el cuerpo está en el alma, a que el alma está en el cuerpo.

Así como en el cuerpo humano, objeto de estudio de la biología, se pueden distinguir diversidad de sistemas, cada uno de los cuales tiene su actividad propia y localización en un conjunto de órganos corporales definidos, del mismo modo en el alma humana se pueden distinguir diversidad de potencias, cada una de las cuales tiene su operación propia y su *localización*: algunas de ellas tienen por sujeto exclusivamente el alma, y otras se encuentran propiamente en el compuesto (de Aquino, 1988, I, q. 77, a. 5, co.).

Cinco son las potencias del alma, las cuales se distinguen según sus objetos y operaciones. Aquella que tiene por objeto lo inteligible es la potencia intelectual, y su operación propia es entender. La encargada de captar los objetos sensibles es la potencia sensitiva. Su operación es sentir. La potencia vegetativa tiene por objeto el propio cuerpo, y su operación es engendrar, nutrir y desarrollar. La potencia que nos hace tender hacia lo bueno, ya sea un bien intelectual o sensible, se llama apetitiva. Esta potencia puede ser dividida en dos: la potencia apetitiva superior, también llamada voluntad, y la potencia apetitiva inferior, también llamada sensualidad², de la cual provienen las emociones. Finalmente, está la potencia motriz, que tiene por objeto lo exterior, y cuya operación es el movimiento hacia aquello.

Hay otra manera de clasificar las potencias del alma, la cual nos resultará fundamental para nuestro actual cometido: según como la operación supera a la naturaleza inanimada. Desde este punto de vista, se pueden distinguir tres *tipos* de alma. Primero, el alma racional, cuya operación que no se realiza por medio de órgano corporal, sino por medio de potencias incorpóreas como lo son el intelecto y la voluntad. Segundo, el alma sensitiva, que opera por medio de un órgano corporal, pero en virtud de una cualidad incorpórea. Aquí están contenidas la potencia sensitiva y la apetitiva inferior. Y, en tercer lugar, el alma vegetativa, que opera por medio de órgano corporal, y en virtud de su cualidad corpórea, que se corresponde con la potencia vegetativa.

2 La obra de Santo Tomás de Aquino (1988, I, q. 81) ofrece este nombre para denominar al apetito sensitivo. Sin embargo, es necesario aclarar que también hay otro uso para la palabra *sensualidad*, en tanto con ella se denomina al apetito sensible moviéndose al margen de la razón.

Estos tres tipos de alma se encuentran presentes en el hombre, no como tres almas distintas, sino como tres *dimensiones* de una sola alma, a saber, del alma humana, que es alma racional. Esta racionalidad es origen de las demás dimensiones en cuanto fin y principio eficiente, es el criterio según el cual se ordenan todas las potencias, y es la que define lo que es propiamente humano.

1.2 *Dimensión racional: intelecto y voluntad*

Para Santo Tomás, la dimensión racional es, como dijimos, incorpórea. Tiene por sujeto el alma, no el compuesto, y es la dimensión que distingue y define el alma humana: alma racional. Por este mismo motivo, es también la dimensión propiamente humana y de la cual se desprenden los actos propiamente humanos, a saber, entender y querer. Según estas operaciones se distinguen dos potencias racionales: el intelecto y la voluntad —de ésta nos ocuparemos más adelante—.

El intelecto recibe su nombre a partir de su operación —inteligir— y su objeto —lo inteligible—, es decir, la esencia abstracta de las cosas. Esta esencia es inmaterial y universal. En contraste, el sentido recibe su nombre del sentir, y de su objeto, el sensible, es decir, las cosas corpóreas según su singularidad concreta. Esta singularidad es material y particular. Por lo tanto, mediante los sentidos podemos aprehender *esta* silla, *este* hombre. Pero solo mediante el proceso de intelección podemos formarnos el *concepto* de silla y de hombre. De igual forma, mediante los sentidos podemos experimentar como *esta* agua me refresca, es decir, *tal* agua en particular. Sin embargo, comprender que es propiedad del agua el refrescar —*el agua fría refresca*— corresponde a una intelección que tiene como causa una potencia cognoscitiva distinta del sentido.

En el contexto de la filosofía perenne, la potencia intelectual recibe también otros nombres. Es llamada *entendimiento* en tanto es capaz de la simple aprehensión de la verdad inteligible, y *razón*, en tanto es capaz de pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible, mediante cierta argumentación y discurso.

Veamos ahora cuál es el concepto que tiene Santo Tomás sobre la voluntad. Para el Doctor Angélico la voluntad es una potencia incorpórea, al igual que la razón. Sin embargo, mien-

tras que ésta es cognoscitiva, la voluntad es apetitiva, es decir, no sólo tiene un objeto —el bien—, sino que *tiende* hacia él.

La voluntad, en cuanto apetece, se asemeja a la potencia apetitiva sensible. Ambas requieren que les sea presentado un objeto en cuanto bueno —un bien— para tender hacia él; o un mal, para rechazarlo. Sin embargo, por su diferente naturaleza, la voluntad solo tiende hacia los bienes presentados por el entendimiento, mientras que la concupiscencia hace lo propio con los bienes presentados por la cogitativa (de Aquino, 1988, I, q. 80, a. 2, co.; ad. 1). Por este motivo, la voluntad depende íntimamente de la razón, que impera sus acciones (de Aquino, 1989, I-II, q. 10, a. 2, co.).

Otra consecuencia de su diversa naturaleza se puede observar en la relación de sus actos con el cuerpo. La tendencia del apetito sensible, en cuanto es una potencia del compuesto, es acompañada por un cambio material: la transmutación corporal. Por eso los afectos sensibles —las pasiones— se experimentan con vehemencia (de Aquino, 1989, I-II, q. 31, a. 5, co.). En cambio, la tendencia de la voluntad, en cuanto es de naturaleza espiritual, no requiere de transmutación corporal alguna (de Aquino, 1989, I-II, q. 22, a. 3, co.).

La doctrina tomista, siguiendo en esto a Aristóteles, considera que hay algo que toda voluntad desea siempre: la felicidad, también llamada bienaventuranza o fin último (de Aquino, 1988, I, q. 2, a. 1, co.). Ahora bien, el resto de los bienes no son deseados por necesidad, sino en medida que se relacionan con la felicidad. En este sentido la voluntad es llamada libre albedrío, es decir, la facultad mediante la cual se eligen los medios para llegar al fin (de Aquino, 1988, I, q. 83, a. 4, co.).

2. La dimensión racional en la teoría EMDR

El modelo EMDR puede ser considerado sin problemas dentro del enfoque cognitivo-conductual. Además de los evidentes parentescos con métodos conductuales —por ejemplo, desensibilización sistemática, escala SUD, etc.— y con los métodos cognitivos —por ejemplo, creencias negativas de la terapia de Beck— la propia autora reconoce no solo que se formó en esta escuela, sino que se inspiró en sus postulados para elaborar su propio enfoque. A

pesar de poseer algunas características diversas, tales como la estimulación bilateral, cierta asociación libre y un modelo poco directivo, hay que decir que éstas son sólo diferencias *materiales*, no *formales*.

