

Artículo especial

## El método fenomenológico como apertura a la psicopatología y a la psicoterapia

PASCUAL ÁNGEL GARGIULO

PASCUAL ÁNGEL GARGIULO  
Dr. en Medicina.  
Laboratorio de Neurociencias y  
Psicología Experimental.  
Fundación Corporación  
Tecnológica Latinoamericana  
(FUCOTEL),  
Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y  
Técnicas (CONICET).  
Facultad de Ciencias Médicas.  
Universidad Nacional de Cuyo  
(UNCUYO).  
Universidad Católica Argentina  
(UCA).  
Mendoza, R. Argentina.

FECHA DE RECEPCIÓN: 05/11/2018  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 29/11/2018

Desde la posición fenomenológica de la filosofía numerosas proyecciones han sido realizadas sobre el ámbito de la psicopatología, hasta generar herramientas idóneas y posiciones prácticas para deslindar lo que corresponde al abordaje a través de las ciencias de la naturaleza y las así llamadas ciencias del espíritu. Esta posición tiene el relevante mérito de permitir, en una primera instancia, el acceso al otro como aproximación empática, tanto en la psicología normal como en la patológica. En un segundo momento, y de acuerdo a la comprensibilidad de los actos y actitudes observados en el otro, el método en cuestión permite una aproximación diagnóstica categorial rigurosa, acorde con el debate metodológico de la delimitación de las ciencias con todas sus implicancias en la taxonomía psicopatológica. La exclusión de lo observado del ámbito de lo comprensible al ámbito de lo explicable no es menos medular en el planteo psicopatológico. Esto implica la atribución de lo incomprensible a lo causado o a lo causalmente generado desde el ámbito de la naturaleza, concretamente, desde el ámbito del delirio en sentido estricto a la patología en el sentido médico natural. La biología abre una posibilidad explicativa ante un fenómeno incomprensible desde las ciencias del espíritu.

**Palabras clave:** Fenomenología – Comprensión – Explicación – Psiquiatría – Diagnóstico – Terapéutica.

### The Phenomenological Method as an Opening to Psychopathology and Psychotherapy

From the phenomenological position of philosophy numerous projections have been made on the field of psychopathology, to generate suitable tools and practical positions to define what corresponds to an approach through the natural sciences through the so-called sciences of the spirit. This position has the relevant merit of firstly allowing access, to other individuals, as an empathic approach in both normal and pathological psychology. In a second instance, and according to the comprehensibility of the acts and attitudes observed in other people, the method in question enables a rigorous categorical diagnostic approach, according to the methodological debate of the delimitation of the sciences, with all its implications in the psychopathological taxonomy. The exclusion of the observed from the scope of the comprehensible to the scope of the explicable is no less central in the psychopathological approach. This implies the attribution of what is incomprehensible to what is caused or to what is causally generated from the realm of nature, concretely, from the sphere of delirium in the strict sense, to the pathology in the natural medical sense. Biology opens an explanatory possibility before a phenomenon that is incomprehensible from the perspective of the sciences of the spirit.

**Keywords:** Phenomenology – Understanding – Explanation – Psychiatry – Diagnosis – Therapy.

CORRESPONDENCIA  
Dr. Pascual Ángel Gargiulo.  
Brandsen 2312. Dorrego  
(5519), Guaymallén,  
Mendoza, R. Argentina;  
pagargiulo@hotmail.com

## Introducción

El presente escrito constituye un intento de acercamiento entre dos ámbitos distintos y pocas veces conciliados. Se trata de dos formaciones profesionales distintas, con una tendencia a los matices en el filósofo y a la acción concreta en el médico. Esta diferencia de actitudes suele implicar una diferencia ostensible de estilos. El filósofo se detiene en análisis minuciosos, prolijos y exhaustivos en torno al tema planteado. El médico espera rápidamente una conclusión clara y habilitante para la acción. El filósofo es un amigo de mirar, un observador ávido. En el médico prepondera la vocación de ayuda, el mandato de resultados concretos y, muchas veces, urgentes.

La presente línea argumental implica un tránsito rápido y con muy escasas y breves escalas. Se pretende recorrer linealmente una serie de proposiciones sintéticas, cuando no sintetizadas, en dirección a algunas tesis eslabonadas. Esto lleva a la descripción abreviada de planteamientos de numerosos autores. Tal derrotero implica una exposición de líneas que se ven muy simplificadas, casi esquemáticas, carentes de los matices originales presentes en sus propuestas originales y de las diferencias y cambios sostenidos por los autores en sus planteos a lo largo de su vida. Se trata de numerosos autores, de *pinceladas* breves y escuetas de sus proposiciones más esenciales, más al estilo médico que a la exhaustiva disquisición del filósofo.

Por todo lo referido, este escrito resultará excesivamente esquemático al filósofo, y demasiado especulativo al médico. Pero se trata del estudio de la conducta humana, y este objetivo impone necesariamente esta aproximación bifronte.

La aproximación a la conducta del hombre, tanto normal como patológica, debe surgir de una labor previa de definición y asunción del punto del que se parte. Una debida fundamentación del método a utilizar es un requerimiento frente a todo inicio. Una delimitación rigurosa de los supuestos subyacentes a la posición elegida permite el uso conciente de las herramientas en cuestión. Sostener un conocimiento ateoórico presupone una determinada teoría que, imperceptiblemente, juega desde la obscuridad de lo no delibera-

do. Proponer una clasificación ateoórica en algún sentido comporta una fe ciega e infundada en que los hechos se organizarán *per se*, constituyendo espontáneamente una cristalización sistemática.

Cierto es, y debe reconocerse, que demasiadas veces, y particularmente en el ámbito de la psicopatología, frondosas teorizaciones sin base empírica se antepusieron a la percepción de los hechos particulares en el pasado más o menos reciente.<sup>1</sup> Pretendidas leyes de alcances universales han sido utilizadas para aplicar y clasificar los casos concretos. Pero la reacción no debe llevar a generar una actitud fóbica frente a cualquier teorización, sino a delimitar debidamente una percepción que no anteponga la teoría a lo observado haciéndose conocimiento. No se trata de negar toda teoría, sino de utilizar una que parta de la validación de lo registrado y utilice la descripción de lo visto como punto de partida, sin anteponer especulaciones insostenibles desde lo inicial. Esto es lo que pretende la fenomenología. Lo que se está queriendo decir cuando se habla de una clasificación *ateoórica* es que ha sido elaborada con base en *datos empíricos*. El empirismo es una posición filosófica, no la *ateoría*. Y se habla de metodología descriptiva, esto es, compatible con el método fenomenológico, no con la *ateoría*.

La fenomenología surge con Edmund Husserl. Nace en medio de un debate metodológico entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, con la conocida diferencia entre el explicar y el comprender [10-13, 29]. Intervinieron en la misma varias figuras notables de la época, entre las cuales puede mencionarse a Brentano [2, 29], Wundt, Dilthey, Freud y Husserl [29]. La explicación de los efectos de una causalidad, propia de las ciencias de la naturaleza, era planteable a través de métodos físico-químico-matemáticos. Las ciencias del espíritu requerían otro tipo de método, y este era la comprensión.

