



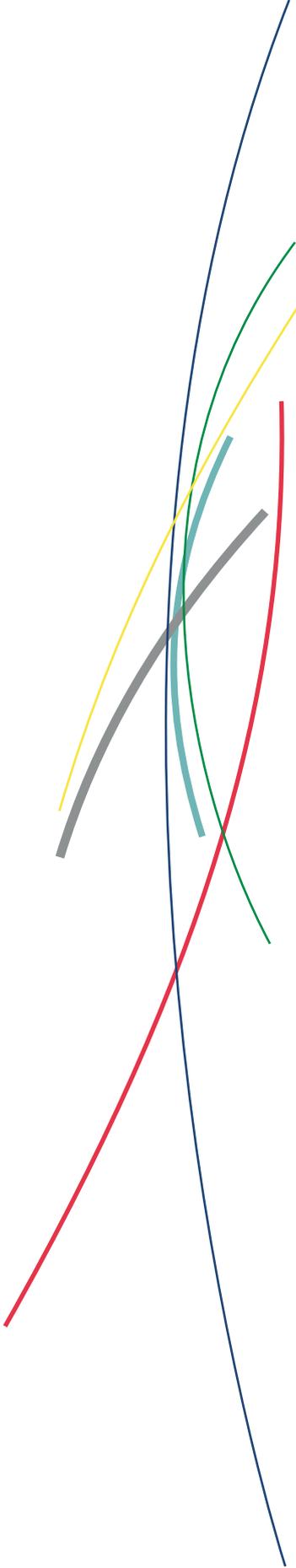
Revista

Latinoamericana

de Psicología

Existencial

Un enfoque comprensivo del ser



Revista 6

DIRECTORA

Lic. Susana C. Signorelli (Argentina)

CONSEJO EDITORIAL

Lic. Esperanza Abadjieff (Argentina)

Lic. Teresa Glikin (Argentina)

Dra. Marta Guberman (Argentina)

Prof. Emilio Romero (Brasil)

Prof. Ana María López Calvo (Brasil)

Prof. Myriam Protasio (Brasil)

Dr. Alberto de Castro (Colombia)

Dr. Yaqui Martínez (México)

Dr. Ramiro Gómez (Perú)

PRENSA Y DIFUSIÓN INTERNACIONAL

Lic. Gabriela Flores (México)

DISEÑO DE TAPA E INTERIOR Mendez Matias

EDITORIAL

Fundación CAPAC

ISSN: 1853-3051

AÑO 3 - Nº 6 – ABRIL DE 2013
REVISTA VIRTUAL SEMESTRAL DE ALPE
ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA
DE PSICOTERAPIA EXISTENCIAL

PRÓXIMO NÚMERO OCTUBRE DE 2013

AUSPICIAN

FUNDACIÓN CAPAC (Argentina)

IFEN (Brasil)

CEPE (México)

SPPFE (Perú)

COMISIÓN DIRECTIVA DE ALPE

Presidenta: Susana Signorelli (Argentina)

Secretario: Yaqui Martínez (México)

Tesorera: Teresa Glikin (Argentina)

Vocal titular 1º: Alberto De Castro (Colombia)

Vocal titular 2º: Ana María López Calvo de Feijoo (Brasil)

Vocal titular 3º: Ramiro Gómez (Perú)

Vocal suplente 1º: Esperanza Abadjieff (Argentina)

Vocal suplente 2º: Marta Guberman (Argentina)

Vocal suplente 3º: Gabriela Flores (México)

Revisora de cuentas titular: Myriam Protasio (Brasil)

Miembros de honor:

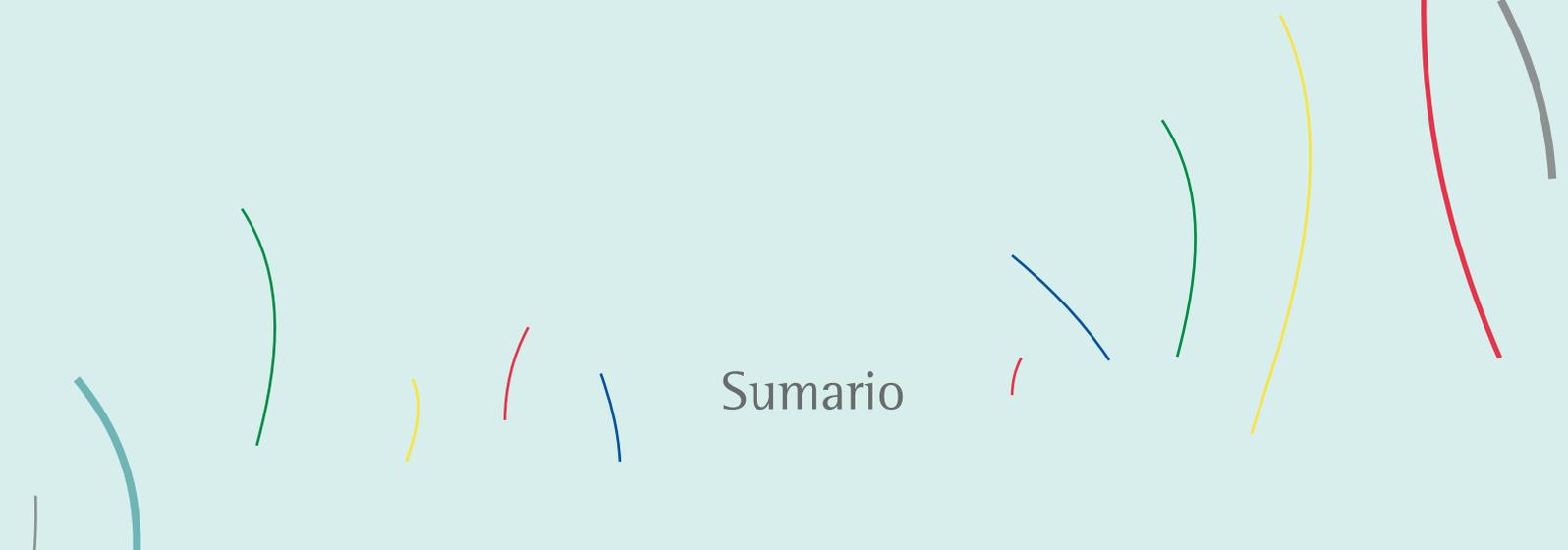
Pablo Rispo (Argentina) (post mortem)

Emilio Romero (Brasil)

Miembros correspondientes:

Emilio Spinelli (UK)

Emmy van Deurzen (UK)



Sumario

pag.11 Editorial

pag.12 Libertad psicológica

valoración y significado en relación con los determinismos

Alberto De Castro,
Guillermo García y
Diego Rojas Sandoval
(Colombia)

pag.19

La relación terapéutica

Una mirada ética y crítica desde el terapeuta

Susana Signorelli
(Argentina)

pag.26

Trabajos ganadores del premio

"Pablo Rispo"

Otorgados en el V Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial

México D. F - Noviembre de 2012

pag.28 Comentario de libros

La comprensión de los sueños – El poder creativo de lo imaginario

Autor: Emilio Romero
Beatriz Cardoso Della Bidia
(Brasil)

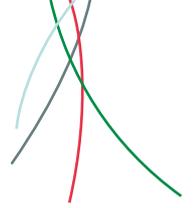
pag.31

La hilética en
la fenomenología de Husserl
Acercamientos clínicos

Gustavo Alvarenga Oliveira Santos
(Brasil)

pag.35 El sistema humanista existencial de
Luigi De Marchi

Antonella Filastro
Roma (Italia)



Presentación de Artículos

Normas para la presentación de artículos

Los autores de los distintos países latinoamericanos o de otros lugares del mundo, que deseen enviar sus trabajos para ser publicados deberán hacerlo por correo electrónico al representante de su propio país, si no lo hubiera, pueden hacerlo al correo de la dirección de la Revista que coincide con el de la Delegación Argentina.

Delegación Argentina: info@funcapac.org.ar

Delegación Brasil: ana.maria.feijoo@gmail.com

Delegación Colombia: amdecast@uninorte.edu.com

Delegación México: yaqui@psicoterapiaexistencial.com

Delegación Perú: rags28@gmail.com

Para enviar los trabajos con la intención de ser incluidos en números sucesivos se aceptarán hasta mediados de febrero y de agosto de cada año.

La revisión y la aprobación de las contribuciones serán realizadas por pares de los distintos países miembros.

Se aceptarán trabajos de investigación, análisis de casos, aportes al trabajo comunitario, elaboración teórica original, análisis de autores, comentario de libros, aportes al esclarecimiento de problemáticas desde una perspectiva social.

Los trabajos de investigación deben constar de: Hipótesis, metodología (cuali y cuantitativa según corresponda), casuística, lugar de aplicación, resultados, conclusiones.

Si se trata de un análisis de caso, debe constar de:

Marco teórico, metodología, conclusiones.

El trabajo comunitario debe constar de:

Marco teórico, metodología, sector beneficiado, lugar de aplicación, resultados, conclusiones.

Si se trata de un análisis de autor, debe constar de:

Pequeña biografía del mismo y listado de los libros que se analizan.

Si se trata de una temática original debe constar de:

Introducción donde se incluyan antecedentes del tema a tratar, desarrollo y conclusiones.

Si se trata de comentario de libros, debe constar de:

Título original del libro, autor, año, ciudad en la que se editó, país y editorial.

Se aceptan también cartas al editor con una extensión máxima de una carilla.

Aceptación

Una vez que el artículo haya sido aceptado por el Consejo Editorial para ser arbitrado por los pares consultores y una vez aprobado por ellos se le enviará un correo electrónico para notificarlo.

El envío de un trabajo significa que el autor reconoce que el mismo es original y es el único responsable de las ideas vertidas y de cualquier acción de reivindicación, plagio u otra clase de reclamación que al respecto pudiera sobrevenir. Asimismo cede a título gratuito a la Revista los derechos patrimoniales de autor.

Debe enviarse el texto en WORD

Letra Verdana, tamaño 10.

Extensión mínima: 4 carillas, extensión máxima: 20 carillas, en hoja tamaño A4, interlineado 1,5. Bibliografía aparte. Si el trabajo incluye gráficos deben estar dentro de las carillas mencionadas. Márgenes superior e izquierdo de 2.5 cm., inferior y derecho de 2 cm.

Los artículos deben contener título, resumen y palabras clave en idioma español, y/o portugués e inglés. El texto del trabajo completo en español o portugués.

PRIMERA PÁGINA

Título del trabajo

Nombre completo de autor/es

País y ciudad de procedencia

Lugar de trabajo (nombre completo)

Breve currículum del autor o autores

Resumen (150 a 200 palabras)

Palabras clave: entre 4 y 5

SEGUNDA PÁGINA Y SIGUIENTES

Introducción – Desarrollo –

Conclusiones o los datos citados precedentemente.

ULTIMA PÁGINA

Bibliografía (Citas bibliográficas según normas APA) (American Psychological Association).

La Revista, puede recibirla gratuitamente registrándose en la página de la ALPE:

www.alpepsicoterapiaexistencial.com

Si desea consultar por cursos o talleres, dirijase a los correos de los países miembros antes mencionados.



Convocatoria

Las acciones de ALPE son cada vez más amplias y abarcan varios países de Latinoamérica, pero es nuestra intención llegar a todos los demás países que hasta ahora no saben de nuestra existencia, por eso les pedimos a cada uno de ustedes que hagan llegar esta convocatoria a cuanto profesional conozcan para que se contacten con nosotros a los fines de profundizar el intercambio ya iniciado y así poder contar con una organización que nos nucleee y nos represente.

Revista

Hasta el momento reciben la revista tanto países latinoamericanos como Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela, y al resto del mundo hemos llegado a España, Portugal, Reino Unido y Estados Unidos.

Anuncio

ALPE integra la Confederación Internacional de Psicoterapia Existencial, SEA, con sede en Londres que coordina Ernesto Spinelli y del cual participan más de 40 asociaciones mundiales.

También ALPE ha sido invitada a participar en el Congreso Mundial de Psicoterapia Existencial que se realizará en Londres en mayo de 2015. En nuestros próximos números daremos mayor información.

Para conocernos pueden visitarnos en www.alpepsicoterapiaexistencial.com y escribirnos a cualquiera de las delegaciones ya existentes, como así también dejarnos sus comentarios y forma de contactarnos.

Los esperamos.
C. D. de ALPE





ALPE
Asociación
Latinoamericana
de Psicoterapia
Existencial

Auspicia

CURSOS A DISTANCIA

Psicología Existencial. Su aplicación a la terapia

Coordinación general: Fundación CAPAC

Inicio: cuando se inscribe

Duración: 30 clases

ARANCELES

Pago al contado 10% de descuento.

Pago en 7 cuotas: \$300 para argentinos,

USD 100 para latinoamericanos,

USD 200 para otros países.

Descuento de 10% para estudiantes.

Descuento de 10% para 3 o más inscriptos
de una misma institución o grupo.

INCRIPCIÓN

Enviar la siguiente ficha de inscripción a :

info@funcapac.org.ar

Nombre y apellido

Domicilio, país, teléfono, e-mail, profesión

ABONAR POR

Por depósito bancario, para argentinos,
averiguar condiciones a info@funcapac.org.ar

Por Western Union (para otros países),
averiguar condiciones a info@funcapac.org.ar

PROGRAMA

www.funcapac.org.ar

Ir a columna de la izquierda Cursos y Congresos,
luego Cursos



Requisitos para la inscripción de socios

Enviar el siguiente cupón con los datos que se solicitan a yaqui@psicoterapiaexistencial.com
tereseptiembre51@yahoo.com.ar,
solicitar modo de pago de la asociación.

Nombre y apellido
Ciudad de residencia
País de residencia
Profesión
E-mail
Fecha de pedido de asociación
Pequeño curriculum
Enviar nota a la C. D. solicitando
hacerse socios especificando categoría,
para su aprobación

Valor cuotas según categoría de socios

1. Titulares: US\$ 50 anuales o US\$ 30 semestrales
2. Adherentes: US\$ 40 anuales o US\$ 25 semestrales
3. Contribuyentes: US\$ 30 anuales o US\$ 17 semestrales
4. Afiliación de entidades: US\$ 250 anuales

Beneficios para los socios

Descuentos para miembros titulares de la ALPE

1. Congresos: 30%
2. Cursos: 20%
3. Libros: no menor al 10%

Descuentos para miembros adherentes de la ALPE

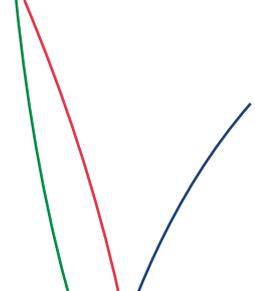
4. Congresos: 15%
5. Cursos: 10%
6. Libros.- no menor al 5%

Descuentos para miembros contribuyentes de la ALPE

7. Congresos: 10%
8. Cursos: 5%
9. Libros: no menor al 5%

Descuentos para miembros afiliados a través
de la Afiliación de otras entidades

10. 5% para todo concepto



VI CONGRESO LATINOAMERICANO DE PSICOTERAPIA EXISTENCIAL



VII Jornadas de la Fundación CAPAC

26, 27 y 28 de septiembre de 2013

“Ser para la vida”

Aportes de la Psicología Existencial para el siglo XXI

Países participantes confirmados:

Argentina

Brasil

Chile

Colombia

México

Perú

Uruguay

Informes: funcapac@fibertel.com.ar



**Facultad de Ciencias de la Salud
Universidad de Mendoza**
Paseo Emilio Descotte 720 | CP 5500
MENDOZA | REP. ARGENTINA

Si desea difundir su Institución o Actividad
Comuníquese con la dirección de la revista
funcapac@fibertel.com.ar



VI CONGRESO LATINOAMERICANO DE PSICOTERAPIA EXISTENCIAL

Ser para la vida

Aportes de la Psicología Existencial para el siglo XXI

7º Jornadas de la Fundación CAPAC

(Centro de Actividades

Psicológicas Asistenciales Comunitarias)

Ser para la vida

Aportes de la Psicología Existencial para el siglo XXI

DÍAS: 26, 27 y 28 de Septiembre de 2013

SEDE: Universidad de Mendoza – Pasaje Emilio Descote
y Huarpes – Prov. de Mendoza – Argentina

INFORMES: info@funcapac.org.ar

Destinado a psicólogos, psicopedagogos, psiquiatras, trabajadores y asistentes sociales, médicos, sociólogos, filósofos, terapeutas ocupacionales, arte-terapeutas, psicólogos sociales, counselors, coach, técnicos en minoridad y familia, acompañantes terapéuticos, antropólogos, abogados, docentes, estudiantes y público general interesado en el tema.

Comisión Organizadora y Científica

Presidenta: Lic. Susana Signorelli

Vicepresidente: Lic. Eduardo Tristán

Secretarías: Dra. Marta Guberman y Lic. Teresa Glikin

Tesorerera: Lic. Esperanza Abadjieff

PREMIO “PABLO RISPO” a los mejores trabajos libres presentados.

CATEGORÍAS:

1. Trabajo de investigación cuali o cuantitativa (hipótesis, metodología, casuística, resultados, conclusiones)
2. Análisis de un caso (marco teórico, metodología, conclusiones)
3. Trabajo comunitario (marco teórico, metodología, sector beneficiado, lugar de aplicación, resultados, conclusiones)
4. Elaboración teórica original sobre la temática del encuentro.

El premio para cada categoría consiste en la entrega de un diploma y de los libros: Por las ramas de la existencia. Fenomenología de las modalidades del ser; Memoria de una existencia vulnerada. El peregrinar de un inmigrante; La experiencia terapéutica existencial de grupo; Educación en crisis. Una propuesta para la NO violencia; Perspectivas en psicoterapia existencial. Una mirada retrospectiva y actual.

Publicación de los trabajos ganadores en la Revista Latinoamericana de Psicología Existencial. Un enfoque comprensivo del ser a través de

www.alpepsicoterapiaexistencial.com

El jurado recibirá los trabajos con seudónimo únicamente.

PAUTAS para la presentación de trabajos libres

Rogamos a los interesados en presentar trabajos para cualquiera de las categorías mencionadas, leer detenidamente las pautas que a continuación se enuncian y ajustar sus presentaciones estrictamente a las mismas, de otro modo no serán aceptados.

Los trabajos deberán ser originales. La evaluación del Jurado tiene carácter inapelable. Los organizadores notificarán oportunamente a los interesados sobre la aceptación o no de sus trabajos, tanto como su ubicación dentro del programa.

Para que los trabajos presentados puedan ser evaluados, todos los autores deberán estar inscriptos previamente en el Congreso, es decir, antes del 7/6/13.

Se les dará lugar a la presentación durante el Congreso a los trabajos presentados en tiempo y forma y que fueren aceptados. El tiempo otorgado para cada exposición será de 15 minutos. No admitiremos extensión alguna.

Junto a la presentación de los trabajos, los autores conceden automática autorización y ceden a los organizadores, los derechos para que puedan ser publicados en los medios que los organizadores dispongan, siendo los autores los únicos responsables de los mismos. El solo hecho de presentar el trabajo implica el total conocimiento y aceptación de las pautas establecidas por la Comisión Organizadora del Congreso.

MODO DE PRESENTACIÓN de trabajos libres

Presentación por correo electrónico a esperanzaazul_maria@hotmail.com quien enviará al jurado el trabajo solamente con el seudónimo.

Texto en WORD - Letra Verdana, tamaño 10

Márgenes superior e izquierdo de 2.5 cm., inferior y derecho de 2 cm., en hoja tamaño A4, interlineado 1,5. Carátula y Bibliografía aparte. (Recuerde que la exposición oral del mismo es de 15')

Si el trabajo incluye presentación en Power Point deberá ser enviado junto al trabajo completo.

1- PRIMERA PÁGINA - CARÁTULA

Título del trabajo

Nombre completo de autor/es

Seudónimo

País de procedencia

Lugar de trabajo

Teléfono, e-mail y domicilio de autor/es

Categoría en la que se presenta

Breve nota con la aceptación de las pautas establecidas.

2- SEGUNDA PÁGINA

Título del trabajo

Seudónimo

Breve currículum del autor o autores (no debe figurar el nombre)

Resumen (máximo 150 palabras)

Palabras claves: entre 4 y 5

3- TERCERA Y SIGUIENTES PÁGINAS

Introducción – Desarrollo – Conclusiones

4- ULTIMA PÁGINA

Bibliografía según normas APA.

Al Jurado se les enviará el trabajo desde la segunda página.

La fecha límite de presentación de resúmenes de trabajos libres vence el 7/6/13, sólo se aceptarán si están inscriptos.

La fecha límite de presentación de trabajos libres completos vence el 9/8/13

PAUTAS para la presentación de talleres

Rogamos a los interesados en presentar talleres, leer detenidamente las pautas que a continuación se enuncian y ajustar sus presentaciones estrictamente a las mismas, de otro modo no serán aceptados.

La evaluación de la Comisión Científica tiene carácter inapelable. Los organizadores notificarán oportunamente a los interesados sobre la aceptación o no del taller, tanto como su ubicación dentro del programa.

Para que los talleres presentados puedan ser evaluados, todos los autores deberán estar inscriptos previamente en el Congreso, es decir, antes del 7/6/13

Se les dará lugar a la presentación durante el Congreso a los talleres presentados en tiempo y forma y que fueren aceptados. El tiempo otorgado para cada taller será de 60 minutos. No admitiremos extensión alguna.

Los autores serán los únicos responsables de lo que suceda en los mismos. El solo hecho de presentar un taller implica el total conocimiento y aceptación de las pautas establecidas por la Comisión Organizadora del Congreso.

MODO DE PRESENTACIÓN de talleres

Presentación por correo electrónico a info@funcapac.org.ar

Texto en WORD - Letra Verdana, tamaño 10

Presentar resumen del taller a desarrollar en hoja tamaño A4, interlineado 1,5. Márgenes superior e izquierdo de 2.5 cm., inferior y derecho de 2 cm., máximo una carilla.

Si el trabajo incluye presentación en Power Point deberá ser enviado junto al resumen y si incluye música indicar cuál.

La fecha límite de presentación de resúmenes de talleres vence el 7/6/13

VENTA DE LIBROS

Todos los autores de libros que deseen poner en exhibición para ser ofrecidos en venta podrán hacerlo en el stand que se encuentra dentro de la sala.

Durante todo el desarrollo del Congreso, se exhibirán y serán puestos a la venta entre los asistentes, con el precio que determine el o los autores, dejando un 20% del valor de venta.

PARA PROFESIONALES DEL PAÍS O DEL EXTRANJERO

Inscriptos o no inscriptos en el Congreso

Quienes por razones de distancia, no pudieran hacerse presentes en el Congreso pero desean recibir vía mail, la totalidad de los trabajos presentados tendrán acceso a los mismos abonando una suma que se determinará oportunamente tanto para argentinos como para latinoamericanos o de otros países.

Para los inscriptos en el Congreso que también deseen recibir vía mail, la totalidad de los trabajos, deberán abonar un plus.

Los interesados en estas alternativas envíen su requerimiento a info@funcapac.org.ar

ARANCELES

Hasta el 31/5/13

Profesionales argentinos: \$600 – latinoamericanos: US\$140 – extranjeros de otros países: US\$170

Profesores de la UM: \$360

Alumnos de la UM: \$300

Alumnos universitarios que acrediten su condición: \$360

Alumnos universitarios latinoamericanos: US\$80

Docentes no universitarios: \$455

Socios de la ALPE: (en cualquier fecha si no presentan trabajos)

Titulares: argentinos: \$420 – latinoamericanos: US\$100

Adherentes argentinos: \$510 – latinoamericanos: US\$120

Hasta el 30/8/13

Profesionales argentinos: \$700 – latinoamericanos: US\$160 – extranjeros de otros países: US\$200

Profesores de la UM: \$420

Alumnos de la UM: \$350

Alumnos universitarios que acrediten su condición: \$420

Alumnos universitarios latinoamericanos: US\$100

Docentes no universitarios: \$490

A partir del 1/9/13

Profesionales argentinos: \$800 – latinoamericanos: US\$180 – extranjeros de otros países: US\$220

Profesores de la UM: \$480

Alumnos de la UM: \$400

Alumnos universitarios que acrediten su condición: \$480

Alumnos universitarios latinoamericanos: US\$120

Docentes no universitarios: \$560

Público general: \$560

Editorial

Presentamos, a nuestros amables lectores, un nuevo número de nuestra Revista, la que aparece próxima al 5 de mayo, fecha en la que el mundo se prepara para recordar el bicentenario del nacimiento de Sören Kierkegaard.

El teólogo católico Romano Guardini reconocía que la melancolía se manifiesta de modo particular en la vida, la obra y la personalidad de Kierkegaard. Melancolía que en su despliegue y profundidad exige, para su comprensión, una mirada que vaya más allá de cualquier intento clasificatorio psiquiátrico. Profunda experiencia humana cuyo contenido doloroso no se queda atrapado en este sentir sino que fluye en la vida del hombre permitiéndonos nuevas formas de vivir el tiempo, el cuerpo y la nada.

El tiempo huidizo, distinto según el tono de nuestra experiencia, de nuestras relaciones, de la contemplación o del tedio. Abrazado la calavera que representa, como todas, la finitud de la vida, él cierra los ojos para ver dentro de sí el irremediable destino del recipiente duro de nuestro cerebro. Es la pintura de Domenico Fetti, Melancolía.

La flecha indetenible del tiempo va marcando los períodos de la vida, de toda la vida. También destruye lo no vivo, lo inerte. Todo se transforma en el tiempo, todo cambia, termina y renace. La melancolía está atada al tiempo, a la conciencia de la finitud de todo. Finitud de las relaciones, finitud de la esperanzas, finitud del amor humano. Sabemos que hay un renovarse todo en cada generación, que marca la alegría y la primavera de la existencia, sabemos también que este ciclo que todo lo renueva no nos pertenece. Pertenece a quienes nacieron en tiempo más reciente. La alegría que sentimos en este ciclo que todo lo renueva, porque todo termina, es una alegría en la contemplación de la alegría de los otros. Nos contenta saber que otros seguirán la tarea humana de existir, que buscarán y encontrarán respuestas que nosotros no obtuvimos. Esperamos igualmente que ellos, como nosotros ahora, sientan la alegría ante la alegría de otros nuevos habitantes de nuestro mundo.

El hombre contemporáneo contempla la llamada revolución tecnológica con asombro. La sucesión rapidísima de novedades tecnológicas que invaden la vida cotidiana es de vértigo. Esta revolución va tomando cada vez más el cuerpo como espacio para habitar, para estar, para ubicarse. La ciencia ficción nos deja entrever, desde hace ya bastante tiempo, hombres no humanos, constituidos por reemplazos, por prótesis. ¿Qué "prótesis" hará difícil definir si el portador sigue siendo humano, tal como hoy lo definimos? ¿Qué horizonte, no muy lejano, nos mostrará un hombre sin posibilidad de melancolía? Olvidamos que la melancolía, como nos lo recuerda Amalia Quevedo en Melancolía y Tedio, está enraizada en el humor, en la parodia, la lírica y la música de todos los géneros, también en la pintura y la escultura, la literatura...en el existir, no sólo en los aires tristes.

