

Ruíz Díaz, Gonzalo Javier

La capacidad expresiva del símbolo y su dinamismo psicológico. Aportes para la psicoterapia simbólica

Tesis de Licenciatura en Psicología
Facultad “Teresa de Ávila” - Paraná

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ruíz Díaz, G. J. (2015). *La capacidad expresiva del símbolo y su dinamismo psicológico : aportes para la psicoterapia simbólica* [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad “Teresa de Ávila”. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/capacidad-expresiva-simbolo-dinamismo.pdf> [Fecha de consulta:]



Universidad Católica Argentina
Facultad de Humanidades “Teresa de Ávila”
Paraná – Entre Ríos

Trabajo Final de Licenciatura

La Capacidad Expresiva del Símbolo y su Dinamismo Psicológico.

Aportes para la Psicoterapia Simbólica

2015

Tesista: Gonzalo Javier Ruiz Díaz

Director: Dr. Jordán Alejandro Abud

A Dios y a mi Patria.

A mi querida esposa María Evangelina, por su constante, paciente y dulce estímulo.

A mi hija María Consuelo que con sus cuatro meses, también es acicate y musa.

A mi Mamá, a mi Papá, a mi Tía Ninoy, a mis hermanos y a mi familia toda, por los esfuerzos conocidos y desconocidos.

A mi director, Jordán, por sus preocupaciones, dedicación, consejo y amistad.

Y a todos aquellos maestros de los que soy indigno deudor, que en mis años de formación, se han esforzado por enseñar en y para la Verdad.

Introducción

1- Planteamiento del problema

a) Formulación del problema

La capacidad expresiva del símbolo hace referencia a la peculiar manifestación que el paciente hace de su vivencia a través de una imagen simbólica (Cfr. Ennis, 2008, p. 92). Expresión que “puede llegar a ser más completa, más amplia, más profunda, más reveladora” (De Ruschi, 2008, p. 93) que las habituales, ya que en el símbolo “además del descubrimiento cognoscitivo, se puede llegar a dar una vibración afectiva, un movimiento de las tendencias y una simultánea valoración” (Ennis, 2008, p. 93). La escuela de Psicoterapia Simbólica ha aprovechado esta riqueza y a partir de su consideración ha fundado una psicoterapia (Cfr. Ennis, 1974, p. 193).

La capacidad expresiva, por la cual el paciente da a conocer y a la vez se conoce en un símbolo, se enmarca dentro de la primer finalidad del tratamiento de esta Escuela: el de “conocer los dinamismos psicológicos” (Ennis, 1974, p. 7). El “conocerse” es una condición necesaria para alcanzar la segunda finalidad, propiamente terapéutica, aquella en donde se busca que el paciente logre “ordenarse” (Ennis 1974, p. 8) sobre las estimaciones o valoraciones traumáticas. La capacidad expresiva es sumamente necesaria para alcanzar la finalidad de esta psicoterapia, por lo cual estimamos relevante su abordaje.

Pero, a pesar del valor teórico que el postulado de esta capacidad implica y de su importancia para la praxis psicoterapéutica, su investigación dentro de la Fundación ha quedado soslayada y pospuesta ante el estudio de otras virtualidades simbólicas de mayor injerencia y de un carácter más apremiante para la fundamentación de la clínica, como son: la capacidad dinámica del símbolo, los mecanismos de defensa, la técnica del ensueño despierto dirigido, entre otras.

Desde la Fundación se han realizado valiosos aportes que, de manera indirecta, contribuyen a esclarecer la cuestión de la capacidad expresiva. Pero ninguno de ellos la afronta

propriadamente como objeto de investigación. Creemos, sin embargo, que los postulados antropológicos enunciados por la Psicoterapia Simbólica en su teoría de la simbolización, como también los postulados de la tradición aristotélica sobre la actividad de los sentidos internos, asumidos por la Fundación (Cfr. Ennis, 2008, p. 14), contienen las claves para dar una explicación consistente a la capacidad expresiva desde su dinamismo psicológico.

Nuestra investigación busca contribuir al acervo científico de la Psicoterapia Simbólica mediante la descripción del dinamismo psicológico por el cual el paciente logra expresar su vivencia en un símbolo.

b) Objetivos de la investigación:

Objetivo general:

- Realizar una descripción del dinamismo psicológico de la capacidad de expresión simbólica, orientada sobre los elementos que lo componen y su interacción específica.

Objetivos específicos:

- Precisar una definición de la capacidad expresiva del símbolo en el marco de la Psicoterapia Simbólica.
- Realizar una síntesis sobre los aportes que la Fundación de Psicoterapia Simbólica hace a la temática de la simbolización, describiendo las facultades psicológicas que intervienen y precisando su actuación en el dinamismo de la capacidad expresiva del símbolo.
- Postular categorías que nos permitan identificar las etapas del dinamismo psicológico de la capacidad expresiva del símbolo.

c) Hipótesis

El dinamismo psicológico que permite la expresión de la vivencia del paciente en un símbolo, es un proceso complejo que involucra a las potencias cognitivas y afectivas, intelectuales y sensibles. El centro unificador y comandante de tal proceso lo ubicamos en la

facultad de la cogitativa, dado que sus funciones le permiten recibir los datos de las demás facultades y elaborar con ellos una síntesis. Acto que posibilita y caracteriza a la expresión simbólica.

d) Justificación del estudio

Esta investigación quiere contribuir a la tarea de fundamentación y profundización que la Fundación de Psicoterapia Simbólica viene realizando desde sus inicios. Aplicándose en particular, al estudio de la capacidad expresiva del símbolo abordado desde la descripción de su dinamismo psicológico generador, aspecto que aún no ha sido tratado por una investigación específica, en el marco de esta Escuela. Tarea que se afronta desde el mismo marco teórico de la Fundación.

e) Factibilidad de la investigación

La factibilidad de esta investigación se sustenta en la posibilidad de acceso a casi la totalidad del material publicado por la Fundación de Psicoterapia Simbólica, como así también a trabajos científicos afines, ya sean específicamente recomendados por la Fundación, como realizados por sus miembros. El conjunto de tales aportes brinda los elementos necesarios para abordar la presente temática.

2- *Marco teórico preliminar*

La revaloración de las virtualidades del símbolo ha dado respuesta a los planteos iniciales de la Fundación de Psicoterapia Simbólica. Comenta Ennis que por el año 1959-60 junto a un grupo de profesionales se planteaban la siguiente dificultad: “cómo conocer a esta persona que tengo enfrente, no solamente por lo que me expresa conscientemente, en muchos casos muy parcial y confuso” (2008, p. 7). En el símbolo y en el trabajo que a través de él se realiza, han encontrado la vía para cumplir este cometido.

El símbolo es el instrumento propicio para conocer cabalmente a la persona, ya que su producción involucra todo su mundo interior, abarca todo el psiquismo (Cfr. Ennis y Luchetti, *Psicoterapia simbólica*, 1999, p. 30) Es un signo imagen que revela la experiencia y valoración del paciente, muchas veces oculta para él mismo. La persona “mediante símbolos llega a conocer su realidad” (Ennis, 1981, p. 99). Pero no sólo significa una realidad, sino que expresa una realidad vivida, una vivencia. La cual, como afirma De Ruschi “supone un protagonismo personal y promueve un conocimiento experiencial completo” (2004, p. 81). Esta potencial revelación del símbolo es lo que se denomina “capacidad expresiva” (Ennis, 1981, p. 96).

La Fundación de Psicoterapia Simbólica ha avanzado un paso más en la utilización del símbolo, ya que no sólo lo asume como un signo que “da a conocer”, sino que además lo emplea como un signo que opera una modificación sobre las experiencias y valoraciones del paciente. Aspecto simbólico denominado “capacidad dinámica” (Cfr. Ennis, 1981, p. 100). A través de la modificación de un símbolo, mediante la técnica del ensueño despierto dirigido, se modifica la experiencia y valoración, “lo que se va vivenciando y modificando simbólicamente se va operando realmente, según lo que significa en la vida de la persona” (Ennis, 2008, p. 95).

A partir de estas dos capacidades que el instrumento provee, la Psicoterapia Simbólica, mediante la técnica del ensueño despierto dirigido, busca alcanzar la normalidad de la persona, desterrando las valoraciones y vivencias patológicas y favoreciendo una visión más realista, completa y adecuada de sí mismo y de sus circunstancias (Cfr. Ennis, 2008, p. 13)

La valoración del símbolo y su empleo como instrumento psicoterapéutico se sustenta en una concepción del dinamismo psicológico humano, en donde dicha imagen viene a ser la expresión de una facultad que es el centro del mundo afectivo y cognoscitivo de la persona, encargada de unificar la experiencia, de realizar las valoraciones concretas, de ser pontífice entre lo sensible y lo espiritual. Facultad denominada por la tradición aristotélica como cogitativa (Ennis, 1981, p. 108). Por el símbolo conocemos la cogitativa, logrando “un acceso al conflicto emocional, que permite revivirlo y modificarlo” (Pithod, 1994, p. 195).

Los postulados que describen esta dinámica psíquica se encuentran planteados en los aportes que la tradición de autores aristotélicos y tomistas hacen a la Psicología. Nos referimos especialmente a la doctrina de los sentidos internos, a sus relaciones con el conocimiento

intelectual y con las potencias afectivo–tendenciales. Como referentes inmediatos de estas tesis la Fundación consulta principalmente la obra de Carlos Velasco Suárez (1974) en donde se delinear los elementos de la actividad imaginativa (sentidos internos), cotejando las afirmaciones con la Psiquiatría y la Psicología Profunda. Destacamos a su vez, el aporte de Abelardo Pithod (1994) sobre la particular noción de “consciente virtual” acorde con esta concepción de la vida psíquica, como así también las precisiones acerca de las relaciones entre conocimiento y afectividad.

La Psicoterapia Simbólica asume estas tesis de raíz aristotélica y elabora una teoría de la simbolización (Cfr. Ennis, 2008, p. 14), que si bien describe todas las facultades que participan, no pretende acabar la exploración de las múltiples facetas y dimensiones que este proceso tan rico comprende.

A partir de estas afirmaciones fundamentales sobre la simbolización se han publicado algunos trabajos que precisan y amplían el campo de investigación: un ejemplo emblemático es la obra de la Dra. Mariana De Ruschi (2004) “Hacia una psicología de la simbolización” en donde se analiza principalmente la capacidad dinámica y terapéutica del símbolo. Cabe mencionar también, la investigación de la Lic. Graciela Ferrante (2001) sobre el concepto de “estimativa inconsciente”.

Un estudio exploratorio sobre el dinamismo psicológico de la expresión simbólica no ha sido aún emprendido en el marco teórico de esta Fundación.

Corresponde, por último, mentar algunas investigaciones que si bien son de menor importancia para los objetivos de esta tesis, aportan indirectamente algunos elementos que ayudan a plantear con mayor precisión la problemática. Estos aportes podemos agruparlos dentro de los siguientes ejes:

- 1- El símbolo y su ubicación dentro de la dinámica humana. Consideraciones filosóficas.

Se ha destacado, desde una perspectiva filosófica, el valor del símbolo como una vía de acceso a la persona (Pérez, 1997), identificando en dicha imagen su correspondencia con todas las dimensiones del hombre (corpóreo-psico-espiritual).

2- La relación entre imagen simbólica y significado.

En los temas referidos a la extensión simbólica (grado de particularidad y universalidad de los significados) encontramos los siguientes aportes para nuestro trabajo:

Bulacio y Samartino (1997) han llevado a cabo un estudio sobre el significado de las imágenes iniciales midiendo el grado de particularidad y universalidad de las mismas. Concluyendo en favor de la analogía, propia de la vinculación entre persona, símbolo y realidad, evitando caer en la postura “equivoca” de un significado absolutamente subjetivo; o “unívoca” que fija el significado en una realidad “objetiva” sin participación de la persona que simboliza.

Martínez Ferretti y Viscotti (1997) en su artículo titulado “Reflexiones sobre el símbolo” plantean una dificultad muy interesante, cuya resolución creemos se encamina con una adecuada exploración del dinamismo psicológico de la expresión simbólica. Se preguntan estos autores “¿Cómo articular la universalidad postulada y muchas veces justificada por un criterio estadístico (como lo suponemos al indicar las consignas iniciales de los trabajos imaginativos por ej. Mar: afectividad), con aquella particularidad – que también postulamos- y que da cuenta de un Sujeto individual que escapa al modelo estadístico?” (p. 34). Una exploración sobre el modo en que la persona se expresa en un símbolo puede brindar una solución para articular la particularidad y la universalidad a la que se aluden.

3- *Encuadre Metodológico*

a) **Tipo de investigación a realizar**

Es una investigación teórica, que busca delimitar la actuación de un dinamismo, procediendo en forma deductiva a partir de juicios y nociones más universales ya asumidas en el marco teórico. Pretende abordar un tema que ha sido poco estudiado, tratando de alcanzar categorías conceptuales que lo describan. Se apoya en un diseño de investigación bibliográfico sobre los trabajos publicados por la Fundación de Psicoterapia Simbólica y otros estudios afines en los presupuestos teóricos. La finalidad de esta de investigación es la revisión y

fundamentación de un concepto central, para contribuir al marco teórico total en el cual se apoya. Por tal motivo no se implementará un estudio de campo, ya que implicaría objetivos que formarían parte de una investigación distinta y necesariamente posterior.

b) Universo de estudio y metodología de abordaje

El estudio se aplicará a los aportes que la Psicoterapia Simbólica hace indirectamente a la capacidad expresiva del símbolo. En especial, a las investigaciones referidas al proceso de simbolización, a los postulados sobre las virtudes del símbolo, a la teoría general de la actividad imaginativa, a las descripciones de la estimativa-cogitativa, y a sus aportes sobre la capacidad dinámica del símbolo. En estas temáticas se describen indirectamente los elementos psicológicos que forman parte del dinamismo de la capacidad expresiva. Trataremos de sistematizar y categorizar estos aportes para lograr encarar una descripción del dinamismo de la expresión simbólica.

c) Plan de tratamiento y análisis de datos

Se tratarán los conceptos implicados en esta investigación según el marco teórico que la Psicoterapia Simbólica expone, y según los objetivos perseguidos.

Se analizarán los aportes que remiten a la descripción de la capacidad expresiva del símbolo para lograr delimitar el objeto de estudio. Se explorará luego, el dinamismo psicológico que comprende esta capacidad según los aportes antropológicos y psicológicos que la Fundación asume y sistematiza en su teoría general del dinamismo psíquico, de la simbolización y de otros estudios relacionados. Una vez categorizado conceptualmente el dinamismo en cuestión según la exploración abordada, habremos cumplido con el objetivo propuesto.

Capítulo I

Definición de la capacidad expresiva del símbolo según la Psicoterapia Simbólica

A- Precisiones terminológicas sobre la capacidad expresiva del símbolo en Psicoterapia Simbólica.

En primer lugar, debemos emprender la tarea de precisar el objeto de investigación: La capacidad expresiva del símbolo. A lo largo de las publicaciones de la Fundación de Psicoterapia Simbólica encontramos distintos significados atribuidos a esta capacidad. En este capítulo precisaremos nuestro objeto de estudio distinguiéndolo de las demás acepciones legítimas.

Estudiaremos en primer lugar la “capacidad expresiva del símbolo” como “lo expresado”, el contenido de la expresión, conjunto de vivencias que dicho signo es capaz de manifestar en psicoterapia. Luego analizaremos la “capacidad de expresión” de la imagen simbólica plausible de asumir dicha vivencia, es decir, la plasticidad del significante, aquello “con lo que se expresa”; y por fin, la “capacidad” del sujeto, cuyas facultades le permiten expresar a través de un símbolo lo vivenciado, aquello “que expresa”, aspecto del que nos ocuparemos en este trabajo de investigación.

1- Primera acepción: el contenido de la expresión simbólica

El símbolo, para la Psicoterapia Simbólica es lo que se presenta ante el terapeuta en la enunciación que el paciente realiza durante la técnica del ensueño despierto dirigido. La descripción de una imagen, en ocasiones aparentemente trivial y sencilla, esconde –cuando efectivamente es un símbolo- un cúmulo de elementos que constituyen su significado. El

significante, la imagen enunciada, es lo que el terapeuta percibe y que remite al significado que el paciente asigna de manera consciente o inconsciente. De modo que el símbolo ubicado entre el terapeuta y el paciente oficia de puente comunicativo, desde la imagen pronunciada hasta la interioridad implicada. Comunicación de un mensaje enigmático, que a través de la equívocidad que presenta la imagen significativa, remite a un significado análogo, en ocasiones claro y en ocasiones oscuro. Así lo afirma Pérez (1997 b): “lo objetivo de su carácter permite su comunicabilidad, pero también tiene algo de subjetivo, una resonancia personal absolutamente intransmisible. El símbolo se mueve en el claroscuro de la luz y de la sombra” (p. 122).

Esta expresión de una resonancia personal efectuada por el símbolo presenta cierta autonomía; ya que, por un lado, escapa al dominio del terapeuta que sólo se limita a guiar el trabajo simbólico; y, por otro lado, escapa en ocasiones al dominio del propio paciente, ya que su aparición obedece regularmente a un proceso inconsciente. De ahí el carácter epifánico que se atribuye a este signo como menciona Ennis (1974): “... símbolo es una representación que hace aparecer un sentido secreto, es la epifanía, es decir, la aparición de un misterio” (p. 22). Esta independencia expresiva del símbolo lo presenta por un lado, como un signo confiable, libre en gran parte de la intelectualización (como mecanismo defensivo); y por otro lado, como un signo profundo, capaz de hacer luz sobre aspectos personales rechazados, no asumidos ni integrados “... Condensa y manifiesta en una imagen lo que a veces no se alcanza a formular intelectualmente y menos aún verbalizar” (Ennis, 1974, p. 22).

El símbolo que se manifiesta en el proceso psicoterapéutico revela un cúmulo de significados. A estos contenidos hace referencia la Psicoterapia Simbólica en algunos lugares de sus obras y le atribuye la característica de ser parte de una “capacidad expresiva del símbolo”. Sin duda se refiere esta denominación a “lo expresado”, aquello que tiene la capacidad de expresar en sentido derivado, por ser el resultado final de un proceso expresivo, el producto de una capacidad que expresa.

Encontramos en las obras publicadas por la Fundación de Psicoterapia Simbólica una afirmación reiterada y unánime sobre la existencia de esta capacidad atribuida a los contenidos, aunque se difiera a veces en los contenidos específicos que dicha capacidad tenga por objeto de su expresión. Diferencias que, como veremos, no obedecen a una contradicción en los postulados sino más bien a apreciaciones distintas de una misma realidad: la persona. Los contenidos del

símbolo son capaces de expresar la realidad de la persona en sus múltiples dimensiones y desde sus diferentes niveles, siendo la variedad de significados tan amplia como la persona misma. La riqueza y profundidad personal encuentran en el símbolo el modo adecuado para expresarse, como lo afirma Pérez (1997 a): “el simbolismo es exigido por la naturaleza misma de la develación del ser personal” (p. 123).

Enumeraremos a continuación una lista en donde se especifican los diferentes contenidos que abarca esta capacidad expresiva. En ella se percibe que todos los significados, aunque disímiles, remiten y expresan la realidad de la persona.

a) El símbolo es expresión del paciente

Esta afirmación inicial, aunque poco precisa, “el símbolo significa al paciente”, busca evitar la concepción racionalista y unívoca en donde cada símbolo responde a un significado previo y culturalmente establecido. Al sentar que el símbolo se refiere al paciente, se enmarca el concepto dentro de un polo eminentemente subjetivo y personal.

En su primera obra, cuando Ennis (1974) se plantea el problema de la interpretación de los símbolos, establece como principio una cita de Jung que viene a reafirmar la capacidad expresiva del símbolo como una capacidad expresiva del paciente:

Es una simple bobada creer en guías sistemáticas ya preparadas para la interpretación de sueños, como si se pudiera comprar sencillamente en un libro de consulta y buscar en él un símbolo determinado. Ningún símbolo onírico puede separarse del individuo que lo sueña y no hay interpretación definida o sencilla en todo sueño. (p. 22)

Este principio lo asume la Psicoterapia Simbólica implementándolo en su método del Sueño Despierto Dirigido. Por esto mismo, descarta algunos símbolos que emplea Desoille (dragón, brujas) porque “usarlos sería introducir artificialmente símbolos que no tienen mayor significación para los pacientes” (Ennis, 1974, p. 24); por este principio, a su vez, se remarca que “el material es interpretado por el paciente” (Ennis, 1974, p. 24).

b) El símbolo es expresión de la simbología del paciente

Precisando aún más el punto anterior, observamos que Ennis (2008), al postular que la Psicoterapia Simbólica es una psicoterapia objetiva, hace referencia a que el material que utiliza es aquello “dado por el paciente, como producto de la imaginación de este paciente, de la simbología que este presenta y de la interpretación que el mismo paciente hace en el transcurso de las sesiones” (p. 11). La expresión simbólica se enmarca como producto de la imaginación del paciente, de su simbología. Es una representación subjetiva de las cosas, inclusive de sí mismo.

Al hablar de simbología se remite a una representación de algo que ha tenido una resonancia y es acompañada una estimación personal. Como lo vemos expresado en el siguiente ejemplo que trae a colación Ennis (1974): “Un mismo símbolo puede representar cosas distintas. Así “el elefante” para un paciente –n° 710- significó “la masa, la gente”; mientras que para otro paciente –n° 730- “el elefante” significó “el pecado o la tentación de infidelidad” (p. 25).

Se destaca en este punto que el símbolo no sólo remite al paciente sin más, sino a una producción imaginativa del mismo. Está amparada por una participación compleja que califica al símbolo como algo más que un simple reflejo del paciente. Producción imaginativa que, en tanto acción, termina en una imagen distinta del sujeto, pero que sin embargo, no es ajena a su interioridad, al contrario, está conformada por su “simbología” personal. El símbolo no es el paciente, es un producto del paciente.

La simbología no es sólo el conjunto de las representaciones, sino también los hábitos de simbolizar. Hábitos que dependen de la acción de un entramado de potencias psíquicas que oportunamente detallaremos. De esto se deduce que un símbolo significa al paciente no como un retrato fotográfico del mismo, sino que lo muestra mediando su obrar. Acción sujeta a hábitos, no siempre integradores de la personalidad, y que, a su vez, se encuentra condicionada por las circunstancias de simbolización, como se destaca en el estudio sobre el “El desplazamiento de figuras conflictivas sobre el terapeuta en el encuadre de la Psicoterapia Simbólica” de José María Martínez Ferretti (1997).

Al decir simbología contemplamos todos estos aspectos, que reflejan mejor lo que el símbolo quiere expresar, ya que el significado se amplía a todas las relaciones de la persona, a todas las influencias circunstanciales. Evitando de esta manera, cierta univocidad interpretativa

que podría dar a entender la expresión “el símbolo significa el paciente”, pero sin caer tampoco en el extremo de la interpretación equívoca de suspender todo intento interpretativo dado el universo cuasi inabarcable de significados. La complejidad y la unidad de significados del símbolo, se resuelven en la persona.

c) El símbolo es expresión de los afectos del paciente

La producción imaginativa en el símbolo no debe entenderse como un modo de representar que implique sólo a las potencias cognoscitivas. No se atribuye, como en otros signos, una imagen a un significado, en forma medida y controlada. Antes bien, como afirma Ennis (2008), “este quehacer del símbolo no se limita a un mero hacer conocer, un solo manifestar a la inteligencia, sino que lo hace expresando una carga emocional y una connotación valorativa.” (p. 93).

Es por esto que distingue Ennis (1981):

No es lo mismo significar que expresar. Significamos cuando nos referimos a algo en un acto de inteligencia. Expresamos cuando además sugerimos otros movimientos del alma: la fantasía o imaginación, las emociones, los sentimientos, estados de ánimo, etc... El símbolo concentra en una imagen una carga de significación que puede ser muy rica por su gran poder de síntesis, y además una carga emocional. (pp. 96-97)

Además de las imágenes, el símbolo expresa, no con ellas sino en ellas, los afectos que lo simbolizado suscita. El símbolo viene a formarse por una síntesis compleja de varios movimientos psíquicos, de ahí su utilidad para remitir al conjunto personal.

d) El símbolo expresa aspectos de las potencias superiores: la inteligencia y la voluntad

Pero la capacidad expresiva del símbolo no se limita a significar las potencias cognoscitivas y afectivas sensibles, sino que extiende su significación hasta las potencias superiores: la inteligencia y la voluntad. Todo el universo conceptual, los hábitos intelectuales, los juicios acerca de la realidad, se expresan en el símbolo en virtud de la analogía. De igual

modo las apetencias más profundas, los valores, lo absolutamente preferible, y toda otra relación a los actos volitivos, se expresan en el símbolo. Lo más representativo de la personalidad, las potencias que informan y animan a todas las demás, desde las cuales se explican y se resuelven, que son causa y fin de todas las potencias operativas del hombre, se expresan en el símbolo. El símbolo condensa en sí toda la actividad psíquica.

Numerosas citas encontramos en las obras publicadas de Psicoterapia Simbólica que corroboran estas afirmaciones. Esta enumeración realizada por Ennis, lejos de ser excluyente, destaca elementos que se vinculan a estas potencias:

a- El símbolo expresa “su mundo interior: sus ideas, sus emociones, sus afectos, cómo vive su sexualidad, sus motivaciones, sus ideales, su vocación, su vida total y sus traumas si los hubiere” (Ennis, 1981, p. 8). Todo lo cual implica una participación de la inteligencia que comprende y juzga, que se aplica sobre el conocimiento de sí mismo y de las circunstancias descubriendo una vocación; participación también de la voluntad que emprende la tarea de realizar dicha vocación; las aspiraciones más profundas, el conocimiento del fin último y primero de la vida, y el amor respectivo, todo esto implica a la persona total, y a las facultades más íntimas y elevadas.

b- El símbolo expresa “el modo de estar integrados todos los elementos que hacen a su personalidad” (Ennis, 1981, p. 8). La integración de la personalidad implica necesariamente a las potencias superiores que, si bien ejercen un dominio político, es decir que el resto de las facultades presentan cierta autonomía en su obrar, son el referente principal de la integración psíquica.

c- El símbolo expresa “el modo de estar integrado el sujeto socialmente” (Ennis, 1981, p. 8). Es recurrente la referencia a esta característica social del hombre para diferenciarlo de los animales irracionales. El hombre es sociable porque tiene la aptitud para serlo. La inteligencia y la voluntad separan al hombre de la inmediatez y urgencia en la cual se encuentra sometida la vida animal, y le permite proyectar y organizar un conjunto político para alcanzar un fin comunitario. Integración que variará en el modo según la calidad de sus agentes.

d- El símbolo expresa: “el tipo de jerarquía de valores que tiene y que motiva lo anterior (que se ha enumerado)” (Ennis, 1981, p. 8). Claramente se percibe como en los casos anteriores la incumbencia en esta área de expresión, de la inteligencia que conoce, distingue y jerarquiza, y de la voluntad que ama y moviliza.

Aprovechamos para aclarar que si bien es necesario realizar estas distinciones para describir los diversos contenidos que la Fundación atribuye a la capacidad de expresión simbólica, no es preciso decir “la inteligencia conoce” “la voluntad quiere” o “los afectos sienten”. Es el sujeto el que conoce, quiere y siente, gracias a estas potencias. Pero para no caer en una redundancia remitiendo siempre al punto “el símbolo significa el paciente”, creemos más que justificado obviar esta precisa aclaración y presentar los contenidos con la mayor distinción posible.

e) **El símbolo es expresión de la experiencia**

Lejos de caer en una concepción rígidamente estratificada del hombre, la Psicoterapia Simbólica no estima la expresión simbólica como una progresiva significación, en donde cada estrato humano a su turno vaya especificando la imagen, de modo que el símbolo se conformaría por capas, en relación a las sucesivas especificaciones. Nada de esto, las potencias del hombre en su actuar, si bien distinguibles para su estudio, operan íntimamente unidas. De ahí que la inteligencia no entienda sin los sentidos, la voluntad no quiera sin la inteligencia, los sentidos no conozcan sin órganos, etc. Esta unidad esencial del hombre, evidenciada en su obrar, se expresa también en el símbolo como producto de la simbolización.

Es por esta unidad que el símbolo no revela un solo aspecto, sino que manifiesta la experiencia del hombre total. La experiencia, como asimilación personal de las circunstancias, se muestra unificada en el símbolo.

En la experiencia es donde no sólo se capta lo que tal realidad es, sino que además se lee en las circunstancias actuales bajo el signo de la conveniencia personal (Echavarría, 2002, p. 2). El mundo, objeto de la persona, sobre el cual tiende todas sus aspiraciones, ha sido asimilado y es vivido en la experiencia.

La experiencia síntesis de todas las potencias es una totalidad que no se reduce a ninguna de ellas, como lo expresa el ejemplo de Fagot, citado por Ennis (1974), en el que un sujeto que de niño había sufrido una conmoción cerebral por un golpe al caerse de una escalera de pintor, vuelve a experimentar la misma sensación de adulto en circunstancias distintas aunque análogas, logrando ahora superarla. Logró resolver esta experiencia de miedo con una experiencia nueva. No alcanza con que uno entienda, o sienta, es una experiencia la que puede modificar a otra experiencia es por eso que “todas las reflexiones posteriores no fueron capaces de borrar el miedo, sino que necesitó una nueva experiencia sensible capaz de borrar la experiencia anterior” (p. 15)

La experiencia se forma, fundamentalmente, por la acción conjunta de la memoria que conserva las representaciones del mundo y de sí mismo efectuadas por la cogitativa, que compara y juzga dichas representaciones en orden a lo agradable o desagradable, bueno o malo, justo o injusto (Echavarría, 2002, p. 4). Estas representaciones conforman como una red cognitivo-afectiva que encuentra en el símbolo un signo propicio. Con otros términos se refiere Ennis (2008) a esta misma cuestión: “los símbolos... son la expresión de su historia personal, de la proyección de su personalidad y de su vida interior” (p. 98).

f) El símbolo es expresión de la visión del mundo

La expresión del símbolo es además de unificada, única. Refiere al paciente único e irrepetible que asiste al consultorio y realiza el trabajo del ensueño despierto dirigido. No remite a un inconsciente colectivo, no expresa la realidad humana, ni sus tragedias o traumas en abstracto. El símbolo significa la persona que asiste al consultorio, sus traumas y sus aspiraciones, su modo de conocer, su modo de estimar, el modo en que su realidad lo afecta.

Y la persona juzga el mundo fundamentalmente desde su experiencia. Este conjunto unificado tiñe la realidad con la que se alimenta, y la hace personal, aunque no necesariamente subjetiva.

Ennis (1974) confirma esta idea cuando critica a los terapeutas que se inician: “no respetan la elaboración simbólica propia del sujeto como expresión de su historia y de su modo de representar o simbolizar el mundo que le rodea” (p. 25).

Pero esta simbolización no es una resonancia meramente subjetiva, nada en la persona se explica desde la persona solamente. La persona vive en un mundo que conoce y estima, un mundo que configura su modo de ser y al cual mira y tiende.

“El símbolo se nos presenta como un modo de vincularse por el conocimiento con ese mundo de lo objetivo” (Pérez, 1997 b, p. 119).

g) El símbolo es expresión de la vivencia del paciente

“Cada uno de los trabajos imaginativos considerados en su totalidad constituyen la expresión simbólica de las vivencias... de la persona” (Ennis, 2008, p. 98). La vivencia es definida como “el modo de vivir que integra unitariamente al ser psíquico... es un “modo cordial” de la vida psíquica” (De Ruschi, 2004, p. 81).

La vivencia es una experiencia vivida, no es simplemente la red de representaciones que el sujeto ha ido entramando a lo largo de su vida; es dicha síntesis pero sentida, vivida como propia. La vivencia se diferencia de la experiencia como una especificación de esta. No toda experiencia es vivencia, sólo las que comportan un carácter significativo para el sujeto. De la estimación específica del mundo y de sí mismo, propia de la experiencia, la vivencia se circunscribe a aquellas estimaciones personales e íntimas. La experiencia se cierne más sobre el pasado y aunque juzgue el presente, lo hace siempre remitiendo a ese conjunto construido de representaciones y estimaciones; la vivencia en cambio, como es identificable con el vivir personal, es siempre presente y actuante, y aunque lo vivenciado sea un recuerdo, el carácter que le imprime la persona al vivenciarlo, lo hace contemporáneo. La vivencia es una especificación actual de la experiencia, y podemos decir que es el “modo” en que se expresa la experiencia simbólicamente.