Es en este último ámbito en el que surge el método fenomenológico, proponiendo centrarse en la experiencia cognitiva mientras

<sup>1</sup> Mesones Arroyo HL. Comunicación personal; 2018.

esta ocurre, recibida como una totalidad y con la renuncia expresa a todo intento de reducción a las partes que la componen. Se propone alcanzar de esta manera las «experiencias esenciales», las esencias de dicha experiencia en curso. Así, la fenomenología no intenta explicar el mundo, sino describir lo vivido. Y encuentra, ya desde Brentano, que el acto psíquico tiene una intencionalidad, una proyección hacia el futuro [2 pp. 9-47, 29]. Difiere esencialmente de los hechos de la naturaleza, que responden a causas obrando desde el pasado hacia el presente. Los actos mentales quedan así referidos a algo externo a sí mismo, pero son estudiados a través de una introspección. En ella se capta una experiencia íntegra y con un significado.

Husserl inicia su trabajo con una refutación crítica y radical al psicologismo. Plantea que si reducimos la verdad tan solo a los actos psicológicos en los que ésta es descubierta, entonces se transforma la ciencia en una actividad puramente convencional, dependiente de los actos psicológicos. Husserl inicia su crítica al psicologismo afirmando que las verdades surgidas de las matemáticas y de la lógica no se identifican con las verdades de la psicología. Las dos primeras permiten acceder a verdades de derecho o verdades de razón. Estas verdades no pueden variar. La psicología, en cambio, aporta verdades de hecho, potencialmente variables. Husserl intenta encontrar «experiencias esenciales», comunes a todos los hombres, en la conciencia. Para ello propone la intuición y la empatía. La fenomenología describe experiencias subjetivas, y de ellas surge la noción de *vivencia*. El método fenomenológico plantea la *epoché*, que consiste en excluir lo dubitable. Tomaremos aquí la descripción del método de su discípula, Edith Stein.

Husserl es quien genera un movimiento que tiene como imperativo el rigor y la indubitabilidad cartesiana y, a la vez, lo trasciende. Él manifiesta que la fenomenología podría casi ser definida como un neocartesianismo. Considera explícitamente a Descartes como el máximo exponente de la filosofía francesa. Destaca, asimismo, que sus *Meditaciones* han constituido un impulso novedoso para la fenomenología trascendental.

En este despliegue propuesto de la fenomenología como neocartesianismo, la misma se vería obligada a rechazar los contenidos doctrinales cartesianos dado el imperativo de desarrollo radical de los motivos cartesianos [17 p. 37] contenidos en las *Meditationes de prima philosophia*. El propósito de las mismas es una reforma de la filosofía para hacer de ella una ciencia de fundamentación absoluta. Esto implicaría una reforma paralela de todas las ciencias, subordinadas a la filosofía. Para ser consideradas verdaderas ciencias deben estar incluidas en la unidad sistemática de la filosofía.

Hay aquí un imperativo de fundamentación racional, radical y total. Existe un imperativo de reconstrucción de la filosofía sobre una fundamentación absolutamente racional. El imperativo de reconstrucción lleva inexorablemente en Descartes al subjetivismo. Propone una retracción sobre sí mismo *al menos una vez en la vida*. Quien así filosofa adquiere el saber por sí mismo. Debe partir de una evidencia absoluta, haciéndose responsable desde un principio y a cada paso. Constituyen las meditaciones incipientes de todo filósofo en sus primeros momentos. Estas meditaciones serían las únicas de las que puede brotar una filosofía [17 p. 38]. Para Husserl, posteriormente se advertiría en Descartes en las *Meditaciones* una incursión al yo filosofante en un sentido más profundo. Se va por este camino a un *ego de cogitationes* puras. Esto lo hace a través de la duda como método [17 p. 39]. A través de este método el filósofo se dirige al conocimiento absoluto negando toda admisión a todo aquello que no resista la duda. De este modo se va estableciendo un *residuo de evidencia absoluta*.

Si bien la fenomenología parte de un método con analogías con el cartesiano, buscando excluir lo dubitable, no se queda allí. Pretende luego ir «a las cosas mismas» superando así el solipsismo cartesiano. Conduce a descubrir que pensar y vivenciar es siempre ir, en un acto de intencionalidad, al objeto real, en su esencia, y va a captar su esencia como lo principal, sin disipar esfuerzos en ir a lo indubitable como fin último. El método de Husserl empieza con Descartes pero no se agota en él. Lo supera él y tanto

más su discípula, Edith Stein, quien jamás aceptó el último giro idealista de Husserl.<sup>2</sup> Priman las evidencias del mostrarse del fenómeno y no un esfuerzo estéril de agotarse en el descubrimiento de lo «indubitable». No se agota centrándose en el «yo», sino en lo que desde el yo se nos muestra, el mundo de las esencias ideales, rigurosas, verdaderas, algo así como un mundo platónico de las ideas.<sup>3</sup> Husserl surge en un momento histórico distinto al de Descartes, con un *Zeitgeist* distinto. Nos resulta particularmente interesante para la psicopatología la tesis doctoral de su discípula y tesista Edith Stein sobre la empatía. En ella establece de un modo sencillo y sólido la fundamentación del método fenomenológico para pasar de allí al estudio de la empatía. A través de una aproximación inicialmente filosófica, queda conformada una herramienta para la aproximación a lo profundo, a lo intencional del otro. Desde la búsqueda de lo indubitable se gesta el acceso al otro, una aproximación de certeza en la partida y en el otro. Se supera así el solipsismo cartesiano añadiendo a la certeza inicial la certeza de la existencia del otro. Se abandona el ser para sí y se abre la perspectiva del ser para el otro, para el ser con el otro. Se anula la presunción de que la certeza lleva a la soledad. Se abre el camino del Yo-Tú. Se abre así un camino de nostridad.

### El método fenomenológico desde la filosofía

Este método consiste fundamentalmente en una exclusión de lo «dubitable», de todo aquello que pueda tener este carácter. El antecedente de la duda cartesiana es manifiesto y explícito. Hay aquí una evidente influencia de la duda sistemática cartesiana, la que conduce al «cogito» cartesiano, con una primera analogía entre ambos planteos. La *duda sistemática* en Descartes sería el necesario antecedente de la *exclusión fenomenológica*.

Pero enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo que pensaba, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba [8 p. 33].

El planteo de Descartes es original, pero hay antecedentes en torno al tema que constituyen verdaderas anticipaciones.

Similarmenete, en el método fenomenológico, todo aquello que pueda revestir la condición de *dubitable* debe ser necesariamente eliminado. El proceso es entonces la entrega a la exclusión, en primer lugar, de todo el mundo circundante. Esto implica la exclusión de personas u objetos, e incluye la exclusión de percepción o presencia de la persona psicofísica del investigador mismo, para dejar solo en pie y presente lo indubitable. Todo lo demás debe ser eliminado por «*dubitable*» [28 p. 19]. El método dejaría así solo vigente lo que resiste el fuego de la duda. Queda de este modo cancelado el mundo entero.