Nos enfrentamos a la nada. Nada como soledad no deseada, vacío y silencio. Nada y arriamos la bandera de la esperanza y sentimos que al final del tiempo, en la historia, personal, y la Historia quedara nada. Pero la nada también da sentido, también impulsa y también crea. El caminante no hay influenciadas por algunas perspectivas que solo enfatizan camino...tantas veces citado, de Machado, nos dice de caminos sobre el mar, de hacer camino al andar. De no haber nada, ni camino ni horizonte previo. Sólo hacer el camino al caminar, aún a riesgo de hacerlo sobre el mar.

Se ha querido mutilar y se ha mutilado al Hombre de distintos modos y violencia a través de la historia. Un inmenso tajo se le dio cuándo se redujo su emocionar a un asunto menor, poco serio para un "científico". Las neurociencias destacan, ahora, la importancia de éstas en el existir humano.

Nuestro próximo congreso (Mendoza, Argentina, septiembre 2013) lleva como nombre Ser para la Vida. Abrazar la vida, subrayamos con ello lo que de vida tiene la vida. Es nuestra mirada y nuestra propuesta para el presente siglo. Aportes de la Psicología Existencial para el siglo XXI. No significa que al volver la mirada hacia lo vital olvidemos las condiciones deshumanizantes de la sociedad, que dejemos de mirar las nuevas "patologías", incluso que ignoremos la desvitalización de los vínculos humanos -hoy estamos más "conectados" que vinculados-, que no consideremos la acertada afirmación de von Gebattel cuando, refiriéndose a la salud dice que una persona puede gozar de ella en un aspecto y estar enfermo de muerte en otro; muerte en el sentido de la desesperación de Kierkegaard o de pecado en San Agustín. Entendemos que hoy más que nunca es necesario reflexionar y actuar desde y para la vida, en el sentido más amplio y profundo de este bello vocablo.

Es largo el camino, es grande la propuesta. Pero estas magnitudes son las que señalan la vigencia de nuestro modo de ver y vivir la psicología. No hacemos un psicologismo que pretenda dar solución al hombre sufriente, error del que alertara tempranamente Jaspers, sino que pretendemos hacer del existir humano un existir auténtico, en el sentido de este mismo autor.

Marcel dejó dicho que la persona no se realiza sino por el acto de encarnarse, pero este encarnarse nunca es total y definitivo, porque debe participar de la plenitud del Ser del que emana, del que puede tomar la Esperanza que rompa el lado absurdo de la nada y del tiempo. Si este encarnarse, que puede ser una obra, una acción, una vida, lo hacemos metáfora, lo encontraremos bellamente expresado en un poema celta del siglo VI -recogido en La batalla de los árboles, citado por Borges y Jurado- .

He sido la hoja de una espada,
 He sido la gota en un río,
 He sido una estrella titilante,
 He sido una palabra en un libro,
 He sido el comienzo de un libro,
 He sido una luz en una linterna,
 He sido un puente que atraviesa sesenta ríos,
 He viajado como un águila,
 He sido una barca en el mar,
 He sido un capitán de batalla,
 He sido una espada empuñada,
 He sido un escudo de guerra,
 He sido la cuerda de un arpa,
 Durante un año un sortilegio me ha convertido
 en la espuma del agua.

En la seguridad, amable lector, que la lectura de los trabajos presentados en este número de nuestra Revista serán de gran provecho profesional, termino esta imperfecta presentación.

||| Ramiro Gómez S.
 (Perú)



Libertad psicológica: valoración y significado en relación con los determinismos

Alberto De Castro,
Guillermo García y
Diego Rojas Sandoval
(Colombia)

Resumen

Este artículo es una reflexión teórica basada en los resultados de una investigación financiada por Colciencias (Colombia) en el marco del programa Virginia Gutiérrez de Pineda. Se ha analizado el concepto de libertad visto en el contexto psicológico actual, a partir del cual se clarifica como el ejercicio de la libertad y de la constante valoración experiencial que ésta implica lleva al ser humano construir los significados de su vida. Se abordan temas como la relación entre tiempo y libertad, libertad y determinismos del pasado o biológicos, libertad y valoración, y libertad y sentido. Finalmente, se aborda la relación que se establece con este tipo de determinantes, y como a partir de esto el ser humano auto-determina en algún grado el desarrollo o mantenimiento de su salud mental por medio de los valores autoescogidos.

Palabras clave: psicología humanista existencial, libertad, valoración, salud mental.

Abstract

The following article is a theoretical reflection based on a research, which was sponsored by Colciencias (Colombia). It was analyzed the concept of freedom as seen from an actual psychological context. It shows how from the exercise of freedom and its implicit experiential valuing process, human beings develop their life meanings. The article covers the following topics: the relationship between time and freedom, freedom and (past and biological) determinisms, freedom and valuation, and freedom and meaning. Finally, it is described both the way human beings relate to these determinants, and the way human beings influence the development or maintenance of their mental health through self-chosen values.

Key words: existential humanistic psychology, freedom, valuing, mental health

1. Introducción

Dado que algunas posiciones actuales en psicología tienden bien sea a demeritar tanto la importancia de los determinismos, influenciadas por perspectivas humanistas que enfatizan el desarrollo del potencial humano, o a demeritar la libertad (o incluso negar su existencia), influenciadas por algunas perspectivas que solo enfatizan estudios experimentales,

vemos necesario clarificar un adecuado entendimiento del concepto de libertad que permita conocer y apropiarse de sus alcances y repercusión en la experiencia cotidiana, al tiempo que nos permita integrarlo con los aspectos objetivos y limitantes de la realidad, que de alguna manera contextualizan, determinan y ubican las opciones y posibilidades de la libertad en la vida cotidiana.

II. Libertad y tiempo

El mundo deviene. Es por eso que la línea del tiempo representa una continuidad, un presente perpetuo. Por consiguiente, cada elección constituye un paso delante de nuestro proyecto de vida. La vivencia del tiempo, de lo acontecido y de lo que está por acontecer, orienta el significado de la existencia; los cronogramas y protocolos configuran la forma única del hombre de separar los acontecimientos, pero en el paso de la vida, es el encuentro con el mundo el que guía las posibilidades, las decisiones, y los resultados de nuestras acciones. Según López (1989):

La cohesión de una vida viene dada con su ék-stasis; el paso del presente a otro presente no lo pienso, lo efectúo. Esto es el tiempo. No se trata de un objeto de nuestro saber, sino -como anunciábamos- de una dimensión de nuestro ser [...] para nosotros, el tiempo no está dado «ahí afuera», en el sentido que le otorga el punto de vista tradicional [...] sino que ha de ser representado por el sujeto desde su propia posición temporal de presencia, que es el Ahora. (p. 118)

Asumimos tradicionalmente que el tiempo es algo que está por fuera de nosotros, que antecede a nuestra existencia. Sin embargo, es necesario anotar que pensamos en el tiempo, es decir, que nos proyectamos sobre éste (Moreira, Holanda y Vasconcellos, 2005).

La historicidad sólo puede ser captada a través de la temporalidad original, la cual es diferente al tiempo que conocemos comúnmente: no contempla una relación de orden (pasado, presente, futuro), sino que el ahora, de cara a un futuro, es lo verdaderamente real para el sujeto (Morino, 2010; Castellanos, 2009; Heidegger, 2006; del Moral, 2001).

Para Merleau-Ponty (citado por Raffaelli, 2004), la cuestión sobre el tiempo debe estar integrada al ser, entendido éste desde su corporalidad. No se puede hacer abstracción metódica de ésta, olvidándonos de una temporalidad y espacialidad en un continuo que le pertenece, ya que la duda al ser incompleta y no llenar los claros de la realidad palpable debe invocar cierto radicalismo (Aguirre y Jaramillo, 2009). Merleau-Ponty, concede un status fenomenológico a la noción y el estudio del tiempo a través de ser (Moreira, 2004; López, 2002; Ferro, 2001).

III. Libertad y determinismo pasado

La expresión de la libertad no se trata de la manera como nos oponemos a los determinismos, o el modo que hayamos para contrarrestar aquello que es dado de antemano, sino de la posibilidad de crear y dar sentido a la propia vivencia a partir de la relación y conciencia de los determinismos que nos influyen. Se trata de cobrar conciencia de la forma como vivenciamos el constante valorar que los seres humanos hacemos de los objetos del mundo, nuestras acciones, y mecanismos. De esta forma podemos conocerlos mucho mejor y tener mayor claridad respecto a lo que deseamos decidir frente y a partir del contacto con dichos determinismos. El determinismo histórico ha de ser valorado por la razón y la libertad (Díaz, 2006; Barrios, 2001).

La libertad orienta el desarrollo y las capacidades de la persona, en la medida en que le permite expresarse a través de la valoración del mundo y encontrarlo pleno de sentido para él y, por ende, construirlo. Esta capacidad de dar sentido, que siempre es del ser humano, tiene la libertad de ser auténtica, inauténtica, o de un modo indiferenciado (Dreyfus, 2002; Längle, 2005).

La libertad y los determinismos median nuestra vida diaria: rehusar a aceptar uno de los dos empobrecería cada uno de nuestros eventos vitales. El hecho de que nuestra personalidad no sea únicamente el resultado de las fuerzas contingentes y deterministas a las que todo ser humano está sometido (la cultura o el género con el que se nace, eventos climáticos sobre los que no se puede tener ningún tipo de intervención o eventos políticos sobre los que tampoco se puede como individuo tener ningún tipo de intervención), permiten que el pasado y el futuro adquieran sentido a la luz del presente: "Libertad y determinismo se dan el nacimiento el uno al otro. Todo avance en la libertad da nacimiento a un nuevo determinismo, y todo avance en el determinismo da nacimiento a una nueva libertad" (May, 1988, p. 80).

Lo propio de la libertad es que no está dada de antemano: es cambiante, al igual que cada uno de los acontecimientos del desarrollo vital del hombre. Ser libre consiste en asumir cada una de las situaciones de vida, valorar las situaciones bien sea si se aprovechan para el cambio y el progreso, o para detener y negar una nueva oportunidad, de manera que el individuo sea el único responsable de la posibilidad de autorrealización y madurez (Yalom, 2000; De Castro y García, 2008a, 2008b). La libertad se construye a partir del grado de conciencia con que valoramos nuestras limitantes y posibilidades que constituyen "lo dado" en la vida, y la forma como vivimos en relación a esto (Jaramillo, Carvajal, Marín y Ramírez, 2008). La libertad no reside en el triunfo que podamos obtener sobre la naturaleza objetiva ni en el pequeño espacio que se nos deja en nuestra naturaleza subjetiva sino que radica en el hecho de que somos nosotros, los hombres, quienes experimentamos la naturaleza objetiva y subjetiva (May, 2000; Yalom, 1984).

La libertad es la posibilidad de acceder a opciones frente a las cuales decidimos, y valoramos la existencia para posicionarnos ante ellas; sin embargo el ser en libertad siempre implica estar amenazado por la posibilidad de fracaso total, o sea, de llegando a ser, llegar a ser nada, esa es la constante paradoja existencial de la libertad (Längle, 2005).

Así mismo, para que exista una experiencia de libertad es necesaria una experiencia restrictiva frente a la cual proyectarnos, de mismo modo en que llegar a ser siempre encuentra como contrapartida el no ser. Por ejemplo, al momento de reconocer que no podemos transportarnos en el tiempo y cambiar eventos del pasado, o transportarnos en el tiempo y conocer eventos del futuro, obtenemos la posibilidad de crear un valor en el presente, de experimentar la vida tal y como está aconteciendo y a partir de este valor proyectarnos en y desde las decisiones tomadas. Por esta razón, el determinismo precede de algún modo la posibilidad de la libertad. Carrascoso (1992, p. 221) comenta al respecto que, "Para Merleau-Ponty somos un [...] ser precipitado hacia fuera, y formo una unidad no descomponible respecto del mundo que me conforma y posibilita y me da el ser." Y en esa reubicación existencial es donde nos definimos.

Las opciones son justamente el elemento básico de determinismo, aquello que es "arrojado." Los determinismos generan en el individuo la posibilidad de elegir la posición o el valor con el que van a asumir determinadas circunstancias en la vida. Por ejemplo, una persona que nace hombre (determinismo biológico), en un estrato socio económico desfavorecido, y en un ambiente cultural estrechamente relacionado con grupos armados (determinismo cultural); este tipo de determinantes son precisamente los que le brindarán las opciones para crearse a sí mismo y estructurar valores con los cuales se relacionará con la vida. Dichos determinantes le darán la opción de apreciar el modelo de vida relacionado con los grupos armados, o bien la opción de rechazar ese modelo de vida y, en ambas oportunidades, crearse a sí mismo de acuerdo a la manera en que se sienta llamado. Los determinismos no son elegidos a voluntad, pero si se deben asumir conscientemente por medio del acto de la voluntad; en otras palabras, las opciones, si bien nos son dadas, están sujetas a la valoración que el individuo haga de ellas: de allí que el ser humano sea una totalidad en la medida en que todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás, están sacados del tejido de un solo ser (Aguirre y Jaramillo, 2009; Ferro, 2005).

El lugar de nacimiento, el idioma, la familia, y todos los elementos simbólicos que nos arraigan o nos vinculan con los demás, son objetos de sentido. Le atribuimos un significado o valor a cada uno de estos elementos porque contamos con la posibilidad de hacerlo, y a partir de ello, abarcamos la totalidad de lo que somos, un ser-en-el-mundo. El contacto y relación con los determinismos viene a ser la real posibilidad que tiene el ser humano de ser, en la medida en que se convierte en material para forjarla identidad y la estructura existencial, es decir, su mundo, lo cual, le permite referenciarse a sí mismo como un hombre libre en la medida en que es guía y co-creador de su realidad.

El determinismo y la libertad están estrechamente relacionados, ya que el segundo es la acción de la conciencia, sobre los determinismos. El determinismo implica ser vivenciado como una experiencia, es decir, de algún modo nos relacionamos con él para reconocernos y proyectarnos, según las diferentes opciones que se presenten, sin embargo, el hecho de reconocer de manera conciente los diferentes determinantes no asumiremos una posición constructiva. El determinismo nos invita a ser creativos, y permite que podamos elegir el modo como respondemos y como moldeamos la existencia a partir de las posibilidades, cualidades y debilidades que tenemos (De Castro, 2000a, 2000b).a

IV. Libertad y valoración

Al tomar una decisión genuina, es decir, una decisión en la que el ser humano se construye y se haga consciente de su destino, se vitaliza y se vuelve auténtica la libertad, pues esta decisión se argumenta o toma forma a partir de los determinantes que el ser humano tiene que valorar para poder realizar una acción. No importa cuán grande o cuántos sean los determinantes que se impongan a la decisión, siempre que se valoren estos determinantes conscientemente, captando el significado experiencial presente que se trata o pretende afirmar en la relación con cada uno de ellos, nuevas posibilidades emergerán de esta posición psicológica y posibilitarán la realización constructiva de proyectos y/o esperanzas, al mismo tiempo que podrán conducir al encuentro y confrontación consigo mismo. Sin embargo, esta afirmación de los valores no se mantendrá siempre constante pues, en la medida que el ser humano se desarrolla dentro de una sociedad, siempre tendrá que buscar nuevas maneras para poder reafirmar este valor o para reevaluarlo. Es por esto que el ejercicio consciente de la libertad, el actuar coherente y espontáneamente, siempre conduce en algún grado al encuentro o a la confrontación consigo mismo. Ontológicamente, el ser humano se enfrenta a diferentes tipos de determinantes frente a los cuales su posibilidad de cambiarlos puede ser muy leve, mas siempre tiene la posibilidad de relacionarse con ellos conscientemente a partir de la clarificación de los significados que se pretenden afirmar, lo cual hace que en algún grado los determinismos sean matizados por la experiencia. Es decir, el ser humano siempre se relaciona con estos determinantes desde una intencionalidad específica, atribuyéndoles valor, lo cual puede permitir hacer algo consciente respecto al propio desarrollo. En otras palabras, debido a que el ser humano no tiene la posibilidad de dejar de darle valor a los determinantes, el acto de valorar (implícita o explícitamente, cognitiva y/o afectivamente) no es una posibilidad, sino una condición psicológica siempre presente. La posibilidad se refiere solamente a la opción de valorar de forma consciente y constructiva, pero psicológicamente no hay forma de no dar valor a los determinantes. Como por ejemplo, el nivel cósmico del determinismo implica las condiciones del propio nacimiento o de la propia muerte, sobre lo cual es muy posible que no se tenga ningún tipo de incidencia, pero si se puede definir o decidir de qué manera se valorará y asumirá el origen o el destino ontológico a partir de la forma en que se vivencie e interprete estos acontecimientos. También se encuentran determinismos ambientales, que implican eventos climáticos como la erupción de volcanes o terremotos, ya que estos acontecen sin la decisión directa del ser humano. Sin embargo, se puede huir de los determinantes (o eventos climáticos en este caso) o se puede correr con el riesgo de quedarse mientras acontecen tratando de sobrevivir. También el ser humano se enfrenta ante la valoración de los determinantes de tipo genérico, es decir, nacer hombre o mujer, determinadas características físicas como el color de ojos y de piel; además, hay determinantes culturales como la familia en la que se nace, una cultura de la cual nada se sabe al momento de nacer, al igual que el determinado momento histórico en que se nace. Igualmente, existe un determinante de tipo circunstancial, eventos que no pueden ser evitados o que no pueden dar marcha atrás ni acontecer de otra manera, como el estallido de una guerra, las cuales son circunstancias que influyen en nuestro proceso de valoración, así como también son circunstancias que valoramos independientemente de que podamos intervenir en su funcionamiento.

La libertad de cada persona es proporcional al grado de conciencia con que valora sus experiencias, determinantes y forma en que vive en relación a esos valores que va creando (May, 1998, 1996, 1990, 1983). Los determinantes a los que se enfrenta cada persona no pueden ser cambiados ni borrados, pues sobre gran parte de estos no se puede tener una mínima intervención; mas si se puede determinar de qué manera se relacionara con este determinante y a partir de esto, que significados se pretenderá afirmar o buscar.

La libertad no está solo en el hecho de decir “si” o “no” en una situación específica, sino en la valoración tanto de los determinantes implicados, como de la propia experiencia en relación a dichos determinantes, de manera que la decisión pueda ser lo más constructiva y coherente posible. Esto contribuiría a la creación como personas a partir de la actualización en el momento presente de las potencialidades de ser y la posibilidad de reafirmarlas o de confrontarlas. Es por esto que las experiencias más significativas o los determinantes sobre los cuales es imposible tener un mínimo de intervención, no exigen una solución para acabarlos sino para valorarlos, de forma que el ser humano pueda orientarse conscientemente de acuerdo a los valores experienciales que desee afirmar intencionalmente, tratando que la vida tome un sentido constructivo, es decir, explorando siempre nuevas maneras de crear.

El hecho singular de valorar los determinantes permite que el individuo tome en sus manos la responsabilidad de actuar y de elegir la forma de estructuración de la relaciones con el mundo. Es decir, al reconocer que cada decisión es meramente particular, pero paradójicamente, a partir del contacto y relación con el mundo y los otros, ésta puede tomar forma consciente y hacerse significativa para el individuo (Moya, 1997). Por esto May (1983) dice que a medida que la persona toma mayor conciencia de sí misma, aumenta proporcionalmente su nivel y capacidad de elección y su libertad. La libertad es acumulativa; es decir, una elección hecha con un elemento de libertad posibilita que esta sea reforzada para próximas decisiones. Cada ejercitación de la libertad amplía la circunferencia del círculo de uno mismo.

La valoración se entiende en términos de relación existencial entre el ser humano y sus determinantes. Según May (2000, 1988), el ser humano tiene la libertad de relacionarse con las fuerzas deterministas como la enfermedad, la muerte, las limitaciones cognitivas, etc., es decir puede tener conciencia de ellas, darles significado, y decidir a favor de alguna de esas fuerzas que actúan sobre él (Fernando, 2007).

La experiencia humana se encuentra esencialmente definida por la valoración que hace una persona sobre ésta. Todos los acontecimientos vitales ocurren, siempre, en la relación del individuo con las situaciones, objetos y sujetos que hacen parte del mundo de la persona. Por lo tanto, el acto de valorar es también una expresión de la libertad humana, y que impregna todos los significados individuales y grupales que guían las relaciones humanas. La condición humana es la de ser potencialmente libre (Robert, 2001). En este sentido, el acto de valorar conscientemente es la expresión máxima de la libertad, no para tratar de erradicar los determinismos pasados, biológicos o ambientales, sino para comprender el papel de ellos en nuestro presente. A partir de ahí, sin renunciar al hecho de estar determinado en algún grado y de alguna manera, se puede captar libremente la posición que asumimos ante dichos determinantes, las intenciones que tenemos al valorar los determinantes de una u otra forma, el significado

que pretendemos defender o preservar al asumir y valorar un determinante de una manera concreta, lo cual permite clarificar muchísimo el sentido, dirección y orientación experiencial de nuestro proyecto de vida.

El acto de valorar es la posibilidad y la capacidad que poseen los seres humanos para dar significado a sus acciones y reafirmar o preservar lo que consideran importante en sus vidas (May, 1990; De Castro, 2005, De Castro y García, 2008a). La libertad tiene que ver entonces, con el reconocimiento de aquello que nos importa y defendemos frente a la muerte, el aislamiento, la necesidad de sentido, e incluso frente a la misma libertad.

Así mismo, valorar define el modo en como respondemos a los acontecimientos de la vida, así es fuente de toda felicidad como también de todo sufrimiento. El ser humano es el animal que valora, o en palabras de Nietzsche, el hombre debería ser llamado el “valuador” debido a que es el único animal que interpreta su vida y su mundo a través de símbolos y significados además de identificarlos desde su existencia (May, 2000, 1990, 1983).

Podría entenderse la libertad como un valor fundamental de la vida. Como el basamento y el sostén de los demás valores. Valorar es crear, y se entiende que se valora cuando se tiene la posibilidad y/o necesidad de elegir. Así mismo, se elige a partir del propio valor de la libertad, árbol y raíz de los demás valores. Por tanto, al menos hasta cierto punto podríamos hablar de autodeterminación. Solamente la consciencia y claridad acerca de la propia intencionalidad del sujeto, vista ésta como el corazón de las intenciones humanas, puede intervenir en dicha autodeterminación. En nuestra libertad de elección muchas veces nos encontramos piedras en el camino que van mas allá de nuestra comprensión y nos sumergen en un mar de confusiones, y solo en la medida que nos acerquemos conscientemente a la intencionalidad de nuestro deseo, podemos avanzar en el camino de nuestra auto-determinación.

De esta libertad de valorar, emerge todo aquello que le importa al ser humano, que lo configura y además que le guía en su autodeterminación. Según Carranza (2002, p. 52), “Cuando el hombre actúa con libertad puede realizar sus propios valores y puede auto-determinarse. Si se acompaña a la libertad con acción entonces se convierte en una elección existencial.”

De esta forma, la salud y/o las experiencias disfuncionales de la existencia dependen en gran parte, del modo en que los valores autoescogidos permiten desarrollar un estilo de vida saludable y la autodeterminación del ser humano y su destino, en la medida en que toda acción corresponde a una forma de valorar los acontecimientos, y en últimas una forma de ser-en-el-mundo (Mebarak, De Castro, Salamanca y Quintero, 2009; De Castro y García, 2008a, 2008b; De Castro, 2000b).

V.Libertad, valoración e investigaciones en salud

Según Oblitas (2004), Marks (2002) y Masterson (citado por Preston, 2003) la capacidad de identificación de los propios sentimientos, deseos, necesidades y pensamientos y la valoración positiva de uno mismo son expresiones de salud mental y de un estilo de vida apropiado; en otras palabras, el ejercicio de la libertad corresponde a la posibilidad de permitirnos valorar y sentir los objetos y las personas del mundo conscientemente y en profundidad, y por supuesto, que vaya de la mano de nuestro proyecto de vida de forma constructiva (De Castro y Salamanca, 2007).

Lo que por condición le corresponde al ser humano es valorar y valorarse en relación a su mundo, de tal manera que se haga libre, y por ende, responsable de los valores que decide reafirmar o preservar, lo cual repercutirá en la forma en que se relaciona con los determinismos de su vida cotidiana y la forma en que estos incidirán en su desarrollo. “El hombre descubre la realidad valiosa. Cómo vale lo que hay, cómo hay que diferenciar unas cosas de otras, unas y otras realizaciones, y esto que es efectivo, corresponde descubrirlo, apreciarlo y efectuarlo al hombre. Afecta al hombre” (Jiménez, 1995, p. 165).

En este sentido, vale la pena resaltar algunas investigaciones en que se muestra como el proyecto y estilo de vida, desarrollado a partir de las valoraciones y significados que cada ser humano otorgue a su experiencia en las situaciones de la vida cotidiana, influye de alguna forma y en algún grado en la sensación de satisfacción con la propia vida y en la salud tanto mental como física de las personas (Zullig, Ward y Horn, 2006). En este orden de ideas, Stelmach, Kaczmarczyk-Chalas, Bielecki y Drygas (2005) afirman que al mantener algún tipo de control sobre la propia vida reforzado por la actividad física, puede llevar a las personas a prevenir cierto tipo de enfermedades, como por ejemplo el síndrome metabólico. Incluso si la enfermedad ya se ha presentado, Orchard, Temprosa, Goldberg, Haffner, Ratner, Marcovina y Fowler (2005) afirman que el llevar un estilo de vida que implique decisiones saludables podría ayudar a disminuir o retrasar el curso o desarrollo de la enfermedad.

Hoy en día, a pesar que se sabe que existen enfermedades que son hereditarias, también se tiene claro que este esto no quiere decir necesariamente que la enfermedad vaya a aparecer, debido a que también depende en algún grado del estilo de vida que lleve el ser humano. Por ejemplo, una forma de ayudar a prevenir el cáncer es atendiendo, y si es necesario modificando, en el interior del estilo de vida a distintas variables, como el decidirse por llevar una dieta saludable (Akhtar, Sinha, McKenzie, Sagar, Finan y Burke, 2008), no consumir alcohol y tabaco, y estar atento al peso corporal mediante la realización de actividad física apropiada (Sprague, Trentham-Diez y Egan, 2008) y el manejo de una nutrición balanceada (Ornish, Magbanua y Weidner, 2008).

Finalmente, es abundante las investigaciones existentes que enfatizan la relación entre un estilo de vida que lleve a un inapropiado afrontamiento del estrés y la ansiedad y los problemas de salud (Ng y Jeffery, 2003; y De Castro, Gee y Takeuch, 2008). En muchos casos, estos estilos de vida que llevan a la alteración de la sensación de bienestar se evidencia en el desarrollo de problemas de hipertensión (Dorn, Yzermans, Guijt y Van der Zee, 2007).

VI.Libertad y sentido

La libertad no depende, en últimas, de doctrinas económicas o situaciones específicas. No depende de tener una hora de descanso en el trabajo, ni de estar en determinadas condiciones ambientales, ni de acontecimientos pasados. Lo característico de la libertad es que su energía precede y refuerza cómo cada persona se relaciona con aquellos determinantes. La libertad implica disposición para asumir el determinante que ha sido dado para valorarlo, es decir, estar siempre dispuesto a cambiar en pro de valores humanos más significativos o para negar una nueva oportunidad. La libertad es libertad en presencia y relación dialéctica con límites o determinismos (Mazzina, 2007; González, citado en López, Bracho y González, 2006). En este sentido, se entiende que tan pronto se hable de libertad, ya se presupone que existen determinantes

ante los cuales el ser humano debe ser libre, no pretendiendo ilusoriamente desaparecerlos, sino clarificando su influencia en nuestra experiencia presente y reorientando conscientemente el sentido buscado y la intencionalidad propia ante dicho determinantes. Sin normas o sin restricciones, una actitud dispuesta a no responder, a no valorar los distintos determinantes de la vida; esta actitud es libertinaje (visión ingenua de la libertad concebida en abstracto, es decir en ausencia de un contexto caracterizados por determinismos).