Este último punto (el símbolo es expresión de la vivencia del paciente), incluye implícitamente en sí a los anteriores. En efecto, en la vivencia gravita una referencia al paciente, a su simbología, se expresan en ella los afectos, aspectos referidos a las potencias superiores, el acervo experiencial y la visión del mundo. La vivencia viene a ser el modo en que se expresan todos los objetos enunciados.

Si bien puede ser que un mismo símbolo no exprese todos los elementos enunciados, ninguno de estos objetos simbólicos pueden expresarse sin incluirse dentro de una vivencia porque, como afirma De Ruschi (2004), la vivencia "... es la experiencia que acompaña o sigue a la simbolización" (p. 81). Es el modo propio en que significa el símbolo. Este no expresa un afecto si no es un afecto vivenciado, no expresa una idea si no es una idea vivenciada. Pueden, sin embargo, los afectos, las ideas y demás objetos referidos, expresarse sin ser vivenciados, pero en este caso no se hará por vía simbólica, sino mediante algún otro signo.

La vivencia supone como elemento propio y especificante una reacción afectiva. Reacción que puede estar referida a un objeto sensible como así también espiritual, pero por ser reacción, siempre estará referida a un objeto, y por ser afectiva, debe estar referida a un objeto-bien, o por el contrario, a su representada ausencia, porque "ciertamente podemos experimentar el desvalor, pero éste se conoce plenamente como tal, en el relieve que le otorga un valor que surge y se vivencia" (De Ruschi, 2004, p. 82). Andrilli (1988) señala que algunos autores prefieren hablar de "antivalor".

De Ruschi (2004) afirma, en numerosos lugares de su obra, que el objeto de la simbolización o lo que motiva la vivencia expresada en el símbolo son los valores (del lado del objeto) o el sentido (del lado del sujeto). "La simbolización es un conjunto de actos que provee al psiquismo de un conocimiento espiritual, experiencial y valorativo de la realidad en su apetibilidad..." "La simbolización será explicada como la aprehensión de un sentido espiritual" (p. 9); "El símbolo da a conocer valores, permite connaturalizar espiritualmente con la realidad dando lugar a actos libres y creativos" (p. 79). "El sentido espiritual que se devela en el símbolo, es decir por la construcción de la species simbólica no es otra cosa que una epifanía de los trascendentales, del valor" (p. 82).

La vivencia implica la reacción ante un valor, es la experiencia que resulta de la unión o desunión con un bien u objeto valioso para el sujeto; y el símbolo por ser expresión vivencial, podríamos decir que, mediatamente es expresión de un valor.

La vivencia, por último, es lo que hace del símbolo un instrumento apto para la psicoterapia, ya que por este carácter vivencial de los objetos simbolizados, el paciente hace

presente su problemática en el consultorio, no como narrador de un relato sino “como protagonista una experiencia subjetiva” (Ennis, 2008, p. 94).

2- *Segunda acepción: La capacidad expresiva del símbolo como característica de la imagen simbólica.*

Otra acepción de la capacidad expresiva del símbolo que encontramos en las obras publicadas por la Fundación de Psicoterapia Simbólica, es la que se atribuye a las características de la imagen simbólica, ya no como el contenido expresado en el proceso psicoterapéutico, sino como objeto de la semiótica, en su estructura sémica particular. El símbolo considerado como una clase particular de signo presenta cierta capacidad para expresar, cierta plasticidad que le permite ser significante de aspectos y dimensiones de la personalidad. En este punto estudiaremos la capacidad o disposición del símbolo que lo hace apto para expresar.

Para este análisis nos servimos de los postulados de la semiótica realista, ya que algunos de estos se mencionan explícitamente en las obras publicadas por la Psicoterapia Simbólica; y es, además, el realismo quien fundamenta la antropología que la Fundación sustenta.

a) El símbolo es un signo

“El símbolo es una clase especial de signo” (Ennis, 1981, p. 93). El símbolo es signo. Esta primera afirmación no es compartida unánimemente por todos los miembros de la Fundación de Psicoterapia Simbólica. Discrepancias que pueden justificarse, en algunos casos, por imprecisiones o ambigüedades que no son desatinadas bajo los objetivos perseguidos en tales investigaciones; o, también, discrepancias que obedecen a presupuestos semióticos distintos. En efecto, algunas escuelas semiológicas contemporáneas separan signo de símbolo por la forma que motiva la asociación entre significante y significado. Distinción que se asume en algunas publicaciones de la Fundación: “el signo es una expresión semiótica, una abreviatura convencional para una cosa conocida. La característica del símbolo es precisamente, la polisemia, o sea la polivalencia de sentido” (Martínez Ferretti y Viscotti, 1997, p. 33); se separan también

estos conceptos por la manera de traer el significado por el significante a la potencia cognitiva, “el modo de conocer en el símbolo es distinto de la manera de conocer por el signo... El signo transmite al sujeto información sobre el objeto; el símbolo conduce al hombre más allá de la división sujeto y objeto, al ámbito de su unión en el ser” (De Ruschi, 2004, pp. 79-80).

Si bien, dicha separación sirve a efectos pedagógicos para resaltar las diferencias específicas del símbolo creemos que pierde en precisión y por lo tanto afecta a la claridad de razonamientos ulteriores. La forma que motiva la asociación entre un significante y un significado, y el modo de producir conocimiento a través del significante, no define esencialmente al signo o al símbolo, sino que son características derivadas o accidentales, de modo que no se justifica una separación entre ambos conceptos. Para la semiótica realista, el signo -y el símbolo se comprende dentro de esta definición- “es aquello que representa algo distinto de sí mismo a la facultad cognoscitiva” (Beuchot, 1980, p. 39). Definición que postula de manera casi idéntica Ennis (1981) cuando en el capítulo dedicado al símbolo afirma que signo es lo que “representa algo distinto de sí mismo a una potencia cognitiva” (p. 94).

Esta definición que caracteriza al signo como mediador entre lo significado y la potencia cognitiva, exige que lo referido sea algo distinto del signo. El signo es sólo un motivo para conocer otra cosa distinta de sí. El objeto significado, en algún sentido, no se presenta por sí mismo sino mediante su representante: el signo. Caracteriza bien Ramos (1987) al signo como aquello que “une la presencia con la ausencia. La razón del signo es la ausencia de lo otro” (p. 226). Entonces, el símbolo es signo porque representa algo ausente y distinto de sí mismo a la potencia cognoscitiva.

Es preciso aclarar que “la ausencia de lo otro”, no se refiere solamente a una ausencia física del objeto significado, del campo perceptivo del sujeto. En efecto, para la gnoseología tomista hasta las percepciones de los objetos externos presentes tienen sus especies o sus signos formales (Beuchot, 1980, p. 45), ya que la cosa con su existencia real nunca se puede presentar a los sentidos si no es mediante signos. Sólo por medio de signos puede presentarse intencionalmente algo que es material e individual al sujeto cognoscente. Por ende la primera razón de la ausencia de la cosa con su existencia real e individual a los sentidos es una razón absoluta y natural pues la realidad no se puede hacer presente con tal modo de existencia. Los signos formales de las sensaciones externas son signos puros, su esencia es significar, pero aunque, en este caso, el signo y lo significado sean la misma realidad con un modo de existencia

distinto, sin embargo poseen una entidad distinta (pues el signo solo existe en la mente del sujeto y lo significado existe en la realidad). Por ende, podemos decir que los signos formales son verdaderos signos.

El signo representa, evoca un objeto ausente, naturalmente ausente en este sentido, aunque no necesariamente fuera del campo perceptivo.

Pero también, en un segundo sentido, el signo evoca objetos ausentes del campo perceptivo. Y en relación a esta segunda acepción “de la ausencia del objeto” aparecen las siguientes citas en las publicaciones de la Fundación:

Afirma Lalande en Ennis (1974): “el símbolo... es todo signo concreto que evoca, por una relación natural, cualquier cosa ausente o imposible de percibir” (p. 21). O como afirma Ennis (1974) los signos son un modo indirecto o mediato de representar el mundo, necesarios “cuando por una razón u otra la cosa no se puede presentar a los sentidos” (p. 21).

“Lo ausente” es en el primer sentido planteado: “Todo lo que existe en el sujeto con un modo de ser intencional”: desde las especies sensibles hasta las inteligibles, representantes de un objeto presente o no al campo perceptivo. En un segundo sentido, lo ausente es “todo lo que no se hace presente directamente a nuestro campo perceptivo”, sino mediante un representante: signos instrumentales, los recuerdos, las imágenes de la fantasía, etc.

El primer modo de ausencia es universal a todos los signos, formales e instrumentales, el segundo modo de ausencia es más restringido y pertenece sólo a los signos formales e instrumentales que se forman en ausencia del objeto, cuando este comporta una imposibilidad de presentarse a los sentidos externos.

Con estos criterios, quedan fuera de esta definición de signo los objetos de conocimiento de la introspección inmediata o de la conciencia: el sí mismo (saber que soy yo) y sus actos (saber que conozco, que sufro, que quiero), en donde lo que se conoce no necesita de intermediario que represente lo conocido, ni instrumental ni formal, el objeto en este caso no está ausente ante el sujeto, sino que es sentido. Como lo explica Sanguinetti (2011): “... para Tomás ya no hace falta la especie cuando el sujeto se aprehende a sí mismo o algo suyo, como sus actos u otros aspectos perceptibles de su interioridad.” (p. 82). De modo que cuando más arriba se afirmaba que el símbolo refiere al “mundo interior”, no se lo hace en el sentido recientemente mencionado, sino como objeto mediato de reflexión.

Suponiendo la primera razón de ausencia del objeto (ya que esta es universal a todos los signos), pasemos a continuación a distinguir las posibles imposibilidades del objeto para hacerse presente por sí mismo a los órganos sensoriales, las diferentes ausencias, entendidas en el segundo sentido, de manera que podamos señalar qué imposibilidad o ausencia comporta el objeto propio del símbolo.

Razones por las que el objeto no puede hacerse presente a los sentidos:

1- Los objetos que no tienen naturaleza perceptible material de por sí y, por lo tanto, no pueden hacerse presente a los sentidos sin algo que los represente:

Estos pueden ser objetos espirituales: los valores, los ideales; seres inmateriales: Dios, el alma; objetos internos cuando son objetos de una reflexión o los estados internos de los otros.

Los símbolos refieren a objetos necesariamente internos porque como afirmamos más arriba son expresión “del paciente y su simbología”, o a objetos externos en cuanto tienen una repercusión interna. Lo propio del símbolo es que posea una repercusión interna y que no sea objeto de introspección inmediata, pues si no, no sería signo, como apuntábamos.

2- Los objetos que tienen naturaleza material y perceptible pero por alguna circunstancia externa no pueden hacerse presente y necesitan ser representados:

Objetos que no pueden hacerse presente en ese mismo lugar: los objetos de las señales; objetos que no pueden hacerse presente en ese mismo momento: los objetos del pasado o los posibles objetos del futuro.

En este caso, el símbolo al representar propiamente un objeto interno, o las repercusiones internas de un objeto externo, es indiferente a si este objeto está presente o ausente espacial o temporalmente. Las circunstancias de tiempo y espacio no especifican esencialmente su objeto. Se puede objetar que no es necesario simbolizar lo que está presente espacial y temporalmente, ya que es objeto de una mera percepción, pero propiamente no se simboliza ese objeto sino, como hemos dicho, las repercusiones que el mismo ocasiona en el sujeto. Una pintura, una pieza musical, pueden ser un símbolo a la vez que un objeto percibido, pero no es símbolo por lo que tiene de perceptible, al contrario, es símbolo porque comporta algo que no se puede ver: las repercusiones internas.

Que el objeto esté presente o ausente no es determinativo del símbolo. En Psicoterapia el símbolo por lo general prescinde de estas circunstancias ya que refiere a una vivencia anterior, aunque ciertos elementos del encuadre terapéutico pueden afectar la elaboración simbólica, como

se afirma en el estudio “El desplazamiento de las figuras conflictivas sobre el terapeuta en el encuadre de la Psicoterapia Simbólica” (Martínez Ferretti, 1997, pp. 75- 77); en este caso, se simboliza sobre algo presente y actuante, aunque no sobre el objeto-terapeuta sino sobre la reacción interna ante el mismo.

3- Los objetos que no pueden ser presentados por circunstancias internas:

Ya sea porque escapa totalmente al espectro sensorial del sujeto: los sonidos para el que padece de sordera, los colores para el ciego; ya sea porque no se conocen todas las notas características del objeto, y por ende es necesario representarlo. En este caso, el objeto puede ausentarse al sujeto por ignorancia: cuando se desconoce el todo al que pertenece la parte conocida: algunos síntomas de una enfermedad aun imprecisa; o se desconoce por causas psicológicas que propician dinamismos inconscientes: objetos olvidados, recuerdos reprimidos, etc.

El símbolo es “una viva y momentánea revelación de lo inescrutable” (Ennis, 1981, pp. 92- 93), no se conocen todas las notas de lo referido. Si se conocieran no sería necesario utilizar un símbolo para referirse a ella, se podrían emplear otros signos, como las palabras; pero precisamente, como afirma Ennis (2008), se emplea el símbolo porque es necesario conocer “a esta persona que tengo enfrente, no solamente por lo que me expresa conscientemente” (p. 7). Cuando se utilizan imágenes de algo que de por sí no las tiene pero se conocen todas sus notas, no empleamos un símbolo, sino una alegoría. El símbolo encierra para el sujeto cierta perplejidad ante un misterio.

4- Los objetos que de suyo no están imposibilitados de presentarse, ya sea en sí mismos o por circunstancias externas o internas, pero no se presentan de todos modos por deliberación del sujeto y se eligen signos para representarlos:

Como el desconocimiento del objeto del símbolo no obedece a una deliberación, no se ubicaría dentro de esta clasificación.

Como afirma Ennis (2008), “la actividad simbólica no es un mero quehacer de la fantasía. En la fantasía es el sujeto quien se propone deliberadamente las imágenes... En cambio la actividad simbólica es distinta: va surgiendo espontáneamente y lo que surge no se sabe de antemano” (p. 97).

De estas distinciones podemos identificar el objeto del símbolo como aquel que está ausente por sí mismo a los órganos sensoriales, ya que es una vivencia interna que puede referir a objetos inmatrimales o no, que en parte pueden estar presentes o ausentes del campo perceptivo, en donde no se conocen todas las notas del objeto referido por circunstancias internas.

b) El símbolo es un signo-imagen instrumental

Además de ser signo, el símbolo es signo-imagen como lo expresa Ennis (1981): “el símbolo... es un signo imagen y en esto radica su entidad y su especificidad” (p. 93). El significado se manifiesta en una imagen. Pero esta concreción material del significado no contradice, como podría suponerse, lo afirmado anteriormente sobre que el objeto del símbolo refiere a algo imperceptible de por sí como es la vivencia, ya que en este caso la imagen material del símbolo no es el término del conocimiento sino un motivo para conocer otra cosa que es de suyo, ausente por sí mismo (Beuchot, 1980, p. 44). Esta concreción material no es reproductiva, no reproduce las características materiales perceptibles de un objeto sin más; sino que expresa, elabora en una imagen perceptible un significado imperceptible. El símbolo puede tener las mismas notas perceptibles que un objeto externo, pero por ser símbolo, plasma en esa concretización imaginativa elementos que de suyo el objeto externo no presenta. Puede ocurrir que ante la presentación de una misma imagen inicial, un sujeto perciba un símbolo y el otro no. Una misma imagen puede suscitar una repercusión interna en un sujeto y en otro no.

Es de utilidad al respecto, distinguir en el símbolo el significante del significado, en donde el significante material (la imagen) remite a un significado inmaterial e interno (la vivencia). “La realidad expresada directamente por el signo (significante) nos conduce a una más profunda y escondida (significado)” (Pérez, 1997 b, p. 113). El símbolo refiere a un significado mediante una imagen.

Entre las características de las imágenes se cuenta una de gran importancia para nuestro análisis: “las imágenes son multivalente por su propia estructura” (Ennis, 1981, p. 95) La multivalencia es la capacidad de referir a significados diversos e incluso contrarios. El dicho popular “una imagen dice más que mil palabras” formulado por Ennis (1981) en estos términos “lo importante es que siempre dicen más de lo que podría decir con palabras el sujeto que las ha

experimentado” (p. 95) debe entenderse, en este caso, en un sentido extensivo. Es decir que una imagen puede referir a una multiplicidad de significados a diferencia de un vocablo cuya referencia es más restringida. Sin embargo esta multiplicidad no es sinónimo de ambigüedad: “la riqueza de su contenido lo hace ambivalente, pero no ambiguo”(Pérez, 1997 b, p. 114). La referencia a un significado se cuadra, por un lado, en la vivencia del paciente (la posibilidad de decir muchas cosas no impide que el símbolo diga una sola en un paciente determinado) y en la posibilidad analógica de la imagen que no es absoluta, ya que cualquier imagen no puede referir a cualquier significado, como lo demuestra el estudio: “Psicoterapia Simbólica: Estudio de los Significados de las Imágenes Iniciales”(Bulacio y García Samartino; 1997).

El poder referir a muchos significados es lo que permite la identificación igualmente personal con los símbolos en muchos sujetos, posibilitando que estos encuentren en signos idénticos en el significante, la expresión adecuada de sus vivencias únicas e intransferibles. Esta amplitud de la indeterminación simbólica encuentra su límite cuando un paciente asume personalmente el símbolo, enmarcando su significado.

La multivalencia explica la plasticidad del símbolo y justifica el uso de imágenes iniciales, potencialmente asumibles para expresar una multitud de significados, a su vez que sienta un criterio interpretativo: el paciente es el que interpreta.

No todos los signos tienen esta posibilidad de multivalencia, veamos a continuación una escala gradual que ubica los signos según su capacidad representativa de referir a un significado, de modo que podamos ubicar al signo imagen que es el símbolo según los elementos que venimos esbozando:

Afirma Casaubón (1955):

Hay una gradación, pues, en la capacidad representativa de los signos y en la presencia de lo significado en el signo; creemos que ella es, en progresión ascendente, la que sigue:

1. Signo arbitrario
2. Signo instrumental no imagen
3. Signo instrumental imagen

4. Signo formal, y dentro de esta última clase: a) imagen de la fantasía, b) imagen de memoria sensible, c) “intentio” de la cogitativa o “ratio particularis”, d) concepto formal, mental o subjetivo, o verbo mental de la simple aprehensión intelectual, e) verbo mental del juicio, en el que se alcanza la mayor perfección significativa de que el hombre sea capaz en el plano especulativo-natural. (p. 279)

La escala presentada se ubica en orden a una abstracción progresiva de la materialidad sónica. En donde el signo arbitrario es el que mayor materialidad presenta, pues el significante de por sí no refiere naturalmente al significado sino por medio de una convención, este signo es fabricado por entero. Y en el último escalón se ubican los signos formales, donde se produce una representación perfecta ya que la identificación entre la forma del objeto y el signo o especie es completa.

En esta clasificación vemos que los signos instrumentales imágenes que presentan la característica de multivalencia se encuentran en el medio de la escala. En efecto, ya que tanto la representación estipulada por convención de los signos artificiales, como la representación absoluta de los signos formales, tienen la referencia acotada a un significado, son univalentes. La situación intermedia de los signos instrumentales imágenes fundamenta su multivalencia, ya que el significante en ella posee una entidad absoluta y propia, distinta del significado, por lo que exige que la referencia a este sea necesariamente análoga. Sea “en parte igual y en parte diferente”, y ese “en parte diferente” posibilita que sea “en parte igual” a otra cosa, posibilita en fin, su multivalencia.

La situación intermedia de los signos instrumentales imágenes en orden a la referencia del significante a un significado, corresponde a su vez, a las potencias que participan en su producción. En los signos arbitrarios participa preferentemente la inteligencia (último nivel de abstracción), en los signos formales todas las potencias, en los signos instrumentales imágenes preferentemente los sentidos internos. Los sentidos internos presentan cierta independencia del objeto, no dependen absolutamente de este como los sentidos externos, ni se identifican tampoco con él, como la inteligencia.

Es decir, que la situación intermedia de referencia que exige la analogía y posibilita la multivalencia se fundamenta también en la situación intermedia de los sentidos internos.

Pero no todos los signos instrumentales imagen son símbolos. El símbolo como signo imagen instrumental comporta su propia especificidad. En primer lugar, su significante no es exclusivamente efecto del objeto (como los vestigios) sino que en él participa tanto el objeto como el sujeto; y en segundo lugar su significado no refiere a algo perceptible (como las señales) ya que hace referencia a una repercusión interna.

Por último, si bien se afirma "... consideramos que en la gestación del símbolo tiene un papel fundamental la cogitativa y éste es a su vez una expresión de dicha potencia" (Ennis, 1981, p. 107) no debemos entender que el símbolo sea identificable con la "intentio" de la cogitativa que aparece en la escala, ya que esta es un signo formal. El símbolo se centra, según la escala gradual mencionada, entre los signos instrumentales imágenes. Aunque la cogitativa forme parte principal en su formación.

La vivencia de un objeto en parte desconocido (vivencias de múltiples posibilidades según sea el sujeto que vivencia) encuentra en la característica multivalente y plástica del símbolo la materia propicia para expresarse.

Podemos ver como la estructura símica del símbolo refleja la estructura esencial del hombre: ser compuesto de alma y cuerpo. Vemos como el símbolo al igual que el hombre presenta una cara material que esconde un fondo inmaterial, y que lo inmaterial (y espiritual en el caso del hombre) se manifiesta a través de lo material, de los gestos, de las obras, etc. "Su naturaleza (la del símbolo) es claramente mixta: en lo particular muestra lo universal; en lo concreto lo abstracto; en lo material lo espiritual" (Pérez, 1997 b, p. 122). El símbolo refleja al hombre porque es producto de este, y por ende es un camino también que lleva a su productor.

La naturaleza mixta del hombre se manifiesta a su vez en el modo de operar: de conocer y de amar. Y el símbolo, que expresa estas operaciones, debe presentar la misma composición.

Por ende, podemos concluir que el símbolo es un signo imagen instrumental, que tiene por objeto una vivencia, de la cual no se conocen todas sus notas. Signo en fin, que se adapta a la naturaleza del ser y del operar del hombre.

c) **Unidad de imagen y significado. La imagen no es accesoria en el símbolo**

En el símbolo hay poca distancia referencial entre el significante y el significado. La imagen no es arbitraria como en otros signos, ya que las características de figura, fondo, profundidad, color, etc., expresan naturalmente el significado. Hay una correspondencia entre el aspecto material de la imagen y el significado al que remite. Pero esta correspondencia no es total como en los signos naturales, que significan por la misma naturaleza de las cosas. Ya que el símbolo implica la vivencia, cualidad que se le agrega al objeto, y que por naturaleza no tiene.

La imagen es inseparable del significado, de modo que quitando la imagen, quitamos el significado. Por eso insistía De Ruschi (2004) que conocemos “en el símbolo” (p.79). El símbolo no es un signo artificial o convencional, como es el caso de las señales; bien lo afirma Ennis (1981): “el símbolo no pertenece al lenguaje convencional, al contrario, surge espontáneamente, y al aparecer la imagen, ésta condensa un significado que así se descubre y comunica. Es un lenguaje natural, se configura partiendo de lo sensible para llegar a lo intelectual” (p. 98); el símbolo tampoco es una alegoría, “el símbolo no pretende ser una deficiente copia del concepto, sino su más perfecto complemento” (Pérez, 1997 b, p. 114).

La relación analógica entre significado y significante, hace que el símbolo no refiera con claridad. Esto es así, no porque el símbolo sea deficiente en su tarea de signo, de transmitir un significado, sino porque el objeto mismo significado es de por sí oscuro, desconocido en parte. “La falta de claridad de las imágenes guarda relación con un atributo positivo de las mismas, su interioridad” (Velasco Suárez, 1974, p. 17). El símbolo es un signo imagen instrumental que revela algo del mundo interior, en parte desconocido, de ahí su carácter de inconsciente que muchos autores destacan, y su característica de epifánico o sorpresivo. “Entiendo con Godet, que símbolo es una representación que hace aparecer un sentido secreto, es la epifanía, es decir la aparición de un misterio” (Ennis, 1974, p. 22). Este misterio es el que el paciente percibe cuando se percata de que si bien el símbolo es algo propio y personal, no puede entender del todo a qué está refiriendo.

La inseparabilidad de la imagen y el significado, y su relación analógica, es lo que hace posible la expresión de algo desconocido que el paciente experimenta como una epifanía, un misterio de su ser personal que se revela sorpresivamente. Este surgimiento de lo “desconocido”

puede suscitar, en algunas ocasiones, la aparición de mecanismos de defensa que rechazan esta elaboración como personal.

En ambos casos la vivencia suscitada en el símbolo es algo inevitable, si bien puede ser rechazada o disimulada, el paciente no puede evitar que el significado del símbolo se presente.

d) Símbolo-analogía-realidad

El símbolo entonces, es un signo imagen instrumental, en donde la relación entre significante y significado es cercana. Veamos ahora las características de esta relación analógica, este modo de hacer conocer que comprende el símbolo.

Ennis (1981) a este respecto, expresa lo siguiente: “... en esa analogía que establece la relación entre la imagen y el significado que expresa, existe una correlación, una correspondencia entre lo que ontológicamente es el objeto que representa la imagen, y la realidad que está simbolizando” (p. 99).

En esta cita se evidencian dos parejas de conceptos que se unen entre sí por medio de una relación analógica: en el orden del sujeto “imagen – significado”; y en el orden del objeto “objeto representado por la imagen – realidad simbolizada”. También se afirma, que estas parejas se relacionan a su vez entre sí al modo de una correspondencia. La analogía de la imagen respecto al significado se corresponde con la analogía que guarda el objeto de la imagen respecto a la realidad simbolizada.

Podemos entonces, distinguir en estas relaciones dos tipos de analogía: una analogía intrínseca a la relación entre significante y significado, y una analogía anterior entre el objeto que representa la imagen y la realidad simbolizada. Esta segunda analogía, correspondiente a la esfera del referente, como en todo conocimiento, fundamenta la primera analogía, correspondiente a la esfera del signo; de modo que la analogía entre significante y significado (analogía intrínseca) es posible por la analogía presente en las cosas (analogía anterior). En este sentido podemos decir que “toda realidad posee potencialidad simbólica” (De Ruschi, 2008, p. 81) ya que es capaz, por esta la relación analógica que guardan las cosas entre sí, de fundamentar y servir de material, para la relación analógica del símbolo. Hay pues, una correspondencia analógica en el símbolo de la

imagen con la realidad, como afirma Ennis (1981): “la imagen mantiene una analogía con la naturaleza de las cosas” (Ennis, 1981, p. 112).

Esta doble analogía refleja también otra propiedad común a todo conocimiento humano, que es el de poseer una intencionalidad “bifásica” (Alvira, 1988, p. 15) tendiente hacia el sujeto, por un lado, y hacia el objeto, por otro. El símbolo, como buen signo es mediador entre estos dos polos.

Podemos decir entonces que la relación entre significante y significado que presenta el símbolo, además de depender del paciente que simboliza, como afirmamos más arriba, es regulada también, por la correspondencia que dicho símbolo presenta con la relación entre el objeto de la imagen y la realidad simbolizada. El símbolo tiene un límite de expresión en el paciente y en las cosas. El paciente atribuye un significado a una imagen pero atendiendo a la correspondencia real y analógica entre el objeto de la imagen y la realidad simbolizada.

Concluimos afirmando que el significado del símbolo obedece a un límite de particularidad que es el que impone el paciente, ya que el símbolo es expresión de su vivencia; y a un límite de universalidad, ya que el símbolo respeta en su expresión la relación de correspondencia con las cosas. Por su particularidad el símbolo es expresión de un ser individual y por su universalidad refiere a una realidad común y por lo tanto comunicable.

El símbolo no es una obra meramente subjetiva, independiente del orden real, como podría ser la producción de la fantasía; pero tampoco meramente objetiva, desarraigada de un sujeto, como puede ser una fotografía.

Estos límites de particularidad y universalidad fundamentan la tarea terapéutica, tanto para la proposición de imágenes iniciales, ya que el diseño de las mismas debe obedecer, por un lado, a la particularidad del polo subjetivo, y por otro lado, a la correspondencia con la universalidad de las características de la realidad simbolizada; como también, para la tarea de interpretación, que si bien la Fundación insiste, con razón, sobre el papel del paciente en esta tarea, no ignora a su vez, la posibilidad de que éste se extravíe, encantado en trabajos fantásticos, vacíos de símbolos. Por lo cual se empeña en aconsejar algunas medidas directivas para el ensueño: “para resolver adecuadamente los problemas que aparecen en el ensueño deberá (el terapeuta) dirigirlo con estricta lógica, teniendo como criterio la lógica correspondiente a la

naturaleza de las cosas y a su deber ser” (Ennis, 2008, p. 25). En el mismo sentido, advierte Ennis (2008): “no empleamos, como lo hace Desoillé, soluciones mágicas... porque en la realidad el hombre no puede solucionar mágicamente sus problemas” (pp. 25- 26).

3- Tercera acepción: La capacidad expresiva del símbolo como característica del proceso de simbolización.

Por último, finalizando con el análisis de las diferentes acepciones realizadas por la Fundación a la temática que nos ocupa, abordaremos la distinción que define la capacidad de expresión simbólica como una capacidad del paciente, por la cual puede, merced a sus potencialidades psicológicas, expresar su vivencia en un símbolo. Se distingue esta capacidad de la plasticidad de la imagen simbólica (punto 2) y de las características o contenidos expresados por el símbolo (punto 1). En este punto nos referimos a la capacidad del paciente para simbolizar. Los puntos anteriores podríamos decir, que reciben la denominación de “capacidad expresiva” por referencia a esta posibilidad del sujeto. En efecto, en cuanto al punto 1 decimos que el símbolo “expresa” las dimensiones de la personalidad, al modo que el efecto muestra la causa, por lo que es la persona el sujeto propio de esa expresión. En la persona está la posibilidad de expresión que se atribuye secundariamente al símbolo como a su obra. Y en cuanto al punto 2 afirmamos que el símbolo, en su estructura semiológica, tiene la capacidad o plasticidad para “expresar” también en sentido derivado, ya que la capacidad es propiamente de la persona, que se sirve de un símbolo, como se podría servir de cualquier otro signo. El símbolo es capaz de expresar porque la persona lo utiliza para expresarse a través suyo.

Ennis (1974) denota que esta capacidad pertenece al sujeto cuando afirma que “el paciente va expresando en forma simbólica sus problemas traumáticos o no, su mundo interior, los aspectos afectivos e instintivos del mismo, su relación social, sus metas e ideales, cómo se conoce a sí mismo” (p. 25). O también: “... los símbolos... responden a la realidad de la persona que los ha elaborado” (Ennis, 2008, p. 99).

La capacidad expresiva del símbolo como objeto de estudio de la presente tesis de investigación se aboca a esta acepción, como capacidad del sujeto para expresar su vivencia mediante un símbolo.

En cuanto a la capacidad de expresión simbólica como capacidad del sujeto vemos en la Fundación de Psicoterapia Simbólica una evolución en sus conceptualizaciones que van de unos postulados generales e introductorios, a otros de mayor especificación.

En la primera publicación inician la cuestión apoyados en aportes generales sobre la “facultad simbolizadora”. Expone Ennis (1974), en efecto, como fundamento de esta psicoterapia, las siguientes ideas:

La capacidad de construir un símbolo, o sea de sacar de todo dato sensorial una “forma” particular que lo impersonalice sería una de las cualidades más características del pensamiento humano y derivaría de un espontáneo proceso de abstracción que tiende a reconocer el concepto de toda configuración abastecida por nuestra experiencia, a racionalizar después toda sensación. Todo dato singular puede volverse símbolo de algo y como tal denotar la cosa misma que simboliza. (p. 21)

Se describen en esta cita, tres elementos conformadores de la capacidad expresiva o de la “capacidad de construir un símbolo”: el dato sensorial, un proceso espontáneo de abstracción, y, como parte de este proceso, una racionalización posterior.

En esta descripción se busca destacar uno de los elementos que contribuyen a la formación del símbolo, el polo objetivo, mencionado como dato sensorial. La explicación se orienta exclusivamente a destacar esta dimensión de la simbolización, reduciendo el polo subjetivo a la mención de un “proceso de abstracción”.

Esta primera aproximación a la capacidad expresiva no exenta de ambigüedades, sirve sólo de propedéutica, pues sienta algunos postulados meramente generales: la simbolización toma su material de los datos que aportan los sentidos, el sujeto depura dicho material y “racionalizándolo”, le otorga un nuevo significado.