La inclusión del modelo EMDR dentro del paradigma cognitivo-conductual nos sugiere cuáles son las notas epistemológicas y antropológicas que se encuentran a la base del modelo SPIA y que lo hacen comprensible: positivismo, materialismo, evolucionismo y teoría de la información, que no solo se deducen a partir de la asociación del modelo EMDR con la escuela cognitivo-conductual sino también a partir del análisis de los escritos de Shapiro (2004).

El *positivismo*, sostiene que solo es verdadero aquello que puede ser comprobado mediante experimentos controlados y replicables, mediante la medición de las variables. Esta filosofía se puede notar claramente en la obra de Shapiro, quien hace abundantes referencias a la importancia de la comprobación científica de los métodos psicológicos mediante estudios objetivos. De hecho, dedica la mitad de un capítulo completo a definir el modo correcto de investigar el EMDR (Shapiro, 2004, p. 344-394).

El positivismo va de la mano con el *materialismo*, pues todo aquello que no es susceptible de ser medido, no puede ser comprobado, y por lo tanto queda fuera de nuestro saber. La consecuencia es la ignorancia o exclusión de lo principal que hay en el ser humano: su dimensión espiritual. Ya reducido todo lo humano a las diversas manifestaciones que brotan del cerebro, entonces queda el camino abierto para estudiarlo como fenómeno natural.

Esto se puede ver claramente en el modelo EMDR. Aunque, a diferencia del conductismo inicial, se le da importancia a la vida psíquica —pues no habría reprocesamiento exitoso sin un cambio en las cogniciones sobre uno mismo—, tal vida psíquica, incluyendo todos los componentes de la información (imágenes, creencias, emociones y sensaciones físicas), son reconducibles al sistema nervioso, almacenables *corporalmente* en él.

El cuerpo de la mujer violada, por ejemplo, puede entrar en shock, sangrar o temblar, pero cuando recibe el tratamiento adecuado, puede recuperarse en cuestión de días o semanas. ¿Por qué habría de necesitar la mente más tiempo para curarse? ¿No depende acaso nuestra mente del estado fisiológico del cerebro que, obviamente, también forma parte del cuerpo? (Shapiro y Silk, 2008, p. 14)

La capacidad de reprocesar las experiencias vividas, reconciliándose con ellas y extrayendo lecciones, no se considera un poder de la razón y de la libertad, sino una función neuronal adaptativa e involuntaria, fruto de la evolución:

La desensibilización, las comprensiones profundas espontáneas, la reestructuración cognitiva y su asociación con sentimientos o emociones positivos y con recursos positivos son vistos como efectos secundarios del reprocesamiento adaptativo que se lleva a cabo a nivel neurofisiológico. (Shapiro y Silk, 2008, p. 16)

En definitiva, la vida psíquica, aunque distinguible del sistema nervioso, al ser *absorbida* en las neuronas sería susceptible de ser estudiada, medible, teorizada y, al menos a nivel clínico, predecible.

El *evolucionismo* tiene fuerte presencia en el modelo EMDR. Bajo este paradigma se entiende la orientación que Shapiro le da a su sistema de procesamiento de la información, el cual sería una función adaptativa que permite resolver los problemas con los cuales el ser humano se ve enfrentado a lo largo de su vida —y de su evolución—. En tanto el SPIA es un mecanismo adaptativo desarrollado gracias a la evolución, el procesamiento de información vendría a ser innato, vale decir, funcionaría automáticamente, sin que nosotros lo decidamos. A cambio de excluir la posibilidad de reprocesar una memoria traumática mediante la razón, coloca en el propio cuerpo la propiedad de encontrar el modo de sanarla: “La EMDR abre una puerta a la esperanza y, aunque no se trate de una panacea, puede volver a poner en marcha el sistema de salud psicológica innata y permitir que cambie con una rapidez anteriormente impensable” (Shapiro y Silk, 2008, p. 60).

El *procesamiento de información*, concepto central en las teorías cognitivistas académicas, es un concepto tomado de las ciencias computacionales, y que implica la comprensión de la mente a partir de la comprensión de los procesos informáticos y cibernéticos. En otras palabras, la mente funcionaría como un computador, y podría entenderse como *el lugar* donde ocurren todos los procesos psicológicos. La relación entre mente y cerebro sería análoga a la de *software* y *hardware*. Debido a que éste no es el lugar apropiado para profundizar en las limitaciones de este modelo, bástenos señalar que es una evidente reducción del hombre y

sus potencias, y que la confusión entre su aspecto metafórico y real ha sido incluso señalada por sus propios adeptos³. Shapiro, de modo explícito, admite basarse en este paradigma para formular su modelo SPIA.

Intentando sintetizar todas estas posturas, diremos que para Shapiro lo único cierto acerca del hombre es aquello que podemos medir y verificar, en definitiva, su corporeidad o materialidad. En cuanto esta materialidad puede ser estudiada por la biología, se debe comprender todo lo psicológico como función de este cuerpo, específicamente, de su sistema nervioso, cuya utilidad y desarrollo debe entenderse en el contexto de la evolución y la selección natural. Los fenómenos psicológicos pueden ser entendidos como procesos computacionales, lo que permite explicar su complejidad sin la necesidad de afirmar la existencia de algún principio inmaterial.

Este trasfondo antropológico-epistemológico puede conceptualizarse como un *emergentismo*⁴, en tanto se considera lo mental como un subproducto del intercambio evolutivo del organismo con el medio, que emerge como función del cuerpo —y en dependencia de éste—. Sin embargo, la consideración de lo mental como fenómeno psíquico reconducible a lo corpóreo, excluyendo la consideración de las potencias superiores (intelecto y voluntad), podría ser también considerado un modo sofisticado de monismo materialista: finalmente todo lo humano se reduce a neuronas. En el fondo, se asume lo psíquico como *alma corpórea*, en el mismo sentido en que Tomás de Aquino (1988, I, q. 75, a. 1, co.) sostiene que los antiguos filósofos la consideraban, pues no lograban ir más allá de la imaginación.

Los contrastes con la antropología tomista son clarísimos: no hay alma, no hay potencias racionales que gobiernen la vida del hombre, no hay virtud para moderar los afectos, de lo que se sigue que las experiencias determinan necesariamente la psique y la manera de vivir. Las emociones y las cogniciones sensibles se vuelven protagonistas, no quedándole a la persona más posibilidad que la observación de tales impulsos vitales. El criterio de adaptación

3 Revisar, por ejemplo, la obra de John Searle.

4 Una revisión de las diferentes posturas de la relación alma-cuerpo se pueden encontrar en Echavarría (2005, p. 128).

al medio reemplaza al criterio de salud y al criterio moral. En definitiva, estamos instalados en el mismo determinismo psicológico que proponen otras corrientes de psicología.

3. La dimensión racional en la práctica EMDR

Aunque Shapiro, como hemos demostrado, no considera la importancia de la dimensión racional en su modelo EMDR, parece ser que el protocolo elaborado por ella sí contiene importantes elementos racionales y volitivos. Específicamente revisaremos 5 lugares: la creencia negativa, el entretrejo cognitivo, la creencia positiva, la fase 2 y el *setting* del protocolo.

