

DR. J. J. LOPEZ IBOR

LA VERDADERA PSICOLOGIA
PROFUNDA

*

Madrid, 1957

REVISTA DE ESPIRITUALIDAD Año XVI (1957)

LA VERDADERA PSICOLOGIA PROFUNDA

Hace poco el famoso filósofo judío Martín Buber, hablaba de problemas religiosos ante un auditorio compuesto por cerca de un millar de psiquiatras neoyorquinos. En los Estados Unidos acaba de fundarse una Academia, compuesta por psiquiatras, educadores y teólogos de diversas confesiones, destinada al estudio de las relaciones entre la psiquiatría y la vida religiosa. Hace ya muchos años que se vienen celebrando en Europa Congresos de Psicología y Psicoterapia católicas. El próximo está para celebrarse en Madrid, en Septiembre de 1957. En él tendrá lugar la constitución definitiva de la Asociación Católica para el estudio de las relaciones entre la Psicología normal y patológica. A estos Congresos asisten por igual religiosos y psiquiatras. De la labor inmensa, profunda, que han realizado los «Études Carmélitaines», bajo la impulsión del P. Bruno de Jesús María O. C. D., apenas es necesario hablar a los lectores de REVISTA DE ESPIRITUALIDAD.

Este pequeño recuento de actividades sólo lo cito por su valor como testimonio; nunca ha habido mayor preocupación por esclarecer la zona de intersección entre la psicología religiosa y lo que se viene llamando «psicología profunda».

El psicoanálisis ha sido el iniciador de la llamada, con mayor o menor acierto, psicología profunda. Tanto, que la expresión suena bien en alemán («Tiefenpsychologie») y menos bien en francés («Psychologie des profon-

deurs») y en inglés («Depth-psychology»). En castellano, la expresión no es desafortunada. Algo tienen que ver los genios de las diversas lenguas en estos matices del lenguaje psicológico.

Lo que yo quisiera ahora es esclarecer el ámbito de la psicología profunda. Según la formulación psicoanalítica, el terreno es bien sencillo: existe, *por debajo* de la vida psíquica consciente, una vida psíquica inconsciente, con dinámica propia. En la manifestación total de la vida, los planos subconscientes tienen mayor importancia que los conscientes. En este sentido, el hombre es el ser que se ignora a sí mismo. Su autoconocimiento no le viene dado, ni siquiera en el curso de su vida, sino que procede de ese mundo abismal, es decir, de lo que pasa en los planos subconscientes, que son los profundos.

Esta idea de las capas de la personalidad tiene larga historia, que no es éste el lugar de repetir. A esta larga fermentación se debe que aparezca en campos diversos del saber. En la neurología se proyecta en la doctrina de los niveles de Jackson, en la filosofía en la ordenación categorial de N. Hartmann. Y es curioso anotar que la correlación no se limita sólo a la aceptación de diversas capas o niveles, sino al modo de concebir sus relaciones mutuas. En Hartmann se advierte: materia, vida, alma, psiquis y espíritu como principio de ordenación categorial. Hoffmann hizo una aplicación de esta teoría a la caracterología. Suponiendo en el hombre la existencia de esas capas, éstas se hallan ligadas entre sí por las mismas leyes que presiden la ordenación categorial en el mundo. Cada capa necesita de la anterior para su existencia, y, en cambio, realiza un modo más libre de existir. La vida se apoya en la materia, pero ofrece algo nuevo en forma de más libertad. De la misma manera la psiquis se apoya sobre la vida (la vida psíquica sobre la vida biológica) y el espíritu sobre las anteriores, realizando una forma más elevada de libertad. Pues bien; en Jackson anida una idea parecida, si bien formulada en otra forma. En los niveles funcionales del sistema nervioso, los inferiores son más compactos, y los superiores más autónomos. De la médula a la corteza cerebral se puede establecer una serie de niveles funcionales que se van integrando en la evolución natural del ser y que se desintegran en la enfermedad.