Se contempla la posibilidad de un «*engaño alucinatorio*», recordando algún temor cartesiano al engaño de un «*genio maligno*». Aparece aquí una segunda analogía con el planteo cartesiano [8 pp. 74-75]. Tanto el temor al «*engaño alucinatorio*» como la idea del «*genio maligno*» constituyen dos posiciones de prevención frente al error perceptual, al «*engaño*». Frente a tal riesgo cada pensador tomó recaudos particulares. Es el caso de Descartes, quien adopta un conjunto importante de prevenciones frente al mencionado riesgo. Opta inicialmente por adoptar de un modo deliberado un sentido contrario a sus posiciones anteriores, aun engañándose a sí mismo en el sentido de considerar sus antiguas opiniones como falsas e imaginarias. Su explícita intención en este punto era equilibrar sus anteriores y sus presentes afirmaciones a fin de no predisponer su inteligencia hacia ningún lado particular inclinando su juicio hacia «*prácticas perjudiciales*» que lo desvíen del recto camino hacia la verdad. Considera que de este modo «*no hay peligro ni error*», dado que esta actitud de «*desconfianza inicial*» no se aplica al obrar sino al meditar y conocer [8 p. 74].

Propone aquí una de sus tesis más sonadas, la del «*genio maligno*». Supone que Dios, «*la Suma Bondad y la Fuente soberana de la verdad*», emplearía su poder para engañar, asumiendo el papel de un «*genio astuto y maligno*». A continuación hace explícita la problematización de la experiencia natural,

<sup>2</sup> Sanguineti JJ. Comunicación personal; 2018.

<sup>3</sup> *Ibid.*

algo que luego aparece en Husserl y en Stein. Este «*genio astuto y maligno*» tiende lazos a la credulidad del filósofo sirviéndose de ilusiones radicadas en la experiencia implicada en la percepción del «*cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores*». La intención presente en estos fenómenos presuntamente ilusorios no sería otra que «*tender lazos*» a la credulidad del filósofo [8 pp. 74-75].

Procede a dejar fuera de consideración su cuerpo y sensorio, considerando no tener «*manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentidos*». Llegando todavía más allá, propone, a pesar de todo lo anterior, creer «*falsamente*» en la posesión de «*todas estas cosas*», y que adherirá «*obstinadamente a estas ideas*». Afirma que si bien por este modo puede no conseguir llegar al conocimiento de una verdad, al menos puede suspender sus juicios, de modo tal de «*no aceptar ninguna falsedad*». Con este extenso procedimiento pretende preparar el espíritu «*tan bien para rechazar las astucias del genio maligno, que por poderoso y astuto que sea no me impondrá nada falso*». Concluye diciendo que su propósito es «*penoso y difícil*», y que estas «*vigilias laboriosas*» pueden resultar «*insuficientes para aclarar las tenebrosas dificultades*» que con tanto esfuerzo cree haber podido remover [8 p. 75].

Para Husserl la certeza de la experiencia sensible no resiste la aplicación del método. Queda, por tanto y de este modo, en suspenso la existencia del mundo. El filósofo encuentra por única certeza el puro ego de sus *cogitaciones*. El filosofar se torna así, necesariamente, solipsista. Este es el modo en que Descartes inaugura, para Husserl, una filosofía absolutamente novedosa [17 p. 41]. Es importante aclarar que, más allá de las similitudes o parecidos, Husserl propone en su método algo distinto a la duda cartesiana, que existen diferencias entre la duda en cuestión y la *epoché*. Husserl descrea que sea pensable una duda verdadera y universal en relación con el mundo de la vida. Va aún más allá, dudando de que Descartes la haya concretado verdaderamente. Afirma que si bien no se puede concretar una duda realmente universal frente al mundo, este intento tiene el mérito de haber intentado una

*epoché* del mundo.<sup>4</sup>

En un sentido similar, Stein considera a la experiencia natural y a la misma ciencia como derivadas de lo excluible. En ella la alucinación adquiere o adquiriría el riesgoso papel de «*genio maligno*», de amenaza a la realidad o al carácter real y fidedigno de la percepción ingenua. ¿Qué es pues lo que queda luego? Queda en pie solo lo inexcluible, lo incancelable, recién después de toda exclusión, después de que se ha realizado toda la cancelación de lo dubitable. Queda en pie lo que no cabe someter a duda alguna. Queda en pie solo mi vivencia de las cosas con su correlato. Stein define mi vivencia de las cosas como un «*aprender percipiente*» o «*recordante*». Deja, asimismo, abierta la posibilidad para otra eventual determinación. El «*fenómeno-cosa*» completo define el correlato objetivo. El «*fenómeno-cosa*» es así definido como el mismo objeto, dándose en «*series variadas de percepciones y recuerdos*». La permanencia inalterada del «*fenómeno-cosa*» en su carácter total es requisito necesario para ser hecho objeto de consideración [28 p. 20].

A partir de esto puede ser trascendida la singularidad del fenómeno. Se trasciende el fenómeno al no limitarse a explicitar lo implícito en él, sino también a penetrar en su esencia. Esto está dado por el hecho de que «*cada fenómeno es base ejemplar de una consideración de esencia*». Expresado de otro modo, puede indagarse en cada fenómeno su esencia. De este modo la fenomenología de la percepción no se agota en la percepción singular, sino que busca indagar la «*percepción en general*». Esto implica indagar sobre lo que ella es «*según su esencia*». Se parte aquí del caso particular o singular «*en abstracción ideante*» [28 p. 20]. ¿Qué queda entonces como incancelable? El vivenciar mismo. Este vivenciar incluye en primer lugar el yo como sujeto vivenciante, el sujeto contemplador del mundo. Este se encuentra en el vivenciar «*tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo*» [28 pp. 20-21].

Esta percepción del yo surgida de la aplicación del método fenomenológico puede

<sup>4</sup> Sanguinetti JJ. Comunicación personal; 2018.



abrirse a la perspectiva existencial, tal como ocurrió en las líneas fenomenológico-existenciales. Lo así generado, un vínculo ni obligatorio ni excluyente, constituyó un planteo en el que la noción de la existencia del yo y su vivenciar como realidades indubitables prepararon el camino del *Dasein* como «*ser hacia la muerte*», manteniendo así la condena solipsista cartesiana. Podría esta no ser la única alternativa en el posicionamiento posterior a la asunción del método fenomenológico. El yo, en la empatía, no se encuentra solo en una situación signada por el inevitable desenlace de la muerte, sino en un encuentro con el otro, con el descubrimiento de una «nostridad» que supera la asfixiante soledad de un yo que no es capaz de trascendencia.

