

La medicina sintomática y el materialismo médico como velos

Ese uso negativo de la inteligencia consiste así en una pérdida de la función original del intelecto, que se degrada hacia un simple racionalismo materialista. Ibn ʿArabī dice que este modo de proceder vela el conocimiento esencial: “Siempre que una cosa creada es atribuida a otra cosa creada, constituye una metáfora, una forma por medio de la cual se vela la percepción humana”⁸². Es decir, este tipo de conocimiento, en lugar de ir a las raíces de las cosas, se queda en las ramas. En lugar de buscar la Causa Primera, examina detenidamente las causas segundas. El mundo actúa así de velo que oculta a Dios. Por ello, una vez más, es necesaria la Revelación para superar el velo de las causas secundarias, pues, como dice Rūmī: “El Corán todo entero consiste en el sajar causas [...]”⁸³.

Este principio tiene profundas implicaciones a nivel terapéutico. En el campo médico encontramos la expresión de tal racionalismo materialista en el llamado “materialismo médico”, que emergió a principios del siglo xx y que actualmente sigue siendo el paradigma médico dominante, aunque desde diversos ámbitos médicos se ha empezado ya a reivindicar una medicina más espiritual. Este planteamiento consistía en la descalificación sistemática de los estados religiosos por considerarlos simples “neurosis” provocadas por malas disposiciones orgánicas. El filósofo de la religión William James reivindicó por el contrario el derecho de la experiencia religiosa a poseer un valor espiritual por sí misma: “El materialismo médico acaba con San Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del córtex occipital, y a él como un epiléptico; o con George Fox cuando considera su fijación en la verdad espiritual como un síntoma de trastornos de colon, pues todas estas excesivas tensiones mentales son debidas a la acción patológica de algunas glándulas que la fisiología descubrirá”⁸⁴. Según James hay que renunciar a la noción absurda según la cual una cosa se desvirtúa cuando es clasificada con otras o muestra su origen.

Dice James que esta manera de desacreditar los estados de ánimo por los cuales sentimos antipatía nos es familiar; todos la utilizamos de

alguna manera para criticar a ciertas personas con estados afectivos que nos parecen excesivos. Pero cuando son los otros los que critican nuestros momentos más exaltados y los denominan “nada más” que expresiones de nuestra disposición orgánica, nos sentimos ofendidos y heridos porque sabemos que, fuesen cuales fuesen las peculiaridades de nuestro organismo, nuestros estados mentales tienen su valor sustantivo como revelaciones de la verdad viva, y deseamos acallar este materialismo médico. Así, san Pablo, seguramente sufrió un ataque de epilepsia, pero James se pregunta en qué medida la condición orgánica de una lesión en el córtex quita valor de verdad a su visión. Si esto fuera así, entonces ninguno de nuestros pensamientos y sentimientos, ni tampoco nuestras doctrinas científicas tendrían valor de verdad, ya que cada una de ellas, sin excepción, brota del estado del cuerpo del poseedor en aquel momento. Como dice James: “Según esto las teorías científicas están tan condicionadas orgánicamente como lo están las religiosas, y si pretendiéramos un conocimiento de los hechos bastante profundo veríamos al hígado como determinante de las afirmaciones del ateo pertinaz, tan decisivamente como en el caso del metodista convencido, preocupado por su alma. Cuando la sangre filtrase de determinada manera, tendríamos al metodista, cuando lo hiciese de otra, encontraríamos la mentalidad atea”⁸⁵. El valor de verdad de un estado de ánimo religioso, por tanto, no hay que buscarlo en su origen sino en sus frutos, en sus consecuencias.

En el campo de la psicología y de la psiquiatría este aspecto reduccionista de la mente, que reduce todo fenómeno psico-espiritual a causas puramente físicas, se traduce en un método también puramente reduccionista que actúa de velo e impide el desarrollo de la persona. Carl Jung, en base a su dilatada experiencia como psiquiatra, concluyó que el método analítico-reductivo en psicología no puede reemplazar las necesidades filosóficas y religiosas de la humanidad: “El método reductivo trata de reemplazar las necesidades filosóficas y religiosas de la humanidad por sus componentes más elementales de acuerdo con el principio de «nada, pero», no obstante, el método constructivo las acepta como tales y los considera ingredientes indispensables de su trabajo”⁸⁶. Según Jung el método reductivo lleva así al encasillamiento

del enfermo: “Desde el denominado punto de vista clínico, que entonces predominaba, para los médicos no se trataba de ocuparse de los enfermos mentales como hombres, como individualidades, sino de tratar al paciente X de acuerdo con una larga lista de diagnósticos y síntomas. Se le «rotulaba», se le estampillaba con un diagnóstico, y con ello el caso quedaba listo en la gran mayoría de los casos”⁸⁷. Por el contrario, Jung apela siempre a la persona que hay detrás de los síntomas: “Me di cuenta más de una vez que en tales pacientes (demencia, esquizofrenia) se oculta en el trasfondo una «persona» que debe definirse como normal y que en cierta medida es testigo”⁸⁸. Y en consecuencia apostaba por un tratamiento individual y personal: “Yo trato a cada paciente lo más individualmente posible, pues la solución del problema es siempre personal”⁸⁹.