Esta descripción incipiente de la capacidad expresiva se enriquece con los aportes de la antropología aristotélica y su concepción hilemórfica de la naturaleza humana: “consideramos al hombre, según la concepción hilemórfica de Aristóteles, como un compuesto –unido sustancialmente- de materia y espíritu; tiene por ello una naturaleza que posee infinitas posibilidades de acción y operación” (Ennis, 1981, p. 10). Esa “racionalización” bosquejada se analiza ahora destacando las dimensiones que la componen, “distintos planos de la personalidad: el biológico, el psicológico, el sociológico, el ético, el ontológico y el religioso” (Ennis, 1981, p. 8). Como así también, las potencias operativas que de estas dimensiones se desprenden: “... en la elaboración de su expresión interviene todo el hombre: alma, cuerpo, inteligencia, voluntad, sentimientos, afectos, sentidos, apetitos, etc.” (Pérez, 1997 b, pp. 122-123).

La concepción aristotélica, junto al aporte de teorías psicológicas modernas, viene a precisar los límites y posibilidades de esa capacidad del sujeto de expresarse en un símbolo, destacando los elementos intervinientes. A continuación mencionamos dichos elementos, en el marco del desarrollo teórico con que la Fundación de Psicoterapia Simbólica los ha tratado. Cada uno de los aportes mentados representa distintas formas de injerencia para el dinamismo de la capacidad expresiva.

a) La imaginación

La expresión simbólica que se sugiere con la técnica del ensueño despierto dirigido debe tener las siguientes condiciones: “deje correr su imaginación y vaya relatando todo lo que ve, lo que siente, lo que oye, sin tener en cuenta si es lógico o no, sin razonar sobre el material que va surgiendo, y se le indicará que viva en lo posible el sueño” (Ennis, 1974, p 35).

Para la tradición aristotélica, nos lo recuerda Velasco Suárez (1974), la imaginación es lo que permite salvarse de lo efímero de las impresiones de los sentidos externos (p. 17). Por la imaginación, las cosas dejan su impresión en el sujeto, pasan a formar parte de la subjetividad y, por ende, se le puede dar un tratamiento subjetivo.

En el caso de la técnica de ensueño despierto dirigido, a la que se refiere la cita anterior, la imaginación no se abastece de sensaciones inmediatamente externas (de ahí la indicación de cerrar los ojos o la preocupación de que el medio no entorpezca lo imaginado) sino de estímulos

internos, de recuerdos, de sensaciones producidas por el recuerdo, etc. La imaginación como elemento de la capacidad expresiva del símbolo sirve de potencia base, que brinda el material necesario para operar la simbolización. Es por eso, que si bien las imágenes pertenecen, en un principio cercano o lejano, a sensaciones externas, en el tratamiento que se les da a través de esta técnica, supone que sean imágenes ya interiorizadas al bagaje de la experiencia, que sean “racionalizadas” como se afirmaba anteriormente, que se les pueda dar un tratamiento personal.

Que las imágenes procedan de la interioridad del paciente no significa necesariamente que sean producto de la fantasía, como lo afirma Ennis (2008): “la actividad simbólica no es un mero quehacer de la fantasía. En la fantasía es el sujeto quien se propone deliberadamente las imágenes, las puede dirigir, las puede detener, y sabe que al fantasear se está evadiendo de la realidad” (p. 24). En efecto, la fantasía obedece en mayor medida a la inteligencia, que sirviéndose de las imágenes existentes, produce libremente una nueva bajo un fin premeditado. La imaginación, en cambio, escapa en cierta medida a la influencia de la inteligencia, ya que elabora las imágenes espontáneamente según las sensaciones externas que se presenten o, como es nuestro caso, según los recuerdos o sensaciones que se actualicen en el trabajo imaginativo, “lo que surge no se sabe de antemano, se lo va descubriendo en el momento que va apareciendo” (Ennis, 2008, p. 97). Es por eso que “importa mucho que tenga la vivencia de movimiento, para que no se sienta un simple espectador, pues en ese caso usaría la fantasía” (Ennis, 2008, p. 24).

La imaginación como elemento imprescindible de esta capacidad de expresión simbólica, reviste características similares a la actividad onírica:

Es sí condición indispensable para los adultos el imaginar con los ojos cerrados... el tener los ojos cerrados facilita la actividad simbólica, con vivencias similares a las oníricas, con lo que, a todo lo que manifiestan los símbolos, se suma el hecho de que en el momento de expresarlos no se advierte el sentido profundo de ellos, por lo que se bajan las defensas. De allí que al interpretar el trabajo imaginativo se sorprende el mismo paciente de las cosas que ha podido decir. (Ennis, 1981, p. 34)

Además de esta relativa autonomía de la imaginación frente al dato sensitivo, se desprende de lo que venimos desarrollando, otro límite de esta potencia frente a la influencia de

otro orden sobre su operar. En efecto, al hablar de “vivencias similares a las oníricas”, el otro orden de influencia que encuentra un tope sobre la imaginación es el de la inteligencia. Es por eso que se dice: “la misión y el poder de las imágenes es hacer ver todo cuanto permanece refractario al concepto.” (Ennis, 1981, p. 95). La imaginación en el trabajo imaginativo presenta cierta independencia frente al dato sensitivo por un lado, y frente a la inteligencia, por otro.

Cabe aclarar, porque puede advertirse una contradicción en lo enunciado, que cuando más arriba decíamos que la capacidad de expresar incluía una “racionalización”, no se refería a un tratamiento de la razón sobre las imágenes sino a un tratamiento subjetivo. La ambigüedad de las palabras es lo que entorpece en este caso la comprensión.

Concluimos entonces que las imágenes suscitadas en la técnica del ensueño despierto dirigido, son previamente internalizadas, surgen espontáneamente sin previsión, exigen la sensación de movimiento para que el trabajo imaginativo sea similar a una vivencia onírica, y son parcialmente independientes en su aparición, del ámbito de la sensibilidad externa y del ámbito de la inteligencia.

b) Los afectos

Como asentamos más arriba, el símbolo es expresión de una vivencia, y esta no puede conformarse solamente por imágenes contenidas en la experiencia. Ya se adelantó esta cuestión al decir que el paciente no puede ser “un simple espectador”, su participación en el trabajo imaginativo implica un mayor compromiso psíquico. Los afectos, las emociones, los sentimientos y toda la esfera pasional del paciente, participa en el tratamiento de la imagen simbólica. El paciente debe manifestar además de “lo que ve”, “lo que siente”.

Los afectos dan un tono más personal al elemento imaginativo. En efecto, mientras varios sujetos pueden imaginarse lo mismo en la técnica del ensueño despierto dirigido, de igual manera y con exactos contornos, la afección que esta imagen causa, presenta mayores disidencias. Mientras la imagen contiene una cierta abstracción y universalidad, los afectos están empapados de concreción e individualidad.

Y este carácter individual y personal de que se revisten las imágenes del trabajo del ensueño despierto dirigido es lo que hace de esta técnica una referencia a la intimidad de la persona. Referencia que, a la vez que gana en profundidad, le suma las respectivas dificultades, como bien lo notan los autores: “la dificultad de la interpretación psicológica consiste no tanto en la polivalencia serial del símbolo, cuanto en su multiplicidad de experiencias y cosmovisiones en que puede ser amparada” (Martínez Ferretti y Viscotti, 1997, p. 35).

Los afectos tiñen de particularidad el trabajo imaginativo y hacen de la capacidad expresiva una referencia segura a la vivencia del paciente. Los afectos precisan la imagen, la enmarcan en la vivencia del sujeto, y la transforman en símbolo.

Para asegurar esta transformación y subjetivación del significante, Ennis (1974) propone tener en cuenta algunos recaudos durante el trabajo de ensueño despierto dirigido, con el fin de propiciar un clima adecuado para facilitar el vivenciar de las imágenes (p. 36).

c) **Estimativa inconsciente**

Un desarrollo de gran valor, que articula lo que venimos tratando en un todo orgánico es la consideración de la llamada “estimativa inconsciente”.

Esta noción que la Fundación ha presentado en su primer publicación (1974), reviste carácter de fundamento para su explicación de los traumas inconscientes (que la distingue de la explicación freudiana), y para la planificación de su psicoterapia. Es un concepto medular en esta Psicoterapia, cuya explicación clarificará la cuestión que nos ocupa. Cabe aclarar que si bien no se han vuelto a publicar estos postulados en las obras subsiguientes (1981 y 2008), ni se han desarrollado dentro de la Fundación nuevas investigaciones al respecto, tampoco se han presentado tesis que la contradigan, antes bien, el corpus teórico sigue sosteniéndose sobre este pilar.

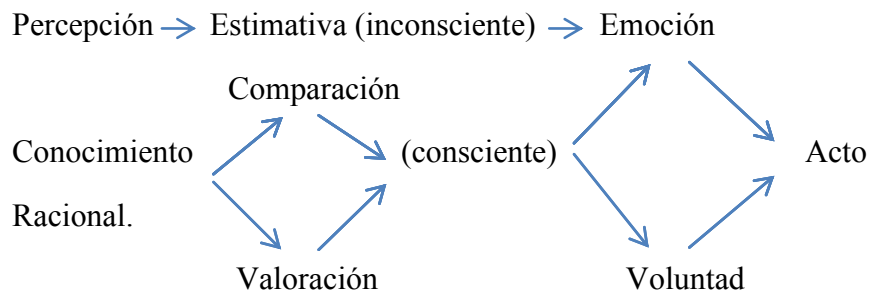
La estimativa es la potencia psíquica que valora lo percibido suscitando los afectos concomitantes. Estas estimaciones “se van forjando con las diversas experiencias de la vida” (Ennis, 1974, p. 10). Un entramado que el niño en su desarrollo va tejiendo, y que consolidado por actos de percepción y emoción, va formando hábitos cognitivo/afectivos de juicio sobre la

significación que las cosas tienen para él, acerca del valor o desvalor que ellas le comportan. La interacción de la persona con el mundo dependerá de este conjunto de estimaciones, a la vez que este conjunto se irá formando por dicha interacción. La estimativa formada en los primeros años se interpondrá luego, como un hábito de juicio y valoración, entre la percepción del mundo y la emoción que este suscita. Cuanto más temprana sea la estimación, más inconsciente y de mayor influjo sobre las emociones y sus acciones consecuentes. El siguiente gráfico presentado por Ennis (1974) ilustra lo que venimos diciendo:

Percepción → Estimativa (inconsciente) → Emoción → Acto.

Estas estimaciones, si revisten carácter patológico, “pueden generar los diversos traumas psicológicos inconscientes, que originan síntomas neuróticos” (Ennis, 1974, p. 11).

A su vez, la estimativa consolidada en la niñez, repercute en el comportamiento adulto que, si bien complejizado por el desarrollo de otras potencialidades (mayor influjo en la conducta total del hombre por parte de la inteligencia y la voluntad), sigue teniendo una participación relevante. El siguiente gráfico elaborado por Ennis (1974), denota como el mayor desarrollo y respectiva participación de la inteligencia y la voluntad, amplía los elementos del acto humano:



Ampliación que bifurca la acción del hombre a dos motivos: lo que siente y lo que quiere, a lo que mueve la emoción y a lo que aspira la voluntad, la espontaneidad sugerida por la percepción y la conclusión que surge de la reflexión racional. Esta bifurcación no produce necesariamente un conflicto, ya que si la emoción acompaña lo que el sujeto entiende y quiere “el actuar será espontáneo y fácil” (Ennis, 1974 p. 13). Pero, “en cambio, cuando lo propuesto voluntariamente contraría su inclinación sensible, le será arduo el realizarlo, le exigirá lucha, esfuerzo” (Ennis, 1974, p. 13) entonces se produce un conflicto de intereses, entre lo que se quiere y lo que se desea.

Estas valoraciones de la estimativa inconsciente, si bien son relativamente fijas y estables, no son inamovibles, de ahí su posibilidad de corrección. Si propician un conflicto patológico, pueden modificarse como bien lo explica Ennis (1974) al comparar esta psicoterapia con la acción de volver a grabar sobre una cinta:

Entiendo a la vez que la estimativa juega un papel preponderante en los traumas... pueden darse hechos traumáticos inconscientes en la infancia y su repercusión posterior y cómo pueden corregir los mismos ya sea por experiencias sensibles capaces de borrar la estimativa anterior o por terapia que permite revivirla y modificarla de un modo semejante a como se borra lo inscripto en una cinta grabada. (p. 15)

La misma potencia que antes había estimado de forma inconveniente, se corrige ahora con nuevas estimaciones. Esta es, como señala Ferrante (2001), la paradoja de la estimativa, que a la vez que es causa de traumas psicológicos, “sea también el vehículo primordial del que se vale la terapia para producir los cambios que pueden liberar al paciente de su padecimiento” (p. 28).

Se denomina “estimativa” con la intención de distinguirla de la cogitativa y acentuar así, su carácter de inconsciente. “En la propuesta de la Dra. Ennis la noción de inconsciente ha sido identificada con la de estimativa” (Ferrante, 2001, p. 1). Las valoraciones estructuradas van formando un esquema mental desde el cual el sujeto valora las cosas como bienes que se desean o como males de los cuales se huye, esquema que es parte del consciente virtual o potencial del que hace referencia Pithod (1994) cuando afirma que son “incompletas actualizaciones de virtualidades psíquicas” (p. 279). Concepción a la que Ennis remite en una entrevista dentro de la Tesis de Ferrante (2001) anteriormente citada.

Este esquema valoral de significaciones, constituido por la estimativa, es conservado en la memoria.

La virtualidad o inconciencia relativa de estos contenidos es lo que justifica la denominación de estimativa. Pero cabe aclarar que la potencia propia del hombre es la cogitativa, es decir, la estimativa animal informada por la razón.

La estimativa/cogitativa no realiza solamente valoraciones para conformar una estructura inconsciente. Esta potencia es actuante en el presente juzgando las significaciones de las cosas desde la experiencia del sujeto. La estimativa/cogitativa es la potencia de la vivencia, por la cual el mundo de los objetos se hace personal, forma parte del sujeto, y este los juzga con plena conciencia.

La vivencia del sujeto conformada por múltiples aspectos exige para su expresión una facultad que se ubique en el centro del dinamismo psíquico y pueda así reunir los datos de todos los niveles de la personalidad. La cogitativa viene a cumplir esta condición ya que ella es “sintética de todas las otras potencias” (Ennis, 1981, p. 108)

Podemos concluir que la estimativa inconsciente, junto con la memoria, tienen un lugar central en el proceso de simbolización, al producir y conservar las valoraciones sobre ciertas experiencias. Valoraciones que se manifiestan y se reviven en el trabajo simbólico por acción de la capacidad expresiva.

d) Mecanismos de defensa

Un ejemplo de esta estimativa inconsciente son los mecanismos de defensa. La Fundación en esta cuestión, si bien conserva la descripción fenomenológica del psicoanálisis, difiere en la explicación de los mismos. Esta se enmarca en el cuadro de los conceptos expresados, y define a dichos mecanismos como “hábitos adquiridos de autodefensa y superación” (Ennis, 2008, p 53) o “como pautas aprendidas de autodefensa y superación (mecanismos de defensa)” (Ennis, 1981, p 55). Al hablar de hábitos adquiridos o de pautas aprendidas, los mecanismos de defensa se adscriben al dominio de la estimativa-cogitativa.

Estos hábitos patológicos implican no solo “algún grado de autoengaño y deformación de la realidad” (Ennis, 1981, p. 56), es decir que se posicionan entre la percepción y las cosas, para detrimento de aquella; sino que también afectan al proceso de simbolización y por ende a la capacidad de expresión simbólica. En efecto, afirma Ennis (1981) que “la intensidad, tanto del hacer conocer, como del dinamismo que promueve el símbolo, puede estar relacionada con la cantidad, calidad y niveles de los mecanismos de defensa” (p. 102). De modo que los

mecanismos de defensa interfieren deformando, en mayor o en menor medida, la expresión y la interpretación del símbolo por parte del paciente.

Sin embargo, no toda interposición de la habitualidad de la estimativa debe ser considerada necesariamente patológica cuando no expresa claramente y sin velos la vivencia del paciente, ya que: “en algunos casos el símbolo en la actividad imaginativa puede ir mostrando gradualmente los conflictos que la persona debe enfrentar y solucionar. Es como una economía intrapsíquica prudencial que permite clarificar y fortalecer para después proponer un esfuerzo mayor” (Ennis, 1981, p. 102). Lo patológico de los mecanismos de defensa es el autoengaño y la deformación.

e) **Sentidos internos y simbolización**

La imaginación y los afectos, la estimativa-cogitativa y sus procesos implicados encuentran su jerarquización en los aportes realizados al proceso de simbolización, que en este capítulo serán solamente mencionados.

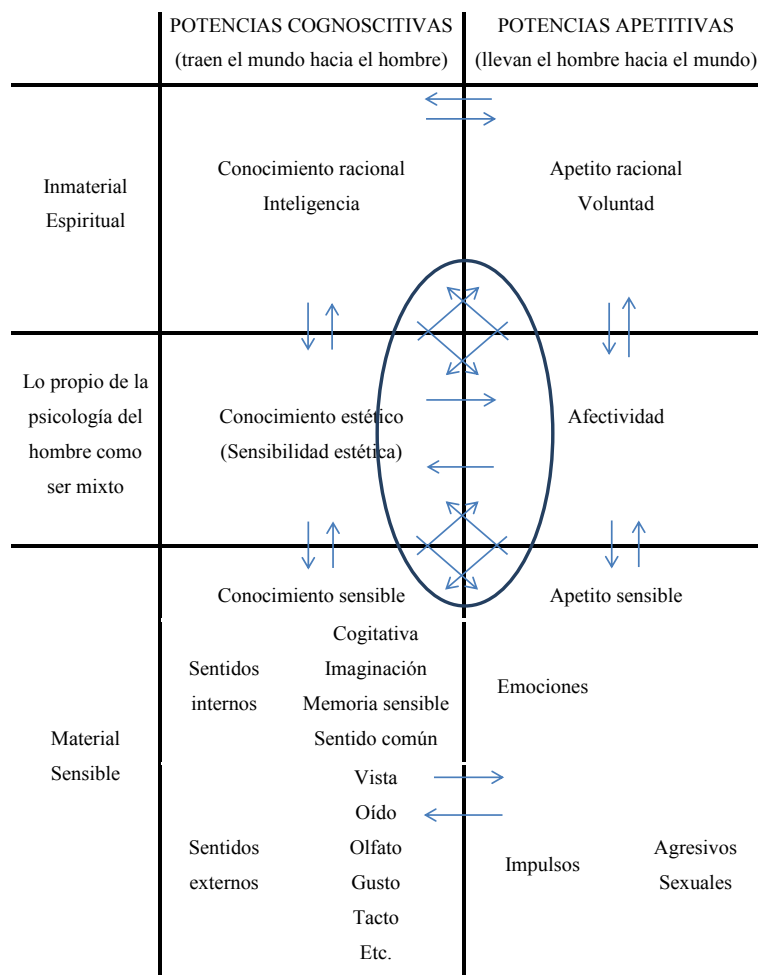
Dicho proceso encuentra su desarrollo en lo que Velasco Suárez (1974) ha llamado “la actividad imaginativa” (p. 15) o la tradición aristotélica describe como el dinamismo de “los sentidos internos”. La simbolización, en su doble faz de expresión y dinamismo, es un modo particular de esta actividad imaginativa, un proceso determinado tendiente a la formación y transformación del símbolo.

La actividad de los sentidos internos, asumida por la espiritualidad, es lo que caracteriza el conocer específicamente humano. El hombre se encuentra en una posición limítrofe entre los seres espirituales y los materiales, perteneciendo a ambos órdenes. Todas las dimensiones presentan esta peculiar mixtura de lo material y lo espiritual.

El aspecto cognoscitivo no es la excepción, y la teoría de los sentidos internos viene a explicar y a unir dos polos aparentemente opuestos: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, explicitando las potencias y actos que, en progresiva unidad, confluyen para lograr a partir de una imagen material un concepto inmaterial, y de un concepto universal, un juicio y reconocimiento del objeto singular. La actividad imaginativa es aquella zona cognitiva

intermedia, sumamente compleja, que como bisagra articula los dos órdenes al que el hombre pertenece, y configura “lo propio de la psicología del hombre como ser mixto” (Ennis, 2008, p. 104).

Este ámbito constituye, como dijimos, el lugar propio de la simbolización. Proceso que se explicaría por la articulación de las potencias y actos psíquicos que constituyen la “actividad imaginativa”. Tales potencias están correctamente diferenciadas y ordenadas en el siguiente gráfico (en Ennis 1981, p. 117).



Aquí, “el óvalo central representa la proyección dinámica de la cogitativa como una expresión de la unidad sustancial entre lo sensible y lo espiritual” (Ennis, 1981, p. 118). La

cogitativa ocupa un lugar central en el dinamismo psíquico de la simbolización y por eso se afirma que el símbolo es “una expresión de dicha potencia” (Ennis, 1981, p. 107).

La cogitativa se identifica como la potencia de la simbolización, representa un “papel fundamental” (Ennis, 1981, p. 107) en la elaboración del símbolo, por el lugar privilegiado que ocupa en dicho dinamismo “... está en el confín de la parte sensitiva e intelectual, donde la parte sensitiva toca a la intelectual” (Ennis 1981, p. 108) como afirma Santo Tomás de Aquino. Esta ubicación refleja su gran poder de síntesis sobre las demás facultades, puede darles cause y expresión (Ennis, 1981, p. 108), sobre todo, es capaz de reunir en su actuar a potencias de orden cognoscitivo y afectivo, espiritual y material. Potencias que intervienen en la formación del símbolo.

La cogitativa siendo una facultad puente, una facultad relacionante, una facultad confrontante, es sintética de todas las otras potencias, tiene una cierta facilidad para ponerse a disposición de las otras potencias, pero también –entendemos- para darles cauce a esas otras potencias en relación a una posible imagen. (Ennis 1981, p. 108)

La cogitativa es el canal por el cual la inteligencia asume la sensibilidad. Es raíz de la sensibilidad inferior que a su vez se enraíza en la inteligencia. Desde la perspectiva dinámica es frecuente hablar de la cogitativa como una bisagra que articula la sensibilidad y la inteligencia. En una dirección ascendente primero (abstractio), en la cual se prepara el fantasma completando la aportación de todos los sentidos para que pueda ser abstraído y entendido por la inteligencia; entendimiento que vuelve hacia el fantasma (conversio) de la sensibilidad para juzgarlo, y por él, juzgar la realidad.

La cogitativa culmina el acto conformador de la experiencia (fantasma), ya que al juzgar sobre el producto de la síntesis formal, le otorga un significado. De modo que la percepción no es sólo una presentación de formas organizadas, sino también significativas. En efecto, la sensibilidad externa, el sentido común y la imaginación logran una síntesis formal del objeto, pero es una síntesis de los aspectos externos de la realidad, nos presentan las cosas como poseyendo cierta figura pero no como “tal” cosa. La realidad es anónima para el sujeto hasta que

la cogitativa juzgue sobre ella aplicándole un significado. Significados que van conformando la red o esquema de lo que llamamos experiencia.

Esta experiencia, que es dinámica y plástica, se actualiza en el vivir diario por la cogitativa. A esta actualización de la experiencia la llamamos vivencia. Es la cogitativa quién movida por la afectividad, no sólo sensible, juzga de un objeto como apetecible o desagradable, bueno o malo, apetecible y bueno, apetecible y malo, etc. Juicio que se apoya, a su vez, en las intenciones conservadas en la red de la experiencia, en la presentación del objeto a los sentidos formales, y en un acto de la libertad.

La Psicoterapia Simbólica ha visto en la cogitativa una puerta de acceso a la modificación de la experiencia por una nueva vivencia, ahora simbólica, “al procurar que el paciente ordene simbólicamente lo desordenado, incide en la cogitativa, que a su vez lo hace en el psiquismo y en la conducta” (Ennis, 1981, p. 109).

En este capítulo basta con la presentación del cuadro del dinamismo de la simbolización. En el capítulo siguiente abordaremos la descripción, en detalle, de cada facultad.

B- Definición de la Capacidad Expresiva del Símbolo

Hemos distinguido entonces tres aspectos de la capacidad expresiva del símbolo: el contenido de la expresión, la plasticidad del signo para expresar y la capacidad de expresión simbólica propia del dinamismo psíquico. A esta última nos abocaremos en el presente trabajo de investigación.

Antes de lograr una definición es necesario resolver una objeción, debido a que se presenta dentro de la misma Fundación. Hay quienes separan expresión de simbolización como si no se podría dar una expresión en la simbolización. Vemos, por ejemplo, la siguiente afirmación:

La expresión es una relación continua, causal y directa entre el origen y la manifestación; termina en esta, donde encuentra su cauce y a la vez su límite. La simbolización es discontinua y trascendente a la obra que aparece plasmada. En el simbolismo nunca hay mera relación de causa a efecto. (Martínez Ferretti y Viscotti, 1997, p. 35)

Creemos que las diferencias son de un orden especulativo anterior; ya que no necesariamente se debe entender la causa como un agente único, dado que hay fenómenos, como el símbolo, que resultan de una pluralidad de causas. Pero hay una diferencia aún mayor, cuando se afirma que “la simbolización es trascendente a la obra que aparece plasmada” y que “nunca hay mera relación de causa a efecto”, se supone que el símbolo (efecto) es de mayor significación que su significado (causa), es decir, mayor que el valor asumido en una experiencia, lo cual es absurdo, porque el efecto no puede ser superior a la causa. El símbolo nunca supera en significación a la experiencia del paciente. Lo que no quita que esa experiencia tenga distintos aspectos, tanto extensiva como profundamente; o que la experiencia con respecto al símbolo pueda cambiar, incluso hasta rotundamente, como se evidencia en la psicoterapia; pero la referencia simbólica remitirá a esa experiencia (sea llana o profunda, rígida o cambiante) y no tendrá una entidad separada de este marco subjetivo. La “trascendencia” de los múltiples significados del símbolo con respecto al paciente, es meramente aparente, y se explica por esta complejidad y flexibilidad de la misma experiencia. Al decir que el símbolo expresa más de un significado no debemos suponer que tratamos con un signo equívoco, ya que hemos afirmado con la Fundación que el símbolo es análogo, su expresión se ajustará y se limitará al paciente y a la

realidad vivida por este, y en esta analogía se entiende tanto su referencia constante como así también su variabilidad en los objetos de referencia. Si el paciente permanece en su experiencia, permanece el símbolo; si el paciente cambia en su experiencia, el símbolo cambia.

Hechas estas aclaraciones, Ennis (2008) menciona como una de las capacidades simbólicas a la capacidad de expresión: “Por un lado ella (la actividad simbolizadora) se refiere a un contenido de imágenes que pertenecen al orden de la representación; por otro supone una situación afectiva que implica su dinamismo y su sentido” (p. 92). Y más adelante:

En esta actividad imaginativa el paciente, mediante símbolos, llega a conocer su realidad y la expresa con una visión que puede llegar a ser más completa, más amplia, más reveladora. Y le permite a esa misma persona revivir una experiencia en la cual, además del descubrimiento cognoscitivo, se puede llegar a dar una vibración afectiva, un movimiento de las tendencias y de la voluntad, y una simultánea valoración. (Ennis, 2008, p.93)

Se distinguen en estas citas claramente dos capacidades de la simbolización, que fundamentan esta psicoterapia. Menciona Ennis (2008): “esta capacidad expresiva no es la única característica ni la exclusiva función que tiene el símbolo en psicoterapia. Lo más peculiar y notable es el dinamismo que se logra en la actividad psíquica mediante la actividad simbólica” (p. 94). Por un lado tenemos la capacidad expresiva que hace del símbolo un referente de la experiencia del paciente; y por otro lado, la capacidad dinámica, por la cual el símbolo viene a revivir la experiencia, actualizándola como vivencia, posibilitando el trabajo terapéutico de “ordenar lo desordenado”.

Para concluir este capítulo podríamos decir que la capacidad expresiva comprende un dinamismo psíquico en el que confluye la actividad de los sentidos internos, los afectos, y la dimensión espiritual, unificada por la estimativa-cogitativa, para lograr expresar vivencialmente en un símbolo la experiencia que el paciente tiene y vive respecto a un objeto, en parte desconocido y virtualmente consciente.

Capítulo II

Conceptos fundamentales sobre la simbolización

Introducción

Antes de abocarnos a la tarea de describir el dinamismo psicológico de la capacidad de expresión simbólica, es necesario detenernos en la consideración de la teoría realista sobre el dinamismo cognoscitivo y afectivo, teoría en la que se apoyan los aportes sobre la simbolización en general y, por ende, también la capacidad de expresión aludida.

El dinamismo de expresión simbólica es un dinamismo complejo. De modo que nos es sumamente necesario detenernos en cada uno de los elementos conceptuales de esta teoría, precisando sus límites operativos, para poder fundamentar el dinamismo de expresión sobre una base firme, evitando las confusiones y las extrapolaciones de funciones a la que la complejidad de tal proceso puede conducirnos.

La finalidad de este capítulo es la distinción de los elementos que conforman el dinamismo psíquico de la expresión simbólica, tanto en sus partes constitutivas como en las partes adjuntas que se implican directamente.

Decimos que nos ocupamos de la teoría realista, más específicamente, de la psicología aristotélico-tomista que la Fundación de Psicoterapia Simbólica dice sostener, y a la cual recurre especialmente en sus desarrollos sobre la simbolización.

La capacidad de expresión simbólica es aquella función por la que la simbolización es capaz de expresar a través de un símbolo una experiencia personal bajo el modo vivencial. En esta definición breve se encierra el cúmulo de conceptos necesarios para encarar una exploración investigativa sobre el dinamismo de la capacidad de expresión simbólica. Podemos agrupar

dichos elementos en tres grandes áreas mencionadas en la definición y mutuamente implicadas entre sí: La conformación de la experiencia, que reuniría los conceptos básicos del dinamismo psíquico en general; la vivencia, que cualifica la experiencia configurando el objeto de la simbolización; y por último, el mismo proceso de simbolización, en donde la capacidad expresiva es sólo una función. El orden de las áreas expresadas obedece a un criterio de claridad expositiva, que nos permitirá avanzar desde los términos más simples y elementales a los más complejos y distintivos del dinamismo expresivo. Otro criterio que adopta nuestra exposición es el de manifestar con la mayor fidelidad posible el carácter dinámico que esta capacidad representa, evitando dar un simple listado de elementos con sus respectivas definiciones, restando énfasis a sus relaciones. Dificultad de no poca monta, que se inicia desde la simple elección del orden secuencial expositivo ya que a diferencia de este, “el desarrollo psíquico no tiene lugar en línea recta, es un movimiento en espiral” (Fabro, 1978, p. 291).

1- Primer área: la conformación de la experiencia

La experiencia es la base psíquica sobre la cual se desarrolla toda la actividad del sujeto. Es el entramado complejo y único que forma y atesora cada persona a lo largo de su vida en las relaciones que se entablan con la realidad. Es una red de representaciones significativas que se construye por incontables e invisibles tramas en esa relación inconmensurable entre un sujeto y su mundo. Términos, el del “yo” y el “mundo”, que no se distinguen en la existencia personal, ya que “el mundo es mi mundo, fruto de mi experiencia en cuanto que es mía” y a su vez “el mundo contribuye a formar mi Yo, dándole contenido a mis vivencias” (Pithod, 1976, p. 74).

La experiencia es intencional, formada a partir de un “diálogo con la realidad”(De Ruschi, 2004, p. 89), y referida por lo tanto, a ésta. Y es a la vez subjetiva, ya que la realidad es recibida al modo del recipiente. La experiencia no responde a esquemas a priori ni es un efecto de la acción de los estímulos, es una elaboración subjetiva de la realidad, lo que no quiere decir arbitraria sino más bien “personal”. Entender la experiencia como comunión, como co-elaboración de un sujeto y un objeto, nos evita plantear el pseudo problema gnoseológico del “puente”. Se confunde por lo general el realismo con el empirismo, pero nada más alejado, como

afirma Fabro (1978): “ninguna gnoseología realista da tanta participación a la actividad subjetiva en la construcción perceptual de los objetos como la aristotélico-tomista” (p. 178).

La experiencia se forma por las múltiples facultades que actúan en la vida diaria en contacto con sus respectivos objetos. No es una abstracción ni un producto premeditado, al contrario, se forma en el sujeto pero no siempre bajo su control. Las vivencias, las percepciones, intuiciones, imágenes, recuerdos, la pasión que despierta un objeto, todo se va estructurando en el complejo experiencial desde los inicios de la vida. Experiencias actuales y pasadas que permanecen entre un rango de mayor a menor actualidad. Conjunto que escapa al dominio total del sujeto, aunque pueda tener injerencia en su modificación, en su corrección, como lo postula la Fundación de Psicoterapia Simbólica.