### El encuentro con el otro

En situación dialógica, frente al yo encontramos el mundo. En éste no solo encontramos cuerpos, también nos encontramos, necesariamente, con sujetos con la misma posibilidad de vivenciar. Debe aquí reconocerse que el vivenciar de otros no es indubitable. Una vez más, puede estar sujeto a engaños. Sin embargo, tenemos el fenómeno de la vida psíquica de otros. Este fenómeno está ahí y es indubitable. Se trata del fenómeno del otro que, como fenómeno de un individuo psicofísico, posee particularidades que lo distinguen nítidamente de todo otro objeto físico. A diferencia de los objetos físicos, se trata de un cuerpo vivo. Esto conlleva considerar un cuerpo vivo que piensa, que padece, que quiere. Percibo que en su presencia mi mundo fenomenal no se encuentra *incorporado* al modo de los objetos físicos sino que encuentra en su constitución el centro de su mundo fenomenal, la vivencia de su encuentro, de su presencia. En este caso concreto, nos encontramos *frente a frente*. El otro ensaya, a partir de aquí, una «*relación conmigo*». En este proceso se va conformando algo que no puede ser considerado como meramente agotable en la percepción externa, en la percepción de lo físico. Se inicia un momento en el que percibo elementos allende semblantes y gestos. En este percibir el vivenciar ajeno colecto primero y agrupo después, datos sobre el vivenciar ajeno. Esto me conduce a un *tipo fundamental de actos en los que el vivenciar ajeno es percibido* [28 p.

22]. Stein designa con el nombre de *empatía* este tipo fundamental de actos en los que se reciben los datos del vivenciar ajeno, aprehendiéndose estos más allá de las palabras, a partir de lo que nos es dado, esto es, partiendo de los sujetos ajenos y sus vivencias.

Husserl había definido la empatía hacia 1905 como *la experiencia de la conciencia ajena y de sus vivencias*. Hacía así una diferencia con la experiencia que *la propia conciencia hace de sí misma*. Ambos señalan la empatía como *aprehensión de las vivencias ajenas, apercibimiento del vivenciar del otro* [6].

Esta apertura a la alteridad surgiría de las condiciones internas mismas del método fenomenológico. Este es un planteo abierto a la alteridad, a la trascendencia. Podría sostenerse como más afín a él un encuadre fenomenológico trascendental, interpersonal. Podría ser señalada, como propia de él, una apertura a lo personal del otro, una aparición de «*lo nuestro*», de una nostridad. Una proyección hacia la figura personal del otro puede ser esperada luego del planteo de lo empático. Otras líneas más afines al conocimiento de la empatía podrían constituir una válida continuación de lo así trazado o sugerido. Tal podría ser el caso de las filosofías personalistas (Buber, Lévinas, Wojtyła) o raciovitalistas (Ortega y Gasset, Marías).

Esta línea de psicología hacia el otro reconoce antecedentes. La psicología dinámica en sus primeros estadios intentó «*explicar*» la conducta humana otorgando un papel causal a fuertes condicionamientos inconscientes. Esta interpretación se ve superada por una psicología de la conciencia y la intencionalidad. Es Brentano quien delimita los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos, constituyendo un jalón esencial en este punto [2 pp. 9-47]. La comprensión de lo intencional en la conducta del hombre llevó a terminar con los intentos previos de «*explicar*» la misma de un modo causalista. Queda de este modo resguardado el concepto de libertad y en la acción humana, su margen siempre presente. Queda rescatado «*el sentido humano de la elección de un acto*» [7 p. 44].

Otro jalón trascendente en la misma dirección se puede señalar en Husserl y Stein, cuando ubican el tema de la empatía, como apereamiento del vivenciar ajeno, de la captación de la intencionalidad del otro en el centro de su meditación [6, 27].

El surgimiento de una noción estratigráfica o tectónica de la realidad del hombre constituye una continuidad en el mismo camino. Más allá de la realidad biológica del cuerpo, inducible y condicionante, emerge un plano irreductible a esta, ajeno a determinaciones desde la causalidad. Desde la filosofía (Dilthey, Popper) y la psicopatología [18, 26] se señalan planos distintos en el estudio de lo normal y aún lo patológico, admitiéndose consensuadamente un dualismo emergentista [12 pp. 35-54, 25 p. 32]. Los estratos superiores serían aquí el asiento de la libertad y la conciencia. Otra propiedad estaría dada por su potencialidad de controlar los llamados niveles inferiores. Surge así una noción de persona en su integridad, sin distorsiones fragmentarias, generadas por observaciones parciales surgidas de metodologías científicas, descontextualizadas y reduccionistas.

Desde el pensamiento hebreo contemporáneo, Buber y Lévinas hacen, a nuestro juicio, aportes relevantes a esta línea. Así, Buber, hablando de *palabras primordiales*, señala la importancia del par de vocablos Yo-Tú. Sostiene que en el lenguaje, las palabras fundamentales serían *pares de vocablos y no vocablos aislados*, en congruencia con una doble actitud [4 p. 7]. Buber diferencia radicalmente entre el Yo-Tú y el Yo-Ello. En el segundo caso estamos frente a las cosas, a los objetos, y la significación que el Yo adquiere en esta instancia resulta absolutamente diferente. En cambio, cuando se habla de Tú no se está frente a las cosas y el Yo adquiere una significación distinta [4 pp. 8-9]. El planteo prosigue y sostiene que este punto de partida le sirve para llegar tanto al otro como a Dios. Esa relación con Dios en segunda persona tendría un factor determinante sobre nuestra existencia. Esto se mantendría en una línea dada por Platón, Plotino, Descartes y Leibniz y se pierde en Hegel, en quien se abandona una relación viviente y directa de Dios con el hombre y éste se hace accesible sólo a la razón [5 p. 20]. Como con-

secuencia, se compromete la relación de la vida concreta y la totalidad del hombre con Dios, desvaneciéndose la realidad existencial del Yo y del Tú. El hombre deja de comunicarse con Dios en segunda persona y se compromete también el vínculo con sus semejantes. El déficit es radical. Se pierde la capacidad de comunicación con el otro en segunda persona.

Lévinas afirma que el ser del hombre consiste en estar abierto al *afuera* más exterior, esto es, al otro [1]. Y a su vez, y sobre todo, al más menesteroso, a quien demanda o exige auxilio [19 pp. 11-12]. La *responsabilidad* es, para él, la estructura *esencial, primera, fundamental de la subjetividad* [19 p. 79]. El *mundo mismo de lo subjetivo* reside en la *ética*, que es entendida aquí como *responsabilidad*.

Karol Wojtyła, como filósofo alineado al pensamiento personalista, defiende la vida humana en una opción filosófica y antropológica con validez de cara a nuestra presente etapa de la historia, articulando orgánicamente las líneas previamente mencionadas de un modo amplio. Se expresan en él, entre otros, Husserl, Scheler, Mounier, Marcel, Sartre, Lévinas, Ricoeur, Solovlev y Dostoievski [20]. El eje central del pensamiento de Wojtyła está constituido por la pregunta por el hombre en el marco de una antropología de naturaleza personalista y carácter existencialista. El *ser de la persona* se revela en la *acción o acto humano*, que se convierte así en una realidad altamente significativa, esclarecedora, propia de lo humano. Esta acción o acto humano es motivo de una aproximación fenomenológica. La acción se convierte así en la manifestación de una interioridad humana sujeta a una condición comunitaria y una condición trascendente. El ser humano se ubica frente a sí mismo a través de la conciencia del mundo y de la alteridad. Wojtyła propone una antropología dinámica, en tanto que la acción de la persona muestra su ser. La persona aparece entonces en acto, en acción. Hay en su posicionamiento una ética posible para el hombre contemporáneo, una ética que busca la felicidad humana superando el egoísmo, que consiste en no valerse del otro. El personalismo se opone aquí al utilitarismo. La norma persona-

lista, la dignidad del otro y la experiencia del amor se hallan arraigadas en el concepto de persona. El *otro* aparece aquí como fundamento de referencia.