3.1 La potencia racional en la cognición negativa de uno mismo

Las *creencias o cogniciones sobre uno mismo* corresponden a la declaración o evaluación de sí mismo que surge de manera más o menos espontánea frente a la imagen. La cognición se obtiene preguntando: ‘*Cuando piensa en esa imagen o incidente, ¿qué cree de negativo/positivo sobre usted mismo?*’ Para que la respuesta sea válida, vale decir, corresponda realmente a la cognición sobre uno mismo, debe ser autorreferencial (formulada en primera persona), estar en tiempo verbal presente y debe ser seguida por alguna característica general —no específica— acerca del propio ser (por ejemplo, ‘*soy un fracaso y no suelo fracasar en el fútbol*’). La cognición sobre uno mismo “representa la interpretación que el cliente realiza en el presente sobre su ser y no constituye una mera descripción” (Shapiro, 2004, p. 58).

Existirían dos categorías principales de creencias: negativas y positivas. La cognición negativa consiste en la declaración negativa de sí mismo asociada con el suceso. Se caracteriza por ser irracional, en tanto es una interpretación que surge desde el afecto, independientemente de la lógica. Por otra parte, la creencia positiva es una verbalización del estado que se desea alcanzar y que “generalmente constituye un cambio de 180 grados en relación con la cognición negativa” (Shapiro, 2004, p. 136). Se caracteriza por ser más bien racional, realista y con *locus* de control interno

Las *creencias negativas* pueden ser de tres tipos. Las creencias de *responsabilidad* consisten en considerar que la causa del problema está dentro de uno mismo, o provienen de uno mismo. Guardan estrecha relación con la autoestima, la vergüenza y la culpa. Se clasifican en dos subtipos: responsabilidad *defectuosa* (por ejemplo, ‘soy incompetente’, ‘no soy suficientemente bueno’) y responsabilidad *en la acción* (por ejemplo, ‘soy culpable’).

Las creencias de *seguridad* consisten en considerar que se está en peligro de muerte o daño (por ejemplo, ‘no puedo confiar en nadie’, ‘estoy en peligro’).

Las creencias de *control u opciones* consisten en considerar que no se puede hacer nada para evitar un mal (por ejemplo, ‘no tengo control’, ‘no puedo lograr lo que quiero’, ‘tengo que ser perfecto’). Para facilitar la detección de esta cognición, el manual incluye una serie de cogniciones correctas y verosímiles dentro de las cuales se espera que esté la respuesta del paciente. A estos tres grupos de cogniciones negativas se le oponen sendos grupos de creencias positivas.

Durante el procesamiento con EMDR se mide la validez de la creencia positiva con una escala subjetiva de veracidad o VoC: ‘Cuando usted piensa en esa imagen, evento o incidente, ¿cuán verdaderas siente ahora las palabras (se dice la creencia positiva), en una escala de 1 a 7, donde 1 las siente completamente falsas y 7 completamente verdaderas?’ A lo largo de las etapas de procesamiento se vuelve a medir la creencia según esta escala, tomando decisiones terapéuticas según los cambios percibidos.

Para Shapiro, las creencias son una *meta-percepción* del recuerdo almacenado (EMDR Institute, 2012a, p. 21). No son las causas del trauma, sino síntoma de este. Se sostiene que las cogniciones son la verbalización del recuerdo almacenado. Por eso, con el reprocesamiento de los demás componentes del recuerdo, ocurriría la *transmutación* de la creencia.

Desde la obra de Santo Tomás, ¿cómo se puede entender este juicio sobre uno mismo? ¿Existe este juicio? ¿Es un juicio del intelecto o de los sentidos? Para que un juicio provenga del intelecto, como vimos, debe tratar sobre conceptos universales. En cambio, el juicio de los sentidos es acerca de singulares.

La primera impresión nos dice que la cognición sobre uno mismo proviene de los sentidos, específicamente de la cogitativa, pues se trataría de un juicio más bien automático, que

surge frente a una imagen de modo espontáneo, y que puede estar en desacuerdo con lo que se piensa racionalmente sobre uno mismo. Además, parece susceptible de volverse una disposición cognitiva más o menos estable, según la experiencia que se adquiera o según la fuerza de alguna vivencia particular. Esto es especialmente patente en pacientes depresivos, quienes racionalmente pueden entender que son personas absolutamente valiosas, y sin embargo, su sensación es carecer de valía.

Sin embargo, al analizar cuidadosamente cuál es la estructura de una respuesta correcta, y los ejemplos de respuesta ofrecidos en el protocolo, nos damos cuenta de que si bien refieren a un particular (pues están en primera persona), su predicado contiene un universal (por ejemplo, *'soy incapaz'*, *'soy rechazable'*, *'no soy digno de amor'*, etc). Y como el juicio sensible es incapaz de acceder al universal, parece ser que nos encontramos frente a un acto de la razón.

Vale la pena detenerse en el modo mediante el cual se accede a la creencia sobre sí mismo del paciente. Ya que el psicólogo no puede comunicarse directamente con la cogitativa, es la propia persona la que debe hacer un acto de introspección para descubrir tal juicio sensible. Para lograrlo, tiene que colocarse imaginariamente en la situación solicitada, y captar la opinión sensible que tiene de sí mismo, la cual puede ser distinta a la opinión racional.

Esta noción sensible de sí mismo evidentemente no es una palabra interior. Es decir, la persona no le pregunta a su cogitativa *'¿qué opinión tienes de mí?'* para recibir una respuesta: *'te respondo, yo opino que eres una persona poco capaz'*. No. La persona, mediante cierta experimentación, realiza una interpretación de los afectos suscitados, y de ahí infiere la opinión sobre sí mismo, para luego trasmitírsela al psicólogo. Por lo tanto, hay algo de sensible y algo de intelectual.

¿Qué es lo que hay de sensible? Una imagen sensorial (imaginación), un juicio sobre la conveniencia o nocividad del contenido de la imagen (cogitativa) y una emoción (apetito sensible). Como vemos, todos ellos refieren al contenido de la imagen sensorial. El juicio sobre uno mismo no parece encontrarse en esta dimensión. La cogitativa no emite juicios sobre uno mismo, sino sobre la conveniencia o nocividad de un objeto en relación con mi natura-

leza. Sería absurdo que la cogitativa juzgara la conveniencia o nocividad de mí mismo a mi propia naturaleza.

En cambio, sabemos que hay juicios sobre uno mismo que provienen no de la sensibilidad, sino de la racionalidad. Nos referimos al acto de conciencia, que proviene del hábito de la *sindéresis*, propia de la potencia racional. En efecto, la conciencia es una “aplicación del conocimiento a lo que hacemos” (de Aquino, 1988, I, q. 79, a. 13, co.). Santo Tomás le asigna tres funciones: *testificar* que se hizo algo, *ligar* que algo debe o no hacerse, y *acusar* (o *excusar*) que algo se ha hecho mal (o bien). Al hábito de la *sindéresis* corresponden los primeros principios prácticos, según los cuales se juzga naturalmente impulsando al bien y censurando el mal (de Aquino, 1988, I, q. 79, a. 12, co.). Ya que estamos dotados naturalmente de este hábito, así como del hábito de entendimiento de los primeros principios, sus actos no suponen esfuerzo intelectual alguno. De ahí que el acto de conciencia sea prácticamente espontáneo, como también es espontáneo a nuestra inteligencia que algo no puede ser y no ser a la vez.