La experiencia por ende, no sólo integra al objeto percibido sino también al sujeto que percibe, y no nos referimos al binomio de función (sujeto) y contenido (objeto), ya que hasta el mismo contenido es subjetivo y hay, a su vez, funcionalidad en el objeto dentro del proceso cognoscitivo. El sujeto está implicado en la experiencia, por lo que a partir de la base objetual de esta, puede el sujeto tomar conciencia de sí mismo como único e idéntico a lo largo del tiempo. La experiencia resulta de un conocimiento de la realidad y de sí mismo en íntima comunión. Para distinguir esta referencia subjetiva de la experiencia se ha acuñado el término de *experimentum sui* o experiencia de sí, que comprende aquel “conjunto orgánico de imágenes e intenciones que uno ha ido formando de sí mismo” (Echavarría, 2002, p. 2).

La experiencia es a la vez un contenido y un esquema para percibir contenidos. No se reduce a un conocimiento, “no es el simple experimentar (percepción del singular). La formación del *experimentum* supone muchas experiencias”(Echavarría, 2002, p. 2). Experiencias que se agrupan en un todo orgánico personal al modo de “una red de representaciones” (Echavarría, 2002, p. 3) o “esquemas” (Fabro, 1978, p. 274) a través de los cuales se interpretan los nuevos datos sensoriales.

Es un contenido de conciencia virtual o relativa (Pithod, 1994, p. 273), que se actualiza como clave interpretativa en algún matiz o ámbito, ya sea en forma tenue o intensa, ante cada nuevo conocimiento. Gravita como una red compleja, como un “telón de fondo” (Echavarría,

2002, p. 2), en la que cada percepción adquiere carácter de totalidad en continuidad con el pasado experiencial. Es un esquema que evidencia unidad, continuidad y acrecentabilidad.

“El esquema surge no de una visión unilateral sino del ejercicio de la vida... el esquema no impone a la vida más que las formas que la vida ha ido construyendo” (Fabro, 1978, p. 269). Experiencia que podrá ser de acuerdo a su desarrollo, normal o patológica.

No solo reviste un carácter de filtro perceptivo reducido a la esfera cognoscitiva. Por su autorreferencia es una guía continua para nuestro obrar. “Así como uno se ve, así ve aquello a lo que debe tender como su plenitud” (Echavarría, 2002, p. 3).

La experiencia se forma desde una mirada periférica y próxima, por dos síntesis u organizaciones como las ha llamado Fabro (1978, p. 17): Síntesis formal u organización primaria y la síntesis intencional u organización secundaria. Ambas síntesis suponen la operación de una actividad superior que dirige la actividad desde dentro: la organización intelectual.

a) Síntesis formal y síntesis intencional del conocimiento sensible.

El primer contacto con la realidad es cognoscitivo. El conocimiento es para el realismo una aprehensión de la realidad. No es que las cosas se presentan al sujeto y este las recibe pasivamente, sino que hay una comunión asimilativa, en donde “el sentido en acto (sujeto) es el sensible en acto (objeto)”. Asimilación que no debe entenderse en sentido físico al modo de la nutrición, ya que en el conocimiento ni el objeto ni el sujeto dejan de ser lo que son (Barbado, 1948, p. 8), más bien se identifican en un único acto, con una unión más íntima que la de la materia y la forma en los seres materiales (Fabro, 1978, p. 55). Asimilación que es llamada intencional.

La realidad rica en aspectos es aprendida, siempre “en parte”, por el cognoscente, en virtud de ciertas facultades. “En parte” decimos, porque “lo recibido se recibe al modo del recipiente”. Desde su inicio el conocimiento depende de un órgano corporal cuya aptitud para conocer es limitada. En esta línea, Aristóteles afirma que algunos sensibles físicamente reales no lo son psicológicamente ya que la baja intensidad del estímulo no llega a ser compensada por la energía del órgano (Fabro, 1978, p. 173).

Los sentidos externos son los primeros en realizar esta comunión inmaterial con la realidad, comunión que se hará más plena en la medida que se actualicen las facultades cognoscitivas superiores al modo de una “deshiletización progresiva” (De Ruschi, 2004, p. 85) y de una mayor intencionalidad.

Los sentidos externos se apoyan en órganos corporales específicos y están animados por lo que se llama una potencia anímica. El órgano animado es lo que constituye la facultad o sentido. Cada sentido, que la tradición ha reducido a cinco (vista, oído, olfato, gusto y tacto) está capacitado para ser especificado por algún aspecto de la realidad, es decir, que está en potencia de conocer alguna cualidad sensible *per se* de las cosas. Si bien el conocimiento es una actividad inmanente, depende necesariamente de la actividad corporal. Bien entendida esta afirmación no implica contradicción alguna. El contacto físico del estímulo con el órgano no es suficiente para explicar la existencia cognoscitiva del objeto. El conocimiento consiste más propiamente en advertir el estímulo, “el órgano por su materialidad hace posible el contacto con la realidad exterior. La alteración del órgano es advertida y como transcrita por la facultad” (Fabro, 1978, p. 63). Santo Tomás agrega una distinción clarificadora: una es la causalidad material del objeto, en tanto que son cuerpos, y otra es la intencional, en tanto que pueden conocerse (Fabro, 1978, p. 70), “el órgano es modificado físicamente por el estímulo pero el alma y la facultad son modificadas según otro modo de mutación” (Fabro, 1978, p. 58).

La gnoseología tomista denomina a este otro modo de mutación con el nombre de “especie sensible”.

Las especies son inmanentes, se forman en la facultad a partir de la actuación del estímulo externo sobre el sentido. La facultad en acto emana esta cualidad del todo intencional. Del sujeto entonces resulta el conocimiento, pero sólo cuando es previamente especificado por el estímulo del objeto, de ahí su carácter de intencional. La inmanencia no se opone por ende, a la intencionalidad. Esta teoría de la especie sensible se ve confirmada por algunos descubrimientos de la neuropsicología en lo referente a los esquemas mentales preobjetivos, como disposiciones a conocer o como disposiciones a formar un objeto por parte de la facultad (Sanguinetti, 2011, p. 85).

Si bien el objeto se presenta con todas sus cualidades, esta asimilación cognoscitiva no es acabada desde el inicio. El conocimiento sensible externo como conformador del contenido de la experiencia tiene un papel germinal, el de brindar el material o contenido de la misma en un aspecto imperfecto y confuso. Papel germinal ya que dicho contenido se conformará posteriormente por la unificación subjetiva del sentido común y por la unificación objetiva de la imaginación.

No hay que adjudicar a los sentidos externos y a esta primera unión del sujeto con la realidad, propiedades que pertenecen a otros momentos cognoscitivos. El ojo sólo percibe colores o a lo más extensiones coloreadas, y no un “objeto” coloreado. Si bien es verdad que la realidad se presenta como un todo ante los sentidos, también es cierto que no se conoce toda por el solo acto de los sentidos, sino que se descubre por la acción conjunta de otras facultades.

Los sentidos externos conocen las cualidades sensibles de las cosas bajo las mismas condiciones materiales con que se presentan delante del sujeto, aunque su conocimiento es imperfecto o embrionario (Fabro, 1978, p. 190). La percepción de un objeto unificado supone copresencialidad de facultades superiores como lo demuestra Fabro (1978) en la investigación citada. No quiere decir esto que las cualidades sensibles son un cúmulo de sensaciones elementales y aisladas que se estructurarían apriorísticamente por las facultades. El objeto ya está estructurado en la realidad, los sensibles propios son percibidos en algún sensible común, el color es percibido en alguna extensión (Fabro, 1978, p. 128). “Es necesario admitir un mínimo de estructura en el darse de las cualidades sensoriales” (Fabro, 1978, p. 188).

Los sentidos actualizados en su operación por los objetos, forman una cualidad o un objeto intencional que es el nuevo modo de existencia, existencia intencional, que el objeto extramental presenta. Comienza a conformarse la experiencia para el sujeto, en donde el objeto comienza a ser parte de la inmanencia del sujeto.

La experiencia se reconoce como unidad, y ante la variabilidad de información que llega por los distintos órganos sensoriales, la primera unificación es operada por el sentido común. Las cualidades emanadas de cada sentido se presentan como una “sensibilidad común” ante el sentido común. No es que esta facultad unifique en una sola cualidad la sensibilidad total, ni tampoco se debe pensar que el sentido común tiene por objeto los sensibles comunes. En primer lugar, “el

principio de unidad del sentido común es subjetivo” (Fabro, 1978, p. 178), no logra por sí sólo la unificación de un objeto sensible, ya que esto supone la actividad de funciones superiores, sino que logra ser consciente de la actividad de los sentidos externos, como propias, como actividades de un mismo sujeto, a través de la sensación común en acto y no de una cualidad única. En segundo lugar, los sensibles comunes no son objeto del sentido común, sino que ya están presentes en los estímulos que mueven a los sentidos externos (el objeto ya está estructurado en la realidad) de otro modo caeríamos en los esquemas del idealismo kantiano.

De lo anterior podemos afirmar, que el sentido común no es actualizado en su operar por un estímulo externo sino por las sensaciones propias de cada sentido, de modo que el sentido común conoce a todos los sentidos en acto, es decir, conoce al mismo tiempo al objeto sensible y a la facultad que conoce, en perfecta asimilación (Ubeda Purkiss, 1954, p. 41). Se presenta así una totalidad, la sensibilidad con una mayor intencionalidad, con un mayor grado de referencia hacia la realidad sensible extramental. Este conjunto perceptivo que representa mayor significatividad conforma la base material de la experiencia. “No son las sensaciones externas, sino las percepciones reguladas de las sensaciones externas las que constituyen la base de la experiencia” (Brennan, 1959, p. 150).

Pero la acción del sentido común no alcanza para lograr una unidad objetual. Opera sólo por la acción de las cualidades emanadas por los sentidos cuando están en acto. Y en cuanto al contenido, sólo actúan lo que las especies en sus condiciones materiales especifican en el momento que especifican. El sentido común se encuentra dependiendo de la presencia actuante de las cualidades sensibles, sin esta presencia no opera. Es por eso que aún no se pueda hablar de experiencia propiamente dicha, aunque haya un grado ínfimo de conciencia. El sentido común no retiene el objeto, es efímero, limitado a la presencialidad de las cualidades que conoce, su integración es simplemente subjetiva, la conciencia de que los sentidos externos actúan, conocen, se da continuamente, pero lo conocido se diluye cuando dicha actividad se diluye.

La unidad objetual se debe lograr con ayuda de otra facultad, se debe lograr “desde adentro” por la acción de la imaginación que, como una pasión del sentido común (Ubeda Purkiss, 1954, p. 42), conserva lo que éste percibe fugazmente, haciendo posible la percepción de aquellos aspectos que no están espacial ni temporalmente presente a los sentidos inferiores, logrando de este modo en la percepción no solo un objeto único sino también continuo. En este

sentido es que se llama a la fantasía “una función del sentido común” (Fabro, 1978, p. 185), ya que completa la síntesis comenzada por éste.

Con la imaginación se cierra un primer ciclo en la percepción, la llamada síntesis formal. El objeto percibido es ya uno y continuo, al modo como se presenta en su existencia individual, pero que la abstracción de cada sentido externo había disgregado. La imaginación completa lo que los sentidos externos y el sentido común no pueden conocer por limitaciones naturales.

Queda una aclaración de importancia, la imaginación conoce la sensibilidad unificada por el sentido común en cuanto reproducible (Ubeda Purkiss, 1954, p. 44), en cuanto huella que deja la especie del sentido común. No es un reflejo, sino más bien, una representación proporcional, una imagen. Es esta proporcionalidad la que permite que la percepción sea adecuada para los fines de la vida.

En primer lugar, la imagen se separa del *hic et nunc* en su evocación, se independiza del momento en que las condiciones materiales se aparecen al sentido común, lo que hace posible disponer del objeto aunque este no esté presente, permite suponer (el objeto en cuanto causa) y anticipar (el objeto en cuanto efecto).

Esta “inadecuación” moderada de la imaginación posibilita también, valga la paradoja, adecuar la percepción. El movimiento del objeto percibido y el desplazamiento del sujeto que percibe, exigen adecuaciones perceptivas que son imposibles para los sentidos externos y el sentido común. “La imaginación educa y perfecciona la percepción de los sensibles comunes” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 47).

Esta maleabilidad tan necesaria de la imagen, permite que pueda ser utilizada por diversas potencias y para diversos fines. En este sentido, “Santo Tomás la presenta como principio permanente de conocimiento, como base natural de las operaciones intelectivas” (Brennan, 1959, p. 152)

La síntesis formal, gracias a la imaginación, no es una fotografía de la realidad, sino una percepción compleja y dinámica.

Podemos decir que el contenido basal sobre el cual se formará la experiencia está conformado, pero falta lo propio de ella que se logra con la síntesis intencional de la memoria y

la cogitativa. En la síntesis formal el objeto se configura ante el sujeto y en la síntesis intencional el sujeto configura al objeto en una red personal, más rica y amplia. En la síntesis intencional el sujeto experimenta lo configurado por la síntesis formal. El experimentar propio de la síntesis formal, no es la compleja experiencia lograda en una síntesis intencional (Echavarría, 2002, p. 2), aunque esta última suponga la primera.

La memoria, que ocupa el primer estadio en esta síntesis, se encarga de reconocer las imágenes bajo su formalidad pretérita, es decir se vincula la imagen a la percepción primera que la captó, conociéndose por ende, la imagen y la conciencia que de esa imagen se tuvo en el pasado. Y no sólo sobre la imaginación, sino que también se tiene conciencia sobre los sentidos externos, sobre el sentido común y sobre la cogitativa, como ya veremos. La memoria conoce o mejor dicho reconoce el objeto como anteriormente conocido, lo que supone que conoce las imágenes que se han percibido con las condiciones espacio temporales bajo las cuales se las ha percibido. Pero no solo esto, además recuerda haber conocido, por lo que puede conocer en su acto una imagen bajo la formalidad de pretérita para el sujeto. El acto de la memoria consiste en referir lo percibido a lo anteriormente percibido.

Brinda pues, una especie de relación esencial a la experiencia, donde los objetos quedan remitidos de continuo a la propia subjetividad. La memoria encuadra las cualidades variables y momentáneas de los sentidos externos, del sentido común y de la imaginación, en un marco existencial. Determina lo conocido al plano personal. Lo que hasta el acto de la imaginación era un remitir casi irreflexivo del cognoscente a la realidad o como lo llama Ubeda Purkiss (1954) una “contracción fenomenal” (p. 49), con la memoria, el flujo de las sensaciones se ancla en una experiencia personal, en la que ya no se recuerda sólo objetos, sino objetos que hemos conocido. Conoce que hemos percibido, que hemos imaginado, etc.

La memoria, configurando este fondo de recuerdos exclusivamente personales, le permite al sujeto no sólo conocer lo extramental unificado y continuo, no solo reconocerlo como alguna vez conocido, sino que además puede compararlo con otros objetos ya percibidos, enriqueciendo los matices de los objetos conservados, y ampliando así las posibilidades de sucesivas comparaciones.

Es una especie de facultad reflexiva sobre los demás sentidos internos ya que su acto se aplica a todos. Es por esto que la memoria hace de puente entre los sentidos formales y los intencionales. Completa y dispone a los primeros para que sean objeto de la cogitativa, de aquí que “del grado de perfección de la memoria depende la collatio” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 51); y también, una vez juzgadas las imágenes por la cogitativa, conserva los juicios o intenciones conformando un esquema perceptual.

Pero, con todo, la experiencia que implica la apropiación personal de un objeto por parte de un sujeto queda aún incompleta. Falta la acción de una potencia que haga propiamente personal al conocimiento. En efecto, la percepción pasada reconocida como propia por la memoria, si bien implica ya una referencia a la persona, no alcanza para conformar una experiencia, se necesita de una potencia que integre lo conocido a las demás potencias anímicas. Esta labor le cabe a la cogitativa.

En cuanto el objeto es conocido, se lo estima como bueno o malo en una multitud de matices. Esta referencia implica una abstracción que hasta ahora no se había logrado, considerar al objeto como útil o nocivo, como agradable o desagradable, supone estimarlo en cuanto a una futura utilización por parte del sujeto. El objeto ya no es considerado sólo en sí mismo, sino en cuanto relativo a la utilidad del cognoscente.

Implica, por ende, un conocimiento simultáneo de la esfera afectiva del cognoscente. La cogitativa conoce el objeto total y la reacción afectiva que tal objeto produce. Se amplía entonces el conocimiento en orden a una referencia del sujeto más completa, que abarca otros ámbitos de su ser, como es la esfera afectivo-tendencial. A su vez, estima también la motricidad que dadas sus posibilidades en orden a alcanzar o rechazar el objeto, cualifica los afectos. Tanto los afectos como el comportamiento se sigue del conocimiento de la cogitativa, por eso afirma Ubeda Purkiss (1954) que “percibe el singular como término de acción o pasión” (p. 59). Llegamos así a una consideración existencial del objeto, que lo estima en función del comportamiento, de la acción, que invierte la dirección cognoscitiva del mundo al sujeto tornando el sujeto al mundo. Es por eso que la cogitativa, vértice en esta interacción, es la potencia que “regula la afectividad y el comportamiento” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 61).

En la cogitativa se logra un conocimiento personal, una estimación de las cosas según las necesidades del sujeto. Puede comparar lo percibido con lo sentido por los afectos, y en base a esto juzgar. Cabe aclarar que la cogitativa conoce, no las cualidades sensibles ni la cosa en su imagen, ni el recuerdo de lo conocido, sino la imagen como imagen del objeto, el recuerdo como recuerdo de un objeto, no conoce parcialmente según algún aspecto de la realidad, conoce una totalidad objetiva en la que encuentran unidad todas las parcialidades, unidad a la que los sentidos inferiores tienden, pero no pueden alcanzar. Esta síntesis objetiva, superior a la operada por el sentido común, provee un objeto total, necesario para suscitar una reacción afectiva que lo haga significativo. “Sólo la cogitativa tiene injerencia en los apetitos porque solo ella percibe la nocividad o conformidad” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 63).

La cogitativa es guiada en su configuración de los esquemas valorativos, por los intereses sensibles y volitivos. El sentir y el querer, el estado circunstancial y las aspiraciones más profundas, disponen el juicio de la cogitativa en un sentido o en otro, “pesan” el objeto según su bondad, según el servicio que puede prestar a las necesidades personales. Decisiones que al repetirse, van configurando una especie de habitualidad frente a la realidad, ya sean de orden general (como puede ser juzgar todo exclusivamente desde los apetitos concupiscibles, el objeto en su variable de placer y displacer) o sobre un objeto particular (juzgar las “alturas” o los “lugares altos” como necesariamente amenazadores). Esta habitualidad enmarca a los juicios en un canal de posibilidades, que si bien los limita, de ninguna manera los determina, ya que la amplitud de aspectos percibidos por el objeto, como la variabilidad de factores afectivos y tendenciales (a veces en pugna) hacen que los límites del canal judicial sean difusos y flexibles, sujetos a alteración o educación. La habitualidad no solo es reforzada por la repetición de actos valorativos de una misma índole, sino que además ejerce un influjo muy importante la gratificación de lo valorado. Cuando lo que se experimenta es deleitable “se perfecciona la operación” (Pithod, 1994, p. 199) en orden a ese bien, es decir se forma un hábito.

Estos juicios valorativos de la cogitativa son conservados por la memoria. Sin la memoria, la cogitativa debería renovar su collatio o análisis comparativo, cada vez que se presentan las imágenes (Ubeda Purkiss, 1954, p. 51), y no se podría hablar en este sentido de “experiencia”. Estas valoraciones conservadas forman una base que acrecentada continuamente con nuevas y sucesivas comparaciones valorativas, van constituyendo una red intencional que

hace las veces de un esquema perceptivo personal. Las tramas de esta red, lejos de reflejar compartimentos estancos, conservan la unidad de la experiencia en una continua referencia hacia la realidad extramental y hacia la subjetividad. A medida que esta red o experiencia se va acrecentando formará un vértice importante para el juicio de la cogitativa, el cual no sólo se apoyará en la imagen presentada y en las necesidades subjetivas, sino además en el acervo de las intenciones pasadas.

Las disposiciones afectivas por lo dicho, no sólo especifican el acto de la cogitativa, en tanto que reportan la utilidad o nocividad del objeto, sino que también guían la estructuración de la experiencia. Las intenciones de la cogitativa forman un todo estructurado, en donde cada nueva intención toma significado en ese todo. Los afectos disponen el conjunto de valoraciones en un sentido o en otro conforme a las circunstancias, a la madurez del sujeto, a la intensidad de los afectos, etc.

La experiencia es el resultado, en último término, de la acción conjunta de la cogitativa y la memoria. Son muchas valoraciones agrupadas en la memoria (Ubeda Purkiss, 1954, p. 81), pero agrupadas según la disposición y el interés afectivo del sujeto que, a través de la cogitativa, guía la organización de la red de representaciones o experiencia que se conservará en la memoria como red basal de interpretaciones de lo que se experimentará. Por ende, la cogitativa no solo suministra las valoraciones a conservar sino que también organiza lo conservado, bajo la unidad del interés personal. Este es un proceso en continuo movimiento, de continua rectificación, de depuración de los esquemas perceptivos “hacia lo más y lo mejor” (Fabro, 1978, p. 269).

Pero debido a la complejidad y amplitud de estos esquemas, no participan todos del mismo modo al momento de la percepción. Están los que se actualizan porque son atinentes a lo percibido y a las necesidades del sujeto; los que permaneciendo virtualmente presentes influyen en la valoración o sobre los otros esquemas, sin ser estimados ellos mismos, y los que no participan de ningún modo, permaneciendo con una virtualidad inoperante ante esa percepción particular. La regulación de los afectos y del comportamiento atañe a los dos primeros. Esta relativa actualización refleja la característica de adaptabilidad propia de una facultad vital, y hace posible el juicio y la elección.

b) La organización intelectual y volitiva en la conformación de la experiencia

Hemos comenzado la descripción desde las facultades inferiores y periféricas en orden a la formación de la experiencia. Ahora tomaremos el rumbo contrario, desde las facultades superiores e íntimas.

La experiencia del hombre no se entendería desde la mera actividad cognoscitiva y afectiva sensible. En efecto, el renunciar a lo placentero o afrontar lo displacentero por un fin más urgente o noble, el conocer más allá de la utilidad o la necesidad, la capacidad de reflexionar sobre mis valoraciones y rectificarlas; todo esto y más, tan propiamente humano, se entiende desde una instancia superior, desde operaciones que no se limitan a los datos de la sensibilidad sino que a partir de estos datos se abren a la consideración de lo absoluto, de lo universal.

La red de representaciones valorativas de la experiencia humana no es un mecanismo fijo de reproducir y aplicar valoraciones pasadas sobre las presentes, tampoco es una estructura rígida que obedezca siempre e invariablemente a un mismo principio; todo lo contrario, ella es una estructura viva, en continuo cambio, capaz de perfecciones o degradaciones que pueden superar todas las expectativas. La flexibilidad y el acrecentamiento (o disminución) de la experiencia supone una facultad que sea independiente de la experiencia actual y pasada, que pueda juzgar sobre lo nunca visto, que pueda decidir fuera del parámetro de placer – displacer. La inteligencia y la voluntad son las facultades que amplían la experiencia humana, volviéndola flexible y adaptable.

El hombre carece del instinto que en el animal unifica la potencia estimativa. Sin embargo, a pesar de la variabilidad de juicios estimativos que el hombre posee no solo sobre distintos objetos, sino también sobre un mismo objeto en distintas etapas de la vida, a pesar de esta multiplicidad, el hombre se conoce como unificado, como siendo el mismo que ayer juzgaba una cosa y hoy estima la contraria. Esta paradoja se resuelve desde un principio unificante superior que no se explica acabadamente desde la flexibilidad y amplitud de la cogitativa.

También se vivencia la determinación del comportamiento como auténtica en cada caso, como ejercida por principios prudenciales, más que por comparaciones entre el acervo de esquemas estimativos, aunque estos también participen. El juicio que principia el

comportamiento toma en cuenta las circunstancias actuales y no sólo los recuerdos de circunstancias pasadas.

Se evidencia a su vez, una superación operativa en el seno mismo de cada síntesis de la sensibilidad interna, una “asunción eminente” (Pithod, 1994, p. 56). En la síntesis formal donde el objeto se presenta según su formalidad externa, a partir de la participación intelectual la imagen puede manipularse y dirigirse hacia nuevas posibilidades de relaciones, puede reconstruirse porque se ha captado lo esencial; en la memoria acontece, gracias a esta sublimación, la reminiscencia que es una búsqueda activa de recuerdos (Ubeda Purkiss, 1954, p. 54) que obedece no sólo a criterios asociativos sino también lógicos. En la síntesis intencional se produce de igual modo esta nueva emergencia operativa, se puede reconocer en el objeto una naturaleza individual y no sólo un término de comportamiento o pasión, puede entenderse la situación concreta desde sus aspectos esenciales y no solamente “según un valor concreto” (De Ruschi, 2004, p. 104).

Como señala De Ruschi (2004), la asunción por parte de la potencia intelectual logra que en las potencias apetitivas se supere “una fusión emotiva, pasional, con la realidad, condicionada por el predominio de lo material, de lo concreto, de una imagen especular de la realidad” (p. 109).

A este punto es evidente la participación operativa de la inteligencia y la voluntad en el dinamismo de la sensibilidad interna que subyace a la conformación de la experiencia. “Todo en el hombre es humano” (Pithod, 1994, p. 44), incluyendo la misma experiencia. Participación que es constitutiva y no un agregado externo cualificador, ya que hasta los sentidos externos encuentran su razón operativa en la fuerza que dimana de las facultades superiores. “La inteligencia es inmanente a la experiencia” (Fabro, 1978 p. 230) y el sentido participa (en el orden natural y dinámico) del entendimiento (Fabro, 1978, p. 232).

Como vemos, la experiencia conformada únicamente a partir del conocimiento sensible (experiencia animal) se limita a la consideración de las configuraciones externas de los objetos, llegando, en un ápice de sus posibilidades, a la estimación de su utilidad o nocividad. Las facultades sensibles, por sus limitaciones, no pueden penetrar en la sustantividad de las cosas, no pueden entenderlas. Análogamente la estructuración de la experiencia por la vía de la afectividad sensible se opera en dependencia directa de las disposiciones naturales del sujeto al modo de una

reacción. Las pasiones responden invariablemente ante el objeto determinando la experiencia, y si fuera sólo por ellas, esa invariancia sería insuperable.

Pero por la emergencia de la facultad intelectual y volitiva, la experiencia ni se limita a la estimación puramente sensible ni se estructura solamente por las reacciones pasionales.

La inteligencia puede conocer la realidad de las cosas, puede nombrarlas (Ubeda Purkiss, 1954, p. 79), lo que implica alcanzar un concepto universal a partir de la individualidad de la sensibilidad. La inteligencia continúa la síntesis donde la cogitativa la dejó. El fantasma, a partir del cual la inteligencia conocerá su objeto, es una criba, una abstractio del conjunto representativo experiencial (Ubeda Purkiss, 1954, p. 79), que es la síntesis más compleja a la que llega la sensibilidad.

De este modo se comprende que la dirección operativa en la experiencia no es solamente ascensional, al contrario, es bidireccional, ya que como afirma Fabro (1978):

Se establece así un flujo y reflujo de los datos de la cogitativa con el entendimiento y de los del entendimiento con la cogitativa: por esto el primero puede comprender los datos de la experiencia, y la segunda organizarlos con el fin de que sean comprendidos. (citado en Ennis, 1981, p. 108)

Las disposiciones a las que atiende la facultad cogitativa son también de orden voluntario, su juicio sobre la realidad concreta no se apoya solamente en la red de valoraciones de la experiencia, sino que implica una estimación sobre la bondad esencial del objeto más allá del estado anímico-pasional del sujeto.

Las interacciones cognoscitivas y afectivas que se descubren en el seno de la experiencia oscilan entre una mayor o menor influencia de uno u otro orden (sensible e intelectual).

Estas interacciones conforman a la experiencia humana, revistiéndola de una serie de características, que hemos ido nombrando:

- Flexibilidad constitutiva. Variabilidad que hace posible la adaptación al ampliar la bipolaridad de placer – displacer.

- Intencionalidad plena. Presentación completa del objeto - término del juicio experiencial, que incluye las determinaciones esenciales de su naturaleza.
- Dinamismo. La experiencia es organizadora de la percepción y principio regulador de operación, en cuanto referente continuo del obrar.
- Crecimiento y disminución. Por su flexibilidad adaptativa es susceptible de incorporar nuevas experiencias y de desechar aquellas superadas o superfluas.
- Unidad. En la experiencia se unifican aspectos cognoscitivos y afectivos, dando mayor estabilidad a este binomio que se aunó por vez primera en el juicio operativo eventual de la cogitativa. Esta unidad es el reflejo más acabado de la unidad personal, es el punto de encuentro y vértice de todas las facultades de la persona. Sin embargo no debe entenderse la experiencia como principio de unidad, sino más bien como producto unitario.
- Invariancia relativa. La experiencia por ser unitaria y personal reviste cierta habitualidad en sus juicios. Si bien la flexibilidad es característica, se ejerce siempre desde un fondo personal y regular.
- Maduración y degeneración. El crecimiento y disminución no es sinónimo de perfeccionamiento, ya que un crecimiento de experiencias sin criterio unificado disgrega la experiencia en un haz de experiencias incongruentes y antagónicas, al igual que una disminución descriteriada implica un desequilibrio adaptativo experiencial. La conciencia única, como característica de la experiencia humana, es condición necesaria de toda maduración (Fabro, 1978, p. 244).

Pero si bien, como se ve en estas características, estos órdenes están mutuamente implicados en la organización de la experiencia, pueden tener en su actuar cierta autonomía. La variabilidad de influencia que mencionábamos, en algunos casos hace posible que la dimensión sensible, tanto cognoscitiva como afectiva, sea en su influjo sobre la experiencia casi exclusiva, determinando la configuración experiencial de caracteres imaginativos y pasionales, relegando el orden intelectual a una virtualidad. La autonomía del orden cognoscitivo y afectivo sensible, excluyente en algunos casos y parcial en otros, es lo que justifica el empleo de la técnica del ensueño despierto dirigido. El recurrir a imágenes, para suscitar afectos, que en base a su

analogado con experiencias pasadas permiten modificar la afectividad traumática, no es desatender al principio ordenador y constitutivo de la inteligencia y la voluntad, sino respetar la relativa autonomía de los órdenes. No alcanzan las razones para corregir una experiencia porque la experiencia no se constituye exclusivamente de razones.

Por otro lado, la relativa autonomía de la inteligencia sobre la experiencia es patente en la reflexión. Para que el hombre pueda conocer su experiencia tiene que tener una capacidad que esté por encima de su experiencia, exige una posición cognoscitiva superior que se desprenda de las mismas regiones de la experiencia. En la interpretación del trabajo realizado en el ensueño despierto dirigido es necesario realizar esta distancia para entender el símbolo, ya que a este signo de la experiencia, le place ocultarse en las representaciones análogas de las imágenes.

c) **Las disposiciones de la experiencia**

La flexibilidad de la experiencia no implica una indeterminación absoluta. Como afirma Fabro (1978): “el esquema tiene una doble función: la movilidad-plasticidad y la constancia” (p. 256). Es más, la invariancia relativa es lo que posibilita el crecimiento y, a su vez, la maduración de la red de valoraciones que es la experiencia. Es decir que la flexibilidad aspira a la unidad madurativa, la movilidad de los esquemas representativos busca una unificación en la experiencia unitaria.

La consideración de la habitualidad se vincula muchas veces unilateralmente a su modalidad patológica. Esta característica negativa de ciertos hábitos son denominados por Pithod (1994) como “nudos afectivos” (p. 202), hábitos que ofrecen resistencia al influjo de la razón. Es lo que la Fundación ha descrito bajo terminología psicoanalítica (aunque sin apoyarse en los mismos presupuestos) como “mecanismos de defensa” (Ennis, 2008, p.53). Pero el tratamiento de una habitualidad positiva y perfectiva también es posible. El ordenamiento propuesto por la Psicoterapia Simbólica no es una deshabitación, una liberación de toda invariancia. Nada de eso, esta técnica busca la formación de hábitos de un mayor realismo, destruyendo “las defensas patológicas que impiden al paciente el enfrentarse con la realidad”(Ennis, 1981, p. 35).

Para no caer en postulados exclusivistas y reductivos es de gran importancia precisar la noción de habitualidad sensible, ya que la experiencia se conforma en este ámbito. Noción fundamental para comprender la relativa flexibilidad y unidad de la experiencia.