Ortega y Gasset y Julián Marías proponen una aproximación al tema del hombre a través de la consideración de la vida humana. Sus posicionamientos han sido siempre críticos de concepciones antropológicas naturalistas. En este sentido es clásica la afirmación de que el hombre no tiene naturaleza sino historia. «*El hombre no es una cosa, sino un drama*». Su oposición a reduccionismos naturalistas en temas antropológicos fue siempre categórica. «*Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos*», sostiene Ortega en *Historia como sistema* [24 p. 36]. Acentuando aún más las diferencias con el ámbito puramente natural, advierte que «*el existir mismo no le es dado "hecho" y regalado como a la piedra*». Al encontrarse en la vida, el hombre se ve obligado a «*hacer algo para no dejar de existir*». Julián Marías [23] centra su antropología filosófica en el estudio de «*la estructura empírica de la vida humana*». Los posicionamientos de estos dos destacados autores constituyen, en más de un sentido, una oposición a determinismos naturalistas en temas antropológicos.

De la concepción antropológica de partida surge no solo una correspondiente idea de la historia [26], sino también una actitud hacia el otro, hacia el prójimo. La historia completa y fundamentalmente la reciente ha aportado evidencias en este sentido. Esto ha generado un alto interés en temas de esta órbita [3, 9, 16, 23, 26]. Esta actitud de respeto, de apertura y reconocimiento frente a la existencia del otro permitirá posicionamientos sinceros y profundos hacia los demás en situación de sufrimiento, de padecimiento, de padecientes, de pacientes, abriéndonos caminos de una actitud de franca ayuda en la terapia, no limitándose sólo a la aplicación de una técnica.

### Fenomenología, empatía y psicopatología

Dadas las premisas anteriores, se puede considerar que el método fenomenológico nos lleva necesariamente a la empatía como

hecho a describir. Por su relevancia, el fenómeno de la empatía trascendió rápidamente de la filosofía a la psicología, y de ésta a la psicopatología. La vinculación de esta última con la psicobiología ha abierto caminos novedosos recientemente en la comprensión de la captación de las intenciones del otro.

Como se ha dicho anteriormente, el método fenomenológico utiliza la «*reducción fenomenológica*», se proyecta al estudio del «darse» de los sujetos ajenos, considerando sus vivencias. Se parte de lo que nos es dado, esto es, de los sujetos ajenos y sus vivencias. Consiste en ver al otro desde su interioridad. Esta proyección se ha dado en la psicología y también en el estudio de la psicopatología. El estudio de la relación empática dada en la entrevista es materia de aproximaciones diagnósticas. Una aplicación sistemática de la fenomenología a la psicopatología ha dado en llamarse «*psicopatología fenomenológica*».

Esta psicopatología fenomenológica asienta en la psicología fenomenológica, que consiste para Husserl tanto en una «*psicología descriptiva*» como en una visión de la esencia. Nace con Jaspers cuando publica su *Psicopatología general*. Este autor rescata la primera acepción, esto es, la de una «*psicología descriptiva*», intentando así una descripción pura de vivencias psíquicas anómalas. Rescata, asimismo, las diferencias planteadas por Dilthey entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. A las primeras les corresponde un método científico natural, en tanto que a las segundas el método propio de las ciencias del espíritu, esto es, culturales o históricas [21 p. 66]. «*El método fenomenológico consiste, como es sabido, en leer e interpretar lo que de por sí dicen los fenómenos, sin incluir en la interpretación ninguna teoría o construcción intelectual. El fenómeno debe hablar por sí solo*» [22 pp. 112-113]. Reiteramos aquí que, desde nuestro punto de vista, Jaspers habla de fenomenología como posición filosófica, de método fenomenológico como marco interpretativo, y esto constituye, se quiera o no, un posicionamiento teórico o construcción intelectual, no la *ateoría*.

De este modo, una causa natural actúa cau-



salmente para determinar la aparición de signosintomatología. Tal es el caso de las demencias y de las psicosis. Se descubren aquí causas y procesos patogenéticos en un cuadro de trastorno corporal. Por el contrario, una reacción vivencial anormal guarda una relación de sentido con un trauma psíquico. Aquí cabe la comprensión empática como método de abordaje. Se descubren motivos comprensibles en una continuidad de sentido dada por un desarrollo biográfico, abriendo así las puertas a lo interpersonal, a la trascendencia al otro. Un escotoma frente a estas realidades ha llevado a visiones naturalistas injustificadas. Así, en la consideración de las así llamadas personalidades psicopáticas [10 pp. 49-84].

Como hemos comentado oportunamente, Kraepelin, hacia 1907, sostiene que la delimitación del concepto de degeneración es «*incierto y oscilante*». Por tal motivo, afirma que es procedente establecer un amplio *campo intermedio* ubicado entre los así llamados estados patológicos pronunciados, por un lado, y las características personales que todavía caen dentro del rango normal, por el otro. De este modo, lo patológico sería definido como una «*irregularidad personal*». Esto ocurriría debido a una «*determinada dirección del desarrollo*». Lo patológico pasaría aquí a ser una cuestión «puramente de grado». Existiría un «*campo intermedio*», y se hallaría constituido por las personalidades psicopáticas. Estas serían producto de la «*degeneración*», la cual tendría en estos casos características particulares, algo así como una «*deformidad psíquica*», la cual sería evidente por su «*morbosidad*». En otras palabras, Kraepelin señala que las personalidades psicopáticas tendrían un carácter «*morboso*», esto es, corporal, causal. Este autor describe cuatro variedades o tipos de personalidades psicopáticas: los delincuentes natos, los inestables, los mentirosos (patológicos y tramposos) y los pseudo-que- rulantes. A juzgar por el primero, la influencia de Lombroso es evidente. Existe un evidente sesgo naturalista y determinista, que se hace patente en la idea de degeneración [10].

Podría decirse que en Kraepelin parece darse la utilización del concepto de personalidades psicopáticas en calidad de diagnósti-

co, toda vez que establece relaciones con la noción de degeneración. La «*morbosidad*» tendría aquí un significado cuantitativo, sin establecerse de un modo claro distinciones cualitativas, que constituyen un eje central de la clasificación de Schneider. Kraepelin habla por momentos de «comprender» los disturbios morbosos, cuando en las conceptualizaciones posteriores de Jaspers y Schneider cabe el «explicar» [10].

Las consecuencias psicoterapéuticas de esta actitud son claras y coherentes e influyen significativamente en Jaspers, aun cuando este es influido al respecto parcialmente por Schneider y pese a ser quien describe con lucidez inicial las diferencias entre comprender y explicar. Jaspers ubica dentro de las personalidades psicopáticas la «*moral insanity*», considerándola equivalente a la categoría de «*psicópata desalmado*» de Kurt Schneider. Incluye aquí también al «*criminal nato*», haciendo así mención al concepto de Lombroso, aunque sin citarlo. Menciona y cita la idea de «*anestesia moral*» de Longard. Sostiene que este grupo estaría signado por impulsos destructores y que tendría una crueldad natural. Se trataría de personas carentes de habilidades sociales y altruismo. Al describir este tipo puro, y al hacer mención de la idea del criminal nato, Jaspers involucra aquí determinismos biológicos. Y, como es esperable, cae en el nihilismo en el plano psicoterapéutico, hablando de una «*completa ineducabilidad*» [10].