Vivir libremente es escogerse a uno mismo, es asumir los determinantes y las potencialidades que cada uno tiene para atribuirles valor y dar sentido a la vida. En otras palabras, es estar dispuesto a conocerse, a construirse y a crear su propia vida. Vivir libremente es valorar la posición particular; el hecho de no poder transferir a nadie la posibilidad de ser consientes, responsables y creadores de sí mismos. Nietzsche lo llamó amor al propio destino o amor fati (Matilla, 2010) y Spinoza habló de obediencia a las leyes de la vida (May, 1988).

Ahora bien, la capacidad para afirmarse o creer en algún valor trasciende la importancia del contenido del valor y la conveniencia del mismo, pues la capacidad para valorar o para afirmarse a sí mismo es la que posibilita actuar de manera auténtica, espontánea y flexible. Al estructurar los valores con los que nos relacionamos con las demás personas y situaciones estructuramos la manera en que la vida toma sentido pues establecemos la manera de acercarnos a nuestra realidad. Por ejemplo, ante una enfermedad de origen físico u orgánico, la forma en que se valore dicha enfermedad puede influenciar significativamente la evolución de dicha enfermedad, aun a pesar de que las causas de la enfermedad no sean psicológicas. De ahí que hoy en día se le de tanta importancia, desde la psicología de la salud, a los estilos de vidas y su influencia y relación en el desarrollo de la enfermedad o la salud.

Al momento de elegir, la decisión y la acción tomada crean una manera de vivir que, aunque sea posteriormente modificada, permitirá a la persona conocer sus significados experienciales e intencionales y reales y podrá y elegir de manera conciente en posteriores situaciones.

Este hecho de valorar las situaciones y de elegir lo que queremos es lo que hace que seamos responsables de nuestra vida. Si transferimos a otros esa oportunidad, la vida se vuelve pobre experiencialemente y miserable consigo misma en cuanto a significados conscientes pretendidos, pues deja de existir la voluntad de vida, la capacidad de crear, el ejercicio de la propia y libre voluntad (Moya, 1997).

Según Frankl (2007, 1991; Yáñez, 2006), descubrir el sentido no sólo es un deber ser de la existencia humana sino que es posible encontrarlo, para esto el hombre es guiado por la conciencia, órgano del sentido, que tiene la facultad de descubrir y encontrar ese sentido único que se encuentra escondido detrás de toda situación. Más allá de esta posibilidad del hombre como ser libre, de dar sentido, está la voluntad de sentido que se trata de la facultad humana de descubrir formas una vez que se ha encontrado ese único sentido al que se refiere Frankl en la medida en que la conciencia concluye continuamente en la captación de una forma no solo en lo real sino aun en lo posible (Crumbaugh y Maholick, citados por Frankl, 1991). Por esta razón es que el sentido difiere cada hora, en cada persona, entendiendo el sentido como una experiencia única y particular.

En otras palabras, el sentido se refiere a la organización explícita o implícita que le da cada ser particular a su mundo a partir de las ganancias experienciales y/o afectiva que obtengan o pretenda obtener de acuerdo a la valoración que ha hecho de sus experiencias. Los actos de valorar y de dar sentido procuran la posibilidad de constantemente configurar y reconfigurar su vida a partir de un valor centrado y las ganancias experienciales que con dicho valor trate de obtener o alcanzar. Esto es aquello que le permite reafirmar y preservar todo aquello que es importante para cada individuo.

VII. Conclusiones

En suma, al enfatizar en el valor centrado y el sentido o ganancia experiencial pretendida, se hace referencia al para qué de la experiencia, el cual clarifica la orientación o dirección del proyecto vital de los seres humanos. En otras palabras, nos evidencia tanto la dirección que da a sus decisiones como a donde desea llegar la persona experiencialemente. Este aspecto de la experiencia permite clarificar los valores centrados que se tratan de crear, que se buscan o que se obtienen o pretenden obtener en el presente de cara al futuro.

Ahora bien, cuando afirmamos que la libertad asumida constructiva y conscientemente implicaría la comprensión del para qué, esto se refiere a la captación de la forma en que las intenciones y sentidos son afirmados, buscados, preservados o pretendidos en la experiencia actual de acuerdo a las posibilidades futuras que se contemplen racional y/o afectivamente. Esto implica que la experiencia del ser humano no eso estaría influenciada por el determinismo que viene de la experiencia pasada, sino también y sobre todo, por la intencionalidad que en el momento presente apunta a un futuro. Es necesario clarificar entonces que así como la experiencia pasada determina el presente de cierta forma y hasta cierto punto, las intenciones experimentadas en el presente, que constantemente apuntan a un significado que se pretende mantener en el futuro, también influyen significativamente la forma como se asume y vivencia la influencia del pasado en el momento presente. Esta idea se podría representar de la siguiente forma:

Pasado	Futuro	Presente
--------	--------	----------

La idea central aquí presentada implica que el concepto de libertad exigiría clarificar la intención con la cual y desde la cual el ser humano se relaciona con los determinantes del pasado en la experiencia presente. De esta forma, se podría atender claramente al sentido o a la función experiencial actual que tiene para nuestras decisiones y proyecto de vida el contactarnos y relacionarnos con el pasado de la manera concreta en que lo hacemos. En consecuencia, psicológicamente se entiende y concluye que el presente y el futuro están siempre íntimamente conectados, y la forma como estos se integren en las decisiones presentes de la vida cotidiana repercutirá en la forma en que la persona se abre, contacta y relaciona con los determinantes que provienen de su pasado. Así, si concebimos que el concepto de libertad se refiere a la conciencia, relación, clarificación y resignificación de los determinantes, en vez de pretender modificar la conducta presente por medio de la clarificación de las causas y determinantes pasados, se sugeriría comenzar por clarificar las intenciones

Imaginamos muito pouco; mais que imaginar, divagamos. A actuaes y sentidos experienciaes presentes de cara al futuro, para a partir de esto, clarificar la forma en que se asumen dichos determinantes pasados.

En este orden de ideas, también se concluye que el presente y el futuro no son tiempos distintos psicológicamente, que operan cada uno por su parte, sino que están siempre integrados e interrelacionados en un tiempo continuo en el cual el futuro es creado constantemente a partir de las distintas posturas psicológicas que asuma la persona en el presente. Dicho de otra forma, se trata de una experiencia presente que psicológicamente se convierte constante y continuamente en futuro, así sea para pretender no desarrollar un proyecto de vida orientado hacia el futuro por medio de la omisión o evitación de las distintas opciones y compromisos en la vida cotidiana. En este caso, el pretender no tener un proyecto de vida es ya una forma de proyectarse.

Así, la comprensión de la experiencia de libertad se hace pertinente para captar las experiencias y decisiones presentes que se orientan hacia el futuro. "El comprender tiene que ver con la capacidad de proyectarse, de elegir, de decidir, y su forma de temporalidad es, naturalmente, el futuro" (Dorr, 1995, p. 473). Finalmente, se concluye que una adecuada forma de entender el concepto de libertad y su relación con los determinantes nos puede facilitar el entender que la integración del tiempo presente-futuro en la experiencia cotidiana permite al ser humano entrar en contacto consciente con su voluntad e intenciones, y darse cuenta como participa en algún grado y de alguna forma en la creación o mantenimiento de sus experiencias, aun a pesar de que estas experiencias estén altamente determinadas por causas pasadas o biológicas.

En otras palabras, el concepto de libertad permite captar que las vivencias y procesos psicológicos no tienen autonomía propia, ya que además de estar influenciados por determinismos de distintas clases, también están conectados en algún grado a las intenciones de las personas al tiempo que son influenciados por dichas intenciones. La forma en que la persona siente, valora y participa psicológicamente en su vivencia actual, en algún grado hace que la influencia experiencial que proviene del determinismo pasado sea mantenida, modificada o resignificada en el momento presente de cara al futuro.

Bibliografía

- Aguirre, J., Jaramillo, L., (2009) La relación entre Merleau-Ponty y Gurwitsch en torno a la fenomenología de Husserl: ¿progreso o ruptura? *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, pp. 483-498.
- Akhtar, S., Sinha, S.; McKenzie, S.; Sagar, P. M.; Finan, P. J.; Burke, D. (2008). Awareness of risk factors amongst first degree relative patients with colorectal cancer, *Colorectal Disease*, vol. 9, núm. 10, pp. 887-890.
- Barrios, J. (2001). Libertad y realidad. Observaciones acerca de la índole reinforme de la libertad, *Pensamiento y cultura*, vol. 48, pp. 47-60.
- Carrascoso, A. (1992). El problema del cogito en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 5, pp. 217-233.
- Carranza, V. (2002). El concepto de salud mental en psicología humanista-existencial, *Ajayu*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-19.
- Castellanos, B. (2009). Comentario a Tiempo y ser de Martin Heidegger, *Nómadas*, vol. 23, pp. 1-26.
- De Castro, A. (2005). Comprensión cualitativa de la experiencia de ansiedad. *Suma psicológica*, vol. 12, núm. 1, pp. 65-76.
- De Castro, A. (2000a). La psicología existencial de Rollo May, *Barranquilla, Uninorte*.
- De Castro, A. (2000b). "Quién" en la psicología y la psicopatología, *Psicología desde el Caribe*, vol. 6, pp. 1-19.
- De Castro, A., García, G. (2008a). Psicología clínica: Fundamentos existenciales, *Barranquilla, Uninorte*.
- De Castro, A. y García, G. (2008b). La psicopatología como máscara de la existencia. *Universitas Psychologica*, vol. 7, núm. 2, pp. 585-600.
- De Castro, A., y Salamanca, M. (2007). Comprensión de la experiencia de ansiedad a la luz de la perspectiva de la salud mental del psicoanálisis existencial, *Psicología desde el Caribe*, vol. 20, pp. 156-187.
- De Castro, A., Gee, G., Takeuch, D. (2008). Job-Related Stress and Chronic Health Conditions Among Filipino Immigrants. *Journal of Immigrant and Minority Health*, vol. 6, núm. 10, pp. 551-559.
- Del Moral, J. (2001). Historicidad y temporalidad en El ser y el tiempo de M. Heidegger. *Signos filosóficos*, vol. 5, pp. 133-141.
- Díaz, J. (2006). La libertad, el sueño perenne, *Orbis*, vol. 4, núm. 2, pp. 60-93.
- Dorn, T., Yzermans, J., Guijt, H., y Van der Zee, J. (2007). Disaster-related Stress as a Prospective Risk Factor for Hypertension in Parents of Adolescent Fire Victims, *American Journal of Epidemiology*, vol. 4, núm. 165, pp. 410-417.
- Dorr, O. (1995). *Psiquiatría Antropológica*, Santiago de Chile, editorial Universitaria.
- Dreyfus, H. (2002). Ser en el Mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger, *Santiago de Chile, CuatroVientos*.
- Fernando, D. (2007). Existential Theory and Solution-Focused Strategies: Integration and Application, *Journal of Mental Health Counseling*, vol. 29, núm. 3, pp. 226-241.
- Ferro, J. (2005). El individuo en la cultura y la historia: ensayos de filosofía y psicoanálisis, *Barranquilla, Uninorte*.
- Ferro, J. (2001). Filosofía y psicología en el análisis existencial de Ludwig Binswanger, *Psicología desde el Caribe*, vol. 7, pp. 47-59.
- Frankl, V. (2007). El hombre en busca de sentido último: El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano, *Barcelona, Paidós*.
- Frankl, V. (1991). El hombre en busca de sentido, *Barcelona, Herder*.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza.
- Jaramillo, A., Carvajal, S., Marín, N., Ramírez, A. (2008). Los estudiantes universitarios javerianos y su respuesta al sentido de la vida, *Pensamiento psicológico*, vol. 11, núm. 4, pp. 199-208.
- Jiménez, L. (1995). La axiología nietzscheana: "valorar es crear". *Revista de filosofía*, vol. 13, núm. 8, pp. 165-180.
- Längle, A. (2005). La búsqueda de sostén: análisis existencial de la angustia. *Terapia psicológica*, vol. 2, pp. 57-64.
- López, M. (2002). Merleau-Ponty: Filosofía como fenomenología. Consecuencias para las ciencias humanas, *La lámpara de Diógenes*, vol. 3, núm. 6, pp. 51-57.
- López, M. (1989). Tiempo y subjetividad en M. Merleau Ponty, *Enrahonar*, vol. 15, pp. 117-120.
- López, J., Bracho, C., González, R. (2006). "La libertad como valor", en <http://servicio.cid.uc.edu.ve/multidisciplinarias/educacion-en-valores/a1n1/1-1-8.pdf>, consultado en 31 de agosto de 2010
- Marks, D. (2002). *The health psychology reader*, London, SAGE Publication.

- Matilla, M. (2010). Amor fati y voluntad de suerte. Una nota sobre Nietzsche y Bataille, *A parte rei*, vol. 71, pp. 1-5.
- May, R. (2000). *Amor y voluntad*, Barcelona, Gedisa.
- May, R. (1998). *La necesidad del mito: la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- May, R. (1996). *The meaning of anxiety*. New York, The Ronald Press Company.
- May, R. (1990). *La psicología y el dilema del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- May, R. (1988). *Libertad y destino en psicoterapia*, Barcelona, Desclee de Brouwer.
- May, R. (1983). *El hombre en busca de si mismo*, Buenos Aires, Central
- Mazzina, C. (2007). "¿Qué es la libertad?", en <http://fce.ufm.edu/publicaciones/laissezfaire/26-27/LF-26_Mazzina_.pdf>, consultado en 31 de agosto de 2010
- Mebarak, M., De Castro, A., Salamanca, M., Quintero, M. (2009). Salud mental: un abordaje desde la perspectiva actual de la psicología de la salud. *Psicología desde el Caribe*, vol. 23, pp. 83-112.
- Moreira, V. (2004). O método fenomenológico de Merleau-Ponty como ferramenta crítica na pesquisa em psicopatologia. *Psicologia Reflexão e crítica*, vol. 17, núm. 3, PP. 447-456.
- Moreira, V., Holanda, A., Ballepsi, L. (2005). O caso Ellen West de Binswanger: fenomenología clínica de uma existência inautêntica. *Revista Mal-estar E Subjetividade*, vol. 5, núm. 2, pp. 382-396.
- Morfino, V. (2010). La temporalidad plural de la multitud. *Youkali*, vol. 9, pp. 5-30.
- Moya, C. (1997). Libertad, responsabilidad y razones morales. *Isegoría*, vol. 17, pp. 59-71
- Ng, D., Jeffery. R. (2003). Relationships Between Perceived Stress and Health Behaviors in a Sample of Working Adults. *Health Psychology*, vol 6, núm. 22, pp. 638-642.
- Oblitas, L. (2004). *Psicología de la salud y calidad de vida*, México, Thompson editores.
- Orchard, T.; Temprosa. M.;Goldberg. R.; Haffner. S.;Ratner. R.; Marcovina. S.;Fowler. S. (2005). The Effect of Metformin and Intensive Lifestyle Intervention on the Metabolic Syndrome: The Diabetes Prevention Program Randomized Trial, *Annals of Internal Medicine*, vol. 8, núm. 142, pp. 11-125.
- Ornish, D., Magbanua, M.,Weidner, G. (2008). Changes in prostate gene expression in men undergoing an intensive nutrition and lifestyle intervention. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 24, núm. 105, pp. 8369-8374.
- Preston, J. (2003). *Terapia breve integradora: Enfoques cognitivo, psicodinámico, humanista y neuroconductual*, Bilbao, Desclee De Brouwer
- Raffaelli, R. (2004). Husserl e a psicología. *Estudos de Psicologia*, vol. 9, núm. 2, PP. 211-215.
- Robert, J. (2001). *Naturaleza humana y carácter en la obra de Erich Fromm: su valor y vigencia en la psicología social*. *Ciencias sociales*, vol. 94, núm. 1, pp. 113-124.
- Sprague, B.,Trentham-Diez. A., Egan, K. (2008). Proportion of Invasive Breast Cancer Attributable to Risk Factors Modifiable after Menopause, *American Journal of Epidemiology*, vol. 4, núm. 168, pp. 404-411.



Curriculum

Alberto de Castro: Profesor del departamento de psicología de la Universidad del Norte, Colombia. Ph.D. in Psychology, clinical track, Saybrook University. Master of psychology with a clinical concentration, University of Dallas.
Teléfono: (575) 3509291.
Fax: (575) 3509254.
Correo electrónico: amdecast@uninorte.edu.co

Guillermo García: Profesor del departamento de psicología de la Universidad del Norte, Colombia. Psicólogo, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Especialista en psicología clínica y Magister en Psicología, Universidad del Norte.
Teléfono: (575) 3509291.
Fax: (575) 3509254.
Correo electrónico: ggarcia@uninorte.edu.co

Diego Rojas: Psicólogo, Universidad del Norte, Colombia. Estudiante de Maestría en Psicología Analítica, Universidad de Barcelona, España.
Correo electrónico: diegorojas1801@gmail.com



La relación terapéutica

Una mirada ética y crítica desde el terapeuta

Susana Signorelli
(Argentina)

Resumen

Este trabajo pretende llevar una mirada ética a la labor desempeñada por los terapeutas en su relación con los pacientes. Se abordará en términos generales qué entendemos por ética, su evolución en la vida humana para luego referirla a la concepción de la contra transferencia, la supervisión, la cámara Gesell y por último la propia visión de mundo del terapeuta y sus intervenciones en el encuentro terapéutico serán analizados desde la ética en su compromiso con el otro. Se cuestionará la “objetividad” terapéutica y su “eficacia”.

Palabras clave: relación terapéutica, encuentro, cuestiones éticas

Abstract

This work is aimed at giving an ethical view for the task carried out by therapists in the relationship with their patients. The understanding of ethics and its evolution in human life will be assessed and then it would be referred to the concept of countertransference, to supervision and to the Gesell chamber. Finally the therapist's own world view and its interventions in the therapeutic meeting will be analysed considering the ethics as a compromise with the other. The therapeutic “objectivity” and “efficacy” will also be discussed.

Key words: therapeutic relationship, meeting, ethical issues

“Un hombre sin ética es una bestia salvaje soltada a este mundo”

Albert Camus

Introducción

El tema ético ha preocupado al hombre desde que vive en una sociedad organizada, tal vez mucho antes de que los filósofos pusieran atención en ella. El solo hecho de vivir con otro, plantea cuestiones éticas. El hombre desde que nace, o mejor aún desde su concepción es un ser coexistencial y por lo tanto la ética está indisolublemente unida a su ser.

En esta conferencia trataré de estas cuestiones referidas en especial a una relación muy particular como es la relación terapéutica, para lo cual circunscribiré previamente ciertos conceptos.

Si hablamos de relación terapéutica, nos estamos refiriendo a una vinculación entre, por lo menos, dos seres humanos y por terapéutica entiendo que la finalidad de esa relación será la cura o *sörge*, a la manera de Heidegger (1974), o sea poniendo el acento en el cuidado del ser, o más bien en el *fusörger* como cuidado del ser del otro. Y si hablamos de cuidado, no podemos no plantearnos cuestiones éticas

como analizaremos más adelante. No me referiré en la presente exposición, a una ontología sino a cuestiones ónticas de los seres concretos involucrados en el proceso psicoterapéutico.

Describiré inmediatamente lo que entiendo por relación terapéutica. Así como cuando hablamos de la relación paterno-filial todos concebimos que nos estamos refiriendo a la relación padre-hijo, al igual podríamos hablar de la relación médico-paciente, en ambas, queda establecido y claramente expresado el rol que cada uno desempeña, cada uno de los miembros de esta diada “sabe” lo que tiene que hacer. Sin embargo, en la relación terapéutica, especialmente en la existencial, no queda tan explícito el rol que cada uno tomará en la misma y cómo lo llevará a cabo. Se me podrá decir inmediatamente que no es tan así, que en la relación psicoterapéutica llamada tradicionalmente individual, hay dos seres, -para corregir esa deficiencia Rispo la llamó bipersonal o directamente personal, referida a las personas que intervienen, ya que no es una sola, por lo menos son dos-, decíamos entonces, dos seres que supuestamente tienen definidos sus roles, uno es el terapeuta y el otro es el paciente, o cliente como les gusta llamarlo a algunos o coagente en término de Romero (2003). Si nos detenemos aquí, para analizar quien es quien, por el lado del consultante ya encontramos diferencias, hasta no nos ponemos de acuerdo en cómo denominarlo, y seguramente si profundizamos en el término terapeuta o psicoterapeuta ya tenemos otras diferenciaciones que hacer, en cambio en la relación padre-hijo, o médico-paciente, todos entendemos lo mismo.

Tratemos entonces de esclarecer este tipo de relación humana para luego adentrarnos en las cuestiones éticas que puedan presentarse.

Ahora los invito a situarnos como terapeutas, aunque bien sabemos que también podemos ser al mismo tiempo pacientes. Hasta aquí no habría mucha diferencia con lo planteado hasta el momento, puedo ser padre de un ser y al mismo tiempo ser hijo de otro, puedo ser médico de alguien y estar enfermo y recurrir a otro médico. Sin embargo, la relación terapéutica tiene algo muy particular y distintivo, especialmente desde el enfoque existencial, y esto es lo que llamamos encuentro. Situación que no siempre ocurre en otros tipos de vínculos, incluso en los mencionados anteriormente.

Permítaseme aclarar que voy a utilizar el término paciente en su carácter de padeciente o sufriente de algo por lo cual consulta, no lo empleo con el significado de enfermo, aunque pudiera estarlo, tanto así como el terapeuta. Y si nos situamos como terapeutas fenomenológicos existenciales no podremos menos que ver y rever, cuestionarnos y volver a cuestionarnos sobre nuestro propio ser terapeuta. Cosa que psicoterapeutas de otras corrientes no necesitan tanto hacerlo porque encuentran todo lo que tienen que hacer en los libros,

tienen un camino marcado, generalmente por técnicas, pero para aquellos que se atrevan a ver un poco más allá de sí y de las teorías, se encontrarán con otro ser que sufre, que sufre como yo y que a través de ese encuentro humano de afectos compartidos, de silencios, de llantos, nos miraremos como dos seres que se descubren en la intimidad. A esta vinculación con estas características la llamamos encuentro, palabra totalmente amplia que nada dice de cómo se produce, hasta parece algo mágico, todos saben lo que es pero nadie puede decir que es. Qué es el encuentro.

Desde que el hombre nace y aún antes, desde que es concebido, existen los otros, los otros que lo engendraron, los otros que lo precedieron, la historia de la humanidad le pertenece, (vorwelt) , cae a un mundo de otros y tendrá que hacer su mundo, incluso para los que lo sobrevivan, (folgewelt) . Signorelli (2011). Pero en su recorrido encontró vacíos, incongruencias, desdichas, olvidos, agresión, desafecto, que hicieron que construyera su mundo habitando regiones inhóspitas, quiere cambiar, quiere encaminar su rumbo hacia otras zonas más plenas de sentido, se encontró muchas veces sin el otro, otras se mantuvo bastante separado del otro e incluso contra el otro, ahora decidió acudir a un terapeuta, todavía, tal vez, sin tener muy claro para qué. Quizás buscó solo un refugio, alguien que le diera la razón de sus desventuras, y otros mil motivos que podremos encontrar. Seguramente no acudió para encontrarse con el terapeuta pero en esa búsqueda se halló con un terapeuta existencial que le ofrece un encuentro.

Por este encuentro humano entiendo la comunicación de dos existentes que se brindan mutuamente, ahondando en las intimidades afectivas, respetando la individualidad del otro. Cada uno de ellos es un ser único y ese momento de sus vidas brindadas, uno hacia el otro, también son únicos e irrepetibles, donde todas las potencialidades se ponen en juego, particularmente: la creatividad, la espontaneidad, la libertad, la autenticidad, el compromiso, la accesibilidad, la disponibilidad, la afectividad, el cuidado, el humor, la luminosidad, la comprensión. En esto se conjugan los tres postulados heideggerianos: el hallarse, el habla y el comprenderse.

Si decíamos que es un encuentro único e irrepetible cómo no poner en juego en ese compromiso del encuentro toda la creatividad de las que ambos disponen, y a la creatividad van unidas todos los aspectos recién mencionados.

Esto a su vez va a dar lugar a que poco a poco, se vaya generando un clima afectivo, apropiado para profundizar más aún en esas características ontológicas que se despliegan ópticamente en este ser. Esta nueva visión de mundo que se va generando en la relación que ambos van construyendo y constituyendo, va a generar que la persona que nos consulta pueda desplegar esas mismas potencialidades en el mundo con los otros, ya que ahora, son su propio patrimonio, pertenecen y permanecen en su propia modalidad de ser. Esta nueva perspectiva le permite revalorizar la vida, hacerla más plena.

El terapeuta, es la persona que por su vocación y por sus estudios está preparada para guiar al consultante para que encuentre su camino, el de las potencialidades de su ser que quedó atrapado en la maraña de senderos ocultos o truncados y ahí se ofrece como posibilitador de ese encuentro, decíamos que no bastaba con ser conocedor de teorías y técnicas, sino que él mismo, el terapeuta, ha atravesado las mismas o semejantes crisis existenciales que quien lo consulta y su humildad le permitirá comprender las miserias humanas para rescatarlas del naufragio.

Y todo esto lo hace con su propio ser-ahí, ofreciéndose como otro para el otro.

Todo terapeuta debiera ser un fenomenólogo, porque debe saber ver, despojándose ante el paciente, de teorías adquiridas, para encontrarse con el otro ser que está ahí, clamando no seguir siendo así, para tratar de llegar a la esencia de ese ser que se presenta ante él, luego puede volver a sus teorías y técnicas para hallar la más adecuada para el logro de sus objetivos.

Ya nos advertía Frankl: (...) lo que pasa no es solamente que no todo caso corresponde con igual adecuación a cada método, hace luego una nota al pie y continúa diciendo: Ya Beard, el creador del concepto de neurastenia, había dicho: cuando un médico trata de la misma manera dos casos de neurastenia, con toda seguridad está tratando mal uno de ellos, sino que, además, no todo médico puede dominar de igual manera todas las técnicas. (1978, p. 12)

Este saber ver y escuchar va más allá de lo que muestra el paciente y de lo que escucha de él, su capacidad intuitiva guiará su rumbo. Nada está dado de antemano, la relación terapéutica se va construyendo o mejor aún co-construyendo donde lo creativo del encuentro propicia y favorece nuevos encuentros. Nuestra manera de relacionarnos con esa persona es una de las tantas posibles y lo que experimentamos con ese ser en particular también es una de las tantas maneras posible en el curso de nuestras vidas. Somos él y yo en este recorte espacio-temporal de nuestras existencias. Otro seguramente habrá de ver o de experimentar otra distinta alternativa. Por eso el encuentro es relativo a esos dos seres en esa especial circunstancia.