Ante esta tarea, surge una primera dificultad, ya que como afirma Ubeda Purkiss (1954): “los sentidos internos, si bien pueden adquirir disposiciones, no son capaces de hábitos verdaderamente tales” (p. 73) Adquieren “... *“como”* hábitos o disposiciones para operar” (De Ruschi, 2004, pp. 113-114).

En efecto, los sentidos internos no pueden ser sujetos de hábitos por dos razones:

a) “por cuánto que no son una potencia indeterminada frente a un objeto universal, como lo es la razón y la voluntad, y las potencias que dependen del imperio de ambas (el concupiscible y el irascible)” (Petit de Murat, 1985, p 127). Al contrario, están determinados por objetos particulares, aunque pueden determinarse por una especie de hábitos en cuanto a una mayor perfección de su operación en el margen determinativo del objeto propio. Es decir que la determinación habitual de las potencias sensibles se ciñe a un crecimiento y disminución en la captación de su objeto propio y no a una determinación de la potencia ante tal o cual objeto como es el caso de la determinación operada por los hábitos. La inteligencia y la voluntad a diferencia de las potencias sensibles “crecen como potencias, es decir que no son un principio fijo, sino que pueden crecer como principio” (Sellés, 1998, p. 20).

b) No sólo son una potencia determinada frente a un objeto particular sino que además se encuentran limitadas por su asentamiento orgánico. “ni nuestro cuerpo, ni nuestras potencias sensibles son susceptibles de hábitos...” (Sellés, 1998, p. 27).

La especificación a unos objetos determinados y la limitación orgánica impiden a las facultades sensibles poseer hábitos, privándolas de una característica propia de las potencias que sí los poseen, la de ser capaces de un crecimiento irrestricto, “una potencia orgánica no puede crecer irrestrictamente... El órgano es precisamente el límite” (Sellés, 1998, p. 23).

Pithod (1994) confirma lo enunciado y aconseja utilizar el término de “disposición” para diferenciarlo del de “hábito”, y agrega otra diferencia a la mencionada: mientras “el hábito es difícilmente removible y asienta en las potencias espirituales... las disposiciones son móviles y

residen en potencias orgánicas” (p. 226). En esta cita surge una nueva diferencia, hábito y disposición no sólo se diferencian en cuanto a la posibilidad de perfección irrestricta de la potencia, sino que además se distinguen en cuanto a la estabilidad alcanzada. Dificilmente removible en los hábitos, movibles en las disposiciones.

La estabilidad e invariancia de la experiencia está determinada por esta clase de habitualidad. Una habitualidad o disposición que por un lado, perfecciona relativamente, entre la dependencia de un objeto especificador estrecho y de las posibilidades que ofrece el asiento orgánico. Y por otro, la disposición alcanzada es fácilmente removible.

Estas características obedecen a que la disposición hace crecer y perfecciona solamente la operación y no la potencia. No logra que la cogitativa juzgue más categorías de objetos ampliando su espectro judicativo, esto sería perfeccionar la potencia, sino que opere mejor sobre el objeto que le es natural, que actúe de manera más rápida, precisa y eficaz. Por este motivo, la disposición, como perfecciona sólo su operación, consigue una estabilidad frágil. No hay un principio que se solidifica, sino una operación que se encauza, a partir de una red de significaciones agrupadas. Red que no es principio de operación sino un producto que sirve de referencia para los demás juicios.

Si bien hay diferencias entre las parejas de hábito-potencias espirituales y disposición-potencias sensibles, dichas disposiciones son posibles por la participación de los sentidos en las facultades superiores. A pesar de las diferencias con los hábitos superiores, la habitualidad de la experiencia depende de la racionalidad. “Los sentidos puramente internos son sujetos de hábitos imperfectos, gracias a su participación en la racionalidad” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 79). Las disposiciones son posibles porque “la inteligencia y la voluntad pueden actuar sobre las potencias sensibles y también sobre sus objetos” (Sellés, 1998, p. 26). Participación necesaria para explicar el crecimiento y la maduración, ya que es inconcebible una superación perfecta sólo desde el sustrato limitado de lo orgánico.

En la habitualidad dispositiva de la experiencia, la cogitativa ejerce un papel preponderante y especificador. “Este fantasma (esquema perceptivo) producto de la repetición de las mismas discriminaciones de valor, dan por resultado la estabilización de las valoraciones y percepciones en forma de disposiciones habituales” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 79). La operación

valorativa de la cogitativa es la que determina la especificidad de las disposiciones de la experiencia. Es por eso que las disposiciones que se estructuran en la experiencia por acción de la cogitativa son de carácter valorativo, como afirma Ubeda Purkiss (1954): “estas disposiciones habituales son virtualidades de organización perceptiva y de regulación de conducta en torno a contenidos de valor” (p. 79).

Teniendo en cuenta las características generales de las disposiciones sensibles, podemos afirmar que la cogitativa cuando forma esta invariancia disposicional no determina la experiencia a un objeto universal sino a un valor concreto. Por más que aspire a “la felicidad”, esta debe ser percibida concretamente, para que la felicidad sea experienciable. La noción de *conversio ad phantasmata* hace referencia a esta inclinación de lo espiritual hacia el contenido concreto de la experiencia, a una encarnación de las nociones universales en la experiencia. Análogamente, el significado del símbolo posibilita la significación de un valor inmaterial por su concreción en una imagen material.

A su vez, la determinación de estos hábitos no especifican una facultad a tal o cual objeto, sino a valorarlo de tal o cual manera. No forman una facultad sino que modelan una operación doblemente limitada (por el objeto y por el órgano). Es decir, la cogitativa juzga un valor concreto y se le es imposible juzgar otra cosa, pero por medio de las disposiciones puede lograr que ese juicio sea más perfecto, por ejemplo: ampliando la consideración a mayores aspectos del objeto o del sujeto.

La habitualidad guía y modela una operación perfeccionándola (en el caso de una habitualidad positiva) o degradándola (en el caso de los mecanismos de defensa). En la experiencia, la habitualidad perfecciona el juicio de la cogitativa. Este ya no queda librado a la fuerza de los apetitos, a ese a priori afectivo (Pithod, 1976, p. 60), a esa disposición natural del sujeto, en virtud de la cual los objetos reciben una determinada valoración primordial. La cogitativa merced a las nuevas disposiciones de la experiencia (como segunda naturaleza) puede perfeccionar su juicio apoyándose en éstas como marco de referencia, relegando la disposición natural primordial de los afectos a ser nada más que “el punto donde parte la iniciativa” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 68).

Esta nueva naturaleza, a diferencia del a priori afectivo del apetito, considera el objeto y sus circunstancias actuales junto con las intenciones pasadas. Disposición que representa una selección a partir de múltiples factores, a diferencia de la unidireccionalidad del apetito. La habitualidad de la experiencia ha sido depurada por la collatio de la cogitativa (Fabro, 1978, p. 244), “el crecimiento viene dado por el grado de depuración de su esquema perceptivo. Depuración que se lleva a cabo por la cogitativa” (Fabro, 1978, p. 244).

De modo que la cogitativa además de formar las disposiciones de la experiencia es formada por estas. Se forma a sí misma, aunque indirectamente, disponiendo el material experiencial (al modo de una depuración) que le servirá de guía referencial para efectuar sus juicios valorativos.

Esta depuración consiste en agrupar las intenciones en la experiencia según lo valioso o significativo para el sujeto, en el contexto existencial del mismo. “En el rendimiento actual de la percepción no se retienen simplemente los caracteres comunes de los objetos experimentales, y se dejan a parte los propios; más bien se hallan “solidificados” los constitutivos y se pierden los accesorios... El esquema perceptivo es el efecto de esta solidificación” (Fabro, 1978, p. 244).

Pero “valorar implica no sólo captar valores sino también captarlos ordenados objetivamente de acuerdo a una recta jerarquía” (Ennis, 2008, p. 109). Hay distintos grados de valores, no cualquier valor puede suscitar la formación de una disposición. En efecto, para alcanzar, por ejemplo, las valoraciones básicas que responden a las necesidades naturales, la cogitativa no necesita de disposiciones formadas en la experiencia, ya que en este caso su juicio depende casi exclusivamente de los apetitos. En cambio, para llegar a los bienes difíciles o arduos, en donde la fuerza natural del apetito no alcanza, la experiencia necesita de hábitos para que la cogitativa tenga una referencia mayor y mejor que la natural en la cual pueda apoyar su juicio. También las necesidades personales que aspiran siempre a un valor íntimo, necesitan que la experiencia forme disposiciones acordes a su existencia personal, disposiciones que orienten la cogitativa según la historia personal.

Los valores que logran una unificación habitual son los valores más íntimos, es decir, los que resuenan en la intimidad, los que llegan a vivenciarse desde la totalidad de la persona. Y no aquellos que por su nimiedad, alteran simplemente aspectos parciales y restringidos. “Es desde la

esfera de la vivencia del valor y la correspondiente resonancia afectiva superior, en el núcleo del corazón humano, desde donde se unifica toda experiencia” (Pithod, 1976, p. 78).

Por último, reafirmamos que al igual que las demás facultades sensibles, la participación que la cogitativa posee con la inteligencia y la voluntad hace posible la formación de este tipo de disposiciones. Si fuese sólo por la cogitativa, la experiencia no podría formar disposiciones flexibles, se limitaría a una experiencia rígida, imperada por los instintos o por los juicios precedentes. Pero como existe una fuerza de asunción en el seno de esta potencia sensible, una participación estrecha en las facultades superiores, la experiencia se dispone en uno u otro sentido, forma disposiciones, no queda limitada a la jurisprudencia inconexa de los juicios de una facultad sensible ni a la fuerza del apetito. La inteligencia y la voluntad introducen un criterio personal desde la cual la diversidad de valores se jerarquiza más allá de las limitaciones instintivo-apetitivas, una jerarquización a partir de la captación de la verdad.

La unidad de la experiencia animal depende de la mayor o menor complejidad del instinto, pero es casi exclusivamente fija. La unidad de la experiencia humana depende de la captación de la realidad de las cosas. “La cogitativa no puede fijar los contenidos de valor sino en cuanto subyace ya o se encamina al establecimiento de una regla o criterio absoluto... los contenidos de la cogitativa son aprehendidos en un nivel superior de validez, en el ámbito de la esencia y el ser” (Fabro, 1978, p. 368). Es por eso que la jerarquía de valores puede ser descubierta pero no creada, “es un orden dado del que el hombre mismo es parte, no su ordenador” (Ennis, 2008, p. 110).

En síntesis, las disposiciones de la experiencia son referencias significativas formadas por la cogitativa, que guían el juicio de esta misma facultad (perfeccionando o degradando su operación) según una escala de valores, de menor a mayor intimidad personal, “fundamentada en la realidad que la origina y la sostiene” (Ennis, 2008, p. 110).

2- *Segunda área: La Vivencia*

a) **Definición de la vivencia**

La vivencia como advertimos en el capítulo anterior comporta una especificidad con respecto a la experiencia. Es un modo distinto del experienciar, una modalidad suya. La vivencia supone la experiencia pero se diferencia de ella en algunos rasgos característicos.

De Ruschi (2004) describe la vivencia como “el modo de vivir que integra unitariamente al ser psíquico”... o como “un modo cordial de la vida psíquica” que “supone un protagonismo personal y promueve un conocimiento experiencial completo” (p. 81).

En estas descripciones advertimos por lo menos tres características de la vivencia: su actualidad, su unificación y su intimidad.

La vivencia es actual, independientemente de la temporalidad de su objeto. En la vivencia la persona recuerda lo pasado e incluso imagina el futuro con un carácter de presencialidad. “Los componentes del pasado son “presentificados” desprovistos de los elementos del pasado” (Fabro, 1978, p. 253). El objeto de la vivencia es siempre presente en su afección, es vivido en ese instante que se vivencia. Esta característica es condición de la unificación y de la intimidad.

Esta presencialidad de la vivencia se debe a un doble conocimiento, propio de la cogitativa, la del objeto de experiencia y la del sujeto que vivencia. La vivencia es presente porque el objeto es reconocible en una red representativa actualizada, y porque el sujeto se reconoce conociendo en ese momento. Un objeto extraño a la experiencia no puede suscitar vivencia, así como tampoco, puede vivenciarse algo si no se es consciente (aunque sea en parte) de ser afectado, por eso Pithod (1994, p. 283) afirma como característica principal de la vivencia la de ser consciente. La vivencia es actual porque se actualiza en el conocimiento de un objeto que afecta, la experiencia de ese objeto y el sujeto afectado. Podemos decir que la actualidad supone esta advertencia objetiva y subjetiva del objeto. Y esta advertencia es posible a su vez, porque el objeto es estimado como valioso o porque su ausencia lo es. Así llegamos a la razón última de la presencialidad, el objeto se vivencia como presente porque es un valor o un desvalor,

y ante estos no es posible la evitación ya que el valor es “aquello que saca al sujeto de su indiferencia ante el objeto” (De Ruschi, 2004, p. 82).

La afección actual unifica la experiencia con una unidad relativa. No es toda la experiencia de la persona la que se actualiza en la vivencia, sino aquellas relaciones representativas o atinentes a las características del objeto presente. La red de la experiencia que se ha ido formando a lo largo de la vida, estructura juicios de la cogitativa, que van de un mayor nivel de individualidad y particularidad a un mayor grado de universalidad (disposiciones de la experiencia). Así también, grupos de juicios particulares se agrupan bajo un juicio de valor más abarcativo. Grupo que a su vez se agrupa dentro de otro en su totalidad o en parte, dejando la posibilidad de contenerse a su vez, en esa parte excedente, dentro de otro grupo distinto. Sumada a esta estructuración en red altamente imbricada, hay que agregar a la descripción su carácter de flexibilidad, por la cual los juicios cambian, cambian las agrupaciones, etc. “Los contenidos representativos no permanecen cerrados y aislados sino que integran un contenido que refiere a todos, y a todos resume sintéticamente, y que se reproduce como tal en cada nueva experiencia” (Fabro, 1978, p. 244). Ante este panorama complejo y vivo, se entiende por qué la vivencia es un modo de unificación relativa, unificación de un juicio que remite a un grupo de juicios y, tal vez a otro, pero que encuentra su límite. La amplitud de la vivencia puede a veces suscitar la perplejidad, lo que no quiere decir que la experiencia sea ilimitada. La vivencia entonces, es el modo en que se experimentan unificadamente los aspectos de la experiencia que resultan significativos ante el objeto vivenciado, que se unifican en torno a un contenido de valor. La expresión de De Ruschi, arriba citada, de que la “vivencia promueve un conocimiento experiencial completo”, debe entenderse en este sentido, de promover un conocimiento completo sí, pero sólo de un aspecto de la experiencia. Decíamos que la unidad de la experiencia es operada por el valor, la vivencia viene a reforzar esta unidad tornando el complejo unitario de intenciones en un complejo significativo y afectante.

Y esta experiencia actualizada y unificada, que responde a un objeto (o a su ausencia) estimado como valioso, no puede sino resonar en la intimidad personal. La vivencia es íntima porque afecta al sujeto, porque es la persona particular la que reacciona ante el valor. Sus necesidades, sus expectativas, su identidad, todo responde como una reacción afectiva, ante la experiencia del valor. “Para saber cómo es una persona tenemos que saber qué es lo que para ella

vale; su jerarquía de valores delinea su personalidad” (Ennis, 2008, p. 110). La vivencia no puede compartirse por más que sea un mismo objeto el vivenciado por dos personas, ya que la red compleja de la experiencia es eminentemente individual.

Podríamos enunciar esta característica que aporta la vivencia como un axioma matemático: a un mayor y más completo valor estimado, la vivencia es más abarcativa y por ende más expresiva de la persona. Y a un más perfecto y superior valor estimado, la vivencia responde a una mayor afectación de las facultades superiores, facultades que en la persona son las de mayor intimidad.

Ennis enumera una jerarquía de valores según las necesidades del hombre, desde las más elementales a las más trascendentes. Es trágico para el hombre reducir la escala de valores a los apetecidos por la sensibilidad. Ennis cita en este punto a Viktor Frankl (1978): “si el placer fuese realmente el sentido de la vida, habría que llegar a la conclusión de que la vida carece, en rigor, de todo sentido” (citado en Ennis, 2008, p. 117). La afectividad sensible depende de los valores sensibles, “la afectividad superior (en cambio)... depende de los valores superiores” (Pithod, 1976, p. 77).

Es por eso que la vivencia es un fenómeno propiamente humano, una propiedad que responde a las facultades espirituales. Los animales no pueden vivenciar. A este punto recuerda Pithod (1976) una cita de Von Hildebrand:

El punto realmente importante es la diferencia radical que existe entre las pasiones y las experiencias afectivas motivadas por bienes dotados de valor... Toda respuesta a valor (así como todo ser afectado por los valores) difiere radicalmente de la pasión... Todas las respuestas a valor se nos presentan como decididamente espirituales. (Von Hildebrand citado en Pithod, p. 76)

Cuanto mayor sea el grado de afección de las facultades espirituales, mayor será el nivel de intimidad de la vivencia.

Pero, para aclarar un poco estas distinciones, y no caer en un dualismo entre sensibilidad y espíritu, recordemos como ya vimos que en el hombre “lo superior se haya presente

sobreelevando lo inferior” (Pithod, 1976 p. 73). De esta manera la afección espiritual ante un valor es posible de vivenciarse desde la sensibilidad, es decir, desde la experiencia. A esta particularísima presencia de la afectividad espiritual en la sensible, aunada en la experiencia humana y actualizada en la vivencia, se la denomina “corazón” (Pithod, 1976, p. 77). Por eso afirma De Ruschi (2004) que la vivencia es un “modo cordial” (p. 81).

Pues bien, es en “el corazón humano, donde confluye la más alta intimidad” (Pithod, 1976, p. 76).

Podemos definir la vivencia entonces, como el modo en que experimentamos una experiencia actual, unificada e íntima suscitada por un objeto (o su ausencia) valioso. Intimidad reforzada por la actualización de la vivencia, que dependerá a su vez, del valor vivenciado. Cuanto más alto sea el valor estimado, mayor será la actualización de la experiencia bajo su modalidad vivencial y, en cambio, cuanto más insignificante sea el valor estimado, la vivencia se irá apagando, cediendo lugar a la rasa experiencia.

En este sentido, cabe profundizar lo dicho al principio de este punto. La vivencia es mucho más que una simple especificación de la experiencia “es la plenitud humana del acto experiencial” (De Ruschi, 2004, p. 103), o mejor dicho, es una especificación dada por la plenitud o perfección de la misma experiencia en orden a la apropiación de un valor superior y, por ende, de mayor intimidad personal. La vivencia lleva a su plenitud a la experiencia, es decir “en la vivencia afectiva del valor se cierra y culmina el círculo funcional de la humana experiencia y accedemos a la unidad trascendental del Ser y Bien” (Pithod, 1976, p. 78).

Esta arista significativa, abarcativa, personal e íntima de la experiencia que constituye la vivencia, es lo que se expresa en el símbolo. Por eso De Ruschi (2004) afirma que la “vivencia quedará definida como la experiencia que acompaña o sigue a la simbolización” (p. 81). Nuestro trabajo versará entonces en describir el dinamismo por el cual la experiencia vivenciada es expresada en un símbolo (desarrollo que reservamos para el último capítulo).

b) **El elemento afectivo como estructurador de la experiencia y especificador de la vivencia**

En esta descripción de la vivencia se nos hace patente un elemento fundamental: la afectividad.

La afectividad es actual en la configuración de la vivencia y cumple un papel previo y estructurador en la experiencia. En efecto, cuando la cogitativa estima un valor debe reconocer una afección primordial en el sujeto, de otro modo el objeto no sería estimado como valioso. “Los instintos... son previos a toda excitación objetivo – intencional” (Ubeda Purkiss, 1954, p. 71). La intención de la cogitativa, realizada a partir de esta primera advertencia, es conservada por la memoria en un entramado mayor junto con otras intenciones. Entramado que no responde a una organización temporal o de asociación formal, sino a una estructuración significativa. Por eso son los afectos los que van guiando la formación de la red de la experiencia, los que guían las conexiones que se establecerán como referencia de los futuros juicios. La estimativa que busca modificar la Psicoterapia Simbólica hace referencia a estos juicios experienciales estructurados afectivamente, que, en su faz patológica, son como una “espina irritativa” que determinan emociones incontrolables o difíciles de controlar (Ennis, 1974, p. 13).

Lo que moviliza la formación estructural de la experiencia por la cogitativa es la afectividad. Las facultades superiores pueden corregir la cogitativa sólo desde la afectividad, sugiriendo valores o aspectos de los mismos que despierten afectos más completos y reales (Ennis 1974, p. 15).

Y este todo estructurado, se hará actual ante la vivencia de un valor que afecte a esta red de intenciones significativas y personales.

Tenemos, entonces, una triple participación afectiva en el dinamismo de la experiencia y la vivencia: en primer lugar, el apetito natural primordial que el juicio de la cogitativa reconoce al reaccionar ante un objeto valioso; en segundo lugar, la afectividad estructural que tiñe la red experiencial significativa, fruto de los juicios de la cogitativa sobre el objeto y que como “segunda naturaleza” dispone los juicios posteriores. Hasta aquí están las condiciones para el juicio de la cogitativa, “los instintos y las experiencias pasadas son los elementos de juicio de la estimativa”

(Ubeda Purkiss, 1954, p. 71). Y en tercer lugar, la afectividad actual de la vivencia que surge ante un valor, a partir de las actualizaciones de las intenciones conservadas en la experiencia.

Esta dinámica afectiva es una unidad en la que se distinguen estos tres modos de participación que van de un menor a un mayor grado de asunción personal. En efecto, el apetito primordial es asumido por la cogitativa y comparado con la experiencia personal; el apetito estructural de la experiencia es estimado por la cogitativa y cotejado con el valor que se presenta actualmente; y, por último, la actualización afectiva de la vivencia es determinada por la apropiación que la persona realiza sobre un valor, en base a la experiencia pasada. Se destaca, entonces, desde la reacción afectiva primordial a la actualización vivencial, un acrecentamiento de apropiación personal sobre un valor.

Remarcamos que este movimiento afectivo es un mismo complejo dinámico. Es por eso, que los afectos de la vivencia al actualizarse, lo hacen sobre esta red de significaciones que es la experiencia. La vivencia es un afecto enraizado y determinado por la experiencia. De modo que el cariz de la vivencia dependerá de la experiencia personal.

La afectividad de la vivencia, reactiva ante el objeto, debe remitir necesariamente a la afectividad estructural de la experiencia, porque el valor no es sólo bien en sí mismo, sino relativo a la persona. De modo que la vivencia para ser tal es un equilibrio afectivo en donde el valor es sopesado entre el afecto que despierta desde la estructura de la experiencia.

Cabe aclarar que el papel estructurador de la afectividad es secundario en relación a la cogitativa. La afectividad es como la materia desde la cual se estructura, y la cogitativa sería el sujeto estructurador. A la cogitativa, como afirma De Ruschi (2004): “no sólo le compete la formación definitiva de los esquemas sino actualizar uno u otro” (p. 112). La afectividad estructural y la afectividad vivenciada siguen a un juicio de la cogitativa.

El símbolo como es expresión de la vivencia, es antes expresión de la experiencia, e indirectamente expresión del valor. La vivencia no puede darse sin un valor o un desvalor, esta referencia es de carácter necesario aunque el valor muchas veces no se vislumbre claramente a través de la forma simbólica. A pesar de la oscuridad del valor la vivencia puede advertirse claramente.

La vivencia es indispensable para que se hable de símbolo en esta psicoterapia. Es necesario vivenciar las imágenes del ensueño para que estas muten de ser simples imágenes o paisajes, y asuman características simbólicas.

c) **Conciencia e inconciencia**

En la actualización de la vivencia reduce otro binomio conceptual de importancia: el de conciencia e inconciencia.

La conciencia dice relación con la advertencia y el conocimiento. “Se trata de un conocimiento inmediatamente evidente o que se reduce a un conocimiento inmediatamente evidente” (Lamas, 2009, p. 33). Es la inteligencia la que realiza la operación suprema de conocimiento, y es por esto la que les da carácter de consciente a los objetos y a las operaciones al conocerlas y advertirlas. Lo inconsciente, en cambio, es lo que escapa a la advertencia total o parcial de la inteligencia.

En cuanto a nuestro tema, reconocemos dos modos de inconciencia: la inconciencia de la experiencia virtual, que queda relegada en cada acto vivencial determinado, pero que se encuentra relacionada a la experiencia actualizada en dicha vivencia. Y la inconciencia parcial del objeto valor o desvalor que ocasiona la vivencia.

El primer modo, la inconciencia de la experiencia virtual, hace referencia a la experiencia no actualizada que permanece virtualmente presente, presta a actualizarse. Esta red representacional inconsciente es el objeto oblicuo de la vivencia, la “estructura disposicional de la conciencia” (Lamas, 2009, p. 45), que varía de un menor a mayor grado de inconciencia. La vivencia hunde sus raíces en el amplio campo de la experiencia, que en cuanto vivenciada, es sólo consciente desde este aspecto, e inconsciente o “virtualmente consciente”, como prefiere afirmar Pithod (1994, p. 279), en todo el resto de su extensión. La vivencia es siempre consciente mientras que la experiencia es en su mayor parte virtualmente consciente, a excepción de las zonas actualizadas por la vivencia.

El segundo modo de inconciencia es el que presenta mayor interés para nuestra investigación. La inconciencia parcial del objeto valorado es la razón de ser de la técnica del

ensueño despierto dirigido, ya que el recurso al símbolo obedece a que el objeto-valor se encuentra velado. En esta técnica, el símbolo revela un valor pero bajo una forma analógica, construyendo una imagen que se apropia de la vivencia que corresponde de suyo al objeto-valor.

Es imposible que acontezca una inconsciencia absoluta sobre el objeto, ya que la actualidad de la vivencia es operada por el valor, que es conocido antes de afectar. En este modo de inconsciencia el valor o desvalor fue consciente y advertido en su momento, y es virtualmente consciente en la actualidad. Lo que se advierte ahora es la vivencia de esos valores o desvalores que han quedado “fijados en el alma como hábitos o disposiciones para operar” (De Ruschi, 2004, pp. 113-114) La supuesta “vivencia sin objeto” debe entenderse como una vivencia resultante de un objeto virtualmente consciente que ha dejado operante su resonancia afectiva en la persona desde que fue advertido en su momento. Resonancia vivencial que encuentra un objeto sustituto en el símbolo.

La presencia cognoscitiva del valor, sea cual sea su claridad y distinción, es la que promueve el afecto. El valor es entonces el que motiva los afectos, y sólo de esta manera, mediando el valor, los afectos pueden presentarse ante el conocimiento, es decir, pueden hacerse conscientes. El valor hace posible la conciencia de la vivencia en su doble referencia: objetiva (hacia el bien) y subjetiva (hacia la valoración desde la experiencia). Mientras el valor permanezca velado no solo se desconoce dicho valor sino que se oscurece la experiencia personal, ya que la vivencia resulta inexplicable, es por eso que afirma De Ruschi (2004): “podría extenderse la denominación de inconsciente, a todo acto privado de la experiencia de sí mismo” (p. 114). El símbolo en este sentido viene a ser así una “vía de acceso al misterio del ser personal” (Pérez, 1997 a, p. 111).

3- Tercer área: El proceso de simbolización

Estudiada la conformación de la experiencia e identificada la especificación vivencial, abordemos ahora un análisis general de la simbolización, para poder afrontar luego (tercer capítulo) el dinamismo de la expresión simbólica de los procesos psicológicos nombrados.

En este punto realizaremos una síntesis de lo expuesto por De Ruschi en su obra “Hacia una Psicología de la Simbolización” (2004) que, entendemos, asume la línea investigativa de la Fundación profundizando sobre la descripción y explicación del dinamismo de simbolización.

Define De Ruschi (2004) sintéticamente el dinamismo de la simbolización al describirlo como una actividad que consiste en “aprehender por analogía la apetibilidad espiritual de lo vivido” (pp. 105-106).

En esta definición se distinguen tres aspectos esenciales a la simbolización: 1- es un conocimiento que consiste en aprehender por analogía 2- su objeto es la apetibilidad espiritual 3- apetibilidad espiritual vivida, es decir bajo la forma de una vivencia.

Detengámonos pues, en estos tres aspectos.

a) La simbolización es conocimiento por analogía

La simbolización es conocimiento porque consiste en una actividad inmanente (Segura, 1989, p. 170). Es inmanente, en cuanto operación, ya que tiene su origen en la inteligencia, y en cuanto a su efecto, en este caso, el símbolo. Forma que, como ya vimos, implica, además de su inmanencia y sin por eso contradecirnos, una intencionalidad, una referencia a un objeto distinto del sujeto, y en la simbolización, además de distinto, a un objeto valioso.

En la simbolización en tanto conocimiento De Ruschi (2004, p. 9) distingue su especificidad o medios de la simbolización de su teleología o finalidad.

En cuanto a la especificidad, diremos que en primer lugar este conocimiento responde a la naturaleza misma del ser humano como “espíritu encarnado” (Maritain, 1980, p. 57), pero no como se nos puede manifestar cualquier otra esfera cognoscitiva humana, sino de un modo especialísimo, ya que “la simbolización requiere de la potencia intelectual una profunda encarnación, pues sólo puede asimilar su objeto considerando, en íntima unión con la sensibilidad, cognoscitiva y afectiva, la experiencia, lo vivido, una realidad en algún grado protagonizada” (De Ruschi, 2004, p. 84). Se da como un “reflujo del pensamiento que invade la sensibilidad” (De Ruschi, 2004, p. 87). Si bien, como decimos, toda actividad en el hombre

responde a esta mixtura de espíritu encarnado, pueden distinguirse en la mayoría de estas una preponderancia operativa de uno u otro orden. No es el caso de la simbolización. Esta no puede existir sino es en este tipo de naturaleza mixta. La simbolización es propia de la naturaleza humana, de una inteligencia encarnada.

La persona puede llegar al conocimiento de un valor espiritual en tanto que concepto, sin recurrir a la analogía con una imagen sensible ni al aspecto vivencial como medio. Del mismo modo puede conocer una imagen en tanto que representación de un objeto real, sin que refiera analógicamente ni despierte ningún tipo de afecto. Pero en ninguno de los dos casos estaríamos hablando de simbolización. En ninguno de los dos casos se podría conocer y amar un valor espiritual. Para que se conozca un símbolo es necesario que la persona opere como espíritu encarnado. El símbolo sólo es posible en y desde una inteligencia que opera inmersa en la experiencia personal.

Sin la sensibilidad no podría la inteligencia simbolizar. Esta esfera intermedia es la que guía a la inteligencia en la búsqueda de la forma simbólica, “la simbolización es una función intelectual en la cual el intelecto se deja conducir hacia su objeto, por los afectos” (De Ruschi, 2004, p. 107). Por eso se dice que “la simbolización es un conocimiento de la realidad por connaturalidad” (De Ruschi, 2004, p. 107), “la afección es su “vehículo instrumental indispensable” (De Ruschi, 2004, p. 10). Vimos como la afectividad participa de un triple modo en la estructuración de la experiencia. Sobre esta experiencia, la inteligencia juzgará lo real. En esta experiencia conocerá aquellos valores personales ante los cuales no se puede ser indiferente y elaborará una forma simbólica para expresarlos, cuando ellos se presenten velados directamente a la inteligencia.

Esta inmediatez de la inteligencia en la red de significaciones experienciales caracteriza a su conocimiento como connatural. Y dada esta estrechez con la dinámica afectiva podemos decir que la simbolización es también un conocimiento inmediato e intuitivo, donde no se evidencia aparentemente un razonamiento previo. Pese a que la formación de la experiencia sea de larga data, como afirma De Ruschi (2004): “la simbolización asume el material representacional imaginativo resultante de la experiencia de la realidad a lo largo de la vida personal. Sin embargo, pese a su “arqueología”... es creación, descubrimiento, novedad” (p. 75). La guía oscura de los afectos moviliza la inteligencia sobre la red de significaciones, tiñendo, al

mismo tiempo, la realidad espiritual de una determinada valoración, que si bien tiene una historia, esta no es plenamente consciente, se va haciendo relativamente cognoscible a medida que la facultad intelectual avanza sobre las representaciones. Y llega a ser solo parcialmente presente en el símbolo, aunque de un modo epifánico y afectante.