Creemos que ha sido Schneider quien procedió a una delimitación rigurosa del concepto de personalidad psicopática. Este autor distingue un ámbito más abarcativo, el de las *personalidades anormales*, y uno más restringido, el de las *personalidades psicopáticas*. De este modo define *personalidades anormales* como desviaciones de un término medio, como «*desviaciones de un tipo medio de personalidad*». Desde este punto de vista, las personalidades anormales son definidas desde lo estadístico, con un criterio sociológico, «*científico por esencia*», y no a través de una norma valorativa. Se lo concibe como una amplia franja con numerosas transiciones. Dentro de este grupo más abarcativo se delimita otro subgrupo, el de las *personalidades psicopáticas*, concebidas como «*aque-*

*llas que sufren por su anormalidad o que debido a ella hacen sufrir a la sociedad».*

En este contexto, las personalidades anormales y las psicopáticas no son en modo alguno «*morbosas*»: esto implica que no tienen por fundamento enfermedades o malformaciones. De este modo quedan estas entidades claramente separadas de las psicosis, tanto ciclotímicas como esquizofrénicas. Y de esta manera toman distancia también de cualquier reminiscencia de la idea de «*degeneración*». Por el contrario, para Schneider un determinismo no es concebible en este contexto. Para él, las personalidades anormales se tratarían de «*variantes congénitas*» que tienen por base una «*disposición*». Esta es transformable por el desarrollo, por oscilaciones de su «*fondo no vivenciable*» y, por supuesto, por todas las vivencias que resulten relevantes en el desarrollo de la personalidad. Esto comportaría el abandono de la concepción de una «*disposición hereditaria*» pura para dar lugar a «*influencias exógenas*», tanto intrauterinas como infantiles, y una influencia muy importante de lo vivencial, abriendo así paso a abordajes psicoterapéuticos [10].

Consecuentemente con lo arriba expresado, Schneider dice que hay una primera objeción posible dado que «*los tipos psicopáticos tienen el aspecto de diagnósticos*». Al respecto señala claramente que «*se trata en esto de una analogía absolutamente injustificada*». No cabe etiquetar diagnósticamente a las personas como si se tratara de enfermedades y secuelas. Cuando de personalidades se habla, lo que hacemos es describir caracteres destacables, relevantes, salientes, y esto no puede ser confundido por ningún motivo con la descripción de los síntomas que hacemos en las enfermedades. Lo que en realidad hacemos aquí es describir rasgos y lo hacemos desde determinados puntos de vista, como puede ser el caso de las situaciones a enfrentar, o desde los sentimientos. Lo descripto, además, no constituye la totalidad de los rasgos, cualidades o valoraciones de la persona así caracterizada. No pueden ser enumerados en este plano, pretendiendo parecidos con un diagnóstico, aspectos tales como los éticos. Afirma adicionalmente Schneider que los

diagnósticos solo se aplican a la esfera corporal y de un modo delimitado, en tanto que la denominación tipológica de psicopatas alude a la *totalidad*, a algo *absolutamente esencial de lo psíquico*, de modo que pueden ser erróneamente utilizadas para *etiquetar* a las personas [10].

Se debe ser muy prudente al utilizar el término «*psicópata*». La cautela en su uso debe ser la regla. El criterio es que su uso esté acotado a realizar descripciones, las cuales deben efectuarse «*del modo más vivo y plástico que sea posible*». Se clasifica (tipología) la persona pero a la vez se describe su conflicto. En este punto cabe recordar a Schneider cuando plantea una cuestión que considera muy relevante. Para él este término debe utilizarse en expresiones tales como «*si se desea puede hablarse aquí de la existencia de una personalidad psicopática*». Y reitera: «*Si se desea*». Hay precisiones, precauciones y reservas que caben toda vez que se recurre al uso de las tipologías. Su uso debe realizarse con las debidas reservas. De este modo, una clasificación tipológica «*nos puede mostrar mucho de lo que es humano*» [10].

Como se aprecia a partir del seguimiento del tema de los trastornos de personalidad, una dificultad para discernir entre diversos planos de lo humano puede conducir a visiones naturalistas, muchas veces reduccionistas e inapropiadas para el plano de la conducta normal y anormal no psicótica. Una cerrada influencia del naturalismo ha conducido a la psicopatologización de la vida cotidiana primero y a la psicofarmacologización después.

Inversamente, un intento de abordaje de las psicosis desde lo comprensible queda condenado al fracaso. Una aproximación al delirio primario, a lo delirante, no reporta ninguna ventaja terapéutica, dadas las condiciones biológicas subyacentes, que no son modificables por la palabra. Lo mismo puede decirse de las psicosis afectivas. Las psicoterapias, fundamentalmente las así llamadas descubridoras, están formalmente contraindicadas en el momento de la depresión, por el riesgo dado por la focalización de la atención en el delirio depresivo, con su cuota de

pesimismo y la convicción de la inevitabilidad de la tragedia. Igualmente inmodificable es el polo maniaco, tanto más al alcanzar el grado de furor. El abordaje desde lo empático y comprensible está aquí imposibilitado por la irrupción de la enfermedad en sentido estricto. En todos estos casos el abordaje psicofarmacológico es el necesario inicio de todo intento terapéutico, y la descripción de los síntomas y signos tiene aquí un sesgo médico, descriptivo y diagnóstico.

### Comprender y explicar

En la temática del *comprender* y el *explicar* López Ibor parte del señalamiento de Dilthey de que en la vivencia de realidad del exterior cabe reconocer diferencias: la del *tú* de la del *ello* [18 pp. 361-365, 21 p. 72]. El *tú* remite a una realidad exterior que presenta una realidad interior, la realidad de una existencia con un interior en ella, pasible de ser entendido. Inversamente, el *ello* implica un mundo exterior que no constituye una expresión de lo comprensible, esto es, la expresión de un ámbito íntimo interior. Este *ello* solo es percibido. Este punto es crucial para entender la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

En las *ciencias de la naturaleza* tienen vigencia las *leyes causales*, las explicaciones a través de las así llamadas «*ciencias duras*», con especial referencia a las ciencias físico-químico-matemáticas. Por el contrario, en las *ciencias del espíritu* se dan las *relaciones de sentido*. En el ámbito de la comprensión se dan las relaciones de sentido. De aquí parte la comprensión genética, de la cual se vale el psiquiatra. En este sentido el profesional revive la experiencia interna, siente la experiencia interna que ocurre en la otra persona, y así, reviviendo dentro de sí lo que acaece en el mundo psicológico ajeno, es como comprende al otro, como se aproxima a una alteridad comprensible. La comprensión genética es aquí la herramienta para comprender al otro [21 p. 72].

Frente a un *acto anormal* cabe plantearse de este modo a sí mismo la capacidad de *ejecutarlo desde sí* [21 pp. 72-73]. Cabe indagar, desde la propia experiencia interna, la *posibilidad de ejecución del observador* [21 p. 73]. Se contrapone así la comprensión de

los motivos contra las explicaciones por causas.