En conclusión, respecto al primer tipo de cognición descrito por Shapiro, hay que admitir que es verdadera la existencia de un juicio de sí mismo —negativo o positivo—, surgido de modo espontáneo y adherido a algún recuerdo particular. Sin embargo, hay que decir que, a diferencia de la imagen, la emoción y la sensación física, este juicio no proviene de la dimensión sensible, sino de la razón.

Analicemos ahora el segundo tipo de creencia sobre uno mismo, que trata sobre la seguridad o vulnerabilidad. El contenido de esta cognición no parece ser un juicio moral sobre uno mismo, sino más bien un juicio sobre la seguridad o exposición de la propia vida ante un peligro de muerte. Revisemos los ejemplos de Shapiro (2004): “*no puedo protegerme*’, *no puedo confiar en nadie*’, *estoy en peligro*’, *no estoy a salvo*” (p. 398). Para entender esta cognición basta considerar algunas potencias sensibles: la cogitativa, que es capaz de evaluar la nocividad de algún objeto, y el apetito sensible, capaz de producir temor, el cual versa sobre el mal futuro difícil de resistir. El hombre o el animal sujetos a esta emoción sienten gran aversión, que crece en medida que el peligro es juzgado como mayor. Para que se produzca este estado anímico no es necesario invocar ningún juicio sobre uno mismo; basta con el juicio de la cogitativa sobre la nocividad del objeto.

Ahora bien, es diferente juzgar la peligrosidad de un objeto, que juzgar el riesgo de la propia vida. Es una diferencia sutil. Ante una ola gigante que se aproxima hacia mí, la cognitiva puede juzgar: *esto es peligroso e irresistible*, de lo cual se seguirá una emoción de terror. Sin embargo, esto no es inmediatamente equivalente al juicio: *'estoy en peligro'*. Lo sugiere fuertemente, pero no es lo mismo. Lo primero es un juicio sobre el contexto, lo segundo sobre mí mismo a partir del primero. De hecho, es posible que el segundo juicio no surja, pues para correr hacia un lugar a salvo no se requiere del juicio *'estoy en peligro'*, sino solamente del juicio automático *'esto es peligroso'* y de la emoción de terror consiguiente, que me mueve inmediatamente a escapar. *'Estoy en peligro'* es una consideración de uno mismo, que puede surgir de manera muy espontánea, pero que no puede provenir de las potencias sensibles, pues como vimos, ellas son incapaces de evaluar la propia naturaleza. Debe, por lo tanto, provenir de la razón, capaz de reflexionar sobre las emociones y sobre uno mismo.

Por lo tanto, cuando un paciente reporta este tipo de juicio, puede ser por dos motivos. Uno, que al recordar el suceso peligroso recuerde también haber pensado sobre sí mismo. Dos, que al recordar el suceso peligroso, y al imaginarse actualmente en él, juzgue *'estoy en peligro'* mientras está en la consulta. En ambos casos se trataría, nuevamente, de una evaluación racional de sí mismo consiguiente a la emoción de terror intenso.

El tercer tipo de cognición son juicios sobre el control u opciones que se tienen frente a una cierta situación. Veamos los ejemplos de Shapiro: *"no tengo el control", 'soy impotente', 'soy débil', 'no puedo lograr lo que quiero', 'no puedo defenderme solo', 'no puedo dejarlo salir', 'no puedo triunfar', 'no puedo con ello'"* (Shapiro, 2004, p. 398), entre otros. No parecen ser un juicio moral sobre uno mismo, pues no determinan culpabilidades. Tampoco son juicios en relación con el riesgo de morir. Parecen más bien reflejar una frustración: se quiere conseguir algo, pero se juzga imposible. Sin embargo, esta imposibilidad no proviene de que la meta sea excesivamente ardua, pues en tal caso no se perseguiría —por ejemplo, escalar el monte Everest—, ni causaría frustración el no obtenerla. Por el contrario, se trata de una meta que se debiera poder alcanzar, pues pareciera que es normal conseguirla —por ejemplo, mantenerse en un empleo, encontrar una pareja, planear unas vacaciones—. Sin embargo, la persona no se siente capaz de ella. Hay un defecto en la estima de sí que le hace sentir lo perseguido como

inabordable para él. Sabe que debiera poder, pero no se siente capaz. De ahí que tampoco consigue lo querido, generándose así una frustración y reforzándose la opinión negativa de sí mismo, de lo que se sigue la resignación.

No nos parece admisible negarnos a la importante influencia de la dimensión sensible en todo esto. Sin duda, las malas experiencias van forjando un *experimentum* negativo de algunas situaciones particulares, por ejemplo: ‘no pude lograr tal cosa’, ‘no pude lograr tal otra’, ‘no puedo lograr ésta’, ‘no podré lograr esta otra’, etc. Sin embargo, la cogitativa es incapaz de formular ‘no puedo lograr nada’, ni tampoco ‘no puedo lograr lo que quiero’. Este tipo de juicios universales sólo puede ser emitido por la razón. Así lo sostiene Tomás de Aquino (2002, II, lec. 20, n. 11), ejemplificando de modo parecido.

Aunque las experiencias y los afectos tienen gran influencia sobre la estima de sí, para Santo Tomás ellas no determinan el autoconcepto. En la misma línea de lo que hemos sostenido a lo largo de esta investigación, la razón y la voluntad siempre tienen la última palabra.

Considerando todos estos argumentos, hay que concluir que el tercer tipo de cognición buscada por Shapiro proviene necesariamente de la razón. Ciertamente en este juicio influye la experiencia y los afectos sensibles, pero no de modo determinante, pues sino la razón y la voluntad no serían capaces de cambiar la opinión sobre uno mismo.

Sin embargo, hay que hacer dos consideraciones. Primero, que la razón concluye a partir de juicios sensibles de la cogitativa. Es decir, de alguna manera traduce, en lenguaje universal, los juicios particulares elaborados de manera espontánea por la sensibilidad, los cuales sin duda dan origen a movimientos afectivos sensibles. Por lo tanto, cuando el paciente responde con este tipo de cognición negativa está no solo dando cuenta de su razón, sino también de su sensibilidad. De donde se sigue que la respuesta sobre la cognición negativa contiene aspectos racionales y sensibles.

La otra consideración sobre esta cognición negativa es que, si bien proviene necesariamente de la razón —como acabamos de demostrar—, nada impide que sea almacenada de forma sensible en la memoria, pues —aunque de modo accidental— esta potencia tiene la capacidad de registrar la actividad intelectual anterior (de Aquino, 2001, lec. 2, n. 326). De ahí

que el juicio '*no puedo lograr nada*' se pueda incorporar a la memoria, haciéndose parte de la dimensión sensible con la formalidad de pasado. Esta *sensitivización* de un juicio racional permite que posteriormente pueda ser evocado como una frase espontánea y sensible, no como un juicio actual de la razón.

Considerando en conjunto los tres tipos de creencias negativas hay que concluir dos cosas. En primer lugar, que tal creencia es necesariamente un juicio de la razón. Que está muy influenciado por las potencias sensibles es innegable. Pero, en definitiva, el autoconcepto depende de la razón y la voluntad. Por ello, la persona puede modificar su autoconcepto con algo de esfuerzo, buscando basarse en verdades más profundas y estables que su experiencia particular.