El terapeuta tiene su propio para qué, sabrá para qué eligió ser terapeuta, pero vale la pena que se lo pregunte más de una vez, al menos en cada ocasión en que se halla frente a un paciente de los llamados "difícil" y con el cual no sabe qué hacer. Esto lo hará ubicarse nuevamente en la senda de la construcción y creación y no en el estancamiento y repetición de la teoría.

La intencionalidad del terapeuta está dirigida por ese ser-para-el-otro que se presenta al paciente en su presencia, en el aquí, ahora y entre nosotros, como un ser en disponibilidad. Se entrelazan la temporalidad y la espacialidad de ambos en una presencia corpórea, con un sentido: la trascendencia de uno y otro.

El paciente también tiene su propio para qué cuando decide acudir a una terapia. Generalmente lo hace para quejarse de su mala suerte, para echarle la culpa a los demás seres de su cercanía, para que su terapeuta lo apañe en sus desgracias, para calmar su angustia, para que desaparezcan ciertos síntomas. Evidentemente, así no habrá cambios, seguramente esto lo vino haciendo una y otra vez, sin resultados satisfactorios. El paciente tiene que retomar las riendas de su propia vida y asumirse como responsable de su accionar y de las consecuencias de ese accionar, sólo así podrá cambiar, para ser el ser que quiera ser de acuerdo a sus posibilidades. En el movimiento de la acción va creando, recreando y construyendo su propio ser-en-el-mundo.

La disponibilidad del terapeuta es captada por el paciente que a su vez comprende que para el logro del encuentro, él mismo tendrá que estar disponible a lo incierto como en cualquier otro vínculo, lo que recibió, a su vez podrá darlo y extenderlo a sus múltiples relaciones, logrando nuevos encuentros.

La intencionalidad del paciente se va perfilando en un cambio, ahora quiere recuperar su ser, aunque todavía manteniendo en las penumbras el ser-para. Si auténticamente quiere cambiar, tendrá que ser accesible a la búsqueda propuesta entre él mismo y su terapeuta. En ese entre se entreteje el encuentro que van construyendo juntos y una mirada sobre el vínculo lo hace más pleno y muchas veces permite corregir sus desviaciones o su detención. Paulatinamente su ser se descubre en un ser-para.

Hasta aquí hemos mencionado características generales de los participantes y del vínculo mismo, sabiendo que estarán presentes la disponibilidad, la accesibilidad, la incertidumbre, la presencia, el ser-para, y el entre de la relación. Sin embargo, todavía nos falta analizar la dinámica propia de la relación para favorecer el encuentro.

El afecto es entonces la trama misma que sustenta la relación terapéutica y le permite al paciente cambiar y también al terapeuta ya que si hubo encuentro ambos salen modificados de esa relación. Y este afecto como tiene sus bases neurológicas, se transforman en huellas afectivas relacionales que podrá poner en juego cada vez que establezca un nuevo encuentro. El cerebro elige las conexiones neuronales que le son operativas para lo que necesita en un momento determinado, por eso deshecha algunas y refuerza otras según su experiencia vivida a través de las vivencias. El cerebro permite establecer estas redes relacionales y así podemos observar que todo en nuestra constitución del mundo es relacional, sin ir más lejos, el lenguaje mismo es relacional como lo es la cultura. Otro aspecto relacional es la capacidad del hombre de anticipar, de crear futuro. El futuro viene a mí como algo que me es dado pero yo también voy hacia el futuro, lo creo, hago su existencia posible. Todas nuestras acciones tienen un futuro, es decir tienen la temporalización en la estructura misma cerebral. Una vez más la integración de los tres mundos (Umwelt, Mitwelt y Eigenwelt).

Cuestiones éticas

Finalmente y habiendo explicitado a grandes rasgos los principios de cómo concibo la relación terapéutica, podremos ahora considerar las cuestiones éticas del encuentro con una mirada crítica hacia el propio quehacer terapéutico.

No me extenderé en argumentaciones sobre qué es la ética, simplemente me referiré a los aspectos involucrados en la relación terapéutica que tengan que ver con el comportamiento del terapeuta en el logro de los objetivos de cuidar al consultante. Este transitar siempre será ético. Por éticos entiendo los actos realizados de modo libre y consciente. Intentaré referirme a variados aspectos que suelen ocurrir en los oscuros rincones de todo vínculo humano que no estén claramente expuestos y que no pertenecen a ningún decálogo de buen comportamiento ni a ningún código de ética profesional. Simplemente es la visión que como terapeuta he ido analizando a través de años de experiencia.

Varias son las situaciones, a lo largo del tiempo de ejercicio de la profesión, que presentan los diversos consultantes en las que el terapeuta se siente involucrado de un modo directo, que van más allá del compromiso planteado anteriormente cuando hablamos de encuentro, ya que éste es la meta a alcanzar pero en el transcurso de ese tiempo pueden surgir situaciones problemáticas y por qué no, hasta conflictivas. Tengamos presente que partimos de dos seres desconocidos

que van armando, en el tiempo, la trama de la relación para llegar al encuentro en la segunda acepción que expliqué anteriormente. Este vínculo va generando afectos que como decía Pascal, el corazón tiene razones que la razón no entiende. Trataré de echar luz sobre estas "razones" (o sin razones) del corazón.

Consideraciones generales

Desde la niñez vamos incorporando modos de comportamiento que corresponden al lugar donde hemos nacido, a la cultura de pertenencia y de referencia, a las tradiciones heredadas, al momento histórico que nos tocó vivir, todos ellos transmitidos por hábitos y costumbres, gestos, palabras y conductas de los diferentes miembros de una comunidad y de la humanidad toda, ya que las fronteras entre unos y otros, son cada vez más amplias gracias a la tecnología de la comunicación, aunque, debo aclararlo aquí, esto no corresponde a lo que en terapia entendemos por comunicación, en realidad, los medios solo nos permiten mayor acceso a la información y no en sí mismo favorecen comunicarnos.

Entonces vamos incorporando códigos aprendidos desde la infancia que luego se vuelven a cuestionar en la adolescencia, creándose nuevos, en un dinamismo que nunca termina, tomaremos unos, desecharemos otros, en forma permanente y casi sin darnos cuenta.

Sin embargo, hay valores que permanecen casi inmutables, al estilo de los 10 mandamientos. Pero si hacemos un análisis más cuidadoso, hasta el mandamiento "no matarás" permite sutiles desviaciones, quien mata, encuentra múltiples justificaciones a su conducta que le permitirían salir airoso de un juzgamiento a tal delito o pecado, por ejemplo, alguien puede justificar la muerte en defensa propia o de un ser querido, dar muerte a un enemigo en caso de guerra, producir atentados terroristas matando a multitudes por consideraciones religiosas o ideológicas, vemos entonces que una ley divina y humana, permite diversas miradas y hasta juicios absolutorios, por lo cual, toda ley o norma admite excepciones y lecturas diferentes.

Entonces si queremos hablar de códigos de ética para el desempeño de una profesión, seguramente en muchas coincidiríamos y en otras no tanto, sin embargo los creo indispensables como regulación y control de un ejercicio profesional. De todas maneras es un tema que no abordaré. Y seguramente estos mismos códigos habrá que modificarlos con el tiempo, así como ocurre con el ejercicio de la medicina, sus avances requieren nuevas regulaciones de la práctica profesional.

Me referiré, en cambio, a algunas cuestiones que surgen en el terapeuta en relación con su paciente en el ámbito de la intimidad del consultorio y no precisamente por el lugar sino por la intimidad generada en el vínculo.

Consideraciones particulares

Ya en el terreno de considerar a la relación terapéutica como un encuentro, he observado que muchos terapeutas hablan de la "relación" pero en realidad están hablando del paciente, casi refiriéndose explícitamente sólo al "paciente", es decir, toman un solo polo de esa diada, habitualmente queda como figura el paciente y como fondo el terapeuta. Una vez más, trataré de cambiar los términos de esta consideración y me referiré a lo que le sucede o pueda sucederle a un terapeuta, como partícipe activo o no tanto, de ese vínculo.

Consideraciones particulares

Ya en el terreno de considerar a la relación terapéutica como un encuentro, he observado que muchos terapeutas hablan de la “relación” pero en realidad están hablando del paciente, casi refiriéndose explícitamente sólo al “paciente”, es decir, toman un solo polo de esa diada, habitualmente queda como figura el paciente y como fondo el terapeuta. Una vez más, trataré de cambiar los términos de esta consideración y me referiré a lo que le sucede o pueda sucederle a un terapeuta, como partícipe activo o no tanto, de ese vínculo.

En principio, creo que siempre se hace necesaria mantener una visión crítica sobre lo que como terapeuta, cada uno, realiza y expresa. La palabra del terapeuta tiene mucho peso en las decisiones que tomará su paciente. Entonces su intencionalidad deberá dirigirse no solo al paciente para develar sus oscuros senderos, sino develar los propios, generados por el vínculo, si no es así, mal podrá ayudarlo. Podríamos hacer referencia a la máxima socrática de conócete a ti mismo, pero a la luz de tener presente que nos conocemos a nosotros mismos a través de la relación con el otro, dicho en otros términos, no es únicamente el paciente quien debe conocerse, también es tarea del terapeuta comprender su propio proceso en cada encuentro existencial que pretenda lograr.

Me podrán argüir que el terapeuta es posible que acuda a su propio análisis como develador de su ser con otro, o que analizará su “contra transferencia”, ambos argumentos son artilugios racionales, en el primer caso porque la vivencia no ocurre en el aquí y ahora de la relación terapéutica, sólo estará contando su experiencia pasada desde otro rol, ya que ahora lo hace como paciente y no como terapeuta, y en el segundo, porque argumentar analizar la “contra transferencia” corresponde a una posición teórica que puede ser invalidada por cualquier otra teoría, en realidad nadie transfiere nada a nadie, intenciona y vivencia de acuerdo a su devenir témporo-espacial, de acuerdo a su intencionalidad de conciencia, de acuerdo a su visión de mundo que es mucho más amplia que su relación pasada con el padre o la madre, pero lo que no puede ser invalidado es lo que el terapeuta vivencia, lo que a él mismo le ocurre en la relación con este particular paciente y no con su terapeuta actual, a quien acudió para su propio análisis de su existir, además éste no será eterno, su terapeuta no será una presencia constante en su vida, en cambio, sus vivencias con cada paciente lo acompañan y lo acompañarán en todo su trayecto profesional. Y cada experiencia será única e irreplicable. Lo que vivencia como paciente no se asemeja en nada a lo que pueda vivenciar como terapeuta.

Otro argumento plausible que le permite al terapeuta tranquilizar su conciencia es que recurre a la supervisión para “objetivar” y tener la mirada de un experto, de alguien con mayor experiencia, sobre su paciente a quien en realidad nunca ve, mal puede entonces super ver.

Vamos a detenernos para analizar el término supervisión, que de visión superior, como veíamos, no tiene nada. Supongo que el término super se refiere a un mirar de alguien que sabe más que otro y el término visión, es bastante equívoco en este caso, ya que el supervisor solamente ve al terapeuta narrando pero no ve el vínculo mismo, o sea, no ve nada de lo acontecido sino percibe lo relatado y se lo representa o imagina y la conciencia percipiente difiere de la conciencia imaginante. Este argumento lo considero válido como parte de un aprendizaje

personal, pero no nos engañemos, veamos lo que realmente sucede; el terapeuta relata al supervisor lo que el paciente le contó, lo transmite a su vez, con su propia visión de lo acontecido, esto sucede frente al supervisor, del cual está ávido de aprender, lo cual genera otra situación emocional y todo esto ya no es lo vivenciado con el paciente durante la sesión terapéutica. Hay nuevas variables intervinientes. Además el terapeuta supervisado le otorga al terapeuta supervisor el carácter de autoridad por ser alguien que “sabe” con quien, pasado el tiempo de la avidez de aprender, quiere mostrarle lo bien que aprendió y lo mucho que a su vez ahora sabe, entonces cuando “lleva” a un paciente a la supervisión solo “llevará” los aspectos que él quiere resaltar para ser bien considerado por su supervisor.

Para evitar ese defasaje temporal entre la sesión misma y la supervisión, y entre lo que se cuenta y lo que ocurre, se recurre a la cámara Gesell, instrumento usado muchas veces para el aprendizaje. La ventaja de éste es que ocurre en el mismo momento, no hay nada que contar, son más ojos y oídos que ven y escuchan al mismo tiempo.

Pero el mismo hecho de usar la cámara Gesell, distorsiona la relación terapéutica como encuentro, ya no es íntima, es observada desde afuera por alguien que mira pero que no es visto, por más que no sea algo que se presente como un engaño al paciente, hecho que no admito de ninguna manera, y donde ambos, terapeuta y paciente concordaran en su uso, la relación igualmente cambia, se ve modificada. Se podrá aprender una técnica, pero nadie podrá participar del vínculo, menos aún si hubiera interrupciones telefónicas como suele ocurrir. Y ¿cómo se siente el paciente mirado por otro que no está presente ante su propia mirada, por un alguien que no le devuelve su ser, que no le otorga ser? Es una manera de objetivar o cosificar en aras de la ciencia.

Planteadas así las cosas parece que no hay salida. Cada terapeuta deberá encontrar el mejor modo de aprender sin dañar y ser conciente de las dificultades que los mismos métodos ofrecen.

Casos “clínicos”

Hasta aquí ya hemos analizado algunas cuestiones que se presentan a la hora de vislumbrar estas cuestiones de la relación terapéutica con una mirada crítica. Invito al lector a seguir avanzando en algunos casos concretos.

El paciente cuando concurre a un terapeuta lo hace en un alto grado de vulnerabilidad y el terapeuta ostenta el poder de otorgarle “la sanación” o el encauce de su vida. Muchas veces un terapeuta inescrupuloso justifica su conducta de abusarse del paciente argumentando la incapacidad de éste. El terapeuta entonces se siente poderoso, omnipotente, está por encima de este ser debilitado que lo consulta y así lo hace sentir. Le indica “lo que tiene que hacer”. Esto le resulta gratificante, agranda su ego, expande su ser a expensas del que sufre. Por abusarse entiendo todo tipo de injerencia en la vida íntima del paciente, ya sea anímica, sexual, económica, etc. que a su vez puede “beneficiar” al terapeuta. Éste puede sentir que todo lo puede, y hasta puede creer que produce beneficios en la conducta del paciente, ya que a su vez éste lo gratifica con sus devoluciones. Acaso ¿no ocurre que terapeutas interpretadores de sueños tienen pacientes soñadores y terapeutas

histriónicos tienen pacientes altamente sugestionables? Pero aunque el terapeuta obrara de buena fe, el solo hecho de decir “podrías hacer tal cosa”, está indicando un modo de obrar y no permitiendo abrir múltiples caminos posibles de actuar, además aunque tratara de ponerse en la situación planteada por el paciente, sería él y no su paciente quien “haría tal cosa”. La situación misma ya sería otra porque sería vista desde la propia perspectiva y no desde la del paciente. Sin embargo, esto no invalida que el terapeuta dé su punto de vista, ya que de un modo u otro lo hace, tanto por callar como por “aconsejar”, pero manteniendo la conciencia de que su visión es solamente una dentro del universo de posibles miradas.

La crisis misma puede llevar al paciente a insistir en que su terapeuta le diga lo que debe hacer, deposita la responsabilidad en él para no hacerse cargo de su libertad, se muestra como alguien que no sabe lo que tiene que hacer y solicita un consejo, el terapeuta no debe caer en esa trampa, que a veces es muy sutil y el terapeuta que responde a los requerimientos de este tipo, no hace más que mantenerlo en la inseguridad al tener que asumir definiciones en su vida, lo deja sumido en el no-poder-ser y así el poder-ser, lo sigue teniendo él, pero se justifica a través de la debilidad del paciente.

El terapeuta en casos de “justificada” dificultad, puede conducir para que el paciente elija sobre una gran gama de posibilidades, abrir juntos un abanico de contingencias probables y acompañarlo y comprenderlo en las decisiones tomadas, aún a costa de valoraciones diferentes a las nuestras, es su tarea. Apartarse de las propias valoraciones cuando uno está convencido es sumamente difícil y hay terapeutas que no pueden hacerlo. Sin embargo, sabemos que el terapeuta no juzga si alguna conducta está bien o mal hecha, sino que debería comprender el significado que puede tener esa acción en la vida del paciente, no obstante, siempre dará su propia visión de mundo y esto puede ser enriquecedor a la relación y no un obstáculo, si la relación es de libertad y de respeto mutuo. Pensemos en temas como el aborto, la infidelidad, creencias religiosas o del mundo mágico, inclinaciones sexuales, por mencionar algunos.

Ningún terapeuta puede dejar de lado sus propios valores y así lo transmitirá en su encuentro con el otro, sin embargo, esto no deberá traducirse en convencer al otro de que sus propios valores son los adecuados o sanos y los del paciente inadecuados o enfermos.

Cuando un terapeuta recibe a un paciente tiene que ser muy consciente de su propia escala de valores y si le resultara muy difícil aceptar los valores del paciente, será conveniente que ni emprenda el camino de “encaminarlo”, ya que esto se parecería más a impartir un sermón que a un encuentro. Solo si el paciente está en desarmonía consigo mismo y presenta valores en conflicto, podrá acercarse a que dicho paciente se plantee nuevamente sus valores.

Veamos el caso de un terapeuta que no acepta el aborto por sus creencias religiosas o de derecho o por cualquier otro motivo, ¿qué le dirá a una paciente que se plantea realizar un aborto?, ¿le hará ver la ilegalidad del hecho?, ¿le generará culpa por matar una vida?, ¿la hará sentir en pecado?, ¿tratará de inclinar la balanza para convencerla de que no lo haga?, ¿o la comprenderá desde la perspectiva de la paciente?. Pongamos el caso opuesto, un terapeuta que está de acuerdo con el

aborto, y tiene una paciente que queda embarazada y no desea tenerlo pero sus convicciones no le permiten abortar, ¿la estimularía para que lo haga haciéndole ver lo inconveniente de ese embarazo en ese momento de su vida?, ¿le quitaría valor a la angustia de la paciente por considerar la solución como algo muy sencillo o práctico?, ¿incentivará a que la paciente en caso de que dudara, lo realice?, ¿minimizará sus sentimientos de culpa?.

Siempre hablamos de la mujer que aborta pero no olvidemos que el hombre, si bien no pone el cuerpo, es tan responsable como la mujer y este dilema se presenta también en la terapia con hombres.

Son situaciones dilemáticas que se pueden presentar sobre todo cuando empiezan a cuestionarse valores fuertemente arraigados en nosotros mismos.

¿Un terapeuta homosexual puede tratar adolescentes aún no definidos en su rol?. Si su respuesta es no, ya estamos frente a un prejuicio porque acaso un terapeuta heterosexual ¿lo trataría en forma diferente?, podemos suponer que le sería más fácil inclinarlo hacia la definición heterosexual, y eso dejaría tranquilos a más de uno.

Un paciente ateo, ¿será aceptado en sus creencias por un terapeuta con clara concepción religiosa de la vida?

Habíamos visto que la relación terapéutica se basaba en afectos compartidos, es posible entonces, que el paciente necesitado de estima, al ser comprendido y contenido por su terapeuta, confunda ciertos sentimientos y se enamore de él o ella y no lo experimente como una confusión o algo a resolver sino como un sentimiento genuino de haber encontrado a alguien que lo ama y a quien ama, entonces trata de seducir permanentemente a su terapeuta, éste a su vez es un ser humano que se siente halagado en su vanidad y hasta puede gustar del otro y verlo no solo como paciente, se puede dejar encantar por el canto de las sirenas y fundirse en la problemática del otro que pasa a ser la propia.

Este planteo del canto de las sirenas no lo refiero únicamente a insinuaciones sexuales, explícitas o implícitas, pueden ser de cualquier otro tipo, por ejemplo, querer quedar siempre bien, llevar a terapia situaciones que le gusten al terapeuta, tratar de ser un “buen” paciente y hasta aprende su lenguaje. Los pacientes de terapeutas psicoanalíticos hablan de represión, sublimación, mecanismos de defensa, los pacientes de terapeutas existenciales hablan de libertad, existencia, vivencia, etc. ¿Son solo formas seductoras o son genuinos intentos de comunicación aprendiendo el lenguaje del otro, como lo hace un niño cuando aprende a hablar?

Cualquier intento del terapeuta de abusar de su “poder”, tendrá nefastas consecuencias para su paciente y si la relación que se estableció era de encuentro, podrá sortear la situación recién planteada y seguir avanzando en la problemática del paciente. Para esto el terapeuta necesita una gran dosis de conocerse a sí mismo para no entrar en las confusiones del paciente.

Siguiendo con el tema de la sexualidad, puede ocurrir que el terapeuta crea que a esa paciente, tener relaciones con él, le hará mejorar su autoestima, todo parece lícito entre esas cuatro paredes del consultorio y todo tendrá su “justificación terapéutica”. ¿Cuántos otros desatinos pueden presentarse? Indudablemente si hablo de desatinos ya estoy indicando con mis palabras mi concepción de la relación, y estoy expresando mi visión llena de sentido y por lo tanto de valores. De eso no

podemos escapar, no es cierto que no transmitimos nuestros valores a los pacientes, sino que debemos ser conscientes de que son nuestros valores y no los de ellos. Cada palabra que expreso a un paciente está cargada de sentido.

También puede generarse hostilidad en el vínculo, el paciente puede enojarse con el terapeuta porque no cambia, porque está estancado y cree que el terapeuta no está acertando en su visión de él, porque vuelve una y otra vez a repetir situaciones que por el tiempo que hace terapia ya tendría que haber resuelto según su criterio. En estos casos el terapeuta puede sentirse realmente mal, incluso decepcionado o impotente y entrar en confusión y replantearse que no ha sabido encontrar la forma para que este paciente cambie, o bien se despoja rápidamente de la situación y toda la culpa cae sobre el paciente, es él y solo él quien no cambia, quien está detenido en su existencia mientras él mismo queda a salvo, sin ninguna responsabilidad. ¿Qué tal si entre ambos analizan qué está pasando entre ellos?

Otra forma de hostilidad se presenta cuando un paciente plantea abandonar el tratamiento, esto suele molestar a los terapeutas jóvenes, inexpertos u omnipotentes, que no aceptan no poder con todos los pacientes y lo agreden con interpretaciones y lo cargan con malos augurios para el futuro si deja el tratamiento. El terapeuta sale de su rol de cuidador autoengañándose, creyendo que lo hace por el otro cuando en realidad se sintió tocado en su intimidad y se siente tan impotente como el paciente, éste no hizo más que mostrarle sus propias frustraciones y la rabia que se despierta en él frente a su imposibilidad de llegar al otro. El paciente le hace ver su propia dificultad para cambiar, esto no es fácilmente aceptado por los terapeutas.

Algunas veces el paciente se encuentra listo para partir pero el terapeuta ve disminuir sus ingresos económicos y entonces abusa de su poder planteándole nuevas alternativas para analizar, que tal vez el paciente acepte y prolongue la terapia más allá de sus necesidades, para sostener el vínculo afectivo.

Un terapeuta que no cree en terapias alternativas puede sentirse molesto porque su paciente recurre a ellas y vivirlo como que su paciente no cree en él, más aún si va a un vidente o a alguien que tira las cartas, se le hace intolerable mezclar el mundo mágico con el mundo racional, estas creencias pueden llevarlo a desvalorizar a su paciente y sentir cierto rechazo.

Otro problema que puede presentarse es cuando el paciente ya se ha tratado con otro profesional y le cuenta a su nuevo terapeuta lo que el anterior le decía y que a nosotros puede parecernos incluso iatrógeno, ¿qué hacer, decirselo, callar, dar la propia opinión?, ¿creerle o no creerle?. A veces tomamos la palabra del paciente como la verdad, cuando en realidad es su verdad y su manera de entender el mundo.

Otra situación que suele ocurrir es cuando el paciente pregunta por la vida personal del terapeuta. Mi concepción sobre el vínculo terapéutico de encuentro es coherente con mi vida, por lo tanto puede ser mostrada y por mostrada me refiero a que el paciente puede conocer aspectos de mi vida personal sin que esto interfiera en la relación y sin hacer demasiadas interpretaciones al respecto, si él o ella están mostrando su intimidad, por qué no puede conocer algunos acontecimientos de mi vida. Vivo en el mismo lugar donde trabajo, muchas veces me encuentro con pacientes en la calle, en el

supermercado, en la farmacia, soy un ser como ellos, que vive en la cotidianidad, puedo encontrarme sola o acompañada por algún familiar a quien entonces conocen. Puedo continuar la marcha con alguno hasta determinado lugar al que cada uno iba, etc. En cierta ocasión en que esto me ocurrió con una paciente, observó que mucha gente me saludaba por la calle y me dijo: cuánta gente que conocés, a lo cual le contesté: claro, si vivo aquí desde hace tanto tiempo. Ese diálogo tan natural sobre la vida misma, le permitió a la paciente verme en la misma dimensión humana que la de cualquier otro ser humano, sin ningún artificio otorgado por el saber. Con esto no quiero decir que el terapeuta le cuente al paciente cada acto de su vida ni cómo resolvió ciertos conflictos, pero sí acercar su vida del modo natural cómo se desarrolla.

Algunas veces ocurre que el terapeuta atraviesa momentos de crisis existenciales y no tiene por qué envolver a su paciente en su propia angustia, pero hay otras situaciones de su vida, no menos críticas, que no pueden quedar ajenas al desarrollo mismo de la terapia como ser una separación, una muerte, tema que he expuesto en mi libro *No me olvides*. El lector interesado podrá recurrir a ese texto para ampliar estas situaciones especiales.

Es evidente que el título obtenido después de largos años de estudio no habilita para una buena práctica profesional y esto es así para cualquier profesión, se necesitan largos años de entrenamiento, pero hasta eso puede ser insuficiente. No basta solo con obtener conocimientos, que por otro lado los considero indispensables, sino también con poder ser honestos consigo mismos, ser conscientes de nuestra responsabilidad ante el otro y ser capaces de conocer nuestras propias limitaciones y sentimientos más íntimos que se ponen en juego en cualquier encuentro humano.

Un terapeuta abierto a cuestionarse y no solo a cuestionar al otro, puede alcanzar sabiduría que la brinda su propia experiencia de vida, cuando ésta no sea solamente una acumulación de años. ¿Cómo podrá vislumbrar el camino de otro, si él mismo no lo hace consigo? Sabiduría que está dada, según mi opinión, desde dos vertientes, una, la propia del existir en autenticidad, y la otra es aquella a la que puede llegarse con el conocimiento, que no termina nunca, siempre podemos estar abierto a lo nuevo, a nuevas descubrimientos de la ciencia, no solo de la psicología sino de la medicina, de la biología, de las llamadas neurociencias, de la ecología, de la tecnología, etc. y aún faltaría mencionar otra perspectiva, la brindada por el arte con sus múltiples formas de expresión que nos acercan al entendimiento y comprensión de lo humano desde las más variadas miradas y perspectivas.

Todas estas cuestiones y seguramente otras tantas, no podemos resolverlas únicamente con un código de ética dictado por algún organismo colegiado, es la propia conciencia del terapeuta la que debe cuestionar sus conductas. Y en el peor de los casos podemos confiar en que muchos pacientes tienen la lucidez para alejarse de terapeutas que no sean muy seguros de su actuar profesional.