Los psicólogos han procedido a la distinción de las capas con un cierto empirismo. Solo Hoffmann, como he dicho antes, se ha ligado estrechamente a la filosofía de Hartmann. Lersch distingue entre un fondo endotímico (asentado sobre un fondo vital) y uno noético. Como psicólogo no atiende, naturalmente, a la presencia del soma. Contando con éste, tendríamos de nuevo las cuatro capas en el recuento.

Y lo mismo ocurre, distancias guardadas, con la distinción psicoanalítica del «ello», el «yo» y el «super-yo». Rothacker distingue entre las capas profundas y la del yo. Las cuestiones surgen cuando la doctrina general de las capas trata de precisarse más y de adscribir determinadas funciones a una y otra. Ciertamente es que en la capa endotímica se alojan los sentimientos; pero no olvidemos que Scheler ha descrito una estratificación de la vida sentimental en cuatro capas: sentimientos sensoriales, vitales, psíquicos y anímicos. Sólo los vitales son los que realmente formarían el núcleo de la capa endotímica; pero en ésta debemos alojar también ciertos impulsos y tendencias. En el fondo, pues, cada grupo de fenómenos psicológicos debemos alojarlos en todas las capas. Su colorido y matiz dependerá de aquélla en que se hallen alojados. No de otra manera debe ocurrir, si no olvidamos que realmente la personalidad es una unidad. Sólo la necesidad de lograr un aparato descriptivo es la que nos impele a esta tarea de leñador que busca en el tronco que tiene delante las vetas de menor resistencia donde hendir el hacha.

Las capas de la personalidad no pueden concebirse como formaciones geológicas superpuestas, sino que en cada rincón del ser personal se hallan proyectadas sus diversas capas. De todas suertes, y siguiendo con el símil, para usar de las ventajas que aporta a la claridad de la descripción, es conveniente describir ahora las relaciones mutuas entre las diversas capas. Del fondo endotímico, el «ello», el plano o estructura vital, o como quiera llamársele, arranca el dinamismo de la vida psíquica. De su zona penumbrosa asciende un flujo dinámico a la capa personal, que ésta desarrolla e ilumina. El psiquiatra tiene ocasión de contemplar las repercusiones del encendido o apagado excesivo de su fuego interior; pero, aún con exceso o defecto, siempre sigue siendo una especie de motor de las determinaciones personales del ser.

Dígase lo que se quiera, el salto a la popularidad lo dió Freud cuando destapó el pomo de la sexualidad. Mientras su investigación se limitaba al descubrimiento de los «olvidos», que, escondidos en el subconsciente, se hallaban cargados de actividad morbosa, sus tesis pertenecían al mundo científico; pero, cuando afirmó que lo «reprimido» era traumatizante, precisamente por ser de naturaleza sexual, se abrió la puerta de las luchas y comentarios, y, por consiguiente de la fama.

Recientemente ha ocurrido un hecho parecido. La publicación de los resultados de la encuesta de Kinsey. Se esperaba la edición del libro como la revelación de un secreto atómico. Todas las revistas de actualidad le de-

dícaban páginas y más páginas para satisfacer la curiosidad de los lectores. ¿Por qué ese éxito? ¿Es que el mundo ignoraba la sexualidad antes de que Freud o Kinsey le hicieran sus revelaciones? ¿Es que en los libros de Freud o en los de Kinsey existen datos trascendentales y desconocidos sobre la sexualidad humana? He aquí un gran problema que hemos, forzosamente, de examinar. Pero veamos antes qué dice Freud de la sexualidad.

Las neurosis se deben a experiencias sufridas por el sujeto y rechazadas al inconsciente; su permanencia allí las carga de una tensión especial, que, si no puede expresarse por vías normales, lo hace a través de las anormales mediante la que se llama reacción de conversión. Un síntoma somático, una parálisis, por ejemplo, es el derivativo por el que se expone el trauma operante en el subconsciente. Ahora bien; la vida es una continua experiencia traumatizante. Entonces ¿qué clase de experiencias son las que resultan privilegiadas desde el punto de vista de la patología y capaces, por consiguiente, de generar síntomas? Las experiencias sexuales, dice Freud.

Sin embargo, la experiencia posterior le demostró que muchas veces no eran hechos reales acaecidos los que actuaban como traumatizantes, sino fantaseados. Después de esta rectificación, los «traumas sexuales infantiles» quedaban, en cierto modo, substituídos por el infantilismo de la sexualidad.