En segundo lugar, que este autoconcepto, en medida que no es razonado voluntariamente, queda a merced de los recuerdos, del *experimentum*, de los afectos sensibles y la costumbre. Incluso, dependiendo de la fuerza de estos elementos sensibles, la persona puede formarse un autoconcepto errado, a pesar de poseer un implacable conocimiento sobre la dignidad de toda persona, etc. El método EMDR parece intentar cambiar el autoconcepto mediante la modificación de los elementos sensibles.

Esta distinción entre la naturaleza racional del autoconcepto y los elementos sensibles que lo alimentan nos ayuda a entender una posible causa de los efectos terapéuticos del EMDR. El ejercicio de pedirle al paciente que descubra cuál es su cognición sobre sí mismo no es sino pedirle que utilice su potencia racional para evaluar el propio juicio racional y su relación con los diversos elementos sensibles que contribuyen a formar tal opinión. Y ya que la cogitativa es capaz de ser movida, no sólo por los sentidos y la imaginación, sino también por la razón superior, los elementos sensibles entran en diálogo con la racionalidad, de modo que pueden empezar a ser cuestionados y modificados según las exigencias del intelecto. Los recuerdos pueden ser interpretados de modo más racional. El *experimentum* puede rectificarse, abriéndose a la verdad. Los afectos sensibles, en consecuencia, disminuyen en vehemencia y nublan menos la razón. Finalmente, la creencia sobre uno mismo se va volviendo más realista, positiva y comprensiva.

La potencia racional en el entretejido cognitivo

3.1.1 Breve descripción de la técnica de entretejido cognitivo

El protocolo EMDR contempla el uso de ciertas técnicas auxiliares en caso de que su simple aplicación no logre desbloquear el SPIA. Algunas de ellas implican el cambio en la velocidad del movimiento ocular, en la modalidad sensorial de la estimulación, la focalización en ciertos aspectos de la imaginación o incluso su modificación intencional. Si ninguna técnica da resultado, se recurre al *entretendido cognitivo*, una estrategia de desbloqueo que consiste en una breve frase del terapeuta para vincular información positiva que no se ha logrado vincular en forma espontánea. Cada frase del terapeuta es seguida por una nueva tanda de estimulación bilateral.

Para entender la utilidad del entretejido cognitivo debemos recordar que, según el modelo EMDR, el problema psicológico se origina en una experiencia negativa de tal magnitud que bloquea el funcionamiento del SPIA, impidiéndole procesar su información, es decir, trabando su capacidad de vincularla con redes de memoria adaptativas. La frase del entretejido vendría a ser el elemento faltante para vincular la red positiva con la información negativa, del mismo modo como se coloca un puente entre dos orillas, permitiendo el tránsito entre ellas. Esto reanuda el SPIA y permitiría el procesamiento adaptativo de la información que estaba almacenada en redes negativas.

Puede utilizarse para permitir que el paciente acceda a información que posee, pero que no tiene actualmente disponible. También puede usarse para ofrecer información que el paciente no posee pero que puede estimular sus conexiones cognitivas. Además, sirve para fortalecer conexiones positivas para optimizarlas y generalizarlas.

El objetivo es suministrar el mínimo de material posible para que el SPIA pueda ligar información y continuar con el procesamiento. Su uso se sugiere en cuatro situaciones. La primera es un bloqueo del procesamiento llamado *looping* que consiste en una recurrencia circular de la información negativa que impide el contacto de esa información con neuro-redes adaptativas. La segunda, cuando queda poco tiempo para terminar la sesión. La tercera, cuando se aprecia

falta de generalización de lo reprocesado, debido a que su unión con la neuro-red adaptativa es muy débil. Finalmente, cuando aparece perturbación emocional extrema.

Existen diversos tipos de entretejido cognitivo. Debido a la complejidad de la herramienta parece conveniente acompañar la enumeración con ejemplos concretos.

- 1. Nueva información:** Se le presenta al paciente información que no tenía. Por ejemplo, un paciente se siente culpable por un capricho realizado cuando niño. Entonces se le ofrece: '¿tú sabías que los niños son caprichosos?'.
- 2. Estimulación de información conseguida:** Se le pide al paciente que repita alguna frase adaptativa que acaba de decir a la ligera. Por ejemplo, un paciente depresivo dice: '*quizás si cambiara mi actitud podría sentirme más feliz*'. Entonces se le dice: '*Repite eso*'
- 3. Poner en evidencia la contradicción:** Se hace una pregunta que manifiesta lo absurdo de su creencia. Por ejemplo, una paciente se siente culpable de que su cónyuge la golpee. Se le ofrece: '*Estoy confundido... ¿Una persona tiene derecho a golpear a otra cuando se equivoca?*'
- 4. Mencionar una metáfora o analogía:** Por ejemplo, un paciente de muy buenas notas que ha sido muy molestado por sus compañeros. '¿Conoces la historia del patito feo?' 'Sí'. '*No sé por qué, pero tu historia me recordó a la del patito feo*'.
- 5. Realizar un ejercicio ficticio de imaginación:** Por ejemplo, un paciente no llega a SUD = 0, y al preguntársele qué le falta para llegar a eso, responde que necesita ir antes donde su abuelito a decirle algo. '*Hagamos como si, sólo imagina que lo haces*'.
- 6. Método socrático:** Se hacen preguntas lógicas que llevan a una respuesta obvia, formulada por el paciente. Por ejemplo, un paciente que se siente culpable de la separación de sus padres, ya que se portaba mal cuando niño. '¿Cuántas personas se portan mal cuando niños?' '*Casi todos*' '¿Todos sus padres están separados?' 'No'.
- 7. Introducir al adulto en la perspectiva del niño:** Por ejemplo, '*Si esa mujer adulta que has llegado a ser pudiese acercarse a esa niña y preguntarle qué le pasa, qué necesita y se lo diera*'.
- 8. Cambiar imágenes, perspectivas y referentes personales.** Por ejemplo, '*Si usted tuviese un amigo con su mismo problema, ¿Qué le diría?*' o '*Si eso mismo le pasara ahora, ¿Cómo reaccionaría?*'.

3.1.2 Análisis del entretejido cognitivo

Podemos observar que todos los tipos de entretejido cognitivo están dirigidos a realizar una modificación en las potencias sensibles. No obstante, no todos operan del mismo modo. Cuatro de ellos (nueva información, poner en evidencia una contradicción, mencionar metáfora y método socrático) influyen mediante la razón. Otros tres lo hacen mediante la imaginación (ejercicio ficticio, introducción de perspectiva adulta, cambio de imágenes). Finalmente, la estimulación de información conseguida permite reforzar una frase adaptativa ya formulada por el paciente.

El primer grupo de entretejidos cognitivos, a diferencia del resto de las intervenciones del protocolo EMDR, tiene una importante dimensión racional. Se asemeja a la argumentación, pues incluye silogismos, demostraciones y una cierta astucia en la exposición. La diferencia es que esta información no da pie a un debate racional, sino que se entrega de modo sucinto, en medio del reprocesamiento, para que la persona lo *absorba* en su psiquismo. El momento en que se utiliza el entretejido y el modo en que se ofrece permiten una influencia potente sobre las potencias sensibles.