Pero como la referencia simbólica no se agota en la sensibilidad, sino que refiere a un valor espiritual, centro de la vivencia, el tipo de conocimiento por simbolización es indirecto, “la inteligencia, en la simbolización, no aprehende su objeto formal directo” (De Ruschi, 2004, p. 102) esta es, “la esencia de las cosas materiales” (Derisi, 1980, p. 101), “sino un objeto indirecto: lo inmaterial o espiritual” (De Ruschi, 2004, p. 102). El valor espiritual, que de por sí no posee una figura material, se adquiere en el símbolo para poder ser apropiado por la persona. Así la inteligencia conoce en la imagen, indirectamente, un valor espiritual.

Esta mediación del significante sensible no se apoya en una referencialidad equívoca, fundada en el consenso, como puede ser el caso de otros signos, sino en una referencia por analogía. Como lo espiritual no posee una representación adecuada mediante la sensibilidad, la simbolización recurre a la analogía. “La inteligencia encontrará o producirá la forma analógica esencial sobre la matriz sensible” (De Ruschi, 2004, p. 118), “es decir, desde una representación o imagen intencional a partir de los phantasmata de los sentidos internos” (De Ruschi, 2004, p. 9). Salvando las diferencias, la imagen participa en sus características del valor espiritual simbolizado, apoyándose esta relación en una analogía esencial entre significante y significado. De otro modo, el símbolo carecería de una repercusión emocional, ya que la analogía funde el significante con el significado, rechazando las distancias que separan el significante del significado en los signos equívocos. El valor espiritual se reconoce en el símbolo, de modo que no se distinguen realmente los momentos en que la persona conoce el significante y el valor significado. Esta relación de analogía hace posible el encuentro de la persona con un valor espiritual, hace posible la simbolización, por eso afirma De Ruschi (2004) que “la simbolización como operación psicológica y espiritual, se sustenta en la analogía” (p. 78).

Es decir, que la analogía permite, por un lado, amar un valor en el símbolo (proceso unitivo voluntario) y, por otro lado, reconocer un significado velado, ya que la inteligencia descubre en la imagen el sentido, sólo porque esta es análoga (proceso unitivo cognoscitivo).

Sintetizando, la simbolización, en su especificidad, es descripta por De Ruschi como un conocimiento en donde la inteligencia opera profundamente encarnada en la experiencia personal, movida para conocer por los afectos, capta su objeto de manera inmediata aunque indirecta, ya que este es un objeto espiritual, que se representa en el símbolo mediante una relación de analogía.

En cuanto a su finalidad o teleología, “la simbolización en tanto conocimiento por connaturalidad, corresponde a la inteligencia práctica... entendimiento que... conoce para mover, en función de un obrar... “intelecto que mueve”, pero que mueve a un bien con virtud de fin” (De Ruschi, 2004, p. 88).

La finalidad de la simbolización es el bien. La simbolización mueve hacia aquello que el sujeto considera valioso y ha logrado representar en un símbolo. Es “un conocimiento orientado hacia el bien por las potencias apetitivas” (De Ruschi, 2004, p. 88). Y esta teleología explica su utilidad para la psicoterapia.

Pero la simbolización mueve hacia aquellos valores espirituales, aquellos bienes más altos y por lo tanto más íntimos. El símbolo posibilita que los valores espirituales sean asumidos desde el “corazón” de la persona, desde aquel lugar donde se aúnan la afectividad sensible y la espiritual. El símbolo hace gustar de los valores superiores desde la totalidad de los afectos del hombre. “El valor, los valores, atraen, suscitan el deseo, la estimación, y en ello radica el efecto que producen, pudiendo por lo mismo constituir motivación constante de la conducta humana” (Andrilli, 1988, p. 75).

Y como estos valores son los que informan toda lo conducta del hombre como fines últimos del obrar, afirma De Ruschi (2004) que “la simbolización es el modo de conocimiento que otorga la máxima iluminación para los fines prácticos, prudenciales, de la vida humana” (p. 106).

b) El objeto de la simbolización: la apetibilidad espiritual.

“La simbolización ofrece un sentido, que aunque se refiere a la realidad, se devela en un “corazón”, develándolo a su vez” (De Ruschi, 2004, p. 82).

No tiene utilidad pues, plantear una discrepancia entre un significado objetivista y un significado subjetivista en el símbolo. La apetibilidad espiritual hace referencia al binomio de sujeto-bien espiritual que conforma una misma realidad, en la que no se entiende el uno sin el otro.

En el símbolo se expresa tanto la valoración como el valor apetecido y no puede haber valoración sin valor, ni valor sin valoración. “Apetibilidad de la realidad” hace referencia por un lado a la persona que apetece, y por otro, a la realidad apetecida. La idea de valor “al mismo tiempo que lo incardina a su perfección (en el ser) se “abre” como término de apetencia” (Andrilli, 1988, p. 67).

Hecha esta aclaración distingamos estos dos ámbitos que la simbolización tiene por objeto. Por un lado el valor se apoya en el ser, por eso la simbolización como conocimiento es un acceso al ser. “A manera de estimación espiritual, este conocimiento que denominamos simbolización, nos da a conocer la realidad en tanto participada por el Ser Infinito en sus atributos y sólo por eso manifestativa de valores espirituales” (De Ruschi, 2004, p. 9). Un conocimiento de la realidad en tanto que valiosa. “El símbolo permite acceder a un bien, verdad y belleza en la realidad. Así, la simbolización ha de considerarse, conocimiento experiencial valorativo” (De Ruschi, 2004, p. 77).

Pero la valoración de la realidad que se fundamenta en la bondad de lo valorado, tiene su asiento, como afirmaba De Ruschi más arriba, en el corazón del hombre, “no hay valor (ni valores) sino es con relación al ser humano” (Andrilli, 1988, p. 11). La simbolización nos da a conocer... “un cierto bien, belleza, verdad y unidad en lo vivido y que serán por el símbolo, sentido para la vida humana” (2004, p. 9).

La simbolización al presentar un bien a la persona, esta lo valora transformándolo en valioso para sí. El valor se trata “de los bienes en relación, relativos al ser humano” (Andrilli, 1988, p. 78). Ya que “la atracción del valor deriva de su misma posibilidad perfectiva” (Andrilli, 1988, p. 10) para la persona. No por esto, la actividad simbolizadora implica una “construcción” del valor, sino más bien un “descubrimiento” (Andrilli, 1988, p. 80). “Que los valores sean siempre valores para alguien, para un sujeto, no implica que éste confiera o estatuya al valor, sino que es necesario punto de referencia en la relación que lo instaura” (Andrilli, 1988, p. 80). Por

eso destaca De Ruschi (2004) que la simbolización “es posible por una disposición previa hacia la realidad, de apertura, aceptación y entrega, es decir, de previa estimación de una bondad y belleza fundamentales en la realidad y en uno mismo” (p. 119). El bien que perfecciona a la persona se descubre en la realidad.

La relación de la persona con el valor, en este caso, a través del símbolo, es una relación de perfectibilidad.

El fundamento subjetivo de los valores es la persona humana necesitada de perfeccionamiento y que siendo libre tiende y accede conscientemente a su plenitud. Por otro lado, el fundamento inmediato objetivo es, en cambio, la misma naturaleza objetiva de los seres –incluido el propio ser humano- en cuanto capaz de perfeccionar la apuntada exigencia de la persona. (Andrilli, 1988, p. 82)

La simbolización, en esta relación de perfectibilidad, opera el encuentro culmen de la persona con el bien, “permite a la voluntad el encuentro cabal, vivencial, con su fin” (De Ruschi, 2004, p. 83). Encuentro que sólo es posible desde el centro personal, o como recuerda De Ruschi (2004) “en y desde el orden del corazón” (p. 81).

El valor, al ser íntimamente personal, puede unificar el psiquismo colmándolo de sentido. “La simbolización opera concentración y unificación del psiquismo en el “sentido”. (De Ruschi, 2004, p. 80).

Esta unidad entre valor y valorar, entre bien espiritual y persona, hace de la simbolización un conocimiento, además, plenamente reflexivo. En efecto, al manifestar el valor espiritual, el símbolo también expresa lo que la persona valora desde su centro personal. Lo que la persona estima como valioso, como aquello que la perfecciona, habla de sus inclinaciones, de sus aspiraciones, de sus anhelos, habla, en fin, de sí misma. Por eso afirma De Ruschi (2004) que “la simbolización es una reflexión (inmediata) psicológica vital” (p. 119).

Si bien, el objeto presentado en el símbolo, es un objeto apto para la naturaleza mixta del hombre, no hay que pensar que tal objeto es presentado en toda su diafanidad. Que sea un objeto adecuado y adaptado a la persona, no quiere decir que esta lo conozca y lo ame en su plenitud. Al

contrario, por más intenso que sea el conocimiento y la afectividad sobre el objeto simbólico, este es siempre parcialmente consciente. No se puede conocer, ni hacer consciente por completo ya que el significado al que el símbolo refiere es inabarcable. Se añada con el bien trascendental, el valor representado padece de la carencia metafísica del participante con respecto a lo participado (Andrilli, p. 74).

Pero también, este objeto es sólo parcialmente consciente porque la inteligencia debe recurrir a la experiencia vivenciada para conocerlo. Este medio utilizado, si bien develador de muchos aspectos, es oscuro por la equivocidad de la imagen y por la pluralidad de motivos afectivos. El símbolo presenta la vivencia que de por sí es oscura.

c) La vivencia como la modalidad de lo simbolizado

Este conocimiento de los valores espirituales desde el corazón de la persona no puede sino asumir una modalidad experiencial y vivencial. “La inteligencia aprehende por este conocimiento que denominamos simbolización, en la realidad vivida, los trascendentales. Agreguemos pues, que se trata de un conocimiento experiencial, propio del entendimiento práctico, un conocimiento por connaturalidad” (De Ruschi, 2004, p. 83).

El símbolo nos da a conocer un valor profundamente personal, asumido por la totalidad de la persona, y por lo tanto, estimado “cordialmente”, es decir, vivenciado. “En el símbolo merced al diálogo experiencial que constituye el conocimiento por connaturalidad, la realidad deja de ser algo extrínseco para tornarse en íntima vivencia” (De Ruschi, 2004, p. 92).

Los valores, en tanto se constituyen como tales porque son valorados o amados por alguien, forman parte de la vivencia de la persona. Y como los valores responden a las máximas aspiraciones de perfección, corresponden indudablemente a la mayor intimidad de la vivencia. Aspiraciones que sólo se pueden colmar en la realidad. “La realidad vivida” caracteriza adecuadamente a la vivencia, ya que esta implica esa referencia significativa hacia lo real desde una tonalidad afectiva, desde una vibración personal.

La vivencia es el modo en que se actualiza una determinada experiencia de un valor espiritual y personal. Y el modo de acercar este valor al corazón del hombre, sin excluir ninguna

esfera, es la simbolización. El “corazón” afectado por el valor se manifiesta en el símbolo. La vivencia se materializa en un significante. La “apetibilidad espiritual de lo vivido” encuentra en el símbolo una puerta de acceso, un lugar de encuentro, “el símbolo es la especie inteligible en la cual el alma aprehende... intuitivamente, la apetibilidad de la realidad vivida” (De Ruschi, 2004, p. 101).

Puede el hombre definir un valor, pero no puede amar una definición como un valor espiritual, como un sentido que unifique y plenifique a la persona. La simbolización hace posible un conocimiento afectivo o connatural con lo espiritual. Como afirma De Ruschi (2004): “la simbolización es un conocimiento experiencial que alcanza lo espiritual a través de sus manifestaciones sensibles, valiéndose de las analogías” (p. 106) o “la simbolización es el conjunto de actos que provee al psiquismo de un conocimiento espiritual experiencial y valorativo de la realidad” (De Ruschi, 2004, p. 9).

Pero esta manifestación del corazón, comporta una peculiaridad en la simbolización. En efecto, lo distintivo de la simbolización es que lo manifestado a través del símbolo es parcialmente consciente. Tanto la vivencia que se actualiza solamente sobre un segmento del haz de experiencias, como el objeto-valor que “desborda siempre aquello que lo realiza y lo encarna” (Andrilli, 1988, p. 74), implican un fondo inasequible y misterioso para la luz de la inteligencia. El símbolo y la simbolización suponen necesariamente un aspecto inconsciente. La vivencia y el valor están parcialmente velados.

En el caso la vivencia esta oscuridad responde entre otras causas a la afectividad estructural y especificante de toda la experiencia, que en la formación de estas significaciones obedece a una pluralidad de variados intereses y motivos. Estos condicionan el conocimiento del valor en el símbolo, no solamente en tanto que es un conocimiento íntimo y personal, sino también en tanto comporta posibilidades patológicas (mecanismos de defensa) o simplemente reductivas.

A su vez, la vivencia del valor en la simbolización, oscura de por sí, se expresa en una imagen análoga. Es decir, una imagen que expresa un significado en parte igual al contenido de la imagen, pero en parte diferente. La referencia análoga confirma la parcialidad con que la

inteligencia ilumina esta zona efusiva de la experiencia. La inasequibilidad de la vivencia se corresponde con la relativa autonomía de la esfera sensitivo-apetitiva, respecto de la inteligencia.

Capítulo III

El dinamismo psicológico de la expresión simbólica

Introducción

Analizada la conformación de la experiencia desde las facultades que intervienen, e identificada la modalidad vivencial que caracteriza a aquella en su apropiación de un valor espiritual, pasaremos a ocuparnos en este capítulo de la expresión de dicha unión por medio de la simbolización. Manifestación donde se expresa la vivencia y el valor suscitante, junto con la experiencia personal, que hace de guía y base, permitiendo o impidiendo el dinamismo expresivo.

Si bien, las facultades que intervienen en el dinamismo de la conformación de la experiencia y de la efusión vivencial son las mismas que concretan el dinamismo de la expresión simbólica, no por eso debemos entender este último como un efecto o epifenómeno de aquel. La conformación de la experiencia es un dinamismo común a todo hombre, la simbolización no lo es, ya que implica un ejercicio determinado de las facultades que por más que se cuente con estas puede no realizarse.

A su vez, las circunstancias son cruciales en la expresión, mientras que en la experiencia no tienen un papel más que germinal o inicial. La conformación de la experiencia es la matriz formada a partir de las relaciones del sujeto con la realidad, las significaciones atesoradas a lo largo de la vida. En cambio, la capacidad expresiva es la representación de una experiencia determinada bajo el modo vivencial, para entender y comunicar lo que se experimenta y vivencia como actual, en el momento presente.

Además, las facultades intervinientes son movidas bajo finalidades distintas en cada uno de estos dinamismos, la finalidad de la conformación de la experiencia es la maduración, mientras que la finalidad de la expresión es el conocimiento y la comunicación. La expresión quiere plasmar en el símbolo la vivencia personal, tan oscura como intensa, para hacer de esta algo inteligible (aunque no sea de manera clara y distinta) y comunicable. La comunicación o la

expresión del valor seguirá consecuentemente a su advertencia por parte del sujeto, no a causa de esta advertencia, sino a condición de esta advertencia.

Como la perfección se encuentra en el mismo bien, es desde este polo de atracción que se explica la comunicación. El valor conocido y gustado es difusivo, quiere manifestarse, “la bondad tiende a comunicarse” (Andrilli, 1988, p. 65). Y una vez apropiado por el sujeto, la expresión resulta incontrolable. El bien perfecciona la experiencia y esta plasma su perfección en una imagen manifestativa. La misma explicación, aunque de carácter inverso, se sigue para los desvalores.

Y esta intelección y posterior posibilidad de comunicación en la simbolización, tiene sus rasgos diferenciales: “el paciente, mediante símbolos, llega a conocer su realidad y la expresa con una visión que puede llegar a ser más completa, más amplia, más profunda, más reveladora” (De Ruschi, 2008, p. 93).

“Más completa” porque implica la participación de todas las facultades que conforman la experiencia, donde todas son necesarias e indispensables y no meramente accesorias o complementarias.

“Más amplia” porque el espectro de lo conocido se dilata ante la posibilidad de un recipiente que no se limita a una sola facultad, es todo lo conocido o alguna vez conocido, real o fantástico, lo que puede llegar a ser parte actuante en la conformación del símbolo.

“Más profunda” porque el símbolo, en su aparente figura significante, esconde un significado que refiere a la zona de mayor intimidad en la persona: el corazón, los valores que afectan lo más íntimo y operan la unificación de la experiencia. El símbolo es trascendente a lo sensible aunque se configure en lo sensible. Esta referencia al “corazón” hace que el símbolo supere a la observación en el conocimiento personal, como afirma De Ruschi (2004): “el producto de la simbolización, que una persona ofrece a otra como medio de simbolizar lo propio, puede ser más apto y adecuado que la aprehensión de una realidad por parte del otro sujeto en cuestión” (p. 116).

“Más reveladora” porque expresa aspectos que hasta entonces eran virtualmente conscientes. Los valores más profundos del hombre, los que articulan la experiencia, suelen ser virtualmente conscientes, sino en su totalidad, en la riqueza de sus especialísimos matices.

1- La capacidad expresiva

a) Descripción estructural del dinamismo

El dinamismo de la capacidad expresiva ha sido descrito por Ennis (2008) en su estructura general:

El sentido común tiende a que una determinada imagen tenga cierta significación y que a determinada actitud o situación se responda con una reacción determinada. Y esto porque en esa analogía que establece la relación entre la imagen y el significado que expresa, existe una correlación, una correspondencia entre lo que ontológicamente es el objeto que representa la imagen, y la realidad que está simbolizando. (p. 92)

En esta apretada síntesis se describe la expresión simbólica en sus componentes estructurales y desde su aspecto objetivo. Se presenta al símbolo como constituido por una imagen y un significado, aunados en una relación de analogía. La relación analógica es esencial al símbolo, como advierte De Ruschi (2004): “la simbolización será explicada como la aprehensión de un sentido espiritual en una materia manifestativa, merced a la analogía” (p. 9).

Relación analógica entre significante y significado que, a su vez, se establece sobre una relación precedente, también analógica, entre el objeto al que la imagen remite y el valor significado. Hay entonces, una relación analógica intrínseca al símbolo mismo y una relación analógica anterior, que lo fundamenta desde la experiencia. Por esto, la expresión simbólica no es autónoma, respeta una analogía anterior y real, advertida desde la experiencia, entre el valor y el objeto de la imagen.

Esta analogía fundamental solamente es posible en y desde la experiencia; ya que, por un lado, el valor dice relación a ella y sólo puede ser advertido desde estas significaciones intencionales, es decir que esta materialización del significado en un significante procede únicamente desde los criterios valorativos personales; y, por otro lado, la misma imagen expresiva es tomada desde la experiencia, y halla su sentido desde ella. Tanto el valor como la imagen son análogos sólo y en la experiencia, encuentran sus similitudes y correspondencias desde las configuraciones que han adquirido en la red de significaciones personales.

Resaltando el valor subjetivo de la analogía simbólica al proponer el sustento experiencial de la misma, no queremos caer en la exageración de afirmar que las relaciones entre las imágenes atesoradas y los valores sean reducidas a un ámbito fantástico que no encuentre asidero en el orden de las cosas. Este solipsismo simbólico excluiría la posibilidad siquiera de interpretación. Por eso, bien afirma Ennis (2008), que “los rasgos de la personalidad de un sujeto no se representan normalmente como contradictorios al orden natural y cultural, sino que profundizan ese orden o lo extienden cualitativa o cuantitativamente. Hay un elemento de intensificación pero no de total contradicción con respecto a las cosas” (p. 93). La experiencia se forma ante la realidad y en la realidad.

Las imágenes y los valores dicen relación a una historia personal. No es lo mismo “el mar” (imagen) para un marino que para alguien que nunca lo conoció. Del mismo modo “la amistad” (valor) puede ser valorada positivamente de manera diferente según los sujetos, amparados en la riqueza de virtualidades que este valor permite. La misma analogía con el significado se ve comprometida y cualificada por la historia que la imagen comporta y por la modalidad de las valoraciones, en la experiencia. La unidad que presenta el significante y el significado (primera analogía) se deben a esta analogía anterior y fundante (segunda analogía) establecida en la experiencia. De esta manera se comprende mejor por qué una imagen puede no suscitar la simbolización en todos los pacientes, y porque también una misma imagen suscita significados diferentes (Ennis, 2008, p 99).

El dinamismo expresivo es el que posibilita la manifestación de la vivencia del valor en una imagen, sólo y desde la experiencia. Movilizando las facultades para plasmar la unidad de significante y significado en una imagen simbólica, amparada y atraída por esta relación analógica fundamental y experiencial entre las características del objeto que representa la imagen

y el valor. La primera analogía entre significativo y significado se mantiene en cuanto permanece la segunda analogía entre objeto y valor. En cuanto el objeto o el valor cambien, la relación entre estos se rompe, el valor deja de ser análogo con el objeto, y, por ende, dejan de atraerse significativo con significado, desaparece el símbolo. Esto sucede porque la experiencia no es un marco fijo desde el cual se regulan las imágenes y valores de una vez y para siempre, al contrario, si bien guarda cierta habitualidad y estabilidad, es una red viva de significaciones que puede cambiar. Movilidad de la experiencia que no hace del símbolo un signo de fluctuación continua, ya que la flexibilidad de la imagen atempera los cambios que se producen en el símbolo, adaptando la representación hasta cierto punto.

La primera analogía advertida en el símbolo es expresión de esta “analogía más esencial” (De Ruschi, 2004, p. 90) que se establece en el seno de la experiencia personal. No se puede forzar la construcción de un símbolo, ni siquiera por el mismo sujeto, si no se altera primero la experiencia que sustenta la relación.

La analogía permite transitar un camino desde el símbolo a la experiencia. “Mediante una correspondencia, una proporcionalidad entre los términos, lleva los gestos conocidos al terreno de lo desconocido, para ligarlos a ellos” (De Ruschi, 2004, p. 111). El dinamismo de la expresión describe el camino inverso y fundante, de la experiencia hacia el símbolo, donde se realiza la manifestación “de un sentido espiritual (valor) en una materia (imagen)” (De Ruschi, 2004, p 9).

b) Análisis de la definición del dinamismo expresivo

Es conveniente retomar la definición que postulamos en el capítulo 1 acerca del dinamismo expresivo y analizarla a la luz de los conceptos desarrollados hasta ahora.

Decíamos que la expresión simbólica era aquel “dinamismo psíquico en el que confluye la actividad de los sentidos internos, los afectos y la dimensión espiritual, unificada por la estimativa-cogitativa, para lograr expresar vivencialmente en un símbolo la experiencia que el paciente tiene y vive respecto a un objeto, en parte desconocido y virtualmente consciente”. Desglosemos esta definición:

“Dinamismo psíquico en el que confluye la actividad de los sentidos internos, los afectos y la dimensión espiritual, unificada por la estimativa-cogitativa”

La imagen y el significado, que guardan una relación de analogía, sólo existen como símbolos en el dinamismo de los sentidos internos. No hay símbolos fuera del psiquismo humano sino, simplemente, ocasiones para simbolizar (las llamadas imágenes iniciales). El símbolo es la expresión sensible de una captación espiritual. Sensibilidad y espíritu confluyen en la creación o expectación del símbolo. No hay una preponderancia de un orden sobre otro, el símbolo no es ni una fantasía sobre la cual se anexa una razón, ni es tampoco una alegoría. Lo sensible y lo espiritual cooperan desde el centro de la persona, desde su vértice, desde su corazón, para conocer y apetecer la imagen simbólica. Conocimiento y apetencia que encuentran en la cogitativa su facultad propia.

“... para lograr expresar vivencialmente en un símbolo la experiencia”

La vivencia es el modo que presenta la experiencia ante la asunción del valor. El objeto del símbolo es la experiencia bajo su modalidad vivencial. El símbolo es la manifestación de la unión amorosa entre la persona y el valor, que ocurre en el seno de la experiencia. Sin sostener un psicologismo, afirmamos que el valor se descubre en la realidad gracias al determinado e individual recipiente experiencial. La particular configuración de una experiencia es lo que permite asumir o no, un valor específico.

Es por eso, que el símbolo no es una expresión del valor sin más, ni de la experiencia sin más; es la expresión de la experiencia del valor. Esta experiencia es una de las más altas e íntimas a la que se pueda tener acceso, ya que los valores implican la participación por parte de todo el hombre. Es por eso que esta clase de experiencia se patentiza en modo vivencial, como en una efusión afectiva. La vivencia es en este sentido “la plenitud del acto experiencial” (De Ruschi, 2004, p. 103)

“... un objeto, en parte desconocido y virtualmente consciente”

Afirmamos que el valor es en parte desconocido y virtualmente consciente porque lo que se conoce como más patente es la afección en el sujeto antes que el objeto afectante. En este caso el amor es mayor que el conocimiento y esto no presenta ninguna contradicción con la supremacía operativa del conocimiento sobre el amor. No negamos la condición absoluta del conocimiento para el amar, sino que destacamos que hay "algo que se requiere para la perfección

del conocimiento que no se exige para la perfección del amor” (Cruz, 1996, p. 84). Como estos actos pertenecen a potencias distintas es posible “que a una cosa se la ame más (de lo) que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien” (Cruz, 1996, p 84).

En esta distinción de potencias radica la posibilidad de que un objeto virtualmente consciente pueda suscitar afectos. Desde esta diferencia de facultades se explica la asimetría entre un conocimiento escaso y un afecto abundante, desequilibrio propio de la simbolización. Sin embargo, este objeto consciente debe ser advertido en algún grado cognoscitivo, aunque su totalidad y completa identificación permanezca sólo virtualmente consciente. Desde la experiencia se deben advertir los rasgos mínimos y necesarios del símbolo, para poder llegar a alcanzar la vivencia del valor desconocido.

Esta advertencia afectiva junto a la inadvertencia de un objeto velado, puede darse por una doble limitación en la capacidad cognoscitiva del sujeto: Por una incapacidad debida a la estrechez de las disposiciones experienciales personales, sean estas limitadas en sí mismas en su proceso de maduración o limitadas por hábitos patológicos (mecanismos de defensa); o por una incapacidad general de la experiencia de recibir un objeto valioso que de por sí es inefable, que afecta por su grandiosidad y profundidad pero que rebalsa y supera nuestra capacidad, haciéndonos inasible e infranqueable. Es decir que las limitaciones pueden estar condicionadas por la estrechez del sujeto o por la magnitud del objeto.

Creemos que la primera limitación, en su aspecto patológico, se debe a que la cogitativa genera una imagen, a partir de ciertas disposiciones de la experiencia, que vuelven más tolerable de por sí, una experiencia dolorosa suscitada por la presencia de un desvalor, o mejor dicho por la ausencia de un valor. Imágenes sustitutas que son producto de las disposiciones perniciosas de la experiencia (mecanismos de defensa) y que soportan (amenguando) las intenciones negativas correspondientes al desvalor. Es un remiendo del dinamismo psíquico que contiene la angustia hasta que esta desborda y destruye la imagen sustituta, hasta que la advertencia de la vivencia revele el desequilibrio y desmesura entre el afecto angustiante y la imagen que lo soporta.

Ferrante (2001) postula que estas imágenes son de carácter negativo, afirma que “si logramos entrar en contacto con el contenido que envuelven esas experiencias, nos encontramos con un mundo de imágenes distorsionadas ocupado por sitios y figuras peligrosos, persecutorios

y desvalorizantes” (p. 27). Pero, pese a su negatividad, sirven a la economía adaptativa del psiquismo... “gracias a la imaginación, los pacientes vuelven tolerable una experiencia que se ha vuelto disfuncional y resisten esperando hallar una solución para su dolor” (Ferrante, 2001, p. 27). Su funcionalidad consiste en “darle forma al dolor, a su terror, a su perplejidad... para sustituir un orden difícil de soportar por una historia más tolerable... para construir una nueva realidad que resulte más plausible para las posibilidades de supervivencia psicológica (y hasta física) para personas que corren riesgo de verse fragmentadas frente a ciertas contingencias” (Ferrante, 2001, p. 28). La aparición y permanencia de estas imágenes depende de la respuesta afectiva que generan estas experiencias perturbadoras, “el deseo insatisfecho de “realidad”, mueve a la imaginación a representar, ilusoriamente ya, en sustitución del diálogo con la realidad. Estas representaciones, en tanto placenteras consiguen mayor vigencia y presencia que las anteriores, que quedan en estado de inconciencia por privárselas de actualidad” (De Ruschi, 2004, p 116).

De Ruschi (2004) describe el dinamismo de este estancamiento experiencial o “clisés” de la siguiente manera: “los síntomas (imágenes sustitutas) son producto de los sentidos internos con escasa o incompleta participación de la inteligencia, significativos de “algo más”, pero carentes de sentido, e incluyen la ilusión de haber logrado una intelección suficiente” (pp. 115-116). Como la percepción de estas imágenes comprende una valoración afectiva de las mismas, podemos asegurar, por lo que hemos visto, que su producción se realiza desde la cogitativa. Pero en este caso, dicha potencia no habilita la actuación intelectual, sino que se aferra a las disposiciones de intenciones experienciales nocivas. De tal manera que “las potencias espirituales quedan inhabilitadas para su función específicamente espiritual: la inteligencia se limita a racionalizar o justificar un estado de cosas, la voluntad sólo impera, y su “querer” está plegado a alguna pasión (sensible) o ejerce un voluntarismo ciego” (De Ruschi, 2004, p. 115). Esta recurrencia patológica de las disposiciones perniciosas, consumada en el producto de la pseudo-imagen, “deviene habitual” (De Ruschi, 2004, p. 116). Ennis sostiene que lo característico de estos hábitos de autodefensa es el autoengaño y la deformación (Ennis, 2008, p. 54). Característica que distingue la limitación patológica de la limitación madurativa de la experiencia. En una se distorsiona la realidad mientras que en la otra se la respeta aunque lo real advertido sea menor y limitado.

Aunque implique la expresión en una (pseudo) imagen, este proceso no puede denominarse expresión simbólica, como bien distingue De Ruschi (2004):

El uso de la imaginación en la sustitución de estas imágenes, es “fantasía” o “mitificación”... “distinguimos así, un “nivel imaginico” de un “nivel simbólico”. El nivel imaginario, ilusorio, “neurótico”, implica empobrecimiento de la conciencia, privación de la iluminación intelectual (simbólica) y de los afectos consecuentes. Sólo la simbolización permite la subordinación armoniosa de las potencias sensibles, a la luz espiritual por la mediación del conocimiento analógico... (Sin simbolización) no se produce este encuentro íntimo, dialogal con la realidad. (pp. 115 y 116).

“Nuestra conciencia puede verse de esta manera, privada de un registro simbólico de la experiencia, la cual permanece limitada y empobrecida” (De Ruschi, 2004, p 116)

Estas imágenes sustitutas, a pesar de su funcionalidad, son frágiles, podrían dejar de cumplir esta economía psíquica dando paso a la vivencia del desvalor. Pronóstico seguro “si el contexto desconfirmara masivamente ese nuevo mundo laboriosamente fabricado por el individuo” (Ferrante, p. 28).

La primera limitación cognoscitiva, en su faz patológica, se debe a los mecanismos o disposiciones perniciosas que estrechan la experiencia ocultando y distorsionando el desvalor. En cuanto a la segunda limitación, sostenemos que es una constante de toda simbolización. El símbolo, como afirmábamos al comienzo de esta tesis es “una viva y momentánea revelación de lo inescrutable”(Ennis, 1981, pp. 92-93). La inefabilidad de los valores superiores e íntimos significados en el símbolo son una característica esencial a ellos. Se simbolizan, entre otros motivos, porque no pueden abarcarse ni explicarse. La simbolización vislumbra lo más claro y diáfano desde lo más oscuro y opaco, llega a gustar de un valor espiritual en la imagen análoga gracias a la “semántica de la participación” (De Ruschi, 2004, p. 83). Pero este ascenso desde lo participado al participante, desde lo analogado al analogante, se realiza sólo y desde el peso tangible de la imagen participada. De tal limitación no se libra ninguna experiencia que simboliza, ya que en este sentido, la incognoscibilidad no depende tanto de la menor o mayor riqueza y amplitud de esta, como de la inabarcabilidad del valor.

c) **La expresión como primera etapa de la simbolización**

Cabe una aclaración más para delimitar el lugar que ocupa el dinamismo de la expresión simbólica en el marco de esta escuela psicoterapéutica. La capacidad expresiva se inserta dentro de una finalidad más amplia.

La capacidad expresiva se cuenta dentro del proceso de simbolización como la primera etapa de dos: “Esta capacidad expresiva no es la única característica ni la exclusiva función que tiene el símbolo. Lo más peculiar y lo más notable es el *dinamismo* que se logra en la actividad psíquica mediante la actividad simbólica... por su alta efectividad terapéutica” (Ennis, 2008, p. 94). Vemos claramente en esta cita que trae a colación Ennis, que la simbolización se desarrolla en dos etapas: el orden de la representación, por un lado, que se identifica como dinamismo expresivo; y por otro lado, una situación afectiva a la que se alude como “*dinamismo*”, que convendría llamar dinamismo simbólico propiamente dicho.