Otro aspecto que me parece importante tener en cuenta es el conocimiento que el terapeuta debe tener de aspectos esenciales que corresponden al crecimiento normal del ser humano, a la salud en general y a los aspectos referidos al trabajo desarrollado por el paciente, etc. Bien cierto es que no es un sabio, pero si quiere ayudar a su paciente tiene que conocerlo

en todas las facetas de su vida, tendrá que preguntarse por las condiciones que rodean al consultante, tanto laborales como familiares y si las desconoce, debe procurárselas. Mal podrá analizar a una madre sobreprotectora si no está capacitado en psicología evolutiva. Mal podrá comprender a un piloto de avión si no conoce algo de aeronáutica, esto es solo a modo de ejemplo.

Ni pensemos tampoco en mantener la encumbrada objetividad de las ciencias ya que entonces nos salimos del encuentro para mirar al otro desde “afuera” como un objeto de estudio, ni tampoco estar tan “adentro” que perdamos los límites del yo-no yo. Lo que propongo es terreno de la intersubjetividad (entre sujetos).

El paciente despliega su vida, con sus propios códigos, nos gusten o no, los compartamos o no. Esto sin embargo, no quiere decir que quedamos al margen de todo el acontecer de su vida. Hacerlo es en sí mismo imposible. Cada vez que brindamos un señalamiento, una interpretación, lo hacemos desde nuestra mirada, plena de sentido y de valores, sabiendo que no es la única pero es la que tengo para ofrecer en ese momento de mi propia existencia, con el sentido de tratar de ampliar la mirada de quien nos consulta, para que busque, para que indague, para que se plantee su propia existencia en forma libre

Conclusiones

Para finalizar quisiera expresar que los terapeutas debemos estar muy atentos al transcurrir de los encuentros terapéuticos para que sean auténticos encuentros y cuando estos no sean posibles ya que no con todos los pacientes lo lograremos, sepamos también nosotros aceptar nuestras limitaciones.

Cuando observamos la realidad, estamos creando realidad, por lo cual nuestra mirada cambia el mundo y esta creación hace que a su vez cambiemos nosotros mismos. No hay objetividad posible en el vínculo entre sujetos.

Tampoco nada está dado de antemano, incluso conocer la historia de nuestro consultante no nos garantiza qué hará mañana, aunque cierto margen de previsibilidad podamos tener. Tampoco pretendamos conocerlo en sus más recónditos secretos ya que nunca sabremos cómo es como así tampoco sabremos cómo somos sino hasta el momento de morir que es cuando se cierra una existencia, pero mientras haya vida hay siempre una posibilidad más. No caigamos en el psicologismo extremo que expresa que esto ocurre porque antes ocurrió tal cosa, sería como pretender encontrar las leyes de causa efecto para la conducta humana.

Bibliografía

Camus, A. (1966). *El extranjero*. Buenos Aires – Barcelona, Argentina, España: Emecé.
 Echeverría, R. (2010). *Por la senda del pensar ontológico*. Santiago de Chile, Chile: Granica.
 Frankl, V. (1978). *Psicoanálisis y existencialismo*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
 Heidegger, M. (1974). *Ser y tiempo*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
 Henry, M. (2011). *La fenomenología de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Jaspers, K. (1959). *Esencia y crítica de la psicoterapia*. Buenos Aires, Argentina: Compañía general fabril.
 Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid, España: A. Machado.
 López Calvo, A. M. (2010). *A escuta e a fala em psicoterapia*. Rio de Janeiro, Brasil: Ifen.
 Martínez, Y. (2008). *Filosofía Existencial para Terapeutas y uno que otro curioso*. México D. F., México: Lag
 May, R. (1977). *La valentía de crear*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
 Paz, O. (1988). *Libertad bajo palabra*. Madrid, España: Cátedra.
 Romero E. (2003). *Neogénesis. El desarrollo personal mediante la psicoterapia*. Santiago de Chile, Chile: Norte-Sur
 Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo XXI
 Rispo, P. (2001). *Por las ramas de la Existencia. Fenomenología de las modalidades del ser*. Ramos Mejía, Argentina: Fundación CAPAC
 Rispo, P. (2002). *La experiencia terapéutica existencial de grupo*. Ramos Mejía, Argentina: Fundación CAPAC.
 Rispo, P. y Signorelli S. (2005). *La terapia existencial*. Ramos Mejía, Argentina: Fundación CAPAC.
 Rispo, P. (2007). *Fundamentos para una terapia existencial de grupo*. Revista Prometeo. N° 50. México. D. F. México.
 Rispo, P. (2007). *El sentido para Ludwig Binswanger y Víctor Frankl*. Ramos Mejía, Argentina: Fundación CAPAC.
 Sartre, J. P. (1976a). *El ser y la nada*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
 Sartre, J. P. (1976b). *A puerta cerrada*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
 Signorelli, S. (2010, Julio 9). *El Ciber amor* [Suplemento Cultural Online]. Obtenido de: <http://cultural.argenpress.info/2010/07/el-ciber-amor.html>
 Signorelli, S. (2011a). *No me olvides. La muerte para el más acá*. Ramos Mejía, Argentina: Fundación CAPAC.
 Signorelli, S. (2011b). *Las ideas de Binswanger*. En Martínez, E.. (compilador). *Las psicoterapias existenciales*. (p 137-173). Bogotá, Colombia: Manual Moderno.
 Signorelli, S. *La revalorización de la vida a través de la terapia*. Revista Latinoamericana de Psicología Existencial. Un enfoque comprensivo del ser. N° 4 Abril 2012.
 Spitz, R. (1965). *El primer año de vida del niño*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
 Yalom, I. (1984). *Psicoterapia Existencial*. Barcelona, España: Herder.
 Yalom, I. (2000). *Psicoterapia existencial y terapia de grupo*. Barcelona, España: Paidós.
 Yalom, I. (2008). *Mirar al sol*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.



Curriculum

Susana Signorelli

Lic. en Psicología. Universidad de Bs. As.

Presidenta de ALPE. (Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial).

Presidenta de Fundación CAPAC. Argentina.

Premio Lanfranco Ciampi.

Supervisora, miembro de jurados, miembro de comités de arbitraje, directora de programas de prevención en salud mental, organizadora de eventos científicos, par consultor en investigación.

Directora de la Revista virtual Latinoamericana de Psicología Existencial. “Un enfoque comprensivo del ser”

Autora de libros, capítulos en libros y artículos en revistas científicas, en Argentina y en otros países latinoamericanos (Brasil, Colombia, México y Perú)

Miembro de honor de Comités Científicos de Congresos de la especialidad en el país como en el extranjero.

Trabajos ganadores del premio

“Pablo Rispo”

Otorgados en el V Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial

México D. F. - Noviembre de 2012

La pintura en la sala Rubén Antonio Araujo Rico

México

Categoría:

Creación artística original

Por razones que el lector mismo entenderá, el resumen irá al final del trabajo.

Palabras clave: Angustia; Libertad; Poder; Decisión.

Keywords: Angst; Freedom; Power; Choice.

A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos [...] Así, es la angustia el vértigo de la libertad”.

Søren Kierkegaard

Hace tres semanas un amigo nos regaló una obra que había comprado de un pintor callejero. Le pareció que iba bien con nuestra sala y nos la entregó envuelta para que la abriéramos al llegar a casa y pudiéramos disfrutarla a solas. Nunca me han gustado ese tipo de misterios. Me da la impresión de que los únicos que se divierten son los otros, mientras que yo llego hasta los temblores por algo que puede ser cualquier cosa bajo esa envoltura, pero que a su vez es sólo una cosa y yo no sé cuál.

Al llegar a casa finalmente rompimos la envoltura. Debajo había un marco negro, brillante en su perfección con una textura casi de obsidiana pulida. Dentro del marco, sin embargo, no había ni siquiera una mínima marialuisa, sino sólo un lienzo tersamente cubierto de color violeta. Nada más. Ni un dibujo, ni una figura, ningún trazo. Sólo violeta y nada más. Era la broma del misterio pero ya elevada a un grado perverso, convertida en trampa y abismo a la vez. Todo lo que imaginé no importa, al menos pensé que habría algo, pero, ¿¿un cuadro de nada?!

Mi mujer no dejaba de verlo. Lo admiraba embelesada y de sus ojos parecían brotar chispas como las que suelta una fogata al consumirse. Yo sólo la veía a ella y su éxtasis me hizo sentir ignorante. Quise observarlo unos momentos más antes de decir algo. Quizás había algo oculto o después de un tiempo algo emergería, como en un estereograma. O tal vez era como el cuadro blanco de Reza y si dijera algo, sólo iba a mostrar mi discapacidad artística.

—¿Qué tal, te gustó? —pregunté con forzada emoción.

—Me encantó. Mira los trazos, los claroscuros... y ese rostro. ¿Trazos? ¿¿Cuáles claroscuros?! ¿¿El rostro de quién?! Qué carajos estaba viendo o dónde empezaba a emerger esa imagen.

—¿Dónde la ponemos? —dijo en un susurro. Odiaba esa pregunta, como cualquier otra que implicara una determinación. Nunca he entendido cómo la gente supera la pérdida de lo que no eligió. Yo llego incluso a marearme tratando de

decidir algo simple como un platillo en un restaurante, e invariablemente lo que coma me sabe amargo, porque no es lo otro, porque hubo que renunciar a todo lo demás y entonces nunca sabré si otro platillo me hubiera sabido mejor, si había algo inesperado en el menú que resultara ser un hallazgo. Y no lo sabré jamás porque volver a ese restaurante es renunciar a todos los otros restaurantes con sus miles de platillos, con sus experiencias ocultas... y yo siempre colmado de pérdida.

—Pues donde quieras, al fin que hay espacio —fue lo único que acerté a decir, todavía angustiado por su pregunta. Me pidió que lo pusiera en la pared junto a la puerta. Yo acepté, como siempre. Lo que no pensé es que al ponerla en esa pared, estaría frente a mí cada vez que trabajara en la computadora, justo ahí, haciendo las veces de perpetuo juez y de hiena sonriente sin ojos.

Conforme los días fueron pasando me fue imposible concentrarme en mi trabajo con la mancha cuasipúrpura observándome desde lo alto. De modo que a los pocos días, y no sin vivir la agonía de elegir un nuevo espacio, cambié mi computadora de lugar.

De noche noté que mi mujer se tomaba varios minutos para contemplarla, sentada en flor de loto sobre el sofá, deleitada seguramente por el mensaje secreto que la pintura le confesaba. Yo la observaba más a ella que a la pintura, buscando que algo en el lenguaje corporal me revelara su complicidad en esta elaborada broma o si verdaderamente veía algo que yo no. Su fascinación parecía auténtica o al menos nada de sí la delataba. Y para mí todo aquello seguía siendo un violáceo e irritante enigma. Mientras más se llenaba de él, más envidia sentía carcomiendo mis huesos. Envidia de ella, de su entendimiento, del cuadro mismo, del pintor y del bastardo de mi amigo.

—No entiendo, ¿qué tanto le ves? —le dije ya sin reparo.

—¿Qué quieres decir? —contestó, y ya veía venir la esgrima infinita de preguntas.

—Que yo no veo nada... que me llame la atención —corregí a medio vuelo, para seguir el juego de alardes que me parecía estábamos jugando. Si se trataba de sostener la broma como una mirada, no podía ser yo el que parpadeara primero. Ella se rio con mi comentario y dijo:

—Es como si lo hubiera pintado Anaïs Nin, ¿no crees?

Las cosas no las vemos como son, sino como somos”, se oyó en mi cabeza cuando terminó ella de hablar, como si hubiera salido catapultada esa cita desde mi memoria. Pero, ¿qué quería decir ella? Si no veo nada, ¿es que no soy nada? O que desde mi forma de ver, ¿no me veo?

Demasiadas preguntas me vinieron en los días siguientes a esa conversación. Y así estábamos, ella abstraída y yo abrumado.

Quería “leer” el cuadro, pero ese reto se antojaba cada vez más una confrontación, sobre todo si lo que decía ella era verdad. Por otro lado, no quería que saliera a reírse de mí después de una hora de verme sentado como imbécil esperando que aparecieran flores en un cuadro desierto. Una tarde se fue. Era una de sus reuniones de café que transmutaban en madrugadas de tragos. Así que tenía la casa para mí y el tiempo para saber si aquella mofa en la pared tenía algo que decirme.

Me senté frente a él, escéptico, acaso un poco altanero. Pasó un rato y al cabo sentí que el cuadro estaba enfocado ante mis ojos, pero yo no ante él. ¿Qué es un color sin forma? Hay que tener algo reconocible, algo mínimo para que los demás se identifiquen. “Eres una nada violeta y ya está”, le dije. No podía ser otra cosa.

Ser otra cosa.

Ser algo.

¿Qué quiso decir ella...? Nada, sólo aprovechó el momento para fastidiarme de nuevo con que no sé lo que quiero. Como si ella fuera tan clara en sus deseos. Yo, no es que no lo sepa, es sólo que no creo que decidir sea tan fácil como los demás lo creen. Sólo sucumben ante la salida fácil, sin contemplar el todo: la propia historia, los posibles futuros, las impredecibles consecuencias de actuar sin saber jamás con certeza el resultado.

Saber. Saber decidir.

Desidia. Desearlo todo.

Salir.

Dejé de escucharme en ese momento porque algo empezó a suceder en la habitación. Todo a nuestro alrededor no estuvo más y nos quedamos el cuadro y yo a solas. Pero no estábamos juntos, sino solos. Él afuera de mí, siendo lo que no soy, y contrastándose conmigo mientras me hablaba de sus infinitas posibilidades de ser lo-que-yo-quisiera. De que él o incluso yo fuéramos lo que sea. Ahí permanecía(mos) silente(s) mientras en mi garganta se iba abriendo un pequeño limbo que descendía hacia mi estómago, formando con él un solo espacio que se llenaba lentamente de vacío. Y aquel vacío tenía color: el tono de mi persecutor, el matiz de mi indescifrable reflejo que no dejaba ver más que una uniforme mancha amorfa y violeta... violenta... Y aquel vacío tenía voz también, y me hablaba en susurros inaudibles que se mezclaban con los murmullos de mi angustia y el rumor del vórtice de mi indecisión. Fui sintiendo también cómo mi piel se teñía de aquel infame tono que me observaba. No había lucha posible, yo seguía cayendo sin dejar nunca de ver aquel cuadro maldito.

Pero él en cambio, empezó a verse a sí mismo desde mí. Había ya logrado penetrarme y apoderarse de la cúspide de mi vacío, tanto como yo me sentía atrapado y dueño de su marco.

A pesar de todo esto, seguíamos solos. Podríamos ser lo que yo quisiera. Ser lo que fuera. Quise recordar lo que yo era, lo que quise haber sido, pero nada me quedaba de memoria ni esperanza siendo esa mancha violeta, violadora, en la que poco podía reconocer de mí. No había veredas, ni atrás ni adelante, no había luz ni había consuelo, no había palabras, no había yo. El río del poder corría acaudalado sobre el cauce de mi duda mientras yo me sentía arrastrado, impotente, abrumado por un sinfín de versiones de mí que nunca quise imaginar posibles.

Y el río se extendió conforme crecía mi duda y lo que fuera río se hizo océano, dejándome insignificante en su centro, e irreductiblemente solo. Solo con nada, sólo conmigo. Y ojalá hubiera sido la soledad lo que me pesara, pero por encima de todo, como un bruno cielo de tormenta, estaba la insoportable certeza de mi poder: de poder elegir.

Elegir. Elegía del devenir. Elixir.

Poder. Poder dudar.

Potencia. Potestad.

Ahí, ya dentro del cuadro, inexorablemente siendo el cuadro, entendí que la clave estaba en mi duda perpetua. Recordé cuántas veces quise ser encarcelado para que no existieran opciones ni dudas, para entregarme en alma y voluntad a otros que no fueran yo, y así al fin, estar a salvo de mi ahogo que nunca estaba en las opciones, sino en la elección misma. Y entonces, decidí dudar por última vez.

Esta vez la decisión era más simple. Sólo estaba yo. Ya no había mundo, sino sólo mi mundo. Y esta pintura que me enmarcaba también me demarcaba, de modo que si pudiera quedarme ahí, en ese pequeño espacio en el que me iba fundiendo, podría abrazar mi pequeña eternidad siendo no más que un cuadro y, a la vez, siendo todo lo que los demás quisieran hacer de mí. “No vemos las cosas como son, sino como somos.” Podré ser lo que ellos sean, ¡podré ser lo que sea!, pero emancipado para siempre del yugo mortal del libre albedrío. Siendo solamente yo para los demás, y sólo como los demás quieren que yo sea, podré matar al fin al terrible espectro de mi desamparo.

Ésta sería pues la última decisión de mi vida y la que mataría cualquier posibilidad futura de decisión: ser la pintura en la pared donde todos pusieran de sí lo que fueran, incluso si ellos mismos no supieran lo que son.

Todo perdió sonido y movimiento después de ese punto. La vorágine que me arrasaba apenas hace unos segundos se detuvo, lo mismo que la invasión mutua entre la pintura y yo, y cayó de mi pecho la ansiedad y esto acalló el terror primero que me había acompañado desde que empecé a creer que era... quien ya no era, pues el mundo parecía externo a mí sin ser yo parte de él, sino sólo un objeto, sólo un espejo. Desde mi pared podía ver el último sillón que mi cuerpo tocó, las duelas que mis pasos tantas veces hicieron sonar; la luz que me deslumbró, las paredes que me rodeaban... y al final de este recorrido, llegó ella. Cruzó el umbral de la puerta y quise gritarle, pero ya no podía gritarle. Sólo sé que lo quise. Seguí observándola y queriendo llamarle, y podría haber deseado cualquier cosa, llenado un reino entero de deseos, pero que jamás sería ocupado ni por satisfacciones ni decepciones, porque ya no dependía de mí, porque ya no podía decidir.

Así que sólo de lejos la estuve observando. Realizaba su ritual de antes de dormir, mientras cruzaba una y otra vez la sala, sin verme. De pronto lo hizo de reojo. Sentí de inmediato algo diferente, unas manos moldeando, un universo girando. Pero todo se detuvo cuando distrajo la mirada y continuó con sus labores.

Desapareció unos minutos hasta que sus pasos se acercaron de regreso a la barra. Se sirvió algo de beber y se sentó en el sillón frente a lo que para ella no era más que una pintura en su sala.

Y dobló sus piernas en flor de loto.

Y me miró.

Y finalmente pude ser.

Resumen

Basado en el concepto de la angustia descrito por Kierkegaard en el libro homónimo, éste es el relato de un hombre perpetuamente angustiado por tener que decidir, al que le regalan una pintura cuyo lienzo muestra aparentemente sólo un color, sin figuras ni formas. Durante el relato, se descubre que el cuadro se amolda a lo que su espectador es y quiere ver, pero el protagonista no ve nada en la pintura, así que decide enfrentarse al cuadro y, sin sospecharlo, a sí mismo. Durante su enfrentamiento con la pintura descubre cuestiones cruciales para él que lo llevan a tomar una última decisión: ponerse a sí mismo en la posición de no tener que decidir nunca más qué ser o quién ser, sino entregarse a la voluntad de los otros y ser lo que los otros quieran para siempre.

Abstract

Based on Kierkegaard's Concept of anxiety, this is a story of a man who lives in perpetual anxiety because of all the choices he needs to make. A painting is given to him as a present, but the canvas shows nothing but a single shapeless colour. It will be revealed later that the painting is about whatever the beholder sees and is. Our hero, however, is unable to see a thing within that frame and so he decides to confront the painting, thus confronting himself. During such confrontation, he will become aware of crucial matters, which will eventually lead him to make one last choice: to put himself in a position where he will never have to choose again, but he will throw himself instead at the will of others and become whatever they want him to be.

Curriculum

Ha participado en talleres de creación literaria desde 1995, habiendo publicado relatos en México, Puerto Rico y Alemania. Egresado del Centro de Capacitación Cinematográfico donde concluyó sus estudios en Guión Cinematográfico, los cuales complementó en Berlín, Alemania, con un seminario sobre Ciencia Cinematográfica en la Freie Universität Berlin en el 2000. En el 2011 concluyó sus estudios en Psicología, recibiendo el Premio Ceneval al Desempeño de Excelencia. Actualmente se encuentra estudiando el Diplomado en Filosofía Existencial en el Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial de la Ciudad de México.



Comentario de libros

La comprensión de los sueños – El poder creativo de lo imaginario

Autor: Emilio Romero
Beatriz Cardoso Della Bidia
(Brasil)

Los sueños son uno de los fenómenos psicológicos más complejos y enigmáticos que acontecen a diario en todos nosotros. Acontecen en un estado de consciencia llamado consciencia onírica. No importa si hay una alto porcentaje de personas que afirman no recordar sus sueños; es sabido que todos soñamos en determinados momentos del dormir, momentos bien determinados por las pesquisas neurofisiológicas que permiten detectar estos períodos llamados REM (Rapid Eye Movements). La mayoría ocurren en esta fase, pero existen otros que no ocurren en REM, son los nRem.

La obra que voy a comentar se fundamenta en un enfoque comprensivo de la psicología, diferente del enfoque propuesto por Medard Boss desde el Dasein-análisis, aunque tenga algunos puntos en común. Son los dos enfoques de cuño existencial que abordan esta cuestión tan importante en el trabajo terapéutico. Los otros modelos son oriundos del psicoanálisis (Freud y Jung) y de la Gestalt.

El libro del psicólogo Emilio Romero se propone abordar algunos temas centrales de los fenómenos oníricos; ofrece también un nuevo modelo de interpretación, la comprensión hermenéutica, que enfatiza la dimensión histórica personal para la correcta inteligibilidad de este tipo de fenómenos. Comento los principales temas.

En primer lugar hace un levantamiento de los numerosos puntos que una teoría precisa examinar para hacer un estudio preliminar de la tarea que debe enfrentar. Estos puntos van desde los fenómenos neuro-fisiológicos implicados en los sueños hasta la cuestión de los sueños repetitivos, pasando por la cuestión de lo simbólico y lo imaginario.

En segundo lugar, el autor considera los principios básicos que orientan la comprensión de lo onírico; son estos principios los que nos permiten llegar a una hermenéutica de estos procesos. Son considerados una docena de enunciados que tornan sustentable la interpretación, fundamentan su validez y proporcionan al soñador las pistas de su significado

en relación a su historia personal y su presente emergente. El enunciado más axiomático afirma que los sueños son una especie de teatro privado montado en estado de consciencia onírica; lo que acontece en este teatro privado es tanto un reflejo de la realidad anímica de la persona como de su historia personal. Surge la pregunta: ¿quién monta este teatro? La respuesta que se impone es: corresponde a la emergencia de todos los factores presentes en todo comportamiento, sea onírico o despierto, sean reales o imaginarios. Uno de los responsables es el yo, no importa cuán debilitado se pueda mostrar en ese episodio.

El cuarto es más novedoso: en los sueños se revelan los rasgos y las actitudes más características de la persona, inclusive sus rasgos negativos. Esto significa que los aspectos predominantes de nuestra personalidad, entendida como la configuración y programación más persistente de las vivencias, se manifiesta igualmente en este estado. Esto no niega que algunos aspectos nuevos puedan aparecer, algunos nada compatibles con la imagen de sí, como es el caso de episodios homosexuales teatralizados sin que el sujeto los haya experimentado en su vida de vigilia.

La cuestión de la relaciones entre la realidad y lo imaginario es colocada en este capítulo. Los sueños son una síntesis de tres grandes factores, lo real, lo imaginario y lo simbólico. Los tres están interpenetrados a punto de ser difícil discernir en muchos casos. En este punto resulta nítida la diferencia de este autor en relación a la propuesta de Boss, que no acepta el concepto de lo simbólico, ni enfatiza de manera clara la importancia de lo imaginario como un componente básico no sólo de lo onírico sino de toda la dimensión vivencial del ente humano. Romero coloca una cuestión característica del enfoque fenomenológico, que él considera de primera importancia en la comprensión del significado de las funciones psíquicas. ¿Qué es lo más propio de lo imaginario? ¿En qué consiste la diferencia entre pensar e imaginar, que están muy asociados en la experiencia común de todos nosotros? La idea de intencionalidad de la consciencia permite discernir su notable diferencia.

El tercer capítulo versa sobre algunas normas que facilitan el análisis de estos fenómenos. Romero comenta cuatro normas indispensables. La primera norma indica que el cliente en terapia precisa ser informado de la importancia de los sueños; para esto debe anotar sus sueños cuando despierte, la única manera de comprender correctamente su posible sentido. Se debe enfatizar que el contacto con este tipo de fenómenos permite un conocimiento mayor de sí y un modo de rescatar las vivencias alienadas, o marginalizadas por el sujeto por diversos motivos.

En cuarto lugar, el autor propone su modelo de una hermenéutica de lo onírico. Este es ciertamente la parte más original de su trabajo. El autor nos advierte que hay versiones diferentes de lo que se entiende por hermenéutica, mas sostiene que toda hermenéutica propone una interpretación de los fenómenos examinados, sean textos escritos, eventos históricos o vivencias personales que destacan su encuadre histórico; en el caso de la comprensión de un sueño llevan en cuenta la biografía del soñador; sin esta referencia no es posible hablar de hermenéutica –esta es una de las fallas de la propuesta de Boss, quien se limita a dar dos o tres datos sobre el soñador.

Es una hermenéutica comprensiva tal como Romero entiende este enfoque como método de investigación; de acuerdo con su concepción hay seis modalidades básicas de la comprensión, a saber: a) la intuitiva, b) la racional, c) la motivacional, d) la genética, e) la empática, y f) la lingüística. Todas estas modalidades ya fueron expuestas y caracterizadas por él en otros de sus libros de modo que en el texto que comento están bastante abreviados. Cada modalidad de comprensión explicita un modo peculiar de conocer y de relacionarse con los diferentes fenómenos que caracterizan el mundo de la persona. Para dar una idea aproximada de cómo opera una modalidad voy a referir a la forma intuitiva. La intuición es la comprensión inmediata, sin mediaciones, del acontecer tanto de las propias vivencias como del acontecer entendido como la captación cognitiva de determinados fenómenos que solicitan la atención o se imponen al sujeto. Me doy cuenta de lo que pasa siquiera en algún grado, sin necesidad de un análisis de tipo racional o reflexivo, que exige mediaciones. De inmediato me apercibo de lo que me pasa; estoy nervioso, angustiado o alegre. Las muestras de alegría de una amiga al visitar su casa me indica que soy bienvenido. Sueños en forma de pesadillas me indican que algo no está bien conmigo, aunque no sepa decir de que se trata; si la pesadilla se repite con las pequeñas variaciones del caso refuerzan mi idea que ahí hay algo más perturbador, que inclusive será preciso consultar un psicólogo para esclarecer por qué motivo se repita esa pesadilla. Romero ofrece un par de casos ilustrativos a este respecto. ¿Qué motiva esta pesadilla, es decir para que apunta como su objetivo? ¿Cuál es su origen, es decir, cuál es su génesis: el evento que dispara ese episodio de intenso miedo? Lo motivacional apunta para alguna finalidad, es prospectivo. Lo genético se articula por una historia, se genera de algún modo, sea por una experiencia crucial, por un trauma, por un proceso.

Por la mención de una pesadilla ya tenemos cuatro modalidades de esclarecimiento de un fenómeno. ¿Cómo operan las otras dos? Lea el libro.