¿De qué modo un argumento racional puede influir en la dimensión sensible? En la obra de Santo Tomás encontramos reiteradas referencias a la primacía que tienen las potencias espirituales sobre el resto de las potencias (cf. El país se le llama según su capital, según su presidente. I-II actos, etc.). Vale la pena escuchar *in extenso* en qué modo la razón gobierna sobre las potencias apetitivas:

El irascible y el concupiscible están sometidos a la parte superior, en la que reside el entendimiento o razón y la voluntad, de dos maneras: 1) Una, con respecto a la razón. 2) Otra, con respecto a la voluntad. Están sometidos a la razón en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: La oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente (q.78 a.4), el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por alguna razón particular, porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal. Por eso, en la argu-

mentación silogística, de las proposiciones universales se deducen conclusiones particulares. De este modo, resulta evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es una obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible están sometidos a la razón más que al entendimiento. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que, recurriendo a ciertas consideraciones generales, se mitigan o intensifican la ira, el temor y otras pasiones similares. (de Aquino, 1988, I, q. 81, a. 3, co.)

Este maravilloso texto tiene dos virtudes que nos serán muy útiles. La primera, es que explica detalladamente el modo mediante el cual la razón gobierna el apetito sensible, mediante la cogitativa. La segunda consiste en la ejemplificación escogida por el Santo Doctor, que interpela a la experiencia personal del lector, demostrando por medio de ella que las consideraciones racionales son capaces de influir sobre los afectos. De aquí al entretrejado cognitivo, el trecho es breve: basta con que tal consideración racional sea introducida de modo astuto por otra persona.

Tal parece que este modo de influir no es patrimonio exclusivo del protocolo EMDR. Basta levantar un poco la vista para encontrar ejemplos cotidianos de *entretrejidos cognitivos*: una madre que abraza a su hijo llorando, diciéndole ‘*Ya pasó, ya pasó*’; un enamorado convenciendo a su amada: ‘*Nadie te va a querer como yo*’; un hombre consolando a su amigo: ‘*No hay mal que por bien no venga*’. Todos estos casos tienen en común la influencia afectiva mediante frases incompletas que desencadenan un cierto silogismo racional en el otro, que trae por consecuencia un cambio emocional. La madre no le dice a su hijo: ‘*No llores porque aquel mal que recibiste ya no es presente, sino pasado*’, sino simplemente ‘*Ya pasó*’. El enamorado tampoco dice: ‘*Soy lo mejor para ti*’, sino que desea causar esta conclusión en el corazón de su amada. Por su parte, el amigo consolado podrá pensar: ‘*Quizás algún sentido positivo tendrá esta desgracia*’, hallando así, sin darse cuenta, un poco de esperanza que le cambia el ánimo.

Lo específico del *entretrejado cognitivo* es, entonces, el uso de esta estrategia cotidiana de manera intencionada —considerando en qué modo lo que dirá se relaciona con la historia y la

terminología del paciente—, en el momento preciso, en el modo preciso, y acompañado de estimulación bilateral.

El segundo grupo de entretejidos cognitivos influye en los afectos mediante la imaginación. Quien ha practicado los *Ejercicios Espirituales* (de San Ignacio) no tardará en encontrarles una semejanza con lo que en jerga ignaciana se llama *composición de lugar*. Con el objetivo de *sentir internamente*, san Ignacio plantea mirar con los ojos de la imaginación diferentes escenas teológicas, entrando en ellas, dialogando con los actores principales, escuchando lo que dicen, etc. De hecho, el octavo tipo de entretejido (el cambio de perspectivas) es exactamente igual a una imaginación que propone san Ignacio de Loyola (2014) para el discernimiento de *tercer tiempo*:

[...] mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido, y deseando yo toda su perfección, considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios, nuestro Señor, y mayor perfección de su ánima, y haciendo yo asimismo, guardar la regla que para el otro pongo. (regla 185)

Este movimiento de los afectos mediante la imaginación también tiene una dimensión racional, pues mediante ella el paciente es capaz de dirigir su imaginación según le sugiere el terapeuta. Esto se encuentra magistralmente descrito en la *Suma de Teología*:

Los sentidos externos para obrar necesitan ser estimulados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan objetos exteriores. De este modo, están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa. (de Aquino, 1988, I, q. 81, a. 3, ad. 3)

Por lo tanto, debemos concluir que este segundo grupo de entretejido cognitivo, si bien opera mediante la imaginación, no lo hace sin la facultad racional.

El tercer tipo de entretejido, la *estimulación de información conseguida*, si bien se distingue del primer tipo en que el terapeuta no ofrece ningún tipo de argumento —pues la frase fue elaborada por el propio paciente—, se asemeja a él en que se estimula una consideración racional. Por lo tanto, su modo de operar es también a partir de la razón, mediante la cogi-

tativa. Sin embargo, en cuanto profundiza en la razón, amplificando su natural influencia sobre los afectos, también se asemeja a la *redundancia* (*per modum redundantiae*) que Tomás de Aquino (1989) describe cuando explica el modo en que el juicio de la razón es capaz de mover a las pasiones:

[...] Y esto de dos modos. Primero, a modo de redundancia, a saber, porque cuando la parte superior del alma se mueve intensamente hacia algo, la parte inferior sigue también su movimiento. Y así, la pasión que surge consiguientemente en el apetito sensitivo es señal de la intensidad de la voluntad. Y de este modo indica mayor bondad moral. Segundo, a modo de elección, esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón elige ser afectado por una pasión, para obrar más prontamente con la cooperación del apetito sensitivo. Y así, la pasión del alma aumenta la bondad de la acción. (I-II, q. 24, a. 3, ad. 1)

A modo de conclusión, hay que decir que el entretejido cognitivo es una herramienta dirigida a la potencia racional del paciente, para mediante esta influir en sus potencias sensibles.

El corolario que se puede formular nos resultará de fundamental utilidad a la hora de dilucidar en qué modo el EMDR opera sobre las potencias del alma. Ya que el entretejido cognitivo se utiliza en los casos donde el procesamiento de la información no ha sido posible mediante el resto de las herramientas, se puede postular que todas éstas son exitosas solo en cuanto suponen previamente la presencia del elemento racional que el entretejido es capaz de suplir cuando tales herramientas fallan. Es decir, la estimulación bilateral sólo es efectiva en cuanto la razón está previamente ordenada.

3.2 La potencia volitiva en la cognición positiva

La cognición positiva es un juicio sobre uno mismo que se solicita después de la cognición negativa. Recordemos que la cognición negativa, en cuanto automática y reactiva corresponde más bien a un juicio sensible proveniente de la cogitativa. Sin embargo, al ser escrutada por la razón es traducida en un juicio racional, universal y razonado, que se manifiesta al psicólogo y que, como vimos, permitía en sí mismo un cierto diálogo entre la razón universal y la particular.

Después viene la cognición positiva. Se le pregunta al paciente: *‘Cuando piensa en esa imagen, ¿Qué le gustaría creer sobre usted mismo ahora?’*.