El dinamismo de expresión que nos ocupa representa una fase necesariamente anterior de la simbolización, en donde “además del descubrimiento cognoscitivo (expresión simbólica), se puede llegar a una vibración afectiva, un movimiento de las tendencias y de la voluntad, y una simultánea valoración” (Ennis, 2008, p. 93). El símbolo no solo le permite al paciente “conocer su realidad” sino que además “le permite a esa misma persona revivir una experiencia” (Ennis, 2008, p. 93)

La expresión simbólica es una manifestación de la experiencia, mientras que el dinamismo simbólico busca la modificación de esa experiencia.

Este dinamismo simbólico en psicoterapia, posibilita al paciente “ponerse en contacto con su realidad más profunda para conducirla a su realización más plena” (Ennis, 2008, p. 94). Contacto que posibilita “modificar su actitud frente a los símbolos” y de este modo, cambiar la forma de afrontar lo que los símbolos significan. Esta estrategia terapéutica parte del principio de que “la imagen siempre precede al acto” (Ennis, 2008, p. 94), por lo que “todo lo que (el paciente) pudo realizar en la actividad imaginativa es punto de partida de una fuerza interior que moviliza para vivir lo análogo correspondiente en la realidad personal y en la misma vida” (Ennis, 2008, p. 94).

Basta para los objetivos de este trabajo mostrar que la expresión se ordena, en esta psicoterapia, a una finalidad de mayor especificidad terapéutica. Se busca conocer para modificar.

2- *El dinamismo psicológico de la capacidad expresiva del símbolo*

En esta descripción procederemos según una abstracción temporalmente secuencial de un dinamismo que de suyo no lo es, ya que como bien nos advertía Fabro (1978) el desarrollo psicológico posee un carácter espiralado (p. 291).

Para realizar esta descripción partiremos deductivamente de los conceptos enunciados en los capítulos precedentes y confirmaremos las conclusiones alcanzadas con la presentación de casos clínicos presentados en la obra de la Dra. Ennis “Psicoterapia Simbólica. Bases y conceptos” (2008).

Después de haber analizado la descripción estructural y general del dinamismo de expresión simbólica debemos adentrarnos en una descripción concreta y particular. Creemos que la misma está contenida en la siguiente descripción de De Ruschi (2004):

Las respuestas apetitivas inician un “ascenso vivencial” en el que la respuesta afectiva (emocional o pasional) conduce a las potencias cognoscitivas sensibles (imaginación, memoria, cogitativa) en la producción de una configuración representacional que comienza el acercamiento al valor espiritual, por la respuesta que promueve. Ella marca un “territorio experiencial” y señala una dirección de manera tal que la inteligencia, (capaz de reunir aspectos afectivos contrarios), producirá una configuración imaginico-intelectual nueva, análoga al valor espiritual que manifiesta. (p. 93)

Esta cita, atribuida al dinamismo de simbolización, está orientada particularmente a su aspecto expresivo. Creemos que en estas líneas se presentan tres momentos que describen el dinamismo de la expresión simbólica, a saber:

- a- Reacción afectiva y su advertencia cognoscitiva
- b- Intensificación analógica o búsqueda afectiva de la imagen simbólica
- c- Configuración del símbolo

a) Reacción afectiva y su advertencia cognoscitiva

El primer contacto con la imagen simbólica tiene que ser cognoscitivo. Antes de producir una reacción afectiva, la imagen debe ser captada cognoscitivamente como “algo” determinado. En Psicoterapia Simbólica esta imagen primigenia es llamada “imagen inicial”. En este momento inicial la imagen no es más que una simple imagen, para convertirse en símbolo necesita transformarse en referente de un significado que de por sí aún no porta (Ennis, 2008, p. 91). Un mismo objeto imagen puede realizar distintas funciones en el dinamismo psicológico, según el grado en que este lo asume. “El camino de la simbolización se retoma en estas representaciones analógicas de la realidad, a veces muy lejanas aun del símbolo mismo” (De Ruschi, 2004, p. 91). La advertencia inicial y cognoscitiva de la imagen no llega a formar parte del dinamismo de expresión, ya que el contacto con dicho signo es parcial y la determinación de la significación simbólica no es captada.

El dinamismo expresivo comienza, por el contrario, a desarrollarse con la respuesta afectiva ante la imagen (De Ruschi, 2004, pp. 93-94). Tal respuesta es el único indicio de que la imagen comienza a transformarse en símbolo para la persona. La imagen inicial despertará, sin motivo aparente, reacciones afectivas, siempre y cuando lo permita la singularidad de la experiencia con su personalísima red de intenciones estimativas. Por eso afirma Ennis (2008) que los símbolos tienen un “intenso y peculiar matiz individual” (p. 92). Una misma “imagen inicial” puede favorecer la simbolización en unos y no despertarla en otros, dada las distintas configuraciones experienciales.

La “advertencia cognoscitiva” sigue a este despertar afectivo. La cogitativa es la que advierte dicha reacción en esta red experiencial, se percata de que se experimenta una afección.

Tal advertencia va acompañada, en el caso del símbolo, de un sentimiento de perplejidad, ya que, como afirma Pérez, “el símbolo respeta con reverencia lo inaccesible del misterio que lo supera y se contenta con dejarnos gustar sólo una parte de su riqueza infinita” (Pérez, 1997 b, p. 122). En efecto, a diferencia de otras estimaciones, la imagen estimada no justifica la reacción afectiva en cuestión, la misma resulta inadecuada. Desequilibrio que tiene su explicación en el hecho de que la imagen no despierta el afecto por lo que tiene de significativo, sino por lo que comienza a sugerir como significado.

Y esta perplejidad no surge solamente por la aparente inadecuación entre objeto y reacción, sino también, por la intensidad de esta reacción. No sólo se reconoce como inadecuada sino, que además, como desmesurada. La respuesta afectiva puede llegar incluso a convertirse en “vivencia” ante una imagen que, sin embargo, permanece velada en su cabal significación. Tal es el caso del paciente n° 118, que Ennis (2008) transcribe: Ante la imagen inicial de la “escalera” desciende a un pueblo y se dirige a una montaña humeante ubicada en la periferia. Allí encuentra una cueva con cuerpos humanos quemándose. La imagen no es sólo visual, ya que manifiesta escuchar el crujir del fuego, sentir el olor a carne quemada y azufre y sufrir al tacto la sensación de calor en el rostro. Se le incita a que apague el fuego pero, luego de varios intentos, declara que es imposible. Una última solución, sugerida por el terapeuta (la “manguera de incendio”) lo lleva a intentar apagar el fuego desde la boca de la cueva; una vez allí expresa, en este momento del trabajo imaginativo, que el olor lo descomponía, que estaba extenuado. Ennis apunta que tuvo que suspender la sesión por pedido del paciente que estaba pálido y transpirado, al borde de una lipotimia. (pp. 163- 164)

El valor o desvalor es reconocido afectivamente pero no se lo puede determinar cognoscitivamente. La cogitativa se limita a reconocer la afectación que “algo” valioso (o su ausencia) ocasiona en la intimidad de la experiencia.

Esta alteración afectiva se advierte claramente y puede distinguirse en sus especificaciones. Puede reconocerse como una afección en orden a la atracción o al rechazo. Encontramos un ejemplo en el trabajo imaginativo “subir una montaña y volar hacia arriba” del paciente n° 814, en donde al iniciar el vuelo se encuentra con un “cielo celeste claro, diáfano y vestido de nubes” que le causa placer (atracción). Pero, en el mismo trabajo, al descender de su vuelo a un castillo, encuentra dentro de este, un jardín de mármol “frio como tumba” que le

ocasiona angustia (rechazo) y lo evita rápidamente buscando otras imágenes” (Ennis, 2008, pp. 64-65)

El valor afecta de una manera y el desvalor de otra. En psicoterapia el desvalor es lo que a menudo se manifiesta. Este, en realidad, es una imposibilidad de asumir un valor, y se define como por contraste en relación referencial al valor. No hay desvalores sin valores, ya que el desvalor es la ausencia del valor.

Ahora bien, surge un interrogante ante esta constatación empírica: ¿Cómo puede el significado de una imagen suscitar una respuesta afectiva sin ser conocido? Al responder a este interrogante, habremos descrito la fase inicial del dinamismo que nos ocupa.

En primer lugar, afirmamos que la reacción afectiva ante el significado-valor velado es reconocida en la red experiencial, tanto la imagen como el valor son relativos a la experiencia personal. La analogía que existe entre ellos sólo ocurre en el seno de la experiencia que los ampara. Por tal motivo, la reacción afectiva ante una imagen sugerente dependerá de esta experiencia que valida su significación. La imagen afectará, en tanto y en cuanto, la particular experiencia que la reciba esté dispuesta a ella. Los afectos dependen de la significación que la imagen porte, y esta, a su vez, depende de la relación analógica que guarde con la imagen significativa en el marco referencial de la experiencia personal. La experiencia es el núcleo desde el cual los fenómenos psíquicos adquieren significancia, por eso se ubica a esta experiencia personal como el ámbito propio de la psicoterapia (Vázquez, 2012, p. 109).

Los específicos contornos de la red experiencial tienden a ser persistentes en cada persona, por lo cual esta puede reconocerla como propia, a través del tiempo, y puede juzgar lo que le rodea, bajo criterios similares. Es paradigmático el ejemplo que cita Ennis (2008) en el capítulo sobre los mecanismos de defensa. El paciente n° 814 consulta por un bloqueo afectivo que si no hubiera sido enunciado en el motivo de consulta, se hubiese hecho necesariamente manifiesto en el trabajo del ensueño dirigido. Se cuentan en el mismo, numerosas situaciones de bloqueo ante las imágenes: “-Baje la escalera... - No la estoy bajando”. “- ¿Puede salir?... - Sí, pero no me interesa... - ¿Cómo se siente afuera?... - No salí” “- ¿No se anima a bajar?... - No avanzo, tengo un impedimento, como una inmovilidad” “- El que se quedó estático es usted... - Supongo que si...” (Ennis, 2008, pp. 59- 69).

Advertimos en esta relativa persistencia experiencial, la presencia de hábitos o disposiciones. Como la experiencia se conforma de estimaciones valorativas que tienen su causa en la cogitativa, estas disposiciones serán hábitos de estimación que guiarán a dicha potencia para que valore de una manera o de otra. Disposiciones que facilitarán o entorpecerán el reconocimiento de lo valioso, como así también la mayor o menor consciencia del mismo. Persistencia de las disposiciones experienciales que, sin embargo, no son rígidas y pueden sufrir transformaciones. En el ejemplo anteriormente citado, el paciente deja de manifestar sus “bloqueos” persistentes a partir del trabajo imaginativo n° 5, asumiendo una actitud de mayor operatividad frente a las imágenes.

En esta primera fase, la cogitativa se limita a advertir los afectos reactivos ante la imagen. Tarea que realiza gracias a las determinadas disposiciones experienciales que son sensibles al significado que la imagen sugiere. Las disposiciones sirven de referencia y de guía, para que la cogitativa encuentre en este signo un objeto análogo al valor que moldeó la fisonomía de las disposiciones. Por eso, podemos decir que se reconoce un valor actual, por analogía con un valor precedente, las intenciones de la cogitativa vibran al vislumbre del valor ya poseído en cuanto disposición. El paciente n° 967 experimenta en un símbolo su problemática vocacional entre la vida religiosa y secular. Elección que vivencia angustiosamente por presiones familiares y sociales, y que expresa en un símbolo, elocuente por sí mismo: “un resorte de acero tenso con algunas rajaduras”. Luego del trabajo imaginativo, logra superar esta dicotomía vocacional porque descubre un valor que ilumina su problemática: “la generosidad de Dios” que impedirá que se resquebraje el resorte de aquella vocación que desinteresadamente se le entrega. Ahora bien, este valor sólo puede advertirse en el marco de una experiencia personal propicia a la experiencia religiosa, como la de este paciente. (Ennis, 2008, pp. 100-104). Sin la aptitud para reconocer la “generosidad de Dios”, esta no hubiese podido gustarse y, por tal motivo, el valor que resuelva la problemática vocacional tendría que ser otro.

Esta comunión entre la imagen portadora de significado y la red de disposiciones experienciales que la recibe, tiene la característica de ser, en principio, incompleta. Por lo cual debe producirse un intercambio en términos de sucesivas adaptaciones y acomodaciones. El símbolo va actualizando distintos aspectos de la experiencia, de ahí la expresión tan apropiada de que este signo “opera” un cambio en el paciente (Ennis, 2008, p. 95).

Dada la amplitud de virtualidades de un valor y la variedad de matices de la experiencia, no es osado afirmar que la experiencia como “órgano” receptor, recibe el valor al modo de una constelación de receptores. Variadas disposiciones de estimación captan a su modo las distintas virtualidades de valor. Parecería que la experiencia resultaría como fragmentada en su conocer, pero no es así, ya que el despertar unificado de estas disposiciones sugiere la unidad del significado simbólico. Es un mismo símbolo que va actualizando distintas disposiciones.

Esta constelación de disposiciones mueve a la cogitativa a percibir estimativamente algunas virtualidades del valor, orientándola a juzgar como está habituada a hacerlo. Esta potencia sensible puede verse envuelta, como dijimos, en la incertidumbre cuando la sugerencia de las disposiciones es múltiple y, en algunos casos, contradictoria. Tal es el caso del paciente n° 212 que interpreta al bisturí, primero negativamente: “No quiero tenerlo... no es útil no, porque rompe, corta”; y luego, en el mismo trabajo imaginativo, lo valora positivamente: “Aprendiendo a usarlo me siento contenta... para cortar sólo lo indispensable, lo que daña. Ya no siento que es frío, no le siento miedo... me alegra haberlo encontrado” (Ennis, 2008, pp. 172-173). También encontramos esta ambivalencia en la interpretación que la paciente n° 2115 realiza sobre un “gatito gris, chiquito de ojos celeste”. Por un lado le parece una cosa “amorosa y linda”, pero por otro lado, “un gato odioso que la perseguía por todos lados queriéndola matar” (Ennis, 2008, p. 84-85).

La incapacidad de conocer el valor se debe a la limitación de la cogitativa que no puede advertir en la experiencia su figura determinada, y por ende, no puede presentarlo como “potencia puente” que es, ante la luz de la inteligencia que es la razón última de la consciencia (Pithod, 1994, p. 290). Esta incapacidad de advertencia cognoscitiva es causada a su vez, por la limitación de la experiencia, como apuntábamos más atrás, en su doble faz: la constitutiva (determinadas constelaciones de disposiciones) y la de inadecuación total con el objeto (inabarcabilidad del valor). En ambas limitaciones el valor supera la capacidad de la experiencia que no puede abarcarlo desde sus disposiciones. Cuanto más unabarcable sea el valor mayores son las disposiciones de la experiencia que reaccionan, de modo que la cogitativa puede percibir una reacción afectiva, al mismo tiempo, intensa e indiferenciada.

Podemos postular que existen distintos niveles de aprehensión en la misma potencia, de una menor a una mayor actualidad, y por tanto de una menor a una mayor consciencia (Pithod,

1994, p. 279). Podemos sugerir que la cogitativa estima la imagen, en un primer nivel, en dependencia casi absoluta de estas disposiciones experienciales, estableciendo un cierto automatismo en donde la advertencia cognoscitiva del significado no es consciente. A esta primera captación sigue el afecto que, en un segundo nivel de consciencia, es advertido por la cogitativa que ejercería ahora en su acto una mayor dependencia con la inteligencia. A partir de aquí la cogitativa movida por la inteligencia, buscará activamente las razones de esa afección que parece desmesurada. Creemos que esta postura de la gradualidad en el acto de advertencia de la potencia explica la aparente paradoja de una potencia que advertiría sorpresivamente un afecto que ella misma provoca.

Esta particular relación que establece la cogitativa con el valor a través del conjunto de sus disposiciones experienciales, en donde la advertencia del valor es casi en su totalidad de carácter afectivo, tiene muchas similitudes con lo que la tradición aristotélico-tomista ha denominado como conocimiento afectivo o por connaturalidad. Pithod (1994) no duda en equipararlos: “hay un conocimiento afectivo que abarca a todo el hombre, conocimiento experiencial (vivencial), el más profundo al que nuestra humana existencia llega” (p. 222).

La principal característica de esta modalidad del conocer es su dependencia de los datos afectivos: “el conocimiento afectivo es una forma de aprehensión de la realidad de manera experimental, intuitiva e impregnada de datos afectivos, que precede y acompaña a los actos de la razón y a los actos de la voluntad” (Acosta López, 2000, p. 10). Maritain (1980) sintetiza aún más distinguiendo que en este tipo de conocimiento la afección es su “vehículo instrumental indispensable” (citado en De Ruschi, 2004, p 9), y agrega De Ruschi (2004), precisando: “a) lo antecedente y preparan valoraciones sensibles y las emociones concomitantes; b) se sigue y acompaña de auténticos sentimientos alcanzando una verificación vivencial” (p. 10).

Esta impregnación afectiva del conocer atribuida a la cogitativa, genera a partir de su actuar, las disposiciones experienciales, como bien lo afirma Acosta López (2000): “mediante la connaturalidad pueden producirse en el hombre algunos efectos como el de los “hábitos” (p. 11). Hábitos que influyen en el conocer:

Esta afectividad que actúa en un sujeto puede adquirir en él la forma de hábito. Cuando lo consigue tiene un gran influjo en el conocer de dicho

sujeto. El alcance de estos hábitos afectivos inciden, por ejemplo, en el modo de elaborar ciertos juicios prácticos, ya que proporcionan un verdadero conocimiento que van más allá de ser meros “preconceptos” o juicios afectivos sin base en la realidad. (Acosta López, 2000, p. 17)

Hábitos que nosotros preferimos llamar disposiciones, y que en el conocimiento simbólico, reaccionan en conjunto o como una constelación, dado que el valor excede la receptividad de una disposición en particular.

Estas disposiciones permiten a la cogitativa, en una primera etapa, actuar con un cierto automatismo, reconociendo el valor de manera inconsciente. Mediante las disposiciones el sujeto “reacciona de modo previsto, como por reacción, siguiendo un comportamiento casi automático que al principio ha sido consciente pero que puede volverse casi totalmente inconsciente” (Acosta López, 2000, p. 20). Las disposiciones operan autónomamente ante la aparición de alguna virtualidad del valor análoga a la que las ha formado, por eso decíamos que la cogitativa se encuentra, en este conocimiento, más cercana a la experiencia que a la luz intelectual. “Cuando se llega a este momento (el de la costumbre), los hábitos permiten operar casi automáticamente... Esto significa que uno va actuando cada vez con menos intervención de la inteligencia – tal como lo dice Aristóteles-” (Acosta López, 2000, p. 30).

El conocimiento afectivo obedece a una connaturalidad entre el valor y las disposiciones de la experiencia, estas vibran ante aquel, lo reconocen inmediatamente sin necesidad de análisis. Pithod (1994) lo resume claramente:

En el caso del conocimiento afectivo, la afectividad queda impresionada, modificada, por el objeto que la mueve con movimiento de identificación (el amor es unitivum sui, de por sí unitivo) o de rechazo y huida (passio, pasión, pathos). Esta inmutación es percibida por los sentidos y/o por la inteligencia de manera intuitiva, sin discurso o proceso... La naturaleza del hombre puro de corazón vibra con afección positiva o negativa frente a lo puro o lo impuro. Simplemente sabe, quizá sin saber por qué, sabe intuitiva y afectivamente, mediante una visión dotada de fuerte certeza. (p. 221)

Acosta López(2000) reconoce que este tipo de conocimiento encuentra en las imágenes un vehículo apto para su expresión: “La metáfora tiene especial relevancia para poder expresar los conocimientos adquiridos por connaturalidad; esto se debe a que muchas veces no se encuentran los términos apropiados, o tal vez no se los conoce, y entonces se apela al recurso metafórico y comparativo” (p. 43). Aclaremos que si “no se los conoce”, el recurso no puede ser metafórico sino simbólico.

Este diálogo entre imagen y experiencia prosigue en ascenso, y llega en su culmen a convertirse en la “vivencia” de un valor por parte del sujeto; y en un “símbolo” vivenciado por parte de la imagen. El dinamismo expresivo viene a ser, a partir de esta primera etapa de advertencia afectiva, una búsqueda del valor afectante en la manifestación de su rostro simbólico.

b) Intensificación analógica o búsqueda afectiva de la imagen simbólica

Advertido el afecto que la imagen ocasiona, la inteligencia a través de la cogitativa buscará las causas de dicha afección, teniendo como premisas el afecto presente y la imagen evocada. En esta constatación, la imagen se irá transformando según la clarificación del afecto, adaptándose en orden creciente a los valores análogos que se suscitan desde la experiencia. “Cuando un paciente busca una imagen, este proceso de búsqueda es el proceso por el cual el afecto conduce a la inteligencia hacia la forma que pueda dar cuenta de la apetibilidad espiritual en su realidad” (De Ruschi, 2004, p. 98).

Este proceso ha sido llamado por De Ruschi (2004) como “intensificación analógica”. Proceso en el cual se “recurre a la semejanza o analogía entre sujeto y objeto (y entre objeto y objeto) desplegándose a lo distinto en virtud de similitudes” (De Ruschi, 2004, p. 90). Es un ascenso vivencial hacia la conformación del símbolo, en donde la imagen, refiriendo análogamente a un significado, despierta un afecto desde la red intencional de la experiencia. Esta imagen por sí misma no obliga una estimación, para que esta se produzca debe integrarse necesariamente en la experiencia, debe ser concentrada “por la intencionalidad de la cogitativa y la memoria” (De Ruschi, 2004, p. 116). Red experiencial que ha sido formada por las estimaciones sobre valores análogos precedentes. El sustento de la vivencia afectiva ante la imagen, se encuentra en la relación análoga que se da entre el significado-valor de esta imagen y

los valores personales. De ahí que la intensificación analógica recurra a la semejanza entre sujeto (valor personal ya asumido) y objeto (valor objetivo por asumir). En este juego de reconocimiento los valores personales se funden con el nuevo valor, presentándolo como una unidad. Como afirma De Ruschi (2004): “la analogía condicionó su asociación en torno a un valor” (p. 116). La persona reacciona ante el significado valioso que la imagen ofrece porque lo reconoce como propio. Por eso, la búsqueda del significado simbólico debe ser entendida como una clarificación de sí mismo, en donde examinamos los valores que conforman la experiencia personal.

El significado de la imagen hace referencia, en esta Psicoterapia, a un valor personal, expresa lo que la persona considera como valioso y, sólo en esta sintonía con la experiencia personal, puede la imagen suscitar una conmoción. Esto no quita, que la imagen simbólica comporte un carácter epifánico, como hemos afirmado anteriormente. En efecto, el valor personal que se simboliza en la imagen no es necesariamente una copia de un valor previamente asumido. Pero sí, necesariamente, el nuevo valor presentado debe ser análogo a las valoraciones experienciales ya conformadas.

Valores estos que a menudo se presentan en su faz negativa, como desvalores o “ausencias” de valor. En donde la imagen sugiere un significado perdido, ausente. Esclarecedora en este sentido es la vivencia del paciente n° 816, en cuyo trabajo imaginativo manifestaba su complejo de inferioridad, amenguado por un sentimiento de superioridad basado en ideas distorsionadas de sí mismo. Al final del trabajo el paciente expresa ante las imágenes del ensueño:

Estoy solo, conmigo mismo. Primero no sentía nada sentirme así, un pobre ser humano, no peyorativo, pero... se va deslizando esa sensación de adolescente y siento la tensión, mucha ansiedad. Es un no querer ser pobre, dominado por un anhelo. En el fondo me siento un marginado social. Estoy anhelando algo que no tengo y deseo tener. Como quien mira una vidriera, algo que desearía tener. Es una mezcla de impotencia que produce cierta tristeza. (Ennis, 2008, p 82).

Claramente se describe el sentimiento de inferioridad y el deseo de encontrar una representación positiva de sí mismo. La falta del valor de una identidad satisfactoria se traduce como un desvalor: el complejo de inferioridad.

El proceso de intensificación analógica consistirá pues, en un depurar progresivo del significado simbólico, desde el afecto, en virtud de la analogía que este presenta con valores pretéritos y análogos latentes en las disposiciones experienciales.

En esta sucesiva comparación, la imagen que hace de sustento al significado, se transforma de acuerdo al progresivo descubrimiento afectivo del valor. En otras palabras, el significante simbólico se modifica de acuerdo a la mayor consciencia que se tenga del significado. En estas modificaciones el significante crece y se amplía en su capacidad de sustentar la analogía con el significado. La adaptación no se realiza solamente hacia el polo objetivo del valor, sino que también la “imagen inicial” se adapta al valor suscitado en la red de disposiciones experienciales. Es por eso que la intensificación analógica se define en términos de una creciente correspondencia entre significante y significado, y entre significado y experiencia, como bien lo ha expresado De Ruschi (2004): “los diversos grados de conocimiento se corresponden a diversos grados de aprehensión del valor y culminan en una respuesta afectiva espiritual por una creciente manifestación del valor analogado en los analogantes formales” (p. 92).

Este proceso de intensificación analógica tiene las características de ser una búsqueda autónoma, motivada por los afectos y que procede de lo accidental a lo esencial.

Es por sí misma autónoma, ya que no depende directamente de la libertad del sujeto. La intensificación hace referencia a un proceso creciente que se rige por un dinamismo propio. La presentación de la imagen desencadena las comparaciones sensibles analógicas entre afectos e imágenes, sin necesidad de que la persona ejerza fuerza para suscitar su dinamismo. La inteligencia se contenta con contemplar la transformación que va aconteciendo sobre la imagen. Sintomática es la descripción del paciente n° 816 cuando avanza con cautela en su propio trabajo imaginativo: “a medida que voy caminando, hay una claridad distinta a la de antes. No veo por dónde entra la luz. Tengo miedo que salten sapos y ranas... Me molesta lo inesperado” (Ennis, 2008, p 77).

Esta incrementación de comparaciones se caracteriza por su motivación afectiva. La tensión que ejerce el bien o valor vislumbrado en la imagen, sobre las intenciones personales, moviliza el proceso de intensificación analógica. La paciente n° 2115, debido a su miedo, va manifestando una asechanza de mayor peligrosidad ante el “gatito gris”. Una vez que la terapeuta la insta a que enfrente a este enemigo, la actitud del gato se modifica porque es la actitud afectiva de la misma paciente la que se modifica: “- ¿Cómo se siente?... – Bien, tranquila” (Ennis, 2008, p. 85).

Y, por último, este proceso es ascendente y finalista porque la fuerza afectiva no es ciega. Está amparada, por un lado, en las disposiciones experienciales que han sido formadas por la cogitativa en la persecución de fines-valores análogos; y, por otro lado, buscan el valor actual en el símbolo, por la analogía que sugiere el significante. Búsqueda que procede al principio desde las características accidentales de la imagen, matices de mayor dependencia con el significante en sí; hacia el develamiento del significado esencial, causante del dinamismo expresivo. Por eso se afirma que “la imaginación está participada de la búsqueda espiritual de lo esencial” (De Ruschi, 2004, p. 117), en donde “la analogía como proceso se despliega superando la semejanza accidental, tendiendo hacia las más específicas relaciones entre analogado y analogante, favoreciendo la connaturalidad espiritual con las realidades en cuestión” (De Ruschi, 2004, p. 118). Esta profundización hacia lo esencial se describe claramente en el trabajo imaginativo de la paciente n° 499, allí Ennis destaca que “es notable este caso, pues en la primera sesión llegó a su problema fundamental, que no había relatado en la anamnesis” (2008, p. 127). La paciente se había provocado un aborto y tenía gran sentido de culpabilidad, vivencia que se manifestó simbólicamente en el ensueño. Ante la imagen inicial de la “escalera”, luego de evitar abordar el sótano en varias ocasiones, va descendiendo por distintas habitaciones hasta llegar a él. Allí se encuentra con agua y barro, moho en las paredes y mucho olor a humedad. Lloro mientras permanece allí limpiando el piso. Interpreta el sótano como el aborto que se provocó (Ennis, 2008, pp.123-127).

La intensificación analógica es, en definitiva, una búsqueda afectiva del símbolo. Búsqueda que se realiza en y desde la experiencia, motivada por el valor y guiada por las disposiciones intencionales de la misma experiencia que, como punto de comparación personal, brinda la base afectiva atesorada por las pretéritas valoraciones.

A raíz de estas descripciones podemos sugerir que la intensificación analógica se compone de dos momentos. En primer lugar, al advertir el afecto, la cogitativa procede en la búsqueda del objeto que lo motiva, cotejando los valores que han formado las distintas disposiciones experienciales. En segundo lugar, a mayor clarificación de las disposiciones experienciales sucedáneas de los valores, la imagen simbólica va especificando su fisonomía en orden a ser mejor analogante del analogado que comporta el significado. Analicemos estos dos momentos:

1- El afecto que se despierta ante la imagen suscita incertidumbre porque se desconoce el objeto-valor que lo ocasiona. Desde esta perplejidad el dinamismo de expresión trata autónomamente, sin intervención libre de la persona, de encontrar un significado posible, para lo cual compara esta afección con las afecciones similares que ocasionaron valoraciones precedentes identificables.

La afectividad es el punto de comparación entre el nuevo valor y los valores entrañados en la experiencia. El símbolo afecta porque presenta un valor ante una red experiencial que está dispuesta a recibirlo. La simbolización sólo logra “representar en imágenes lo que el trabajo de los sentidos internos nos permite alcanzar”(De Ruschi, 2004, p. 117), es decir que no hay una “operación” del símbolo sobre la experiencia que no sea en participación con esta misma experiencia. La inteligencia busca inconscientemente una analogía del valor afectante con las disposiciones de la experiencia, pasando del conocimiento de la vivencia “sin objeto” al reconocimiento de experiencias similares con objetos identificables. En este movimiento es la afectividad el punto de comparación, la que permite reconocer la analogía entre los valores pretéritos y el nuevo valor.

El significado del símbolo es análogo (y por esto mismo puede ser conocido) con valores ya asumidos por el sujeto, por lo cual el afecto que despierta el símbolo es también análogo al afecto que despertaría aquel valor. La expresión simbólica sólo es posible desde la habitualidad afectiva de la experiencia.

La Psicoterapia Simbólica, en su tarea interpretativa, considera que el afecto tiene mayor preponderancia que la imagen. Esta, en cambio, es considerada una especie de materia flexible y maleable ante la influencia afectiva. Se entiende por qué la Psicoterapia Simbólica insiste en

conservar la experiencia pero modificar la carga afectiva como “grabar sobre una cinta grabada”, sin encarar una interpretación desde la materialidad de la imagen, buscando alcanzar la figura de una supuesta imagen primordial que produce el trauma. No es la imagen lo principal, lo que sustenta la analogía simbólica, sino el afecto que despierta el significado a través del significante. En efecto, vemos que mientras el afecto se mantiene idéntico a sí mismo, la imagen cambia adaptándose a lo que sugiere el valor. “En la búsqueda de alcanzar la esfera espiritual, propia de su naturaleza, la imaginación, guiada por la emoción (intermediada por la cogitativa), construye representaciones para amplificar las posibilidades psíquicas de conocimiento por simbolización” (De Ruschi, 2004, p. 111).

2- La imagen, como significante simbólico, se acomoda a lo que va sugiriendo el afecto, en las respectivas valoraciones. La imagen depende del afecto, que como receptor, va produciéndola según la guía del objeto-valor que, aunque desconocido, es poderosamente afectante. La referencia de la imagen se sostiene por la analogía que el afecto actual comporta con vivencias pasadas y que estas comportan a su vez, con la vivencia actual ante el significado simbólico.

El camino del dinamismo de la expresión simbólica se realiza desde el afecto a la imagen, y antes, desde el valor al afecto. Pero el significante no es prescindible o absolutamente neutral en su misión de sugerir un significado que despierte el afecto, como las líneas previas podrían sugerir. No es que el significante sea la hoja en blanco previa al dibujo simbólico que el afecto estamparía. Nada de eso. Hay significantes más aptos que otros para sugerir un valor a una experiencia. En primer lugar, consideramos que hay imágenes que de por sí son más aptas para la simbolización, como afirma De Ruschi (2004): “la finalidad psíquica que orienta la simbolización facilita el encuentro con medios representativos (la contemplación de un paisaje, la lectura de un cuento o poesía, una música escuchada, sueños, recuerdos), material que por una “intensificación analógica” se hace más apto para obtener una forma simbólica que el mero transcurrir vital” (p. 91). Las imágenes que tienden a “abstraer” por su ejemplaridad, por su síntesis, acortan el camino desde el significante hacia el significado, permitiendo acercar las representaciones a lo esencial de lo experimentado (De Ruschi, 2004, p. 117). Imágenes que encontramos en la elaboración artística. Pero hay además, en segundo lugar, tipos de imágenes que son más adecuadas para una experiencia personal en particular. Es por esta razón que a la paciente n° 2115 se le ofrece como

imagen inicial su “propia” pesadilla que había experimentado la noche anterior (Ennis, 2008, p. 102).