La categoría de *fenómeno procesal* se reserva para lo incomprensible. Aquí caben los delirios primarios [21 p. 73]. No debe confundirse aquí la aparente comprensibilidad de las partes del delirio con el carácter incomprensible que adquiere su aparición. Lo incomprensible no está constituido por las partes del delirio sino por su aparición. Hay en el delirio una estructura interna, que puede presentar las mismas relaciones de sentido que presenta cualquier situación dramática. Lo incomprensible es la aparición del delirio, la comprensión genética, la posibilidad de comprender el delirio a partir de las vivencias del hombre normal.

López Ibor cita a Dilthey cuando afirma que para la comprensión de la vida individual ajena deben estar los contenidos en forma preexistente en la vida de quien comprende. Deben existir las mismas *funciones y componentes*.

El *delirio esquizofrénico* tiene un indudable carácter *procesal* (ver más adelante). El caso de la *depresión endógena* ha sido motivo de discusiones. Schneider establece una ausencia de formas de tránsito entre las psicosis, por un lado, y las psicopatías y el psiquismo normal por el otro. Tanto el delirio esquizofrénico como la depresión endógena tienen un carácter *incomprensible*.

Para López Ibor, sin embargo, caben algunas aclaraciones. Para él, la tristeza del depresivo endógeno tiene una diferencia meramente cuantitativa con la reacción depresiva. En el sujeto normal se presentan tristezas reactivas. Pueden presentarse, asimismo, distimias vitales. A nuestro entender, la diferencia podría estar dada por el grado de compromiso del juicio crítico y la aparición del delirio del depresivo, con sus temáticas prevalentes de culpa, ruina y enfermedad.

Más allá del carácter del síntoma del depresivo endógeno, en la *esquizofrenia* se advierte de un modo pleno esta extrañeza que genera el síntoma incomprensible. López Ibor habla de la *alteridad del síntoma*, definiendo aquí la sensación de lo extraño, de lo

ajeno del carácter del fenómeno. Propone substituir el término *incomprensible* por *heteróclito*. Propone preguntarse si la vida psíquica es *penetrable* (o conmovedora, *einfulbaren Seelenleben*) o *impenetrable* (inimaginable, *nicht einfulbaren Seelenleben*). Propone también la oposición entre contactable y *no contactable* como posibilidades adicionales.

Partiendo del concepto de empatía (*Einfühlung*) de Binswanger como modo existencial de comunicación, López Ibor señala distintos modos fenomenológicos relativos a la *penetrabilidad* de una vida psíquica. Estos serían el contacto, la participación (en estados de ánimo tales como la alegría o las penas), la percepción sonora (si algo *me dice* o no, si halla en mí un eco), el térmico (si se siente el calor del otro, si se funde o no) y el de identificación (si uno obraría del mismo modo o no).

### Proceso y desarrollo

Como ejemplos paradigmáticos de *fenómenos explicables* contrapuestos a *fenómenos comprensibles* se nos presentan el *proceso* y el *desarrollo*, oportunamente propuestos por Jaspers [15 pp. 803-808]. Este autor describe dos clases de *procesos*. Estos pueden ser *orgánicos* o *psíquicos*. En los procesos *orgánicos* tendríamos como ejemplo la parálisis general progresiva de la sífilis (PGP). Aquí asistimos, con criterios de su época, a una enfermedad cerebral demostrable que se traduce fundamentalmente a síntomas psíquicos.

También Jaspers delimitó los llamados procesos *psíquicos*. Se encontró con casos en los que irrumpía un delirio irreductible con conservación del resto de la personalidad. Estas formaciones delirantes fueron comparadas por Jaspers con la aparición de un tumor. Lo característico sería aquí una *quiebra* en la línea de la personalidad. Queda delimitada de este modo una categoría distinta de fenómenos, que sería propia de los *procesos orgánicos*. De este modo, la palabra *proceso* es reservada para la esquizofrenia. Asimismo, el hecho de que esta enfermedad conducía a una demencia constituyó un argumento para sostener el posible involucramiento del soporte de la vida psíquica,

esto es, un supuesto y complicado proceso vital postulado por Jaspers, no reductible a lo meramente cerebral. Postulaba un proceso vital paralelo al proceso psíquico.

Cuando se hablaba de *proceso psíquico* se aludía a la esquizofrenia señalando que su base orgánica, a diferencia de la parálisis general progresiva (PGP), no era conocida. Se presumía algo así como una inflamación o algo similar a la diabetes [21 p. 75]. Esta afirmación resultaría hoy extemporánea, dadas las evidencias recientes en torno al tema. Nuestras investigaciones [14] y antes que ellas, el conjunto de hallazgos surgidos de la revolución psicofarmacológica entre los años 1950 y 1960, aportan hoy robustas evidencias en torno al carácter somatógeno del proceso esquizofrénico. Actualmente se estima que los así llamados procesos psicológicos tienen a la base disfunciones de circuitos cerebrales y modificaciones en la sensibilidad de receptores. Esto último constituye el *target*, el blanco de los tratamientos psicofarmacológicos.

A la luz del actual *estado del arte* podríamos decir que las evidencias en torno a una afectación cerebral en la esquizofrenia son claras. La ausencia de evidencias en torno a la participación del cerebro es ya una cuestión histórica. En función de esto podría definirse el proceso orgánico como patología anatómica y/o histológicamente demostrable (PGP). Por otro lado, el así llamado proceso psíquico estaría representado por disfunciones de circuitos cerebrales y también, de sensibilidad y número de receptores, cuando no de trastornos en la migración de capas cerebrales en áreas delimitadas del cerebro tales como el hipocampo [14, 15]. Asimismo, las presentes evidencias respaldan evidencias iniciales de los clásicos centroeuropeos, en el sentido de que lo observado en la esquizofrenia no puede ser concebido como producto de un conflicto, al modo del psicoanálisis. Tampoco cabe interpretar la aparición de esta enfermedad como una variante de personalidad.

Posteriormente, *procesos orgánicos* y *psíquicos* son opuestos a *desarrollo*: la idea de proceso ha sido contrapuesta a la de desarrollo [21 p. 75]. Esta contraposición entre *proceso* y



*desarrollo* tiene numerosas aristas adicionales. Este último aparece, finalmente para López Ibor, como el despliegue de *potencialidades ya contenidas* en esa personalidad. Esta idea de las posibilidades implícitas resulta más esclarecedora que la *contraposición* entre lo *comprensible* versus la referencia a lo *somatológico*. Adicionalmente, alega en este sentido que puede incidir en el desarrollo de una personalidad lo somatológico y todos sus posibles altibajos. Daría la impresión de que aquí López Ibor asume una concepción estratigráfica de la personalidad, apareciendo el temperamento como supuesto a la base del carácter y la personalidad. Contribuye en el mismo sentido la idea de que existirían *huellas* que provendrían de influencias hormonales, tóxicas y aun endógenas. Cita a Kretschmer cuando afirma que hay *saltos* y *roturas* en el desarrollo de una personalidad normal. López Ibor cita asimismo aquí el concepto de desarrollo de Kurt Schneider cuando afirma que «*desarrollo es el proceso de la vida normal*». Por todo lo dicho, López Ibor considera que un material originario es influenciado por «*saltos y quiebras*». Y sostiene que debe hablarse de *proceso* toda vez que aparezcan *contenidos* que puedan resultar «*imposibles, heteróclitos, incomprensibles*».