La primera impresión es que ambas cogniciones, positiva y negativa, son de una misma naturaleza. Sin embargo, un análisis más cuidadoso nos pone en alerta. La cognición negativa, como vimos, surge de modo espontáneo, si bien es captada por la razón y enunciada de modo universal. En cambio, la cognición positiva no surge espontáneamente frente a la imagen. La pregunta del protocolo no es por lo que surge, sino por lo que preferiría que surgiera. Si la cognición positiva surgiera espontáneamente desde la cogitativa, frente a la imagen negativa, entonces probablemente no habría dificultad psicológica alguna.

Pero no es así. Tal cognición se formula como una frase positiva universal sobre uno mismo que se querría tener, y no como una traducción de algún juicio sensible. ¿Cuál sería el proceso por el cual se realiza tal formulación? La búsqueda de esta frase es ejecutada por la voluntad, como el resto de las respuestas de cada pregunta, pero con una sola diferencia: la voluntad no escruta otras potencias para buscar lo que se solicita, sino que se escruta a sí misma para saber qué quiere. Y para conseguirlo, impera a la razón para que ella descubra cuál es el bien solicitado. La razón realiza su operación, aplicada sobre la propia persona particular, y determina cuál es el bien. La voluntad lo capta, lo desea y da cuenta de él verbalmente al psicólogo.

Prueba de esto es que, aunque el paciente sea capaz de formular una cognición positiva, el afecto sigue siendo negativo. Si la cognición positiva proviniese de la sensibilidad, vendría acompañada de un afecto positivo. Pero esto no es así, y se demuestra por las preguntas posteriores. Tras la cognición positiva se le pide al paciente la Validez de la Cognición (VoC): se le pregunta cuán verdaderas siente esas palabras, en una escala de 1 a 7, mientras piensa en la imagen negativa. La mayor parte de las veces es un número de poco valor —si no, se sospecha que el paciente no está realizando correctamente el ejercicio—. Después se pregunta por el afecto, que normalmente es negativo. Y luego por el nivel de perturbación, en una escala de 0 a 10 (escala SUD), que normalmente es un número elevado.

En definitiva, la pregunta sobre la cognición positiva, que es una pregunta acerca de lo que la persona *querría* pensar de sí misma, interpela a la voluntad. Y ya que la voluntad se

auxilia en la razón, esto explicaría por qué la cognición positiva suele ser más razonable y más realista.

3.3 La potencia volitiva en la Fase 2

El consentimiento informado es un contrato oral que el terapeuta realiza con el paciente durante la Fase 2, según el cual el paciente afirma entender y estar de acuerdo con el tratamiento y sus posibles efectos adversos. Evidentemente, este consentimiento supone que se le ha transmitido un conocimiento verdadero y pertinente. También supone que el paciente puede negarse a este tipo de intervención, y optar por otros métodos, u otro profesional.

No cabe lugar a dudas de que la aceptación del tratamiento requiere un acto de la voluntad, no en el sentido de que la voluntad mueva a otra potencia a actuar, sino más bien en tanto que realiza un acto que le es propio —el consentimiento—, que consiste en la aprobación para la obra (de Aquino, 1989, I-II, q. 15, a. 3, ad. 3). Prueba de que este acto no proviene del apetito sensible es que la aceptación del consentimiento informado requiere de una “investigación de la razón antes del juicio acerca de lo que hay que elegir” (de Aquino, 1989, I-II, q. 14, a. 1, co.), que recibe el nombre de *consejo*.

En mi experiencia personal hay algunas personas que no aceptan fácilmente el método EMDR y solicitan información adicional antes de cualquier intervención. Recuerdo en especial un paciente con quien no lográbamos nunca progresar hasta la fase de reprocesamiento (Fase 4), y que incluso era poco receptivo a la estimulación bilateral que se aplica para la instalación del lugar tranquilo. En cierta sesión se sinceró conmigo y me planteó que en realidad no creía mucho en la estimulación bilateral, solicitándome una explicación racional acerca de su mecanismo de acción. Tras una minuciosa explicación del *estado del arte*, se incorporó en su asiento y manifestó que ahora sí podíamos comenzar con el método, obteniendo muy buenos resultados a partir de ese momento.

Ejemplos como éste nos hacen pensar no sólo que la voluntad se encuentra implicada de modo esencial en esta parte del proceso, sino que incluso éste se puede ver gravemente obstaculizado si la voluntad no ha asentido con firmeza.

Otra actividad de la Fase 2 es la *señal de pare*, acción del paciente que consiste en levantar la mano para solicitar la detención de la estimulación bilateral, ya sea porque no está soportando la perturbación o cualquier otro motivo. El terapeuta le enseña al paciente a hacer esta señal, explicándole que de este modo queda patente que el protagonista del método EMDR es el propio paciente, puesto que él es quien escoge en todo momento si continuar o no con el procesamiento.

Estas palabras no son un *placebo* para tranquilizar al paciente, sino que son del todo verdaderas. En efecto, si bien el procesamiento ocurre de modo más o menos espontáneo, es la voluntad la que monitorea todo el proceso. Y aunque no puede decidir directamente qué asociaciones se producirán, es la voluntad la que permite o detiene. Del mismo modo, quien lanza un dado no es dueño de elegir qué número saldrá, pero sí de lanzarlo o abstenerse de hacerlo, potestad que hace del juego un acto voluntario. Esta conciencia de control sobre el proceso, en virtud de la libertad para escoger, permite al paciente disponerse mejor al mismo, facilitándolo considerablemente.

3.4 Las potencias racional y volitiva en el protocolo EMDR

Aunque no es la intención de este apartado descifrar el modo en que opera el protocolo EMDR y la estimulación bilateral—más adelante emprenderemos tal análisis—, sin embargo, cabe destacar aquí la presencia de la dimensión racional en tales procedimientos.

Lo primero que hay que decir es que el protocolo EMDR se basa en la interacción del terapeuta con el paciente por medio de la razón. En efecto, el protocolo completo es guiado por preguntas que el paciente comprende racionalmente e instrucciones que ejecuta con el imperio de su razón. Por otra parte, todo lo que surge espontáneamente durante el reprocesamiento es sondeado por el paciente, quien da cuenta al psicólogo acerca de lo ocurrido. Tanto el sondeo como el dar cuenta son acciones imperadas por la razón.

La dimensión racional se hace especialmente patente en las dos mediciones subjetivas que se le solicitan al paciente, a saber, la VoC (validez de la cognición) y la SUD (unidades subjetivas de perturbación). El ejercicio de colocar una regla racional a un fenómeno emocional

no solo hace que el paciente tome distancia de sus emociones, sino que también tiende un puente entre la razón y la emoción, a partir del cual la razón podría ejercer su legítimo gobierno sobre el apetito sensible. En definitiva, el paciente es capaz de hacerse consciente de su propia sensibilidad, sin sumergirse del todo en ella, permitiendo así que la razón particular sea movida, ya no por la imaginación y los sentidos, sino por la razón universal (de Aquino, 1988, I, q. 81, a. 3, ad. 2).