De esta manera, llegó Freud al conocimiento de las diversas fases en la evolución de la sexualidad, esbozando la teoría general de la misma. Su principio fundamental consiste en atribuir carácter sexual a toda función orgánica que produce satisfacción. Esta sexualidad difusa se llama libido. Con frecuencia se pronuncia la frase «pansexualismo freudiano», que irrita a los psicoanalistas. En su irritación existe una cierta razón. Lo que ocurre es que el psicoanálisis mantiene una cierta imprecisión en los términos. El fenómeno es muy curioso y muestra una de sus permanentes paradojas; porque el psicoanálisis describe los mecanismos psíquicos con una precisión análoga a la descripción de las fuerzas que intervienen, p. ej., en el funcionamiento de un motor de explosión. Y, por otro lado, emplea en aquella descripción términos que deja voluntariamente en una penumbra significativa, como ocurre con la expresión «libido». Efectivamente, libido es, en muchas partes, sexualidad. En los primeros trabajos de Freud se habla de sexualidad en sentido corriente; pero, después, como él mismo confiesa, «la designación ha experimentado una cierta evolución en el curso de los comentarios posteriores». Y en otra parte: «Sabemos lo que son los impulsos sexuales en la relación con los sexos y la función de reproducción. Conservamos el nombre, aun cuando nos vimos forzados por los re-

sultados del psicoanálisis a dislocar sus relaciones con la reproducción». La ampliación conceptual se hace con arreglo al siguiente esquema: el instinto sexual, al satisfacerse, produce placer. Por consiguiente, cuando descubramos una función placentera que se monte sobre este mismo esquema, habremos tropezado con un substitutivo o representante de la sexualidad. Esto es una característica de la instintividad en general. En este sentido emplea Jung la palabra libido.

El individuo se halla movido por los poderes del «ello», que tiende a satisfacer sus necesidades. Lo que hacen los instintos es representar ante la vida psíquica las exigencias de la corporalidad. El esquema de la acción sexual de los primeros trabajos, se transforma después en el esquema inercia-movimiento. En todo ser existe la tendencia a volver al estado del que se partió. De este modo pueden enumerarse muchas fuerzas instintivas, pero Freud llega a poder condensarlas en dos: el eros y el instinto de destrucción. El fin del eros es la unión. En la mente de Freud anida el espíritu platónico con su viejo mito del hermafrodita, como forma inicial del ser humano. La unidad se partió, y por eso las partes andan en busca de una nueva unión.

Atribuyendo al vocablo libido esta significación amplia, es injusto tachar al psicoanálisis de pansexualista. Lo que tampoco resulta lícito es jugar, por una y otra parte, con la confusión. La teoría del trauma sexual fué definitivamente superada por Freud, pero pervive demasiado obsesivamente en las interpretaciones de muchos psicoanalistas.

La psicología profunda supone, pues, estos tres postulados:

1.º—Lo subconsciente tiene una dinámica propia, autónoma y más importante que la propia dinámica consciente. El yo vive arrastrado por el flujo dinámico del «ello» (1).

2.º—La dinámica adquiere formas que son más definitivas, al menos prevalentes, en la edad infantil.

3.º—Esta conjunción de planos geológicos profundos y planos histórico-primitivos nos aproxima al conocimiento del núcleo auténtico de la persona.

Pero ¿realmente se halla en el «ello» o en el «sí-mismo» el núcleo origi-

(1) En Jung aparece un nuevo órgano psíquico —valga la expresión—, el «selbst», que suele traducirse por el «sí-mismo» (das selbst). El sí-mismo se halla situado entre los planos consciente e inconsciente, y es allí donde se realiza la síntesis de la persona.