En esta tarea de transformación de la imagen no es solo ella la que se modifica, sino que además, en una especie de retroalimentación, es también la experiencia la que se enriquece. La analogía del valor que sugiere el símbolo con los valores pasados amplifica los límites de la experiencia (De Ruschi, 2004, p. 111), enriquece la red de intenciones que la cogitativa elabora y la memoria conserva. Es por eso, que el trabajo del ensueño dirigido, así como cualquier elaboración artística son, por lo general, más que un mero pasatiempo, son un medio de encuentro con el valor: “estas imágenes representan una realidad vivida y nos ofrecen una posibilidad de encuentro, ahora sí, simbólico con aprehensión del valor espiritual” (De Ruschi, 2004, p.118). Encuentro que tiene características expansivas, ya que acrecientan la experiencia.

c) **Conformación del símbolo**

Una vez que la imagen simbólica ha adquirido cierta estabilidad y la persona encuentra, en su contemplación, la estimación afectiva de un valor, hemos llegado al último momento del dinamismo de la expresión simbólica. En efecto, el símbolo se ha constituido en expresión de la experiencia, y por ende, en una “vía regia para acceder a las modalidades significantes de la cogitativa... al territorio y clima experiencial configurado por la cogitativa” (Vázquez, 2012, p. 111). Podemos afirmar, por el desarrollo precedente, que esta expresión tiene como causa principal el “valor” (en su doble faz de valor presentado y de valor contenido en la red experiencial), como móvil la “afectividad” y como instrumento expresivo la “imagen”.

En esta consideración del símbolo como expresión de una experiencia significativa, caben algunas objeciones: ¿es el símbolo una producción o un descubrimiento? ¿Una elaboración personal o un hallazgo de algún valor hasta entonces desconocido? Respondemos que, a pesar de la aparente contradicción, el dinamismo de la expresión es ambas cosas. La sugerencia de que pueda ser una producción, se desprende necesariamente ante la descripción del dinamismo que hemos realizado, en donde la participación de las disposiciones personales es central. Pero, por otro lado, cabe suponer este dinamismo como un descubrimiento, ya que el símbolo revela progresivamente, por vía afectiva, lo inescrutable. La respuesta a esta dialéctica la encontramos

en la analogía que sustenta toda la simbolización. En efecto, el valor “descubierto” en el símbolo es análogo a los valores que han configurado la red experiencial, y desde los cuales se “producirá” la imagen simbólica. Por un lado, entonces, el descubrimiento del valor nuevo depende de la analogía con los valores propios; y, por otro lado, la producción desde lo propio depende de la analogía con el valor nuevo que, como polo objetivo, imanta el proceso de expresión.

Describamos ahora cómo se realiza la conformación de este símbolo, expresión de un valor a la vez propio y a la vez desconocido.

Partamos de que el significante del símbolo debe ser una imagen establecida, resultante del proceso de ascensión vivencial. Proceso en donde el significante no ha quedado exento de transformaciones sucesivas, cambios sufridos en orden a una mayor adaptación al significado, con el fin de ser analogante más perfecto del analogado. Superada las adaptaciones de esta instancia, la imagen alcanza cierto equilibrio.

En cambio, el significado al que refiere el significante, ha sido siempre el mismo, a pesar de que sus contornos sean poco definidos al principio y más identificables después. No se da una adaptación del significado, como en el caso de la imagen, sino una adaptación de la experiencia al significado. Es la experiencia que se adapta, logrando mayor claridad acerca del significado. El valor no muta, lo que puede suceder es que la simbolización cambie su referencia hacia otros valores. Pero, insistimos, en la expresión de un valor, la identidad del mismo es imprescindible.

La prueba de esta persistencia del significado la encontramos en el hecho de que la modalidad afectiva reacciona de forma constante y regularmente análoga ante la imagen. La afectividad es un indicador seguro de la presencia idéntica del valor. El afecto es quien moviliza este dinamismo, haciendo que el significado sea visto en el significante, manteniendo la atención del psiquismo sobre esa imagen misteriosa y cautivante. A su vez, guía la imaginación para que transforme la imagen en un significante más exacto y acorde a su particular reacción afectiva. La afectividad toma su fuerza de la identidad y persistencia del valor que se presenta como norte de todo el proceso.

El otro elemento que participa en la conformación del símbolo es la red experiencial. Esta, por un lado, proporciona el material para producir el significante (las imágenes conservadas en la experiencia); y, por otro lado, mantiene la red de intenciones estimativas que, como

recipiente sensible, hacen posible la afectación del significado. Tanto el significante como el significado, se constituyen como tales sólo desde esta red.

En el dinamismo expresivo, todo el conjunto de potencias y disposiciones se centra sobre el símbolo ya constituido. Un signo en donde la imagen significativa y el valor significado se encuentran íntimamente unidos. Afirma De Ruschi (2004): “en el caso de la simbolización, la imagen y su sentido espiritual permanecen unidos, tenderán siempre a reencontrarse intelectualmente como una unidad sustancial” (p.103). Símbolo que expresa todos aquellos elementos que participan en su conformación y en su sostenida mantención ante el psiquismo. Si alguno de estos elementos desaparece, el símbolo deja de ser: sin vivencia no hay símbolo, sin afecto no hay vivencia, sin valor no hay afecto, sin disposiciones experienciales el valor se desconoce. Todos los elementos son necesarios para que el símbolo se mantenga unido y pueda contemplarse.

Ante el símbolo constituido, la respuesta de la persona es una contemplación afectiva del valor amado. “Bien” que es, al mismo tiempo, expresión y descubrimiento.

Llegados a este punto habría que aclarar que el símbolo no es el valor. El símbolo expresa aquel valor sin reemplazarlo, de otro modo, no sería signo. Pero el valor se conoce en el signo: la persistencia del valor desconocido permite que el afecto, persistente también, mantenga una imagen evocadora; y esta, a su vez, posibilita mantener el afecto sobre ella. El símbolo es la permanencia de una referencia que los analogantes emprenden sobre el analogado. La referencia significativa es lo característico. Por iguales motivos tampoco se debe confundir símbolo con imagen inicial. Esta última se ordena al símbolo, pero puede que no llegue a transformarse en él. La imagen inicial es solo un motivo para simbolizar. La noción de referencia signica, ayuda a distinguir el símbolo del valor significado, como de la imagen significativa.

Si bien ante el símbolo constituido, el dinamismo de simbolización busca develar el significado, este proceso no culmina con su develación. Si el significado queda desnudo sin imagen, el símbolo desaparece. La búsqueda del significado se ordena a una mejor representación de la imagen para mejor contemplarla, y no a una abstracción de la imagen. El significado simbólico no alcanza su plenitud cuando se transforma en concepto. Esto no es lo propio del símbolo, “su humilde ambición no es agotar la fuente de que bebe, sino sólo gustarla” (Pérez, 1997 b, p. 122). Tal nivel de abstracción lo destruiría ya que la imagen le es constitutiva. En las

“transposiciones imaginicas” de la simbolización, dirá De Ruschi (2004) “nada se pierde” (p. 116).

La finalidad de la conformación del símbolo, no se resuelve bajo ningún criterio utilitarista, a pesar de que su conformación comporte indirectamente numerosas utilidades. El dinamismo de expresión simbólica se ordena a la contemplación del símbolo. Actitud contemplativa que se destaca en el trabajo imaginativo realizado por la paciente n° 701 ante la imagen inicial de “subir una montaña y volar hacia arriba”. Una vez que ha ascendido se encuentra con Dios en la representación de tres llamas, y allí afirma “me quedo mucho tiempo gozando con la plenitud de ese amor” (Ennis, 2008, p. 151). O la paciente n° 965 que al encontrar una roca en el fondo del mar, expresa “quiero quedarme abrazada a una roca y no subir más” (Ennis, 2008, p. 137). O el paciente n° 2317, que dentro del castillo “llega a un balcón donde siente el aire fresco y ahí descansa” (Ennis, 2008, p. 206). Situaciones todas estas que, a pesar de sus diferencias, coinciden en la actitud de reposar en la contemplación de un símbolo.

Planteadas estas nociones aclaratorias de la fase última del dinamismo expresivo, y antes de avanzar sobre la temática de la contemplación, es necesario profundizar el análisis sobre su aspecto propiamente dinámico: la “conformación del símbolo” desde las potencias que intervienen.

Este dinamismo se resuelve en la contemplación que la inteligencia realiza sobre el símbolo, desde la vivencia. Desglosemos esta afirmación.

Tiene razón De Ruschi (2004, p 118) en remontarse a la inteligencia, facultad cumbre y de mayor intimidad, para adjudicarle la producción del símbolo. Pero esta potencia no elabora el símbolo directamente, al modo como abstrae los conceptos. Al contrario, se aplica sobre “un objeto que no le es propio sino indirecto como es la aprehensión de la apetibilidad espiritual” (De Ruschi, 2004, p. 118) en una imagen. Lo indirecto para la inteligencia es doble, ya que, por un lado, se aplica a la apetibilidad de un bien, objeto propio de las facultades apetitivas; y, por otro lado, aprehende dicha apetibilidad en la imagen, sin abstraer de ella, objeto que pertenece propiamente a las facultades sensibles. Pero esta aplicación indirecta de la inteligencia no es osada, ya que ella es fuente tanto de las facultades cognoscitivas sensibles, como de las facultades apetitivas; aunque lo sea, en cada caso, de un modo diferente.

En cuanto al orden cognoscitivo, es la inteligencia, desde la que, en última instancia, se elaboran no sólo el símbolo sino toda especie cognitiva en el hombre (Fabro, 1978, p. 366). De

ella reciben su vitalidad las demás facultades (Barbado, 1948, p. 6). La inteligencia es fuente en un sentido formal, como facultad vital originaria del conocer.

En cuanto al orden de la afectividad, es la inteligencia, como raíz cognoscitiva, la que presenta el objeto, condición necesaria para la actuación de cualquier afecto. La inteligencia es fuente en un sentido operativo, como condición necesaria del actuar afectivo.

Veamos ambos cauces, el cognoscitivo sensible y la afectividad, ya que ambos nacen desde la inteligencia y desembocan en el símbolo, para formarlo primero y contemplarlo después.

En cuanto al cauce cognoscitivo, la inteligencia percibe a través de la cogitativa la vivencia afectiva ante una imagen. Vivencia que se produce por la estimación de un bien desde las intenciones que conserva la memoria. La cogitativa conoce al mismo tiempo, la imagen presentada por la imaginación y los afectos que esta imagen despierta, ejerciendo un juicio, no sobre la realidad de aquello a que la imagen refiere, sino sobre la bondad o nocividad de ese objeto, sobre la conformidad entre ese objeto y la propia persona. Pero el juicio de la cogitativa en la simbolización es parcial, reconoce la afección y advierte la imagen, pero no puede alcanzar el significado de esta. La inteligencia no puede avanzar sobre el objeto referido en la imagen, porque esta lo encubre. De modo que, desde el inicio, la actitud no puede ser sino contemplativa. La operatividad y la apropiación utilitaria del objeto de la imagen son imposibles, porque se lo desconoce. La inteligencia reposa ante la contemplación de la imagen y los afectos persisten ante ella, sin posibilidad de pasar a la conquista de lo que el signo transmite.

La inteligencia contempla la vivencia que el símbolo moviliza, pero no como un intelecto separado, sino como una facultad de la misma persona que es afectada por esta vivencia. El conocimiento intelectual, en este sentido, no abstrae el concepto de pasión, de dolor, de alegría. Sino que la persona se reconoce, por medio de él, como alegre, sufriente, etc.

La inteligencia, mediante la imaginación, mantiene la imagen o analogante del valor, por lo que la vivencia afectiva del valor permanece (De Ruschi, p. 118). La inteligencia sostiene a la imagen para no perder el objeto de su contemplación. Ya que ninguna idea puede mantener el valor del símbolo, pues el significado es desconocido, la inteligencia recurre a las imágenes, adaptándolas para que la afectividad llegue a su culmen en la vivencia, con el cuidado de no

entorpecer el dinamismo, modificándolas inadecuadamente, evitando romper la relación del analogante con el analogado.

Las imágenes conservadas en la experiencia sirven de material para enriquecer la participación del significante en el significado. Cuanto más apropiadas sean estas, mayor flexibilidad y capacidad encontrará la inteligencia en su tarea de mantener la analogía advertida. La imaginación enriquecida con variadas imágenes (sea por la literatura, los juegos o la vida misma), permite una experiencia dilatada, posibilitando mayores aptitudes para la simbolización. Podemos comparar la riqueza imaginativa de la paciente n° 232 ante la “escalera”: “de madera, de fabricación casera, vieja, pobre, torcida. Está ubicada en una pieza alta como si fuera un altillo” (Ennis, 2008, p. 197); con la pobreza del trabajo imaginativo del paciente n° 475 ante el mismo símbolo: “de color gris, recta, suelo abstraído con un borde” (Ennis, 2008, p. 207). Ennis (2008, p. 208) destaca que esta última imagen es contradictoria un suelo calificado como abstraído y, además, con un borde.

Otra corriente importante de facultades, además de las cognitivas, que participan en la conformación de la imagen simbólica, son las potencias afectivas. Si bien, la inteligencia es la facultad en la que esta esfera afectiva encuentra su fuente, podemos también encontrar en la voluntad un fundamento formal y operativamente más inmediato.

La voluntad es la potencia de la afección de los bienes espirituales que moviliza la operación de las demás facultades. Hay un doble carácter fundacional de la voluntad: el operativo, que moviliza a las demás facultades, incluyendo a las cognitivas (aspecto que no interesa para este estudio); y el afectivo, que en tanto puede reaccionar ante los bienes que la inteligencia le muestra, hace posible la estimación cognoscitiva del valor de dichos bienes. La voluntad, por su capacidad de afectación ante los bienes espirituales (únicos bienes capaces de generar una “vivencia”) permite estimar el valor significado en un símbolo. Por eso afirma De Ruschi (2004) que “es necesaria la apertura de la inteligencia a la simbolización mediante un querer... es decir, mediante una “voluntad” (p. 96).

Pero el acto de la voluntad en la simbolización, así como el de la inteligencia (y condicionada precisamente por esta específica actuación), no culmina en la movilización para la consecución del bien que apetece. Precisamente porque el bien apetecido se ignora como un

objeto determinado. La voluntad entonces, queda simplemente “afectada”, acompañando a la inteligencia en su contemplación. Extasiándose en la afección de aquel valor.

La afectividad ante el valor depende, como hemos visto, de las disposiciones intencionales de la cogitativa conservadas en la experiencia. No son las facultades, en cada uno de sus actos, operaciones vírgenes. Las disposiciones acompañan, guiando y limitando cada acto, estampando de esta manera las peculiaridades personales. La inteligencia que muestra el bien a la potencias afectivas, actúa también desde estas disposiciones, como lo advierte De Ruschi (2004): “la inteligencia modela su “species” en presencia de las connaturalidades afectivas previas” (p. 118).

Estas intenciones o juicios de valor que la cogitativa ha realizado sobre los objetos, está amparada en la afección que los mismos causan en la persona. Afectividad que, a su vez, no se explica desde la esfera sensible sino que encuentra su última fuente en la afectividad espiritual de la voluntad. La afectividad presente ante la imagen simbólica depende genéticamente de las valoraciones primordiales que la voluntad ha sugerido a la cogitativa, y que se han conservado en la memoria.

En síntesis, el cauce afectivo que desemboca en la contemplación del símbolo supone (en un orden de menor a mayor fundamento) la afectividad sensible ante la imagen, las disposiciones experienciales y el afecto espiritual ante el valor.

Sería injusto afirmar, por la complejidad del proceso, que “la inteligencia” es la que modela el símbolo, aunque en última instancia así lo sea, como afirma De Ruschi (2004): “la última emergencia en la ascensión analógica la realiza la inteligencia” (p. 104). La simbolización no puede explicarse desde otro orden que no sea el intelectual y volitivo: “ni los sentidos externos extenuados de impresiones, ni una actividad nutrida de lo imaginario” (De Ruschi, 2004, p. 119) pueden dar cuenta de la simbolización. Tampoco es posible entenderla desde un orden espiritual sometido a los órdenes inferiores: “ni una estabilización rígida de una meta o falso “fin alcanzado”, ni una espiritualidad constreñida en sus actos por el imperio de convenciones heterónomas, favorecen la función simbólica” (De Ruschi, 2004, p. 119). La inteligencia y la voluntad son las facultades que posibilitan, en última instancia, la formación y contemplación del símbolo.

Estos cauces que conforman las facultades cognitivas y afectivas, no realizan una composición consciente de la imagen, como tampoco la actividad contemplativa se aplica sobre un significado consciente. Al contrario, la inteligencia se extasía en la contemplación de una imagen que por un lado ha producido sin quererlo y, por otro lado, quiere sin saber en qué consista. La falta de conciencia es una constante, tanto en la formación del símbolo como en su contemplación. El contenido virtualmente consciente es característico del símbolo.

A su vez, estos cauces constitutivos, no se encuentran claramente distinguidos en el dinamismo expresivo. Hay una mutua implicación de ambos órdenes. En donde lo cognoscitivo posibilita lo afectivo, y este posibilita y expande lo cognoscitivo. Por eso es adecuado, como advertíamos, el modo espiralado de entender el dinamismo psíquico.

Concluyendo, la inteligencia contempla el símbolo vivenciado desde la experiencia, en la que participan, en mutua implicación, las facultades cognoscitivas y afectivas, sensibles y espirituales.

Para finalizar este desarrollo, podemos describir esta función contemplativa de la inteligencia ante la imagen simbólica, con lo que De Ruschi (2004) le atribuye:

En el material asociativo analógico de la simbolización, ya modelado afectivamente por el aporte de la cogitativa, la inteligencia: 1) Ilumina, descubre y genera una “species” última, el símbolo. 2) Valora la realidad, capta cualidades, valores espirituales para sí, en lo particular. 3) Conoce reflexivamente, la propia subjetividad personal. (p. 102)

En esta cita se presentan tres aspectos de la contemplación intelectual ante el símbolo.

El primero es el aspecto más simple, la contemplación de un símbolo que ella ha generado. Aquí la inteligencia reposa en una imagen que reconoce como propia, dado que se corresponde con sus disposiciones experienciales. La inteligencia, en necesaria comunión con las demás potencias cognitivas y afectivas, expresa la vivencia del valor, con la necesidad de figurarlo para poder contemplarlo. La formación del símbolo se ordena a una actividad contemplativa.

La vivencia, virtualmente consciente, es imposible de abstraer. La inteligencia no puede lograr un concepto porque sus notas son dispares. El afecto desmesurado ante un objeto incógnito, impiden que la cogitativa presente un fantasma configurado de la vivencia para una posterior depuración esencial y abstractiva. Pero la inteligencia no puede quitar la atención de la vivencia. El afecto es intenso, y la inteligencia como potencia íntima, está presente en ese vivenciar. De modo, que sin poder escrutar la esencia de lo vivenciado, la inteligencia se contenta con movilizar a las demás potencias cognoscitivas para que al menos, lo mantengan ante su captación desde los analogantes. Esta actividad contemplativa (sin necesidad de recurrir para explicarla al polo objetivo de la infabilidad de lo contemplado) surge como inevitable e insuperable, para una inteligencia, imposibilitada de abstracción.

El segundo aspecto contemplativo, consiste en valorar a través de símbolo una realidad que, si bien desconocida en la simbolización, no deja de ser real. Sólo en la realidad se asientan los valores y hacia ella se orienta la simbolización. No afirmamos de este modo, una superación de la contemplación en vías de una instrumentación del símbolo como acceso a lo real. En la contemplación de lo real, a través del símbolo, encontramos la fuente última de lo simbólico. Acceder a la realidad, por el símbolo, supone una extensión legítima de la actividad contemplativa.

Dado el fundamento real de los valores, la persona no se contenta con gustar de ellos en el trabajo imaginico, sino que quiere realizarlos. Si bien, en esta tarea, la imagen es una propedéutica obligada, como lo recuerda Ennis (2008) al mencionar que “la imagen siempre precede al acto” (p. 94).

Imantado por una realidad valiosa, la contemplación simbólica tiende hacia lo particular. Por eso en Psicoterapia Simbólica se afirma que “ese dinamismo no se detiene al finalizar el trabajo simbólico... todo lo que pudo realizar en la actividad imaginativa es punto de partida de una fuerza interior que moviliza para vivir lo análogo correspondiente en la realidad personal y en la vida misma del sujeto” (Ennis, 2008, p. 94). Esta “*conversio ad phantasmata*” no se identifica sin más, con el juicio cogitativo de los bienes concretos. Ya que, en la simbolización, la inteligencia se vuelca a través del símbolo, a los valores espirituales que participan en el orden concreto, pero que están allende y aquende ese orden. “Esta “estimación” es de una notable superioridad respecto de la “*collatio*” de la cogitativa y la única por su espiritualidad,

propriadamente apta para mover a la voluntad, superando estados de conflicto o de confusión afectiva” (De Ruschi, 2004, p. 102). La cogitativa en la simbolización, supone la actuación de la inteligencia y la voluntad ante un valor superior, que no se puede medir en términos de conveniencia o aversión sensible.

De Ruschi(2004) describe esta contemplación simbólica de la realidad al referir que “es aquel en que se devela en un símbolo (forma imaginica unida a su sentido o analogado) el valor o la apetibilidad en la realidad vivida, con un consecuente movimiento unitivo y puro del deseo (movimiento del apetito en forma conjunta y ordenada)” (p. 94).

Amparada en la unión de lo sensible y lo espiritual que se opera en el hombre, De Ruschi (2004) no trepida en afirmar que sin la simbolización “podríamos decir que la voluntad no puede llegar a apetecer” (p.96). Para que una potencia humana como la voluntad, llegue a apetecer un bien proporcional a su naturaleza, debe, por humana, conocer primero el bien en una imagen. El símbolo es un tipo de estas imágenes que refieren a lo espiritual desde lo material.

La tercera función que se le atribuye a la contemplación simbólica de la inteligencia supone una reflexión del símbolo al valor y del valor a la experiencia personal. Ubicamos posteriormente esta etapa, no porque le adjudiquemos mayor importancia que la precedente; al contrario, creemos que la contemplación “del valor... en la realidad vivida” (De Ruschi, 2004, p. 94) es el culmen de la expresión simbólica. La ubicamos al final porque esta función reflexiva es necesariamente posterior. En efecto, después (y sólo después) del camino orientado hacia el valor, la simbolización puede volver sobre sus pasos, adquiriendo un carácter reflexivo. El valor advertido sirve para reconocer aquellos receptores responsables de la posibilidad de tal advertencia. A partir del valor, puede la persona reflexionar sobre sus determinadas disposiciones experienciales.

Por eso afirma De Ruschi (2004) que: “La “interpretación” está incluida en la propia simbolización” (p. 120). En el símbolo, la persona se reconoce. Advierte las imágenes como suyas, la materialidad del significante le resulta conocida, ya sea porque previamente la ha vivido o imaginado; reconoce, a su vez, que la afección es íntima y no simulada, los afectos son verdaderos afectos; y en un ápice de reflexión, distingue las disposiciones experienciales desde

las cuales formó el símbolo, que son las mismas desde las cuales se relaciona con el mundo, siente, conoce y ama.

Veamos, por último, la evolución del trabajo imaginativo de la paciente n° 965(Ennis, 2008, pp. 134-140), donde se hacen patente los tres aspectos de la contemplación simbólica. La paciente consulta por dificultades para mantener una relación estable. Si bien la imagen inicial propuesta es la “escalera”, a poco de descender se encuentra con el mar, y la terapeuta le indica que “vaya hacia el fondo”. En el fondo se encuentra con el símbolo de una “roca” en el que, por intensificación analógica, se condensa la vivencia de algo desconocido. Ante la roca, la paciente contempla “quiero quedarme abrazada y no subir más... me quedo en un letargo”, se da claramente el primer aspecto de la contemplación, el reposo ante un símbolo que se mantiene presente evocando la vivencia de manera persistente: “me cuesta mucho moverla, es muy pesada tremendamente pesada”. La inteligencia desea permanecer en contemplación aunque el afecto que le genera sea el de “temor”, “estoy ahí no puedo alejarme... es como un deseo y no sé por qué”.

Avanzando con el trabajo imaginativo, la terapeuta le indica que rompa la roca y mire lo que hay adentro. Allí encuentra “una cosa pequeña, color negro... blanda... su interior algo viscoso”. Precisa que pareciera algo que era vivo pero ahora está muerto. En la interpretación destacará luego que esto representa sus dos abortos. Llegamos aquí al segundo momento de la contemplación, la referencia significativa hacia una realidad concreta, en este caso, sus dos hijos muertos.

Ante este nuevo símbolo encontrado dentro de la roca, la paciente experimenta reacciones contradictorias, quiere por un lado destruir el símbolo hallado, pero se niega a enterrarlo. A su vez afirma que destruir no es matar. Se niega a identificar el aborto con la muerte, niega que el símbolo encontrado haya sido algo vivo. Persiste en la idea de no enterrarlo porque de esa manera sería asumir que eso ha estado vivo y ella le ha dado muerte. Sin embargo, por insistencia de la terapeuta lo entierra. En este momento del trabajo imaginativo se alcanza la reflexión “no puedo aceptar enterrar eso que destruí. Estaba vivo pero lo destruí”. Como bien concluirá Ennis, la postura agresiva la ayuda a negar toda la culpa, el no querer sentir para no sufrir explicaría su frialdad actual en sus relaciones de pareja. La paciente fue capaz de reconocer en la reflexión simbólica este mecanismo de negación.

Conclusión

Al culminar nuestro Trabajo Final de Licenciatura podemos confirmar la hipótesis que movilizó la investigación encarada. En efecto, el dinamismo psicológico que permite la expresión de la experiencia del paciente en un símbolo, es un proceso complejo que involucra tanto a las potencias cognitivas como afectivas, intelectuales como sensitivas, cuyo centro unificador se encuentra en la facultad de la cogitativa. Su peculiar ubicación como centro del proceso y la particular influencia de esta potencia psíquica sobre el resto, hace posible la capacidad de expresión en el símbolo.

Sin embargo, habría que destacar algunas nociones de capital importancia que han quedado soslayadas en la hipótesis, y que hemos reconocido en el proceso de investigación. Tales son la noción de “disposición sensible”, el concepto de “corazón”, la especificación de la “vivencia” y el término eje, desde el cual se enmarca el desarrollo central de esta tesis, la “experiencia”.

Nociones que ayudan a comprender el carácter dinámico de la expresión; que incluyen en una síntesis los desarrollos parciales acerca de las distintas facultades, dándole una significación de conjunto; y que, a su vez, por ser dinámicas y holísticas, son de mayor utilidad para comprender la experiencia concreta de cada paciente.

Rectificando la hipótesis a la luz de estas nociones podríamos concluir que el dinamismo psicológico que permite la expresión “vivencial” de la experiencia del paciente en un símbolo, es un proceso complejo que involucra a las potencias cognitivas como afectivas, intelectuales como sensitivas, cuyo centro unificador se encuentra en la facultad de la cogitativa. Potencia que opera al modo de una síntesis entre las facultades espirituales y sensibles. Síntesis que se ha dado en llamar “corazón” y que describe el modo habitual y global del vivir humano. Vivir que, además de este aspecto dinámico, comporta un aspecto de cierta estabilidad: la “experiencia”, que conformada por las “disposiciones sensibles” que ha moldeado la cogitativa, se constituye en el marco significativo que caracteriza el modo particular de conocer, amar y actuar de cada persona.

Del mismo modo, consideramos que hemos alcanzado los objetivos planteados para esta investigación al realizar una descripción del dinamismo psicológico de la capacidad de expresión simbólica. Tarea que ha implicado la especificación del término en el marco de la Psicoterapia Simbólica, la realización de una síntesis sobre los aportes que dicha entidad ha efectuado sobre el

dinamismo de la simbolización en general; para, por fin, postular las categorías conceptuales que describan el dinamismo en cuestión, tales como “reacción afectiva y advertencia cognoscitiva”, “intensificación analógica” y “conformación del símbolo”.

Bibliografía

- Acosta López, M. (en prensa) *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA (2000).
- Alvira, R. (1988) Reivindicación de la voluntad. Navarra: EUNSA.
- Andrilli, R. V. (1988). *Bases axiológicas para la Educación Personalizada, según el Pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: EDUCA.
- Barbado, M. (1948) *Estudios de Psicología experimental* (2 tomos). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Beuchot, M. (1980). La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás. *Crítica*, 36, 39-60.
- Brennan, R. E. (1959) *Psicología Tomista*. Barcelona: Editorial Científico Médica.
- Bulacio, G.; García Samartino, L. (1997). Psicoterapia Simbólica: Estudio de los Significados de las Imágenes Iniciales. *Fundación Argentina de Psicoterapia Simbólica*, 1, 27-32.
- Casaubón, J. A. (1955). Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal. *Sapientia*, 38, 271-283.
- Cruz, J. C. (1996) *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA.
- De Ruschi, M. (2004). *Hacia una Psicología de la Simbolización*. Buenos Aires: EDUCA.

Derisi, O. (1980) *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Echavarría, M. F. (2002). *Experimentum, evaluación del particular e inclinación afectiva según Santo Tomás*. Ponencia presentada en la XXVII Semana Tomista de la Sociedad Tomista Argentina, septiembre 23 - 27. Buenos Aires, Argentina.

Ennis, M. A. (1974). *Psicoterapia Simbólica*. Buenos Aires: Librería Hachette.

Ennis, M. A. (1981). *Psicoterapia Simbólica. Fundamentación y metodología*. Buenos Aires: López Libreros Editores.

Ennis, M. A. (2008). *Psicoterapia Simbólica. Bases y conceptos*. Buenos Aires: EDUCA.

Ennis, M. A. y Luchetti, M. C. (1999). *Psicoterapia Simbólica*. Fundación Argentina de Psicoterapia Simbólica, 2, 26-31.

Fabro, C. (1978) *Percepción y Pensamiento*. Navarra: EUNSA.

Ferrante, G. C. (2001) *El concepto de Estimativa (Inconsciente) en psicoterapia y en la clínica general de la neurosis*. Tesis para alcanzar la Licenciatura en Psicología. Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, Argentina.

Lamas, F. (2009) *Fenomenología de la conciencia*. Apuntes para postgrado UCA. Buenos Aires, Argentina. (Inédito).

Maritain, J. (1980) *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Buenos Aires: Club de Lectores.

- Martínez Ferretti, J. M. (1997). El desplazamiento de figuras conflictivas sobre el terapeuta en el encuadre de la Psicoterapia Simbólica. *Fundación Argentina de Psicoterapia*, 1, 75-77.
- Martínez Ferretti, J. M. y Viscotti, M. (1997). Reflexiones sobre el símbolo. *Fundación Argentina de Psicoterapia*, 1, 33-36.
- Pérez, E. (1997 a). Acceso al misterio del ser personal. *Fundación Argentina de Psicoterapia*, 1, 111-116.
- Pérez, E. (1997 b). El símbolo desde una óptica realista. *Fundación Argentina de Psicoterapia Simbólica*, 1, 111-116.
- Petit de Murat, M. J. (1985) Verdad y Vida. Lecciones sobre la vida humana. *Moenia*, 20, 89-128.
- Pithod, A. (1976). Experiencia, Afectividad y Realidad, o del Corazón como centro de la Persona. *Mikael*, 11, 58-78.
- Pithod, A. (1994) *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológico*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Ramos, A. (1987). *Signum: de la semiótica universal a la metafísica del signo*. Navarra: EUNSA.
- Sanguinetti, J. J. (2011). La especie cognitiva en Tomás de Aquino. *Tópicos*, 40, 63-103.
- Segura, C. (1989) El carácter inmanente del conocimiento. *Thémata*, 6, 169-176.

Sellés, F. (en prensa) *Hábito y Virtud (II)*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra (1998).

Ubeda Purkiss, M. (1954) *Introducción al tratado del hombre*. En Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, III. (pp. 3-165). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vázquez, S. H. (2012). La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia. *Scripta Medievalia*, 5, 105-116.

Velasco Suárez, C. A. (1974). La actividad imaginativa en psicoterapia. Buenos Aires: EUDEBA.