Aunque esta experiencia es especialmente patente en la medición subjetiva del mundo sensible, de algún modo todo el protocolo se ordena a esto: que la razón recupere —o alcance por primera vez— su legítimo gobierno sobre la dimensión sensitiva. La experiencia reiterada de autoobservación y del cambio emocional durante el reprocesamiento engendra una nueva disposición en las potencias sensibles, que van perdiendo la fuerza avasalladora de su afectividad desordenada, y en las potencias racionales, que se disponen mejor para penetrar el mundo afectivo y colocar su medida en ellos. Aunque este no es el espacio para desarrollar este punto, simplemente mencionaremos que la salud del alma se obtiene justamente en la medida que la razón se hace capaz de gobernar.

Ahora bien, razón y voluntad se relacionan íntimamente. La razón es capaz de mover a la voluntad presentándole su objeto: el bien (de Aquino, 1989, I-II, q. 10, a. 2, co.). La voluntad, a su vez, es capaz de mover a la razón a actuar, “porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal” (de Aquino, 1989, I-II, q. 9, a. 1, ad. 3).

Esto no quiere decir que la razón requiera directamente de la voluntad para su operación propia, entender (de Aquino, 1988, I, q. 82, a. 4, ad. 1). Sin embargo, puede ser impulsada por la voluntad a entender cierta cosa. Considerando que el protocolo EMDR interpela al paciente a realizar acciones racionales, movido por un fin terapéutico, entonces se puede establecer que tales actos de la razón son precedidos por la voluntad.

Lo mismo ocurre en cuanto a los actos de introspección, sondeo interior y respuesta a las preguntas. Si bien ellos son imperados por la razón, este imperio presupone un acto de la voluntad:

[...] imperar es esencialmente acto de la razón, porque quien impera ordena a aquello a lo que impera hacer algo, advirtiendo o intimando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón. [...] Por otra parte, es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto, como se dijo (I-II, q. 9, a. 1; I, q. 82, a. 4). Por consiguiente, como lo segundo que mueve sólo lo hace en virtud de lo primero que mueve, se sigue que el hecho mismo de que la razón mueva, al imperar, lo tiene de la virtud de la voluntad. (de Aquino, 1989, q. 17, a. 1, co.)

Esto quiere decir que todos los actos racionales promovidos por el protocolo son precedidos por la voluntad. Y como ya definimos que el modelo EMDR tiene una dimensión racional, por lo tanto, hay que concluir que también posee una dimensión volitiva.

Ahora bien, esto no solo es cierto en cuanto que la voluntad precede a la razón, sino también en cuanto que la voluntad es indispensable para la existencia de una interacción terapéutica. En efecto, la psicoterapia depende de dos voluntades: la del terapeuta de ofrecer su servicio, y la del paciente, de querer realizar un tratamiento para solucionar el problema que lo aqueja.

Esta observación, que parece de lo más evidente, pone en mayor relieve la importancia de la dimensión volitiva en el modelo EMDR y quizás en toda otra forma de psicoterapia. Sería interesante investigar acerca de esto, pudiéndose concluir cómo captar el grado de compromiso voluntario de quienes consultan, y de cómo conseguir el mayor grado de colaboración posible, con miras al bien terapéutico del paciente. Autores modernos de psicología ya han investigado este campo, aunque sin fundamentos tomistas. Se trata de James Prochaska y Carlo DiClemente (1982) y su *Modelo Transteórico del Cambio*.

En conclusión, la dimensión racional atraviesa el Protocolo Estándar no solo en sus contenidos, sino incluso en su estructura, pues su aplicación presupone el uso de intelecto y voluntad. El protocolo EMDR no sólo prepara correctamente la aplicación de la estimulación bilateral, sino que además permite, por su propio diseño, el ejercicio de las facultades superiores y favorece su gobierno sobre las otras potencias.

Conclusiones

A la luz de nuestro análisis queda en evidencia que el Protocolo Estándar —*materialmente* hablando— contiene algunos aspectos racionales, tanto en su contenido, como en la estructura de su aplicación. Al parecer esta dimensión no ha sido suficientemente advertida por Shapiro, ni tampoco por los investigadores. Sin embargo, considerando nuestro análisis previo de la antropología de estos autores, no nos sorprende que la razón y la voluntad sean ignoradas o desestimadas.

La presencia objetiva de estas potencias en el protocolo nos permite descartar la hipótesis de que la terapia EMDR actúa exclusivamente a nivel sensible o fisiológico. La misma estructura de preguntas, e incluso algunos contenidos, apelan a la ejecución de actos racionales (examinar, determinar, medir, etc.) que tienen la virtud suficiente para influir en la modificación de la dimensión sensible.

El reconocimiento de la dimensión racional en el protocolo estándar, dimensión capaz de gobernar y ordenar saludablemente la vida humana, nos hace preguntarnos si la efectividad del método EMDR no se deberá justamente a su inadvertida presencia en el protocolo. El análisis del resto de los componentes del protocolo estándar podría ayudarnos a dilucidar este punto, y eventualmente agregar nuevas intervenciones que tengan por sujeto a la razón o a la voluntad.

En conclusión, a pesar de que el modelo SPIA pueda contener importantes diferencias teóricas con la antropología del Aquinate, el protocolo estándar tiene algunos elementos racionales que ayudan a entender su efectividad. Esto no quiere decir que el protocolo esté “limpio” de toda herencia antropológica reduccionista. Solo una prudente aplicación del protocolo, acompañado de ciertas modificaciones, permitirá aislar estas herencias y sacar provecho de los aspectos racionales inadvertidos. El aporte de una antropología integral de la persona, como lo es la filosofía aristotélico-tomista, ofrece las bases teóricas para realizar una nueva interpretación del protocolo estándar, abriendo la posibilidad de enriquecerlo y perfeccionarlo, con miras al bienestar integral de los pacientes.

Referencias

- de Aquino, T. (1988). *Suma de Teología* (Tomo I). BAC.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Aquino, T. (2001). Sobre la memoria y la reminiscencia. En J. Cruz Cruz (Trad.), *Comentarios a los libros de Aristóteles "Sobre el sentido y lo sensible" y "Sobre la memoria y la reminiscencia"*. Eunsa.
- de Aquino, T. (2002). *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Eunsa.
- de Aquino, T. (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Eunsa.
- de Loyola, I. (2014). *Ejercicios Espirituales*. Sal Terrae.
- Echavarría M. (2001). El inconsciente espiritual y la supraconciencia del espíritu según Jacques Maritain. *Sapientia*, 56(209), 175-189.
- Echavarría, M. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* [tesis de doctorado, Universitat Abat Oliba]. Documenta Universitaria.
- EMDR Institute (2012a). *Curso de Entrenamiento Básico. Parte 1 del Entrenamiento Básico*. EMDR Institute.
- EMDR Institute (2012b). *Curso de Entrenamiento Básico. Parte 2 del Entrenamiento Básico*. EMDR Institute.
- Prochaska, J. y DiClemente, C. (1982). Transtheoretical therapy: Toward a more integrative model of change. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 19(3), 276-288.
- Shapiro, F. (2004). *EMDR. Desensibilización y reprocesamiento por medio de movimiento ocular*. Pax.
- Shapiro, F., y Silk, M. (2008). *EMDR. Una terapia revolucionaria para superar la ansiedad, el estrés y los traumas*. Kairós.