La historia entendida como biografía, las modalidades de la comprensión y la conexión entre el presente y el pasado de la persona: estos son los tres pilares del enfoque hermenéutico propuesto.

Un quinto capítulo está dedicado a la comprensión de algunos sueños de clientes en terapia con Romero. Esta es la parte ilustrativa. El autor interpreta los sueños de algunas personas; muestra cómo opera el método y cómo es aplicable como una *tekné*, como una técnica que requiere algunas habilidades del terapeuta para que la hermenéutica muestre resultados. Algunos colegas rebitan la nariz cuando se habla del uso de técnicas en psicología; parecen que entienden la técnica como una operación mecánica o como un recetario de cocina. El sentido griego de técnica se relaciona con el arte de hacer bien una determinada cosa mediante procedimientos creativos, inclusive muy espontáneos. En todas las artes hay aspectos altamente técnicos, procedimientos inventados para obtener nuevas formas de expresión (el teatro y el cine), procedimientos combinatorios de materiales (en escultura, arquitectura, orfebrería), en poética (usos de métricas y de efectos semánticos), etc. En este capítulo los aspectos técnicos son muy discretos y son usados sólo en casos especiales, como es el caso de completar el sueño reintroduciéndose el soñador en el teatro onírico; o indagando al soñador que significa para él el hecho que aparezca en el sueño como un ser despreciable (caso de la señora que soñó ser una gallina)

El sexto capítulo muestra un tipo de sueño acordado dirigido, que es otra manera de explorar el espacio imaginario de las personas, que muestra resultados terapéuticos sorprendentes.

Es lamentable que la mayoría de los psicólogos no otorgue la debida importancia a los procesos oníricos de sus clientes; no lo hace por falta de los conocimientos pertinentes necesarios para este tipo de análisis, que tanto es un procedimiento metodológico como una técnica. Como método facilita el conocimiento de cómo operan las vivencias configuradas de la persona; como técnica proporciona medios adecuados para modificar estas estructuras vivenciales; basta considerar que las personas que no recuerdan sus sueños en la etapa inicial de la terapia que son la mayoría, comienzan a recordarlos así que entran en una etapa de mayor compromiso consigo mismo y su mundo.

Algunos alcances a título de cuestionamiento

Cabe preguntarse hasta qué punto esta forma de hermenéutica nos ofrece una entrada más fecunda en la comprensión del mundo misterioso y extraño, tan característico de la mayoría de los sueños. Hasta dónde puedo juzgarlo me permito decir que ofrece formas más elaboradas de comprensión que otros enfoques similares, como es el caso de Boss. Es cierto que Romero indica inclusive las limitaciones

de cualquier enfoque de estos fenómenos, llegando a decir que más que proporcionar el significado de un sueño, las interpretaciones consiguen dar un sentido a una historia escrita en un lenguaje cuyo código se desconoce. La pretensión de ofrecer un código que sería la llave maestra de este tipo de historias le parece una pretensión excesiva.

El autor nos dice que una comprensión de lo onírico sólo puede darnos su sentido y no un significado, pero él no hace una clara distinción entre significado y sentido; sé que la cuestión del significado es bastante espinosa y por esta misma razón sería deseable que se apuntase esta cuestión de un modo más esclarecedor. En otros libros de este autor se apunta a una diferencia, pero aquí se da por entendida.

Y me atrevo a decir algo más. Romero se asocia a toda una tradición dialéctica, pero este modo de iluminar el movimiento de acontecer está muy discretamente apuntado en este escrito, aun que en el análisis de cada caso se hace presente.

De hecho, en el trabajo terapéutico es inevitable desconocer la importancia de este tipo de creaciones, siempre reveladores de las preocupaciones y constantes vivenciales que caracterizan a la persona en cualquier momento de su vida.

El libro en portugués se titula *A compreensão dos sonhos – O poder criativo do imaginário*. Editora Della Bídia. S.J.dos Campos 2012. Existe traducción español



La hilética en la fenomenología de Husserl acercamientos clínicos

Gustavo Alvarenga Oliveira Santos
(Brasil)

Resumen

Este artículo tiene como meta la articulación entre el concepto de hilética de la fenomenología de Edmund Husserl y la clínica psicoterapéutica del abordaje existencial y fenomenológico. El punto de partida de la articulación se vuelve a la búsqueda de las experiencias religiosas de las culturas no occidentales hecha por Ales Bello. La búsqueda hilética servirá como base para la articulación con un caso clínico atendido por el autor de este texto. Se argumenta que el concepto de hilética es muy útil para la comprensión de lo que sucede en el encuentro psicoterapéutico principalmente en los aspectos sensibles y materiales.

Palabras clave: hilética; psicoterapia existencial; fenomenología; sensibilidad.

Abstract

This paper has as a goal the articulation between the concept of hiletic of the Husserl's phenomenology and clinical of psychotherapy on a existential and phenomenological approach. This articulation is base on the research of Ales Bello about the live religious experience of the no occidental cultures. The hiletic research will base the discussion of a clinical case worked by the author. This argues that the concept of hiletic is usefull to understand what happen in a therapeutical meeting, principlly on the sensitives and material aspects.

Key words: hiletic; existential psychotherapy; phenomenology; sensitive.

"Assim, o estar caminhando, ou o caminho da vida, não são expressões imaginadas da progressão humana: a vida não se constrói sobre esse modelo, é a condição humana que segue o modelo da vida e do cosmos, nisto que têm de transpessoal e de primitivo" Arthur Tatossian

Introducción

El tema de la hilética ha sido un objeto de atención por parte de algunos fenomenólogos contemporáneos (Bello, 2004; Ghighi, 2003) en lo que se refiere a la comprensión de la experiencia religiosa en culturas no occidentales. Se argumenta, según Bello, que estas culturas, en la forma de vivencia religiosa, manifestarían una vivencia hilético-fenomenológica, más que noético-fenomenológica, en la forma de aprehensión de las manifestaciones de la naturaleza. El tema, sin embargo, no

ha sido tratado en el ámbito de la clínica psicológica, a pesar de que se pueda aprehenderlo en las concepciones teóricas de diversos autores como Perls, Gendlim, Yalom, Reich, Binswanger.

El motivo de la no atención al concepto se debe, según Bello (2004), a varios factores que se originan en el propio Husserl. El concepto de hilética no es un concepto central en la fenomenología. El padre de la fenomenología llega a afirmar que la parte noética es más importante, esto demostraría la visión euro-céntrica del autor. Al trabajar con culturas en la denominada arqueología fenomenológica, Ales Bello percibe como algunas culturas son más hiléticas que las occidentales en su aspecto religioso, incluyendo ahí las culturas africanas y latinoamericanas. Así, el concepto de intencionalidad, más propio a la dimensión noética, estuvo más en el centro de las atenciones por parte de los fenomenólogos occidentales y de los autores de la psicología de inspiración fenomenológica, pero también es verdad que algunos conceptos como fenomenología genética y lebenswelt, bastante relacionadas a hylé, no condujeron a la problematización y a la investigación de la propia dimensión hilética como habían hecho Stein y Bello. Lo que se pretende con este estudio es demostrar cómo este concepto, un tanto olvidado por los psiquiatras y psicólogos de orientación fenomenológica, puede ayudarnos a iluminar algunos aspectos de las vivencias por ellos descritas, orientando una clínica que no se apoye (exclusivamente) en elementos noéticos de la experiencia.

Para esto, necesitamos entender qué es hylé y su investigación hilética, su origen y determinación, la manera cómo éste ha sido leído y la forma cómo se relaciona a algunas investigaciones fenomenológicas, para después comprender la forma como aparece tácitamente en la escuela de psicopatología fenomenológica. Así, nuestro objetivo no es aplicar un concepto que sustituiría a otros, sino iluminar, a partir de él, algunos aspectos de las vivencias que se dan en el contexto psicoterapéutico, cumpliendo, de cierta forma, la pretensión husserliana de que la fenomenología no iría propiamente a descubrir lo nuevo, sino iluminar lo que ya está ahí. Para eso necesitamos entender la forma cómo el concepto se construye en la obra de Husserl y cómo ha sido apropiado por la arqueología fenomenológica de Alles Bello, para que podamos comprender de qué forma el estudio de la hilética puede iluminar algunos aspectos en un caso clínico específico.

El significado de hilética y sus posibilidades Hylé, del griego, significa materia. El término se utiliza desde el período presocrático, pasando por Aristóteles y Tomás de Aquino. Ganó notoriedad cuando pasó a designar una categoría de filósofos llamados hilozoístas, que de alguna forma entendían la materia como algo vivo y dotado de alguna inteligibilidad, Hylé (materia) y Zoon (viviente). Los hilozoístas son identificados en dos momentos en la historia de la filosofía: período jónico, presocrático, destacando filósofos como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Parménides, Heráclito, Empédocles; y en la Escolástica. Las últimas referencias hilozoístas se refieren al materialismo del ochocientos, cuando Haeckel da vida a la materia y principalmente al éter.

En Husserl, el término no gana ese sentido, sino como indicativo de datos sensibles de la materia, que no estarían solamente en el mundo externo, como entre los hilozoístas, sino también en el mundo interno. “Estes dados sensíveis vêm a ser chamados com o termo hyle: materiais hiléticos.” Bello (2010). El término nos ofrece la posibilidad de tratar los objetos externos, no como mera res extensas, sino como algo que nos arroja alguna sensibilidad.

En la constitución de las vivencias, la hyle se relaciona con la morphé, si en el primero están los datos sensibles, materiales (interno y externo), el segundo trae el elemento intencional en relación con el primero. Los datos sensibles pueden ser del tipo: color, sonido, textura, sensaciones corpóreas, entre otros. Así, en los actos de la conciencia están presentes los elementos hiléticos y morfológicos. Según Husserl:

“As vivências intencionais se apresentam como unidades em virtude da operação para se dar sentido numa acepção mais ampla. Os dados sensíveis se dão como matéria para conformações intencionais ou operações de dar sentido nos diversos graus simples ou fundadas à sua maneira.” Husserl (1986)

Así entendemos que los datos hiléticos son la materia sobre la cual operan los elementos intencionales. Y estos se dan tanto del punto de vista interno como externo. Para Bello (2004), Husserl, para designar esta sensibilidad amplia, interna y externa, cree haber encontrado una palabra nueva. La cuestión principal es que, según la autora, el padre de la fenomenología podría haber utilizado del término psicofísico para designar estos aspectos hiléticos y morfológicos. Siendo el segundo de naturaleza psíquica, el primero de naturaleza física, lo que no traería ninguna novedad para la investigación psicológica de su tiempo. Pero no es eso lo que ocurre, y aquí entonces se encontraría la novedad en Husserl, sin incurrir en la psicología experimental cuantitativa que diferenciaba psíquico de un lado y físico de otro, Husserl propone entonces la correlación noético-noemático, como componentes de la vivencia, que no se da inmediatamente de forma fragmentada y separada.

Bello (2004) sugiere que el análisis de los elementos hiléticos de una vivencia deba llamarse análisis hilético, así como de los elementos intencionales de la noética. La noesis es el elemento intencional de la vivencia, que recae siempre sobre un aspecto hilético. Estos aspectos son vívidos de una sola vez, pero para efectos analíticos pueden separarse, así en relación con un acto simple, como el de una elección, una percepción, o una vivencia relatada, los elementos noéticos, que muchas veces son privilegiados en un análisis, pueden ser aislados, dejando percibir los elementos hiléticos de esta misma vivencia.

En la composición de los datos hiléticos tenemos que el cuerpo es la gran fuente a través de la cual ellos emanan. Las sensibilidades están enteramente en el cuerpo, en la medida en que sentimos interiormente aquello que es captado en el espacio externo. Así se capta el blanco y él genera bien-estar, y esto puede provocar una valoración: me gusta el blanco. En los dos primeros casos, existe una captación hylética, no intencional, sin la participación activa del Ego, o de la composición noética, morfológica. En el tercero, hay una atención para el objeto y una valoración concomitante, este ya es un acto egoico, morfológico e intencional. Para Husserl:

“A inteira consciência de um homem é, de certa maneira, ligada ao seu corpo vivo através de sua base hilética.” Husserl (1986)

Así las bases sensibles, hiléticas, son elementos importantes en el acto de valorar, y por qué no decir primeros, una vez que no hay valoración sin una base sensible subyacente. Bello (2004) dice que, en la comparación entre la cultura occidental y oriental, la primera se utiliza de los elementos valorativos, sin tener conciencia de las bases sensibles sobre las cuales opera. El cuerpo, que en alemán admite dos traducciones leib (cuerpo vivo) y korper (cuerpo orgánico, cadáver), se redujo al punto de vista biológico y científico experimental, siendo que el cuerpo vivido fue relegado a un plan de inconsciencia. El cuerpo vivo para la fenomenología de Husserl, sin embargo, es la base sobre la cual se operan las formulaciones de valores y juicios. Desde el punto de vista de la actividad del Yo, ya se dijo que los datos hiléticos no son intencionales, son captados, sin embargo, pueden no percibirse o recibir atención. De esta forma, son potenciales, pero ni siempre actualizados, en la forma como el Yo se vuelve hacia ellos. Los datos hiléticos fluyen en la relación conciencia-mundo, siendo que en el modo de la temporalidad, ni todos son retenidos y significados.

Una relación importante para el análisis hilético suscitada por Rabaneque (1993), es la relación de los datos hiléticos y el llamado telón de fondo de la conciencia. Los datos hiléticos no son accesibles desde el punto de vista atencional, pero pueden ser captados y llevados a un telón de fondo en el cual son potenciales, pero no actuales. Así ellos solo pueden encontrarse en el punto en que la conciencia los capta, de forma no intencional, y los tiene como potenciales para los actos de atención. Por eso no son de todo no-intencionales, pues cargan en sí una tensión o una propensión a algo.

La mejor referencia que tenemos de un análisis hylético aplicado a un campo de saber viene de Bello (2004), en el análisis del significado de lo sagrado y religioso en las culturas. Este análisis nos permitiría entender de qué forma el análisis hilético puede sernos útil para otros campos, como el de la psicoterapia.

El primer punto importante que la autora considera es el que relaciona el Ego trascendental de Edmund Husserl y la posibilidad de la Empatía. Para profundizar en eso, precisamos diferenciar entre Ego Empírico y Trascendental. El estudio sobre el ego en Husserl recae en dos formas de comprensión: el ego empírico y el ego trascendental. El primero se refiere a la manera como cada uno lidia con sus vivencias de forma individual, y el segundo a una estructura universal presente en cada individuo, y que permite la intersubjetividad. Un ejemplo entresacado de Bello (2004) nos ayuda a comprender eso. Según la autora, todos nosotros sentimos miedo, la diferencia sobre a qué y a cuáles objetos tenemos miedo puede variar de cultura a cultura, o de individuo a individuo, pero la vivencia del miedo es universal y por eso trascendental. Así, a pesar de que no comprendamos intelectualmente por qué un individuo tiene miedo a ciertos objetos que nos parecerían irracionales, podemos, al mismo tiempo, comprender el sentido del miedo que él siente y por empatía, saber qué significa tener miedo. En este momento lo que está en juego no es el Yo empírico sino el Yo trascendental, que permite, por reflexión, la intersubjetividad y la empatía.

El estudio de Bello (2004) tiene en las religiones no históricas un aspecto interesante en el que los elementos hiléticos de la vivencia son más prominentes, pues destacan mejor algunos

elementos de lo sagrado. Por empatía, podemos comprender estos elementos, y el análisis hilético puede iluminarlos. En estos segmentos religiosos se destacan sacros algunos elementos naturales, veamos como Bello propone el análisis del monte sagrado:

“Façamos uma análise, seguindo a via da hilética, de por que o monte é sagrado. Precisamos ir adiante no contexto particular: por exemplo, a Serra da Piedade. Em todo lugar existe isso – é uma coisa muito interessante. Aquela montanha, como está naquele dinamismo descrito logo antes? Notemos: percepção do monte – talvez não tocado mas visto. Então o corpo vivo vê o quê? Vê o monte, isto é, vê uma figura que se distingue de alguma maneira – talvez proeminente –, algo que pode até causar um certo medo – não se sabe o que é. É excepcional em relação ao contexto. Por exemplo, na Grécia, o monte Olimpo, que nem é tão alto, mas que por razões atmosféricas o cume está sempre coberto de nuvens e não se vê bem: aquele é um fenômeno que impressiona. Então, esta impressão pode ser agradável, pode ser de temor ou pode trazer um maravilhamento: este algo que eu não sei o que é, é numinoso. Então a potência que aquelas pessoas procuravam – todos procuram a potência – passa através desses elementos perceptíveis: psíquicos, psicofísicos, corpo vivo e depois damos um sentido: a potência mora ali.” Bello (2004)

La autora se refiere a la vivencia de la religiosidad en la concepción de Van der Leuwn en la que la Religión es una búsqueda de potencia. Para ese autor la base de la vivencia religiosa está en la búsqueda de algo mayor y potente que transmite esta idea de que somos menores y de que algo trascendente existe.

No necesitamos extendernos mucho y comprender a partir de este análisis cuantos elementos de potencia asumen el carácter religioso en las religiones llamadas “primitivas” y se hacen de esta forma, gracias a su aspecto hilético, sagradas. El monte, el trueno, el mar, el cielo. Si desde el punto de vista noético, la religión trae en sí una vivencia de búsqueda de potencias, los elementos hiléticos presentes en la vivencia religiosa son correlatos a esta potencia, y captados por el cuerpo vivo. De esta forma, los elementos naturales pueden llegar a ser sacros, dada esta peculiaridad hilética.

Conclusión: aproximaciones clínicas

Entre las posibilidades de análisis hyléticos posibles dentro de la clínica, no estamos aquí inaugurando un nuevo campo, pero aclarando muchos análisis ya hechos y posibles en diversos rumbos que la psicoterapia puede tomar. La atención al cuerpo vivo, a las sensaciones, al sentir inmediato, por ejemplo, formaron parte de las sistematizaciones de la psicoterapia en autores de inspiración fenomenológica de varios tiempos y lugares, vale citar la Gestalt-terapia de Frederick Perls y la Focusing Therapy de Eugene Gendlim. Como ya fue mencionado, ninguno de ellos, al menos por lo que sabe este autor, no se ha ocupado de ese tipo de análisis.

El destaque de los elementos hiléticos puede aclararnos de qué forma algunos clientes se portan sensiblemente con relación al mundo externo y cómo traducen sensaciones del mundo interno. Esta correlación entre lo visto de fuera, el sentido de dentro y las significaciones noéticas que estos datos sensibles pueden tomar, sirven, a nuestra visión, como elementos interesantes

en el análisis y comprensión fenomenológica de las experiencias singulares. Expondré aquí un ejemplo clínico con el cual espero ilustrar las posibilidades de este análisis.

Se trata de un adolescente de 17 años que llega al consultorio con la queja de sufrir de trastorno de pánico. Remite a un conflicto muy grande que vivía con su padre, que según él, era muy exigente. El padre le cobraba de forma muy rigurosa su independencia financiera, que solamente ocurriría si el adolescente aprobara un proceso selectivo de una institución de Enseñanza Técnica Federal. Lucas (nombre ficticio) vivía una doble exigencia, la de Ser, y la de cumplir las exigencias paternas para mantenerse económicamente. O haría un proyecto propio, singular, o seguiría el script paterno que le parecía muy exigente, en la medida en que exigía la aprobación en un concurso reñido, poniéndole literalmente a prueba.

Lucas describió este confronto, concomitante a su búsqueda por un alivio de los síntomas provenientes, según él, del trastorno de pánico. El trastorno, en su relato, ocurría de la siguiente forma: le llamaba la atención el acto de respirar y la sensación del latir del corazón, en varios momentos extrañaba junto al terapeuta esas sensaciones tan corrientes y al mismo tiempo temerosas y fascinantes. Sin embargo, en algunos momentos, cuando volvía su atención a esas sensaciones, sentía que podría, súbitamente, morir. Eso le ponía tenso a punto de sentir su corazón acelerado y algunas sensaciones como vértigo y escalofríos. De ahí entendía que podría sufrir un ataque cardíaco y eso le impulsaba a buscar a la familia o buscar ayuda médica de emergencia. Los exámenes clínicos constataron, sin embargo, que se trataba de un adolescente saludable, no habiendo motivos para esas preocupaciones. Pero eso no alivió los síntomas, a pesar de que le hubieran dado la pista de que probablemente eso no era del cuerpo orgánico, sino del cuerpo vivido. En sus términos, algo psíquico, que demandaría una ayuda psicológica.

A parte de esas sensaciones, el adolescente también tenía la impresión muy clara de que algo podría ocurrir como una caída, una descendencia. Visualizaba los edificios y pensaba en los ingenieros y los probables errores de cálculo que ellos podrían cometer. Cuando subía una escalera, o tenía que cruzar un elevado, temía que esos pudieran caer en cualquier momento. Esas sensaciones eran descritas como generadoras de mucha ansiedad y le traían a veces vértigos e ideas relacionadas a la muerte.

Pasemos a un análisis hilético de lo que se ha descrito hasta aquí. Del punto de vista noético o morfológico, como quería Husserl, Lucas se encontraba delante de un conflicto que le dejaba sin una perspectiva segura. Si se atreviera a ser lo que era y le diera tiempo para una elección profesional que le fuera conveniente, como había sido discutido en psicoterapia, él sentía que no podría sostenerse financieramente, dada la amenaza del padre. Caso siguiera la recomendación paterna y rindiera el concurso, tal como el padre le sugería, podría, de la misma forma, fracasar en una prueba muy reñida.

Lucas estaba sin salida para la construcción de un proyecto de vida propio en el que él pudiera Ser. Además, podemos entender que los datos hiléticos que evidenciaban la vida, eran, a veces, noéticamente significados como amenaza a su Ser y su existencia, relacionados a la posibilidad de la muerte. De la

misma forma, las construcciones altas que denotaban su la posibilidad de caída, de la inminencia de no más existir. Si consideramos que los datos hyléticos de la vida son la base material de la noesis de la existencia, la constatación sensible de que se está vivo puede abrir la cuestión sobre el significado de la vida, y caso este significado esté, de alguna forma, amenazado, la sensación de que se puede morir puede ser comprendida como una noética de la sensación de estar vivo. De la misma forma, el elemento de la caída. El espacio posee la dimensión de la verticalidad y de la horizontalidad, estos vectores fueron considerados por Binswanger en su comprensión de la espacialidad en el análisis de varios casos clínicos, como Suzan Urban, Ellen West e Lola Voss. Creo interesante referirnos ahora al autor:

"Se falamos do mesmo modo de uma torre alta e uma baixa, de um estado de ânimo alto ou baixo, não de se trata de nenhum modo de transferências linguísticas de alguma dessas esferas do ser a outra, mas sim de uma caminho geral de significação que se divide em partes iguais nas diversas esferas regionais, ou seja, mantêm-se dentro das mesmas significações (de espaço, acústicas, espirituais, anímicas e outras)" Binswanger (1973)

En la verticalidad, Lucas sentía el vértigo por los lugares altos, de los cuales él podría caer, las ascensiones no le eran permitidas. De la misma forma, como alguna horizontalidad que le sugiriera que algo suspendido entre dos caminos podría ser traspuesto, aparecía también de forma vertiginosa y le transmitía la posibilidad de la caída, lo que se evidenciaba por el miedo de los puentes y elevados sobre los que se veía obligado a transitar.

Del punto de vista noético, constatamos que Lucas se encontraba imposibilitado de ascender, pues era justo eso lo que sentía que le era solicitado, un estar encima y allá. Sin embargo, la posibilidad de la caída era grande, por un lado perdería su originalidad, por otro perdería su propio Ser (no sostenerse). El hecho de que el padre le dijera que no iría a mantenerlo más, le dio también este sentido de que, en cualquier momento, podría caerse. Los puentes eran la conexión entre un punto y otro, base de sustentación del Ser en suspenso, no entre. Lucas no se sentía seguro para cruzarlas, pues le desvelaría el sentido de un paisaje, una transición de vida, para el cual no se sentía preparado.

Lo interesante, en este caso, sin embargo, es la manera como el adolescente se re-asimila y abandona los síntomas que le incomodaban. En un momento dado de la psicoterapia, él llegó al siguiente proyecto: se presentaría al examen de selección para el curso técnico que el padre le solicitara, pero también se presentaría a una prueba de selección en la Universidad, y si acaso no aprobara el primero, podría hacer la segunda opción. Él se mantendría a través de un trabajo como practicante que decidió buscar en un lugar especializado en prácticas para estudiantes. Sin embargo, entre la calle en la que estaba y la parada de autobús donde había desembarcado, había una pequeña pasarela que se extendía sobre un río. Según el adolescente, cuando constató ese hecho, sintió anticipadamente todos los síntomas que le habían perturbado durante ese tiempo y pensó de qué modo podría cruzarla. En un diálogo interno decidió enfrentar la pequeña pasarela, su temor era que alguien, en sentido contrario, pudiera chocarse

contra él y caerse al río, o que la pasarela no resistiera y, en el momento en el que la cruzara, se desmoronaría.

Sin embargo Lucas ha resuelto afrontar sus miedos. Confiado, ha cruzado la pasarela sudando, sintiendo escalofríos, inminencia de muerte y miedo a la caída. Al llegar al otro lado fue invadido por una sensación de victoria - comparable a un gol en una copa mundial - dijo. Desde ese día los síntomas típicos de pánico se fueron atenuando hasta el punto en el que no tuvieron más sentido. Asistió a las sesiones durante un tiempo, pensando en sus proyectos y animado porque tenía la pasantía que ahora estaba haciendo. Decidió enfrentar a su padre y no rendir la selección que él tanto le había solicitado, podría ahora "sustentarse" con el pequeño salario que recibía de un trabajo como practicante que había conseguido.

Lucas contaba ahora sobre su admiración por los edificios que se erguían en la ciudad, se admiraba por haber ignorado durante tanto tiempo las bellas torres de los rascacielos de la ciudad y por no haber notado la peculiaridad de cada una. Lo atribuyó al modo como siempre anduviera, mirando hacia el suelo, cabizbajo y temeroso de que las cosas pudieran desmoronarse. Es notable que en el momento en el que ascendía a un proyecto posible y viable que le daría algún futuro significativo, sus significaciones (noéticas) sobre el espacio externo (hilético) y las sensaciones internas (hilético) cambiaron.

Así, en una singularidad en el modo como capta los datos hiléticos tenemos indicado el modo como da forma y como significa estos datos. Esta intencionalidad es indicativa del ser-en-el-mundo y posibilita una comprensión abarcadora de esa existencia singular.

Lo que se ha presentado aquí no es definitivo ni siquiera conclusivo con relación a las potencialidades que el análisis hilético puede proveer para la clínica psicológica. Cabe todavía en esta investigación que se inicia, cuestionar de qué modo los datos hiléticos pueden utilizarse con el intento de provocar el ego intencional a construir sentidos y significados. En este sentido, nos llama la atención el papel que elementos materiales pueden ejercer en la terapia. Entendemos que, al tratar con materiales sensibles, el Ego se sienta capaz, de forma noética, de captar las sensibilidades del cuerpo y del mundo material, posibilitando cierta organización del telón de fondo de las vivencias. La arcilla, como ejemplo, muy utilizada en arte-terapia, puede provocar algunos sentidos interesantes, según Bachelard, la tierra y el agua, forman el elemento primordial de la materia

"... a mão trabalhadora e imperiosa aprende a dinamogenia essencial do real ao trabalhar uma matéria que, ao mesmo tempo, resiste e cede como uma carne amante e rebelde. Acumula assim todas as ambivalências. Tal mão que trabalha tem necessidade da exata mistura de terra e água, uma substância capaz de uma vida. Para o inconsciente do homem que amassa, o esboço é o embrião da obra, a argila é mãe do bronze. Por isso nunca será demais insistir, para a compreensão da psicologia do inconsciente criador, nas experiências da fluidez, da maleabilidade." Bachelard (2006) .