## Conclusiones

Esperamos que las ideas previamente esbozadas nos conduzcan a un planteo cada vez más ajustado a la idea del hombre y sus necesidades. Creemos que la aplicación del método fenomenológico al ámbito de la psicopatología como ciencia y a la psiquiatría como quehacer práctico de servicio, implica un avance cualitativo metodológico de trascendencia.

Pensamos asimismo que este enfoque ha significado la superación de visiones reduccionistas surgidas de un biologismo descontextualizado. Entendemos, por último, que de la aplicación de este método y de la asimilación de su visión del hombre pueden surgir

aproximaciones terapéuticas más profundas, generosas y personalizadas.

La fenomenología aporta un inicio riguroso a una especulación filosófica que llega a la existencia del yo como persona, a la posibilidad de comprenderlo, a la posibilidad de captar sus intenciones, a la empatía. Adicionalmente, en el estudio de la psicología normal y patológica, permite dirimir conductas compatibles con el desarrollo de la personalidad, comprensibles, frente a lo surgido de lo corporal, frente a lo causal y naturalmente explicable. Por último, creemos que proyecciones futuras desde la fenomenología como punto de partida hacia posturas personalistas, implica el abandono de resabios naturalistas y el inicio de corrientes profundas hacia la comprensión del otro, dentro y fuera del acto terapéutico, esto es, un nuevo camino de trascendencia hacia el otro.

*Agradecimientos.* Se agradece la activa participación, correcciones y sugerencias del Dr. Humberto Luis Mesones Arroyo (Asociación Argentina de Psiquiatras, Laboratorio de Neurociencias y Psicología Experimental), de la Prof. Dra. Mabel Susana Agresti (Universidad Nacional de Cuyo), del Prof. Dr. Juan José Sanguinetti (Universidad de la Santa Cruz, Roma) y del Prof. Dr. Ricardo Crespo (Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Austral, CONICET).

*Subsidios.* El presente trabajo es parte del Proyecto «Fenomenología y neurociencias: estudios en torno al sí mismo (*self*)» (2016-2018). Proyecto Biental Tipo 1. Código G022. Directora: Prof. Dra. Ivana Anton Mlinar. Co-Director: Prof. Dr. Pascual Ángel Gargiulo. (2016-2018). Proyecto Bi-Anual. Secretaría de Ciencia y Técnica. Universidad Nacional de Cuyo. Financiamiento de Proyectos 2016-2018 de la Universidad Nacional de Cuyo. Resolución Rectoral N° 1720/2016-C.S. Es parte también de los resultados del «Primer Proyecto de Neurociencias» de la Fundación Corporación Tecnológica Latinoamericana (FUCOTEL).

## Referencias

1. Ayuso Diez JM. Presentación de la Edición Española. En: Lévinas E. *Ética e Infinito*. Madrid: Machado Libros; 2000. pp. 11-18.
2. Brentano F. *Psicología*. [Traducción de José Gaos]. Madrid: Revista de Occidente; 1935, 2aed. pp. 11-18.



3. Buber M. ¿Qué es el hombre? México: FCE; 1983, 12ª imp.
4. Buber M. Yo y tú. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1984
5. Buber M. Eclipse de Dios. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión; 1984.
6. Caballero Bono JL. Prefacio. En: Stein E. Sobre el Problema de la empatía. Madrid: Trotta; 2004. pp. 9-12.
7. Chesterton GK. Ortodoxia. Buenos Aires: San Pablo; 2008.
8. Descartes R. Meditación primera. En: Obras Completas. Meditaciones Metafísicas [versión castellana de Manuel Machado]. Buenos Aires: Ediciones Anaconda; 1946. pp.74-5.
9. Etchebere PR. Antropología Filosófica. Una introducción al estudio del hombre y de lo humano. Buenos Aires: Ágape Libros; 2008.
10. Gargiulo AJM, Gargiulo MML, Gargiulo API, Landa de Gargiulo AI, Gargiulo PA. Psicoterapia en personalidades anormales: consideraciones en torno a la actitud. En: Mesones HL, compilador. La psicoterapia en los trastornos de personalidad. Buenos Aires: Ediciones de la Asociación Argentina de Psiquiatras (AAP), Editorial Salerno; 2013. pp. 49-84
11. Gargiulo PA. Sobre la desesperanza. En: Sobre la desesperanza y otros escritos psicológicos... Alemania: Editorial Académica Española; 2012. pp. 11-34.
12. Gargiulo PA. Popper y la psicopatología. Algunas posibles implicancias de su pensamiento. En: Sobre la Desesperanza y otros escritos psicológicos. Alemania: EAE; 2012. pp. 35-54.
13. Gargiulo, P.A. Empatía: desde la Fenomenología a la Psicobiología. En: Sobre la Desesperanza y otros escritos psicológicos. Alemania: EAE; 2012. pp. 55-68.
14. Gargiulo PA, Landa De Gargiulo AI. Glutamate and modeling of schizophrenia symptoms: review of our findings: 1990-2014. Pharmacol Rep. 2014; 66 (3):343-52.
15. Grace AA. Gating of information flow within the limbic system and the pathophysiology of schizophrenia. Brain Res Brain Res Rev. 2000; 31(2-3): 330-41.
16. Groethuysen B. Antropología Filosófica. Buenos Aires: Losada; 1951.
17. Husserl E. Meditaciones Cartesianas [Prólogo de José Gaos]. México: FCE; 2ª ed, aument. y rev.; 1986.
18. Jaspers K. Psicopatología general. Buenos Aires: Editorial Beta, 4ª ed.; 1977.
19. Lévinas E. Ética e Infinito. Madrid: Machado Libros; 2000.
20. López López AF. Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre. Cuestiones Teológicas. 2012; 39 (91): 119-37.
21. López Ibor JJ. Lecciones de Psicología Médica. Madrid: Paz Montalvo; 1964, vol. II.
22. López Ibor JJ. La Angustia Vital. Madrid: Paz Montalvo; 1959 (reimp. 1969)
23. Marías J. Antropología Metafísica. La estructura empírica de la vida humana. Madrid: Revista de Occidente; 1970.
24. Ortega y Gasset J. Historia como Sistema. Madrid: Revista de Occidente, 3ª ed.; 1958.
25. Sanguinetti JJ. Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico. Madrid: Ediciones Palabra; 2007.
26. Scheler M. La idea del hombre y la historia. Buenos Aires: Siglo XX; 1959.
27. Schneider K. Patopsicología Clínica. Madrid: Paz Montalvo, 4ª ed.; 1975.
28. Stein E. Sobre el problema la empatía. Madrid: Trotta; 2004.
29. Tobías Imbernón C, García-Valdecasas Campelo J. Psicoterapias humanístico-existenciales: fundamentos filosóficos y metodológicos. Rev Asoc Esp Neuropsiq. 2009; 29 (104): 437-53.