nario de la persona? Todo depende de lo que se entienda por persona. La persona supone la existencia de un *centro personal autónomo*. La categoría de la autonomía, o sea de la libertad, es lo que verdaderamente concede a la persona su carácter diferencial. Ahora bien, ¿de qué libertad? Hay una libertad que es la que expresa la situación psicológica de elección entre motivos diversos. Supone, según el desmembramiento clásico del acto libre, una decisión tomada tras un juicio. Precisamente, contra ese eslabonamiento, tan racional, de actos, es contra el que se eleva la psicología profunda, cuando trata de demostrar que actos libres, en ese sentido, no existen en la vida. La libertad de decisión es supuesta en muchos casos, ya que lo que verdaderamente ocurre es que, en ese momento, un tensor instintivo se dispara e impulsa a la acción. Aparte de ello, hay una libertad primaria: es la libertad existencial, es decir, la libertad que implica el hecho mismo de existir. La existencia es un acto afirmativo, continuamente renovado. La filosofía (Jaspers) dice que la libertad consiste en la elección de sí mismo. En el plano psicológico, la expresión válida es la anterior. Cada vez se prefiere existir, porque existe la posibilidad de no existir. Este es un punto muy importante. En cualquiera de las teorías geológicas de la personalidad, siempre resultan los estratos inferiores más firmes y sólidos que los superiores. Estos no pueden existir sin aquéllos. La vida no puede existir sin la materia, la vida psíquica sin la vida biológica, los actos espirituales sin la vida psicológica. Y, sin embargo, la realidad del ser ofrece la posibilidad de destrucción de su unidad por un acto espiritual o psicológico, como se quiera llamar. El ser existe, en tanto uno, merced a ese consentimiento en la propia existencia. La forzosidad de la libertad, a que alude Sartre, expresa ese mismo hecho: para existir tiene que elegir su propia existencia, su subsistencia.

Esta es, pues, una forma originaria de libertad, tanto más cuanto que cualquier acto existencial no acaba en sí mismo, ni cursa en vacío. Va ligado a los que le suceden, y el acto supone ya rellenarse de un contenido, cristalizar en una forma. La vida va tomando forma gracias a esa sucesión de actos existenciales. De este modo cuaja, cristaliza, una vida. La configuración de esta vida se halla, pues, en ese principio de la libertad originaria.

En este sentido, el fondo de la persona se halla en esa inconsciente libertad; pero, inmediatamente, surge otra cuestión. Cada acto realizado crea inmediatamente la vivencia de la *responsabilidad*. Precisamente, la autoría del acto es la que trae consigo la conciencia de la responsabilidad. Esta experiencia es tan honda que aparece aún ante actos habituales, en determina-

das circunstancias de la vida. La vida habitual se distingue de la auténtica en que cursa próxima a un modelo mecánico, sin ir cargada de esas valencias de responsabilidad, autoría, culpabilidad, etc. Un día sobreviene una enfermedad, p. ej., una depresión endógena, y entonces le revela a aquel ser ese carácter de autoría y responsabilidad que tienen aún los actos de una vida habitual o anónima. Por ser anónimos podrían ser de cualquiera; pero no, eso es un espejismo. Son de él, y en la melancolía gravitan sobre él como si fueran actos criminosos. Lo que ha hecho la enfermedad, en ese caso, es patentizar lo que estaba oculto: *la vivencia de la autoría de los actos de la vida habitual*. La enfermedad ha tocado aquí un plano profundo, distinto del plano del «ello» y del plano del «sí-mismo».

Es tonto discutir cuál es el más profundo. Realmente, este vocablo es aquí una expresión imaginaria y simbólica, tomado de la imagen espacial y referido a lo que es inespacial. Ya no sería tan baladí pensar en cuál es el plano más originario, si el del «ello», con su trama instintiva, o el del acto existencial, con su decisión y su responsabilidad. Porque muy bien pudiera ocurrir que ese acto existencial, en el fondo, estuviera apoyado en una trama instintiva. Lo que ocurre en aquello, podría decir un psicoanalista, se revela al plano del yo como un acto del mismo, y a eso se puede llamar, en otro vocabulario, acto existencial.