El sistema humanista existencial de Luigi De Marchi

Antonella Filastro
Roma (Italia)

Luigi De Marchi (1927- 2010), psicólogo clínico y social, psicoterapeuta y escritor, fue en Italia protagonista de batallas para los derechos civiles y la modernización de las costumbres.

Autor de muchas obras sobre psicología social y clínica, publicadas en Europa y en América, De Marchi creó y fue presidente por varios años, de las escuelas de psicoterapia de W. Reich, A. Lowen y C. Rogers en Italia.

Resumen

El sistema Humanista Existencial desarrollado por Luigi De Marchi se basa sobre de un enfoque a la soferencia humana pluralista y no dogmático, que tiene en gran consideración la relación terapéutica y la integración sinérgica de los tamaños empáticos corpóreos existenciales.

Palabras clave: Ansiedad primaria; Psicología Humanista Existencial; Luigi De Marchi; creatividad; empatía; amor.

Abstract

The humanistic existential model developed by Luigi De Marchi is based on a pluralist and non-dogmatic approach to human suffering, holding in high regard the therapeutic relationship and the synergistic relationship of the emphatic, bodily and existential dimensions.

Keywords: Primary anxiety; Humanistic Existential Psychology; Luigi De Marchi; Creativity; Empathy, Love.

Introducción

Consciente de la sobreabundancia de escuelas psicológicas ya existentes, Luigi De Marchi dudó mucho antes de fundar una escuela psicoterápica de nueva orientación. Por muchos años, de hecho, prefirió trabajar dentro de escuelas ya establecidas y conocidas (por lo meno fuera de Italia) que sintió agradables y creativas. Así que hace cuarenta años fundó la escuela de Wilhelm Reich en Italia, hace veinte años creó el Instituto de la Bioenergética, durante varios años él fue presidente de las Escuelas de Carl Rogers y Alexander Lowen en Italia.

En el año 1970, sin embargo, sus experiencias personales y profesionales han llevado su atención sobre la importancia de la ansiedad ante la muerte en las dinámicas psíquicas de los individuos y de los grupos y la negación sistemática de tal ansiedad por parte de los principales enfoques psicológicos existentes.

Nació aquí una investigación psico-antropológica que culminó en una nueva teoría existencial de la cultura y la neurosis. Durante la investigación, encontró el pensamiento de Otto Rank, quien propuso por primera vez el desarrollo en manera existencial del enfoque psicodinámico.

Así, vemos las líneas esenciales de la investigación, publicadas por Luigi De Marchi en un libro en 1984 con el título "Scimmietta ti amo" (Longanesi) y vuelto a editar en edición ampliada en el 2002 con el título "Lo Shock Primario" (RAI-ERI).

La nueva teoría existencial de la cultura ...

"En algunas de las tumbas más antiguas del Paleolítico Medio, algunas de cien mil años, fueron encontradas armas de caza y alimentos fosilizados. Los primeros documentos de cultura humana, en el sentido tecnológico son notoriamente más antiguos. Pero si, de acuerdo con la famosa definición de E. B. Taylor, sustancialmente adoptada por la mayoría de los antropólogos, consideramos que la cultura humana como "el conjunto de creencias, rituales y

costumbres compartidas por un grupo, "aquellos enterramientos de la era neanderthal pueden ser consideradas como la más antiguas de la expresiones culturales de nuestra especie, que nos fueron dejadas por una raza, el Neanderthal, rico en características de simio, y que provienen de más de 70.000 años, son las más antiguas trazas de la actividad cultural humana: las pinturas de las cabernas de Dordoña."

"De mi parte - apoya De Marchi - he llegado a la conclusión que aquellas sepulturas constituyen una prueba válida de que la cultura humana ha sido desde su origen (y sigue siendo hoy), especialmente el entrenamiento como respuesta a la defensa contra un trauma primario de nuestra especie que llamó shock existencial: la onda recurrente y repentina de pánico y desesperación provocada por la muerte en la mente humana, cuando ésta se vuelve tan típicamente capaz de intuir su destino de muerte, de imaginar y esperar su destrucción, de participar así, dolorosamente de la angustia a la muerte, de sus símiles y de repetir cotidianamente este tormento en la memoria, en el luto y en la anticipación. El hombre reaccionó a este trauma primario y constantemente negando la muerte, cancelando la angustia y desarrollando fantasías y profecías de una vida que sigue la muerte".

"Estas fantasías y promesas de inmortalidad, constituyen, el común denominador de todas las religiones conocidas: desde las más primitivas a las más elaboradas, desde la más antigua hasta las contemporáneas".

Y ... de la destructividad humana De Marchi sigue: "Bien temprano la muerte era percibida por el hombre como un castigo por una culpa antigua - el deseo humano de amar y de conocer - que había llevado el hombre a romper el pacto divino de tomar la fruta del Árbol del Conocimiento y del amor carnal: el mito bíblico del "Génesis" es sólo el más famoso de estas elaboraciones. Si el Paraíso fue perdido a causa de este deseo, el hombre podía reconquistarlo y así recibir la felicidad y la inmortalidad perdidas sólo a través de la represión de la libertad de amar y conocer y sometiéndose a la castidad y a los principios de la jerarquía religiosa."

Aquí, en su opinión, están las raíces de la persecución trágica que tantas veces ha golpeado el amor sexual y el pensamiento independiente en la historia del cristianismo y de muchas otras civilizaciones. La interpretación de la muerte en términos de culpa y castigo ha tenido efectos desastrosos en muchos otros comportamientos de los grupos humanos.

La devoradora necesidad humana de aplacar el propio obsesivo sentido de culpa y su tormentosa angustia de muerte, de justificarse con los dioses y de conquistar el pasaporte para la salvación, la felicidad y la inmortalidad era y sigue siendo el factor principal en la inclinación generalizada de las masas humanas a comportamientos sado-masochistas (sacrificios, ofrendas rituales para la iglesia, el Estado y el Partido, el sometimiento pasivo a la autoridad) que las ciencias sociales a menudo han detectado y notificado, pero nunca han sido capaces de explicar en manera persuasiva.

El ser humano, sin embargo, no tardó en deshacerse de esa sensación de culpa primaria, recurrente e intolerable, incluso de alguna manera más atroz de lo puramente expiatorio. A través del conocido mecanismo de proyección paranoide. El hombre proyecta su culpa sobre otros hombres: en los no creyentes, los enemigos de la verdadera fe y la verdadera Iglesia. Pero como todo grupo humano tiene su verdad, para apaciguar y propiciar a Dios, este mecanismo dio lugar a un conflicto crónico y universal a través de las culturas, las sociedades y las iglesias ensangrentaron la historia humana. Exterminar, convertir o someter a los no creyentes, percibidos como agentes del diablo en la lucha contra el verdadero Dios y Verdadera fe, ya no era una opción, sino un deber moral imprescindible para el fanático de las diversas religiones dogmáticas. Y aquí se encuentra la primera raíz del terrorismo religioso que todavía nos deleitan y que sólo un pensamiento político y estratégico de antigua moda y pre-psicológico, puede creer en vencer a través de la amenaza o de la fuerza militar: para los fanáticos, de hecho, la amenaza o la acción militar no tiene poder de disuasión o represión, sino que, por el contrario, se multiplica y los exalta (como la guerrilla afgana y el espectáculo interminable Irak) por la sencilla razón de que la muerte en la batalla es para ellos el viático más seguro de ganar el paraíso de los mártires y de la vida eterna, animado por las dulces

atenciones de 72 vírgenes calientes.

Dos llamativos y hasta ahora inexplicables fenómenos de nuestra especie – su generalizado masochismo y su tremenda agresión intraespecífica – finalmente se explican a la luz de este análisis, como inevitables subproductos de la transformación expiatoria y la ansiedad persecutoria de muerte en la psique humana. Y también el no concluyente debate de larga data, entre nativistas y historicistas sobre la destructividad humana y las orígenes de la guerra puede encontrar aquí una nueva solución: esta destructividad trágica, que provocó tantos masacres y sufrimiento a través de los siglos, no es ni innato ni socialmente inducido, pero es esencialmente un efecto psíquico de la reacción del ser humano a su ansiedad de muerte y su difícil situación existencial.

Sin embargo, a pesar del alto precio de sangre y dolor, esta defensa religiosa, con sus maravillosas promesas paradisiacas a los seguidores de la verdadera fe, había protegido eficazmente al ser humano de su angustia de la muerte hace miles de años.

Hacia el final del siglo XIV, sin embargo, esta barrera milenaria contra la angustia existencial comenzó a desmoronarse, por factores tanto internos como externos. El factor máximo interno y subjetivo de erosión de esta defensa religiosa era el miedo a la condenación, terrorísticamente se extendió por los predicadores de los órdenes mendicantes, y la posterior mortal "Escalada" de recetas y penas expiatorias. Poco a poco el terror de la condenación eterna, llegó a superar a el terror de la muerte. En otras palabras, la defensa religiosa erigida por la psique humana para exorcizar la angustia de la muerte provocó más angustia, la perspectiva de su total aniquilación comenzó a parecer preferible a una suerte de tortura eterna en la vida póstuma.

Los factores externos que sacudieron las creencias religiosas surgieron de la propagación del pensamiento racional y científico durante y después del Renacimiento. Esta erosión gradual continuó durante los siglos XVI, XVII y XVIII, hasta que, con la Ilustración, las certezas religiosas fueron atacadas abiertamente y corroidas.

No obstante, el mecanismo psicológico que estaba detrás de ellos – es decir, la eliminación de la muerte y el procesamiento de la ansiedad de muerte y los relacionados sentimientos de culpa, en términos de pasividad gregaria y servil y de delirios paranoicos, de milenios celestiales y de las Guerras Santas para lograr todo – que, en fin, produjo el fanatismo religioso en lo largo de la historia humana, comenzó a producir un nuevo gregarismo masochista y una nueva destructividad sádica y paranoica en la forma de nuevos movimientos fanáticos: precisamente el totalitarismo político del 1900, comunista y fascista, que significativamente se desarrollaron en paralelo con la secularización generalizada de las culturas europeas. En otras regiones, como en el mundo islámico, el fanatismo religioso ha, en cambio, se ha directamente politizado provocando movimientos y regímenes teocráticos cada vez más agresivos y sanguinarios. En su opinión, dos grandes enigmas de la historia y la cultura contemporánea – es decir, el denominador común de la ansiedad y la destructividad de casi toda las artes de vanguardia del 1900 y el fuerte atractivo del extremismo de derecha y de izquierda política para muchos intelectuales de nuestro tiempo – se pueden explicar fácilmente si tenemos en cuenta que los intelectuales como tales (Es decir, la persona más erudita de promedio) eran el grupo social en primer lugar invertido por el colapso de las certezas religiosas y defensas contra la ansiedad de la muerte.

La política de defensa

Al igual que la perspectiva religiosa, el hombre, que vivía en un Jardín del Edén, había cruzado una odisea de dolor y podría recuperar el paraíso perdido sólo luchando por la verdadera fe y la verdadera Iglesia. Por lo tanto, en la opinión de las modernas ideologías totalitarias revolucionarias, el paraíso original (es decir, el comunismo, para los marxistas, o la antigua pureza y el poder de la raza escogida por los nazis) podría ser recuperado y transformado en una realidad política (el "Reino de la Libertad" de Marx o el nuevo "Orden" de Hitler) sólo sacrificándose totalmente a la Revolución y sus profetas justos (desde Marx hasta Mao, del Fichte a Hitler) y luchando con los enemigos hasta la muerte.

La Guerras santas de los cristianos y de los islámicos y la persecución obsesiva de herejes y no creyentes fueron inconscientemente transformadas por los movimientos contemporáneos totalitarios y fanáticos (fascistas, comunista y, hoy, islamistas y Tercer Mundistas) en sus guerras revolucionarias y su obsesiva persecución de los disidentes.

Las modernas versiones políticas y materialistas del fanatismo religioso, pronto revelaron sus debilidades inherentes e inseguridades. En primer lugar, no pudieron renovar la promesa más seductora de las profecías religiosas: la inmortalidad de los seguidores de la Fe Verdadera.

Por otra parte, mientras que las promesas religiosas aseguraban una felicidad de otro mundo que nadie podía controlar o verificar, las promesas de movimientos totalitarios del siglo XX fueron verificables por la experiencia individual y por el análisis histórico. Así que, después de más de sesenta años de fracasos sangrientos, los milenios políticos (derecha e izquierda)

han perdido su encanto, al menos en su cuna histórica (Europa y países industrializados) y sobreviven sólo en ciertas áreas del subdesarrollo y en los países islámicos, donde se han unido con fanatismos religiosos todavía virulentos.

La crisis actual parece, por lo tanto, desde esta perspectiva, no sólo como el último de una larga serie de crisis que han marcado el curso de la historia de la humanidad, sino como la prueba más dramática de que el hombre ha tenido que enfrentar desde sus orígenes neanderthales: esta crisis, de hecho, amenaza el modelo básico de la cultura humana, que se estructuró y perpetuó desde hace 100.000 años hasta hoy, a través de la eliminación de la muerte y el procesamiento expiatorio y persecutorio de la ansiedad de muerte.

Las implicaciones clínicas del sistema

Es claro que este reconocimiento de la ansiedad ante la muerte como un factor central del sufrimiento humano y el conflicto psíquico, implica un verdadero "terremoto" en la interpretación de la historia y su inquietudes sociales, y también en el diseño de las psicopatologías individuales. Es, en definitiva, una nueva teoría de la neurosis y de la psicosis que puede ser aquí, por razones obvias de espacio, sólo mencionadas.

En primer lugar, en esta nueva perspectiva existencial, la ansiedad ante la muerte aparece la emoción primaria del ser humano como tal (es decir, como ser consciente) y como el fundamento de sus problemas básicos de salud mental.

Con esto en mente, la ansiedad ya no es ni predominantemente, como en Freud o Reich, el resultado de la represión de los impulsos sexuales naturales, o, como en Adler o en Klein, el producto de una agresividad mal integrada en el desarrollo del individuo, sino y sobre todo, es un cargo emocional originario y constantemente renovado de la psique del infante y del adulto que es propicio para alimentar las diversas formas de neurosis y psicosis.

Una vez que el problema de la psicopatología ha sido enfocado, no debería ser demasiado sorprendente, ni dan lugar a la búsqueda de extrañas interpretaciones, el hecho de que, por ejemplo, en el trastorno de ansiedad y en los relativos ataques de pánico el miedo de morir, de desmayarse o de enfermarse, es el síntoma principal, precisamente a nivel psíquico. También es lógico que el temor de la muerte, superando las defensas,

produce los síntomas típicos de cualquier peligro (malestar, sudoración, debilidad, latidos rápidos del corazón, dificultad para respirar, temblores de las extremidades, etc.), Y que estos síntomas a su vez, acentúan y refuerzan el miedo a la muerte, en un círculo vicioso, en un rebote repetido entre el cuerpo y la conciencia de que es típico y exclusivo del cuerpo humano como un cuerpo consciente de su muerte.

De manera similar, la parálisis de la neurosis histérica puede ser visto tanto como una expresión directa de la ansiedad ante la muerte (notoriamente, la ansiedad puede tener un efecto paralizante, de ahí la expresión "paralizado de miedo") que como defensa arcaica contra la muerte (muchos animales reaccionan a situaciones de extremo peligro paralizándose ("fingir muerte"). Y la ceguera histérica puede ser interpretada como una expresión de la necesidad de "no ver" una realidad percibida como demasiado amenazante para su existencia y su vida afectiva.

En cuanto a las síndromes depresivos, la ansiedad ante la muerte es por lo general en ellas, tan evidente (así como asociado con el terror hipocondríaco de contraer una enfermedad grave) que no requieren ningún comentario.

En otros casos de depresión, declarada indiferencia o pulsos suicidas parecen expresar, respectivamente, el sentido de la total inutilidad de la vida (porque condenada a la aniquilación) o tratar de "vencer a la muerte", anticipándola a su propia voluntad: "Ninguno -

escribe el poeta Inglés metafísico John Donne en sus reflexiones del siglo XVI sobre la muerte - nunca me quita la libertad que tengo en mi daga".

En las disfunciones orgásmicas de los trastornos psicosexuales podemos descubrir a la ansiedad percibida como una función debilitante y, por lo tanto, de riesgo (notoriamente el orgasmo produce un cierto agotamiento), un terror de la pérdida del conocimiento relacionado con el orgasmo y percibido como la muerte o el riesgo de muerte (de hecho los franceses llaman el orgasmo "la petite mort").

En materia sexual, su análisis existencial llega a conclusiones opuestas a las de los enfoques freudiano y Reichiano: sostiene que no es la angustia de orgasmo no es la que desencadena la ansiedad ante la muerte (como apoyaban Freud y Reich), sino que la angustia ante la muerte puede desencadenar a la ansiedad del orgasmo.

Revisadas con enfoque existencial, las neurosis compulsivas o forzadas parecen expresar una defensa contra la ansiedad ante la muerte a través de un sistema de rituales expiatorios y propiciatorios que ya hemos visto en este trabajo en el campo religioso y social. Una confirmación de esta interpretación se encuentra, en su opinión, en el temor a una "vagamente definida catástrofe que se desata en estos neuróticos cuando no pueden realizar sus rituales".

En la neurosis fóbica, la defensa contra la angustia de muerte parece expresarse a través de una "fijación" de la ansiedad sobre situaciones concretas que pueden evitarse con mayor o menor dificultad (espacios cerrados o abiertos, ascensores, autobuses, aviones). La ansiedad primaria es por lo tanto más o menos eficazmente vallada.

La acumulación de la ansiedad primaria, sin embargo, conduce a una progresividad de rituales preventivos en la neurosis obsesiva y en las maniobras de evitación en las fobias: una escalada que hace más dolorosa la existencia de estos pacientes.

En la psicosis, al tiempo que reconoce la fuerte influencia de los factores genéticos y neuro-químicos, el enfoque existencial abre nuevas posibilidades de análisis y de comprensión. En la psicosis maniáco-depresiva, por ejemplo, se puede ver casi un emblema de la oscilación de la misma persona entre los estados de ansiedad aguda y los estados de euforia, mitomanía y megalomanía, pero, al igual que alternados y vinculados a la depresión y la ansiedad, revelan su carácter reactivo, defensivo y relacionado con la ansiedad. Esta oscilación entre el sentido de la omnipotencia y la depresión parece repetir en forma caricaturesca el paso del desarrollo psíquico de la ilusión infantil de omnipotencia (que también se relaciona con la conciencia y el temor de la muerte aún ocasional) a la posición depresiva de una conciencia madura no sólo consciente, sino dominada por la angustia de la muerte. A la fuerte ansiedad de la fase depresiva, el paciente reacciona con una regresión a una fase de omnipotencia que, sin embargo, repite en forma caricaturizada la caída en la posición depresiva.

En otras formas de depresión, este "ir y venir" de la psique, cesa y la defensa depresiva se estabiliza.

En la esquizofrenia, sin perjuicio de su conexión a factores genéticos y neuroquímicos, parece que la ansiedad primaria, puede derivar en una fuga de la realidad, en una fragmentación del pensamiento, en delirios de gran magnitud o en una clausura que puede convertirse en autismo y en catatonía.

Esta separación total de la realidad, y este retorno más o menos completo al narcisismo primario, aseguran de una excelente anestesia al paciente en relación con la angustia ante la muerte, que los esquizofrénicos no muestran de sufrir en absoluto.

La esquizofrenia paranoide parece repetir en forma personalizada y extrema el proceso de desarrollo reactivo-defensivo de la angustia de muerte, que, como hemos visto, se ha impuesto en las formas culturalmente estructuradas de defensa contra la muerte, la magia, la religión, la política, etc. En este proceso, el temor a la muerte se convierte en una amenaza concreta desde el exterior (en forma de delirios de persecución) o en una articulada defensa contra ella (en la forma de megalomanía).

Con el primer tipo de delirio, el sujeto se pone a trasladar la angustia primaria, generalizada y insostenible, en las personas percibidas como amenazantes (y eliminables, en el caso extremo, con acciones sangrientas). Con el segundo tipo de delirio el sujeto crea, identificándose con Dios o con otras figuras grandes y poderosas, una sensación de invulnerabilidad en relación con la angustia ante de la muerte y su amenaza.

La eliminación de la muerte en la psicología y en la psiquiatría ¿Qué entendieron la psicología y la psiquiatría de esta antigua y principal fuente del malestar de la mente humana, que ha ayudado a dar forma a las culturas y a las civilizaciones desde sus orígenes más remotos y que contribuye poderosamente a la formación y a la explosión de las diferentes patologías individuales y sociales?

Según De Marchi, muy poco. Y siguiendo: "Por supuesto, la insistencia por lo cual en este y en mis otros escritos se indican tanto la importancia de la ansiedad ante la muerte en la génesis del sufrimiento mental humano, cuanto la eliminación sistemática de tanta angustia en las principales teorías de la cultura y de la psicopatología, no debe llevar a creer que el enfoque existencial humanista vea en tal angustia la única causa de la enfermedad mental".

Nuestra posición, a diferencia de otras escuelas, no niega todo el peso y la función de los otros factores, pero cree que la centralidad de la angustia primaria ha sido negada por gran parte de la psicología y de la psiquiatría, con efectos desastrosos sobre la capacidad para entender las dinámicas psíquicas individuales y sociales.

Paradójicamente, las mismas ciencias que han empleado energías inmensas en el estudio de dos fenómenos capitales de la psique humana, la angustia y la remoción, han llegado a retirar o denegar la angustia más grande y más antigua humana: la angustia de muerte con sus procesamientos sociales y culturales a través de los milenios.

El mismo padre de la psicología moderna, Sigmund Freud, estaba obsesionado durante toda su vida por la angustia de la muerte, pero escondió completamente aquella angustia en sus teorías, transformándola en un deseo inconsciente: el instinto de muerte. El mismo Freud admitió que nunca había pasado un día completo sin pensar en repetidas ocasiones en la muerte. Desde una edad temprana, saludaba a sus amigos diciendo: "Adiós, me pregunto si nos volveremos a ver ..."

Esta angustia de muerte estaba relacionada en Freud (como en muchas otras personas) al temor a viajar, lo asaltaba cada vez que salía de Viena solo. Como en muchas otras fobias, el miedo provenía del temor de morir (en el camino), que creaba en él insoportables fantasías de adioses.

En otra ocasión, durante un viaje a Grecia, se podía ver que en el hotel y en la nave, tenía el mismo número de cabina y habitación (62) por lo cual llegó a desarrollar un miedo agudo y persistente de morir a 62 años.

Es importante destacar, pues, que Freud se desmayó dos veces en su vida (el primero, en 1909, en Bremen, y el segundo en 1912, en Mónaco) y que cada vez que esto sucedía, la conversación se detuvo en problemas de la muerte y el embalsamamiento. No menos importante es que los dos eventos tuvieron lugar mientras Freud estaba con Carl Gustav Jung el "heredero elegido" que Freud comenzó a sospechar de pensamientos "parricidas", como amenazas con sus "herejías", el "proyecto de inmortalidad" inventado por Freud sobre la ortodoxia psicoanalítica.

Es a la luz de esta realidad personal dramática, el obstinado rechazo de Freud a reconocer la importancia penetrante de la ansiedad ante la muerte en la vida psíquica humana resulta increíble en un nivel lógico, aunque perfectamente comprensible en el psico-lógico.

Ese rechazo se concretó en un trabajo sistemático en la obra "Más allá del principio de placer", publicado en 1920. Y la fecha de publicación de este trabajo no es una coincidencia, ya que sólo la terrible realidad de la guerra mundial, las ansiedades para los hijos ocupados en la guerra y el acercarse a febrero de 1918 (fecha fatal para Freud que estaba convencido de que debía morir) revivieron dramáticamente al fundador del psicoanálisis, el problema de la angustia de muerte que había

negado por tanto tiempo en sus teorías. En "Más allá del principio de placer" (una obra que sin duda sentó las bases del conflicto con Reich y Rank, en primer lugar, y con todos los neo-freudianos), Freud abandonó la hipótesis original del psicoanálisis - que todas las actividades psíquicas se rigen por el principio del placer - va a argumentar que en la psique humana, como en toda la vida, es activo no sólo el instinto erótico, que es Eros, sino también un instinto igualmente profundo de muerte, que es Thanatos: un impulso autodestructivo, que externalizándose, producía la destructividad intraespecífica, típica de la especie humana y que tendía a traer el cuerpo humano, al igual que toda la materia, a una condición de homologación y inercia que Freud llamaba "un estado de nirvana", utilizando el término budista para indicar el estado de felicidad después de la muerte.

"Si aceptamos como una verdad universal - escribe Freud en que aquella obra crucial - que todo lo que vive muere por razones internas de regresar al estado inorgánico, entonces también debemos concluir que el propósito de la vida es la muerte ... "

Por supuesto, toda la lucha desesperada de cada organismo contra la muerte hace imprudente tal afirmación, pero Freud no se alarmó y continuaron así sus desvaríos: "Desde esta perspectiva, la importancia teórica del instinto de conservación es muy reducida: es una función parcial, cuya misión es asegurar que todos los cuerpos en sus caminos a la muerte (Sic!) protegerlos de otras modalidades de retorno a un estado inorgánico extrínseco a esos organismos. Y entonces no tenemos que hacer frente a la unidad misteriosa de cada organismo para proteger su existencia (sic sic!) un empujón tan difícil de entender ... Es verdadero solo que cada organismo quiere morir a su manera (si sic sic). El organismo viviente, entonces lucha con todas sus fuerzas contra los factores que podrían ayudarlo a alcanzar rápidamente la meta de su vida, la muerte, con una especie corto-circuito".

La contorsión lógica es sorprendente, a primera vista, por un ingenio tan brillante como el de Freud, pero se vuelve muy comprensible si la conectamos a la necesidad de defender la negación de la ansiedad ante la muerte que había gobernado siempre el pensamiento de Freud hasta el punto de prohibirle tomar conciencia de sus propias constantes ansiedades de muerte. Con esa contorsión lógica, entonces, Freud fue capaz de transformar la angustia de la muerte y la terrible amenaza de muerte en un sueño celestial (nirvana). Y todo esto tenía para él, obviamente, un valor tranquilizador y reconfortante, porque evitó abordar un tema que lo aterrorizaba, y porque le permitió ver la muerte como un destino deseado.

Las consecuencias de esta cobertura de la angustia la muerte fueron, sin embargo, muy graves en los ámbitos clínico y social.

En términos sociales, la reafirmación de la visión humana típica de la tradición religiosa (Freud escribió en "El malestar en la civilización" - no puede confirmar la tesis de la religión y a saber, que todos somos pecadores") desalentó en vastas áreas científicas y culturales la esperanza en una evolución humana inspirada en el progreso, la paz, la creatividad y la solidaridad.