Pero no se trata de una mera cuestión de vocabulario. No es un problema nominalista, sino de perspectiva, de captación de maneras distintas de la realidad de la persona. El problema está en limitar bien qué se entiende por instintos. ¿Los instintos son sólo fuerzas biológicas? En ese caso ¿para qué van acompañados de una experiencia psíquica? Si el instinto de conservación fuese sólo una fuerza biológica destinada a conservar al individuo, bien podría cursar como una fuerza inconsciente, como un reflejo defensivo. El ser quedaría igualmente nutrido. Lo mismo podríamos decir del instinto sexual: la especie quedaría bien a cubierto, en su persistencia, sin necesidad de que el acto sexual fuese acompañado de una expresión placentera. Es más, no existiría el malthusianismo, ni muchos otros peligros que amenazan a la especie, precisamente porque el instinto sexual va acompañado de una expresión placentera.

Los instintos se consideran, en las descripciones habituales, como integrantes del plano natural del hombre, sobre el cual actúa después su plano espiritual. La misma expresión «represión de los instintos», que, tomada del psicoanálisis, ha adquirido patente de moneda en curso, procede de la

idea de que existen unas fuerzas que emanan del plano inferior, que pueden ser, y son, cohibidas por los impulsos que vienen del plano superior. Lo cierto es que «plano somático» y «plano espiritual» son dos distinciones, dos abstracciones que hacemos sobre la realidad humana, y que el hombre es, aún en el más mínimo y escatológico de sus actos, persona. Quiere esto decir que los instintos tienen su coeficiente personal y, por tanto, su historia, no sólo individual, sino colectiva.

¿Existe algo más entrañablemente unido al plano natural del hombre que el instinto sexual? Y, sin embargo, ¡qué gran variedad en las formas de vivirlo, desde los trovadores medievales al hombre de nuestros días! El trovador canta el amor platónico, pero éste no ofende. En todas las poesías de los trovadores salta el mismo tema: el amor que siente el protagonista por una mujer, que es siempre de casta superior. En el fondo, se trata de un amor arquetípico por una mujer ideal. El proceso de sublimación, antes que por Freud, ya fué descubierto por los trovadores medievales.

Pero es un error creer que el plano personal—pensamiento y voluntad—se limita sólo a dirigir o a inhibir las pulsiones que proceden del fondo endotímico. En numerosas concepciones filosóficas y psicológicas se apela a un esquema similar, en el que todo el empuje creador procede de abajo, mientras que el plano personal se limita a inhibir o dirigir el flujo dinámico infrapersonal. En esta línea podríamos citar a Klages, en su, por tantos conceptos, notable obra, «Der Geist als Widersacher der Seele», en la cual el espíritu, como expresión del plano personal, no interviene en la vida del ser sino como agente perturbador que destruye su posibilidad de vida pelásgica. En el mismo Scheler se manifiesta la misma postura, cuando atribuye al espíritu, sobre todo, la capacidad de renunciar.

El plano personal absorbe y desenvuelve todos los temas que le son propuestos por el fondo endotímico. La personalidad humana es una totalidad tan abierta como la vida misma. La vida lo es en tanto en cuanto se realiza. Y también lo es la personalidad. Sus temas provienen del mundo exterior y del mundo interior. Incluso podríamos aventurar la afirmación de que los exteriores lo son en tanto en cuanto repercuten y movilizan el teclado interno. Ahora bien, el vivir frente a sí mismo, que tanto caracteriza el ser del hombre, no es un vivir sólo para limitar y recortar. No es que la libido, o cualquier energía elemental, estén pugnando por salir por los poros del ser personal, llena ya de todas las posibles formas con que las vemos y soñamos, sino al contrario, es necesaria la *actuación creadora del plano personal* frente a estas incitaciones de los planos apersonales. No es éste lugar para desarrollar el tema en su debida amplitud, pero sólo como

ejemplo bastaría con que citásemos lo que pasa en el mundo de los sueños. Los sueños se disfrazan, dice el psicoanálisis, pero ¿por qué tiene que actuar, aún en la supuesta inconsciencia del sueño, la censura? *Porque el plano personal, constitutivo primario de la personalidad, tan radical e inmediato como los instintos o los sentimientos vitales, actúa ya en este mundo, aun cuando parezca que se halla dormitando.*

DR. J. J. LÓPEZ IBOR

Catedrático de Psicología Médica en la Universidad Central de Madrid. Presidente del Comité Internacional Católico de Psicoterapia y Psicología Clínica.