En términos clínicos y terapéuticos, la negación de la angustia primaria radicalmente comprometió la comprensión de las causas del malestar psíquico humano y obstaculizó severamente el desarrollo de terapias eficaces. Por lo tanto, por ejemplo, en su famosa "Teoría Psicoanalítica" (casi mil páginas con más de 1600 referencias bibliográficas) Otto Fenichel escribe: "Es muy dudoso que exista un miedo natural a la muerte (sic!). Todo el miedo de morir cubre otras ideas inconscientes: impulsos libidinales y las ansiedades de castración".

El impacto de estas tesis de Freud acerca de un presumido "instinto de muerte" fue tan enorme en sus discípulos, en general, sobre las actitudes sociales del psicoanálisis, que asumió un carácter más conservador y inmóvil.

Todos los mayores exponentes del psicoanálisis ortodoxo (Reich, Alexander, Klein y Deutsch, Hesnard, Musatti, Servadio y Fornari), siguieron a Freud en esta eliminación radical y negación de la ansiedad de muerte y en su reemplazo siguieron con el instinto de muerte y con los relativos impulsos autodestructivos y destructivos. Esta ceguera secular del psicoanálisis ortodoxo me parece una evidencia clara de las resistencias que se extendieron en todo el mundo psicoanalítico, al igual que en otras partes, no les permitió llegar a una comprensión de la angustia primaria de la muerte.

Es significativo que también los grandes herejes del psicoanálisis, a pesar de que radicalmente rechazaron la hipótesis freudiana de la pulsión de muerte, eliminaron la angustia de muerte con la misma tenacidad que Freud. Por ejemplo, en todos los escritos dedicados por Carl Gustav Jung a los principales factores de la neurosis y de la psicosis, publicados con el título de "Psicogénesis de las enfermedades mentales", la angustia ante la muerte nunca es mencionada entre las causas del malestar y la enfermedad psíquica y no se habla de esta en ninguna línea.

Por su parte, Alfred Adler, que había comenzado su formación y carrera de medicina para combatir el miedo a la muerte que le atormentaba, simplemente movió el factor central del trastorno mental de la represión de la sexualidad llegando a la frustración de la voluntad de poder en las manos de un entorno familiar y social, pero no dejó ningún espacio a la angustia más antigua del hombre.

Con Wilhelm Reich y los neo-freudianos "explota" explícitamente el desafío de la teoría freudiana de la pulsión de muerte, pero la eliminación de la ansiedad ante la muerte, en lugar de desvanecerse, se acentúa. Como es bien sabido, para Reich (como también primero en Freud) la fuente principal de la ansiedad y de la psicopatología es la represión de la sexualidad natural por la sociedad machista y autoritaria, que utiliza conscientemente o inconscientemente esta represión para hacer las masas gregarias hacia la autoridad establecida y agresivas hacia los enemigos externos e internos, reales o supuestos, de dicha autoridad.

Cada enfermedad física y mental, individual y social, se deriva directa o indirectamente, según Reich, de la represión sexual y la eliminación de la patología individual y social estaría asegurada por un retorno a modelos de educación naturales y libertarios, de desarrollo y vida sexual. También en Reich, pensador que ha contribuido tan decisivamente a la aplicación de la psicología dinámica en el campo social, los efectos ruinosos y deformantes de la negación de la ansiedad ante la muerte

que debiera surgir con claridad, no sólo emergen en la adhesión acrítica a un mito fácil de felicidad celestial y universal en óptica naturalista, sino también en una creciente distorsión de su personalidad en manera mesiánico paranoide.

La gravedad de esta distorsión, que en los últimos años tocó en Reich sesgos delirantes, se puede explicar mejor, de manera significativa, teniendo en cuenta la eliminación de la ansiedad relacionada con la muerte y el significado de falla en la psique de Reich: es legítimo concluir que dicha remoción, fue debida al doble suicidio de los padres y a la trágica función que había tenido, ha sido especialmente radical y ha contribuido a exasperar en él los rasgos paranoides del carácter.

A raíz de la protesta Reichiana de la pulsión de muerte, todos los neo-freudianos - Horney, Fromm, Kardiner, Sullivan - se mueven en una manera Russoiana-naturalística y atribuyen solamente a las limitaciones culturales las distorsiones de carácter y el conflicto que existe entre los diversos grupos humanos y dentro de ellos.

Lo que, sin embargo, ellos no se preguntan es cual fue la matriz de las empresas enfermas que han hecho enfermar sus componentes. Si el hombre primitivo era tan sano, bueno, feliz y en paz, como a principios del 1700 argumentó Jean Jacques Rousseau, cómo había sido capaz de crear tantas empresas que están enfermas, y con males patógenos? Pero ningún pensador de estilo Russoiano puede hacerse esta pregunta porque socavaría el mito consolador de la Naturaleza Providente y Amorosa con la que ha sustituido a la Divina Providencia, y el mito del Retorno de la armonía del "Bon Sauvage" que ha sustituido a los paraísos religiosos.

Sobretudo, los "nietos" de Rousseau no pueden hacerse esta pregunta fatal porque plantea precisamente este problema de ansiedad primaria ante la muerte y la condición existencial humana que tan desesperadamente han intentado eliminar.

Sin embargo, la negación de la ansiedad ante la muerte no era ciertamente un fenómeno limitado al mundo psicoanalítico. En otras escuelas de la psicología y psiquiatría relacionadas con técnicas terapéuticas se buscaría en vano un reconocimiento de la ansiedad ante la muerte como un factor psicopatógeno del individuo y, mucho menos, de los grupos o de la especie humana.

Incluso a nivel de simple búsqueda, el tema de la muerte es increíblemente descuidado. Esto, por otra parte, es la conclusión a que llegó también uno de los pocos eruditos en la materia, Herman Feifel, en su contribución a "Existential Psychology" (1961): "Después de estudiar sistemáticamente una masa imponente de escritos, famosos y no tan famosos, que constituyen la literatura psicológica, resulta con gran consternación lo poco que se ha explorado el tema de las actitudes humanas en relación a la muerte."

Así, aunque si existe un amplio consenso de que la psicología era, desde el principio, "interrogación relacionada al hombre y teorización sobre la naturaleza y la psique humana "y que" Darwin dio el golpe final a la legitimidad trascendente del espíritu humano, ni en la psicología experimental de Weber, Fechner y Wundt, ni en las teorías funcionalistas de Salón, ni en las teorías pragmatistas y conductistas de Watson y Skinner, ni en las teorías gestaltistas de Perls, ni en aquellas transaccionistas de Berna, o en otras palabras en todo el panorama de la psicología clínica y social, no se puede encontrar una atención sistemática o simplemente una consideración especial

para la angustia de muerte como un factor dominante o significativo en la dinámica humana y sus degeneraciones patológicas.

A pesar de la monumental obra "El estrés de la vida" en la que H. Selye, a principios de 1950, señaló exactamente al estrés como el factor central de cada enfermedad física y mental, mientras discute en detalle las diversas formas de estrés psicológico, ignora las fuentes de tensión entre la angustia de muerte, que es el tipo de estrés más antiguo y más típico de los seres humanos.

Cómo la psiquiatría, ni en sus inicios (W. Griesinger, E. Kraepelin), ni en su posterior desarrollo de estilo biólogo, psicodinámico y sociólogo, ni en términos de investigación, ni en términos de tratamiento, la angustia de muerte se reconoce como un factor patogénico central susceptible de muchos disfraces. A lo sumo, en la línea de las interpretaciones del psicoanálisis, vemos en ella un anhelo de cobertura diseñado para enmascarar otras ansiedades más fuertes y más profundas.

Así, por ejemplo, en una obra sobre el "Complejo catastrófico de la muerte", el psiquiatra americano J. C. Rheingold afirma que si una persona tuvo una buena relación con su madre en la infancia, no será sujeto a ningún miedo ansioso de la muerte sino por el contrario, "aceptará la muerte como parte natural de su concepción del mundo ". Ideas similares se expresan psiquiatras prominentes como J. Bowlby, A. J. Levin y J. C. Moloney: este último llega a definir el miedo a la muerte como "una simple función cultural".

En resumen, un examen de las actitudes psicológicas y psiquiátricas prevalecientes con respecto al tema de la ansiedad ante la muerte nos lleva a descubrir que incluso las ciencias más específicas dedicadas a estudiar las tensiones humanas y psicológicas y, por lo tanto, su componente esencial, es decir, la ansiedad, por lo general han omitido o eliminado el factor (y a menudo el caso) más grande y específico de angustia del ser humano, o han intentado "Interpretar" como disfraz de ansiedades más profundas.

No hubo y no es, en el fondo, un fenómeno muy similar a aquello detectado por Freud, a fines del 1800, en relación a los impulsos sexuales. Como se sabe Freud dijo que, mientras estudiaba con Charcot en la Salpêtrière en París, el famoso psiquiatra francés, ante el cual produjo una cantidad de síntomas histéricos y conductas de clara significación sexual, dijo riendo con alusión transparente a la naturaleza sexual de los síntomas: "C' est toujours ça, toujours ça ", y fue directamente a hablar.

Freud tomó inmediatamente el absurdo científico de la conducta que Charcot y también por la reflexión provino la investigación freudiana sobre los problemas de la sexualidad. Algo muy similar, a lo ocurrido a Freud, sigue ocurriendo a los psicoterapeutas y a los psiquiatras de las más diversas escuelas en relación a la angustia de muerte, más o menos abiertamente, expresada por sus pacientes. Como escribió Herman Feifel: "Los temas y los patrones de mortalidad son notables y recurrentes en los clientes de los psicólogos y psiquiatras ". En otras palabras, el temor a la muerte se manifiesta por mayoría y puede ser completada con otra fuerte proporción de pacientes, pero pocos psicoterapeutas y psiquiatras están dispuestos a reconocer su existencia y tanto menos considerar la ansiedad real: solamente debe ser siempre una angustia de cobertura.

Una Odisea tragicómica

Y la razón de esta negación tenaz de la evidencia parece clara, si tenemos en cuenta el análisis realizado hasta el momento: son psicólogos y psiquiatras para defenderse, con sus interpretaciones fantasiosas de angustia (como en sus tiempos hicieron los mismos "padres fundadores" de profesión, por su propio miedo a la muerte.

Así, por ejemplo, incluso ante el terror de enfermarse, típico de muchas formas de hipocondría (esta neurosis que expresa la angustia de la muerte al estado puro) el analista freudiano no tiene miedo y recita sus grotescas pero tranquilizadoras "interpretaciones", como en esta divertida parte del "Tratado de Psicoanálisis" de Otto Fenichel: "La hipocondría de un paciente en los estratos psíquicos significa la castración como castigo, en los estratos más profundos. expresa su deseo de satisfacción sexual pasiva (embarazo); a un nivel aún más profundo el órgano enfermo se equiparaba con el objeto del amor introyectado. Por lo tanto, la nariz del paciente (que tuvo un rol crucial en sus problemas) sólo simbolizaba el pene amenazado y las ventanas de la nariz simbolizaban una especie de órgano femenino anal (sic!). Pero la nariz también representaba (sic! sic!) la madre muerta, incestuosamente deseada y incorporada por el sistema respiratorio".

Una encuesta eliminada

Esto, es en pocas palabras (ya que es una obra de 250 páginas con cientos de referencias bibliográficas), el esquema general de la investigación de Luigi De Marchi, que contiene resultados radicalmente innovadores no sólo para la psicología y la psiquiatría, sino para muchas otras ciencias humanas (sociología, antropología, medicina, psicología, demografía, ciencia política). Fue ignorado en gran medida por la cultura del régimen, en su mayor parte por notables del partido o de la parroquia que aplauden y se premian el uno al otro desde hace casi cien años.

Fue todavía en el transcurso de esta investigación que descubrí la parte más importante del pensamiento de Otto Rank, que está cuidadosamente escondida y distorsionada por los "hermanos" de la "Comisión de los Anillos" Jones, Abraham, Ferenczi, Eitington y Sachs.

Él apareció como un pionero de aquel tema de la ansiedad ante la muerte que había sido tan sistemáticamente negado por el psicoanálisis y por la psiquiatría oficial y en la que yo estaba descubriendo las raíces de la cultura, la enfermedad mental y los conflictos humanos.

De Marchi consideró entonces necesario crear una nueva dirección psicodinámica que podría llevar al urgente reconocimiento de aquella ansiedad primaria del hombre. Era lo que mejor se encontraba en la psicología, la psicoterapia y el counseling en los últimos cincuenta años. Así surgió el Instituto de Psicología Humanista Existencial "Otto Rank" (IPUE), con sede en Roma. Después de la muerte de su fundador, ocurrida en el 2010, el instituto fue renombrado "Luigi De Marchi".

Las tres dimensiones de nuestro método

Para él, han surgido tres dimensiones principales en la consejería y la psicoterapia desde Freud a hoy: "la empatía, en la que el terapeuta y el counselor han sido capaces de dejar los pedestales y los estereotipos de ciertas actitudes profesionales dogmáticas, rígidas y milagrosas, mirando en el contacto

humano con el cliente la condición previa esencial de una relación terapéutica eficaz; consideración del cuerpo, lo que hizo posible con el enfoque reichiarno y bioenergético identificar, aflojar y disolver la tensión muscular, las enfermedades respiratorias y viscerales en las que se expresan, tienen su origen y perpetúa muchas tensiones psicológicas; la dimensión existencial que, a partir de las ideas de Otto Rank, hace posible descubrir las raíces intrapsíquicas, existenciales y psicodinámicas del malestar psíquico humano, superando las ilusiones y el fácil reduccionismo con que demasiadas escuelas psicológicas y psiquiátricas explican que una sociedad se enferma en la supuesta destructividad humana, como las fuentes de este malestar".

Las dos primeras dimensiones se muestran, respectivamente, por las escuelas de Carl Rogers y Alexander Lowen, en las que trabajé en los primeros veinte años de mi vida profesional. La tercera dimensión ha sido inicialmente reportada por Otto Rank y por el psicoanálisis existencial Europeo, encontrando después en mi trabajo una estructuración y una articulación sistemática y consistente. Por desgracia, estas tres dimensiones básicas permanecieron dirigidas por separado y el embrión de las escuelas existentes y el sufrimiento psíquico terminó siendo tratados de manera unilateral.

El enfoque Rogersiano, por ejemplo, propone la dimensión empática en un marco teórico y técnico que omite el trabajo sobre del cuerpo, lo que impide acceso rápido a las emociones profundas permitidas por este trabajo y las poderosas sinergias de la integración entre el contacto corporal y el contacto empático.

A su vez, el enfoque psicosocial del cuerpo de Reich y Lowen mueve hacia un "modelo médico" que a menudo limita con el operador en su función directiva de los "expertos" en detrimento de su empatía y espontaneidad.

El método psico-corporal Rogersiano, se basa en el marco teórico de Rousseau, quien vio en el sufrimiento humano sólo el producto de una sociedad "enferma" y "no natural", y reclaman para garantizar una vida "feliz y vibrante" a través de un simplista modo de retorno a maneras "Naturales" de funcionamiento psíquico que no son aplicables a los seres humanos y a sus típicos conflictos psico-existenciales.

El enfoque existencial, por último, mientras comparte con Rank las raíces pre-culturales de gran parte del sufrimiento mental humano, a menudo queda atrapado, hasta el momento, en el oscuro lenguaje de Heidegger y de muchos otros filósofos existencialistas, sin poder aclarar la psicodinámica de la ansiedad primaria ni a expresar los componentes afectivos, creativos y solidarios del existencialismo humanista.

El existencialismo humanista

¿Cuál es entonces el existencialismo humanista que inspira teorías y técnicas de nuestro enfoque?

Es el existencialismo, que responde sistemáticamente al análisis de la cultura y del sufrimiento humano psíquico puntos aquí y en la ópera "El shock Primario" ciertamente no es, por tanto, aquel de molde Heideggeriano, ni aquel enfoque dogmático de Kierkegaard o Sartre, que para restaurar a las viejas certezas

religiosas o nuevas certezas revolucionarias, se acerca a la legitimidad del Dios sangriento de Abraham o del terror comunista, y ni el enfoque endulzado de estilo americano, donde la ansiedad primaria del hombre es completamente silenciosa y abiertamente ridiculizada (como el increíble frase de Abraham Maslow: "No tenemos que tomar muy en serio la insistencia de los existencialistas europeos sobre la ansiedad existencial o algo así (sic!) para dar paso a la enésima, celebración fácil de las "magníficas y progresivas suertes".

Nuestro existencialismo es a partir de los valientes conocimientos de Otto Rank y por la fe en el hombre apasionado de las mejores obras de Albert Camus (de "La Peste", "El Mito de Sísifo" y "El hombre rebelde" a "Discursos Suecia") desarrolla una visión de la heroica y al mismo tiempo dramática condición humana.

El espíritu de nuestro método se desprende de la definición de las metas que De Marchi propuso a sus alumnos durante un seminario. <Uno de ellos me recordó a la fría pero honesta definición que Freud había dado a las tareas del psicoanálisis a sus alumnos: "Podemos estar satisfechos con nosotros transformando la desesperación de la miseria neurótica en moderada infelicidad que se considera normal ". Y pronto me preguntó cómo he definido los objetivos de nuestro enfoque: "Podemos estar satisfechos con - dije - si se transforma la infelicidad moderada que se considera normal en su capacidad para enfrentar a las tormentas dramáticas de felicidad y desesperación que caracterizan una vida intensamente vivida ">.

En cuanto a la psicoterapia y el counseling, nuestro enfoque quiere que no sólo se reconozca y se enfrente el último tabú de la psicología -precisamente la ansiedad de la muerte - en los intereses del cliente, el operador y remediación efectiva de los conflictos individuales y sociales, también ofrece la posibilidad de procesar y resolver las tensiones tremendas existenciales y racionales de todo el ser humano (e incómoda psíquico particular) en el clima de contacto empático, solidario y de creatividad que la psicología humanista puede asegurar.

El nuestro es un existencialismo humanista de verdad, que no niega el aspecto dramático de la vida, pero se niega a sacrificar la libertad y la creatividad humana en dogmas nuevos y viejos de enfoque religioso, político o filosófico, es desarrollar la solidaridad y la creatividad de los seres humanos: los héroes desgraciados y con el emocionante desafío a las leyes monótonas y a la crueldad aplicada a la naturaleza y el cosmos, con sus sueños de amor, de felicidad, de belleza, de justicia y de Inmortalidad.

El surgimiento de la conciencia, de hecho, no sólo fue la matriz de las locuras catastróficas y fanáticas, sino también una evolución emocional e intelectual, es la base de las creaciones más hermosas y de los sueños del espíritu humano. Estos sueños, creo, puede ser visto no sólo como una expresión de la necesidad de el hombre para dar sentido a sus vidas, sino también como una expresión de "una tendencia de la vida, que es el ser humano en su máximo dar a conocer a sí mismo, repensar y reorientar su curso.

"Como todos sabemos, en realidad, la vida hasta ahora ha sido capaz de desarrollar y articularse únicamente a través de un proceso sangriento de guerra perpetua de todos contra todos ("erga erga omnes") en el que cada organismo vive matando otro (terminal mea su vida)".

"Por tanto, podemos considerar la vida como un misil que se ha levantado sobre un mar de materia inorgánica, que es capaz de proceder y desarrollarse sólo en un contexto de conflicto perpetuo y que el ser humano es su última etapa, infinitamen

te rica en energía y de propulsión y, por otra parte, capaz a veces de autonomizarse del curso de la vida anterior, impulsada por el dolor y la lucha, y para rediseñar su curso".

"En este contexto, los sueños del hombre se pueden ver como anticipaciones de una Revolución Cósmica que la conciencia humana es portadora. El resultado de este proceso revolucionario empezado desde hace poco no se conoce: las fuerzas de inercia y mortales del antiguo Orden natural y social son enormes y las del ser humano son muy pequeñas, pero si tenemos en cuenta cómo el hombre civilizado ha logrado alcanzar en el último medio siglo (desde conquista de la Luna, la electrónica ingeniería genética), es decir, en una pequeña fracción de los millones de años de vida del Homo Sapiens, la esperanza en un dominio futuro del proceso evolutivo no es del todo absurdo". "En resumen, para la primera vez (al menos en lo que sabemos) el pensamiento humano nace del caos del sistema biológico de la lucha universal, una forma de vida que clama su rebelión contra la ley del Sufrimiento, Muerte, Conflicto y de la indiferencia y llegar a imaginar un nuevo orden de los Inmortales, armonía y creatividad que hay en el hombre y en espiritualidad en su más alta expresión. Y si para el ser humano, pero clavado en la ley de la muerte, esto es una fuente de luz de inefable sufrimiento, en una perspectiva evolutiva que parece indicar un propósito de proceso vital profundo: la realización, es decir, una nueva Fase de Evolución de la vida para recuperar la inmortalidad del principio unicelular asociando los valores del amor y la felicidad expresada por la vida en su etapa evolutiva mucho mayor en el ser humano. Si nos fijamos en la evolución panorámica Vital, no podemos ser golpeados por la auténtica revolución que marcó el surgimiento del pensamiento humano. Último desarrollo de un proceso que comenzó con el primer organismo vivo, que parece expresar antes en términos míticos, con su sueños religiosos y políticos, pero luego también en términos críticos, con sus esfuerzos, la filosofía y la ciencia, una tendencia real a romper las cadenas de la Vida, la Muerte y la lucha universal que hasta ahora está encarcelado y tal vez asegure que esta tendencia brinde un potencial inmenso nuevo e inventiva.

Aunque si en algunos aspectos de la hipótesis interpretativa que aquí propongo se hace eco la idea de Theilard de Chardin sobre la evolución de todo el universo a la espiritualidad, difiere radicalmente, ya que abandona la certeza providencial que, en lo prohibido jesuita, era todavía fuerte. "Ninguna de mis hipótesis de la evolución está garantizada". Incluso el choque entre el "Humanismo liberal y el fanatismo islámico ha dejado de ser uno de los muchos enfrentamientos de la historia humana, sino una batalla decisiva entre el intento de la psique humana para desarrollar una revolución cósmica contra las fuerzas de la muerte y del Conflicto y sus dificultades de vivir sin las viejas certezas de la Salvación Exclusiva, los rituales sangrientos de odio intraespecífica y de Guerra Santa, que esas certezas arrogantes son descendientes. El destino de este choque también depende de nosotros.

"Lo que puede surgir a partir de estas reflexiones es más bien una especie de religión del hombre inmanentista, que ve un aumento en la evolución de la vida antigua a la liberación de las leyes crueles de la naturaleza y de la Muerte, Lucha perpetua y universal en la conciencia humana que percibe una primera expresión consciente de esta revolución contra la muerte cósmica, el dolor y la indiferencia".

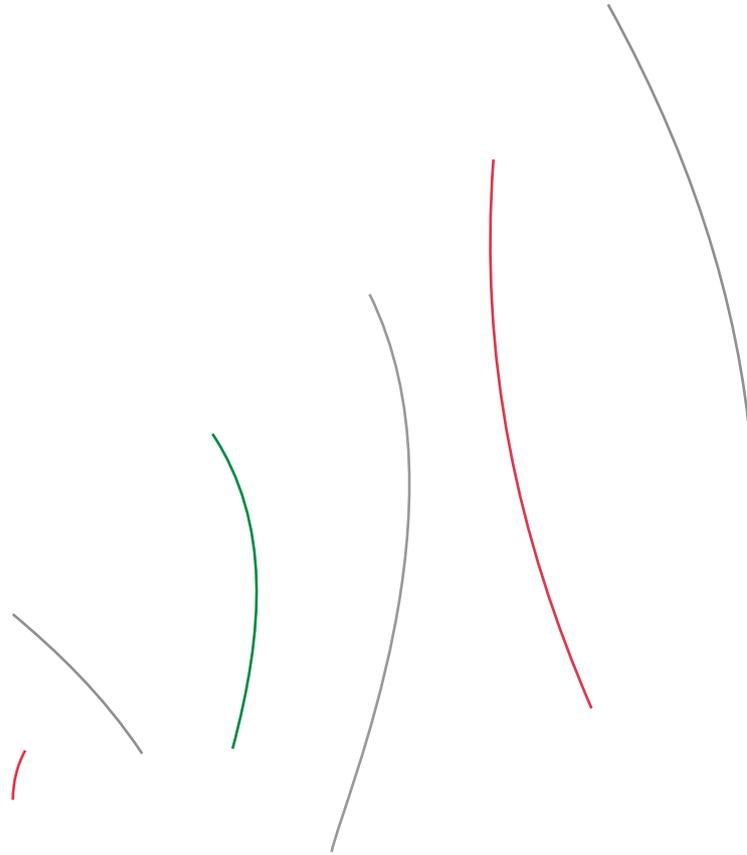
Conclusión

Obviamente, esta visión implica una reorientación radical de los esfuerzos humanos, en el conflicto en el "pantano" concluyentes intraespecíficas un esfuerzo conjunto de investigación y de lucha al servicio de la vida, que debería involucrar no sólo a los recursos oficiales científicos sino también los anteriormente descuidado o rechazado: los estados alterados de conciencia a la medicina, alternativamente parapsicología. Es claro, sin embargo, que en esta lucha decisiva, el enemigo principal es el fanatismo.

Este existencialismo humanista no es incompatible a una profunda religiosidad, pero libre de todo dogmatismo teológico. Es una religión inmanentista del hombre y de la mujer que se resume en las palabras solemne escrita por Henri Bergson en su famosa obra "La evolución creativa" "Veo a la humanidad con un gran ejército a caballo galopando a través del Tiempo y del Espacio en una carga heroica, capaz de aplastar todos los obstáculos, quizás incluso la muerte."

Bibliografía

- De Marchi L. (1962) Sesso e Civiltà. Bari, Italia: Laterza.
 De Marchi L. (1970) Wilhelm Reich - Biografia di un'idea. Milano, Italia: Sugarco.
 De Marchi L. (1984) Scimmietta ti amo - Psicologia, cultura, esistenza da Neandertal agli scenari atomici. Milano, Italia: Longanesi.
 De Marchi L. (1988) Poesia del desiderio - Introduzione a un'educazione sessuale umanistica. Firenze, Italia: La Nuova Italia.
 De Marchi L. (1993) Otto Rank, pioniere misconosciuto. Roma, Italia: Melusina.
 De Marchi L. (2002) Lo shock primario, alle radici del fanatismo, dall'antichità alle torri gemelle. Roma, Italia: RAI-ERI.
 Freud S. (1920) Más allá del principio del placer. Roma, Italia: Newton Compton.
 Fenichel, O. (1951). Tratado de psicoanálisis, Roma, Italia: Astrolabio.
 Feifel, H. (1961) A Relevant Variable in Existential Psychology. New York, USA: Random House
 Rivista delle Psicoterapie", Università di Roma "La Sapienza", vol. 2, n. 2, 1997.



Curriculum

Psicóloga, psicoterapeuta y psico-oncóloga.
 Profesora de psicología clínica universidad "Tor Vergata",
 Roma.
 Presidente del Instituto de Psicoterapia Humanista Existencial
 (IPUE) "Luigi De Marchi", Roma



Revista latinoamericana de psicoterapia existencial
Un enfoque comprensivo del ser

Revista N°6



ALPE
Asociación
Latinoamericana
de **p**sicoterapia
existencial