Otro psicólogo del siglo veinte, Victor Frankl, fundador de la logoterapia, psicoterapia centrada y focalizada en lo espiritual, llama la atención sobre el temor de los pacientes religiosos a la incompreensión del psiquiatra: “He aquí por qué los pacientes religiosos no ponen con facilidad sus experiencias íntimas en manos de gente que podría quizá no acabar de entender y, en consecuencia, podría malinterpretarlas. Estos pacientes pueden tener miedo de que el psiquiatra trate de «desenmascarar» su religiosidad para calificarla de «nada más» que la manifestación del inconsciente psicodinámico, o bien como conflictos o complejos. O puede que temen que se interprete su religiosidad como algo impersonal, sea bajo el sentido de «arquetipo» inconsciente o como «inconsciente colectivo». Uno puede llegar a entender el miedo que tiene el paciente a verse un día publicado en forma de «caso», y que sus sentimientos religiosos se acaben rebajando a un mero objeto de detalladas investigaciones científicas”⁹⁰.

Como ejemplo, Frankl cita de forma anónima el testimonio de uno de sus pacientes: “Uno de mis pacientes declaró una vez, de forma espontánea: «¿Cómo es que me avergüenza todo lo religioso si a mí todo eso me da igual, casi que me molesta ese tema? Bien, sí que sé perfectamente por qué me avergüenzo de esa manera ante mis deseos religiosos: durante todo mi proceso psicoterapéutico, empezado ya hace más de

veintisiete años, ha subyacido la más o menos tácita convicción por parte de mis médicos de que tales deseos no dejaban de ser especulaciones poco realistas y sin fundamento. Como ellos dicen, sólo lo tangible es real, y todo lo demás carece de sentido, ya sea causado por un trauma o por el deseo de escapar de la vida huyendo hacia el trastorno. Así que cada vez que expresaba mi deseo de Dios, me entraba el pánico de que acabaran poniéndome la camisa de fuerza. Hasta ahora, todas las escuelas de psicoterapia por las que he pasado obviaban este punto»⁹¹.

Frankl, frente a este reduccionismo mecanicista de planteamientos anteriores que reducían al ser humano a un compuesto formado sólo de mente y cuerpo, defiende la idea de la responsabilidad como característica principal del ser humano. Así, según él, la persona es en esencia espiritual, y además tiene capas psicofísicas. Por tanto no se puede justificar una visión del hombre que sólo contemple el «todo psico-somático». Cuerpo y mente pueden formar una unidad, la unidad psicofísica, pero esta unidad no representa todavía la plenitud del hombre. Plenitud significa la integración de lo somático, lo psíquico y lo espiritual⁹².

La medicina puramente sintomática, al no contemplar la dimensión espiritual de la persona, puede convertirse asimismo en un velo que coarte cualquier posibilidad de desarrollo espiritual. Si la enfermedad es vista sólo como un conjunto de síntomas que los avances de la ciencia pueden extirpar, no se ahonda jamás en los motivos profundos. Por tanto este tipo de medicina, aunque necesaria, debe complementarse con una visión más holística del ser humano en la que se le restituya su sentido de la responsabilidad.

La libertad y la responsabilidad son dos conceptos que determinan toda la concepción ética del Islam y, por supuesto, del sufismo. Como se ha expuesto, el *nafs* o alma puede evolucionar o involucionar. Así, el esfuerzo por avanzar moral y espiritualmente, por madurar y crecer como persona, se basa en la libertad para escoger, sin la cual no podríamos hablar de dignidad humana, puesto que ésta consiste en este progreso evolutivo fruto del esfuerzo personal.

Según el sufismo, la libertad o 'libre albedrío' es algo inherente al ser humano. Gracias a ella podemos escoger entre llevar un tipo de vida u otro, realizar unas acciones y abstenernos de otras. Las personas que no creen en la dimensión espiritual de la vida reducen la existencia del alma y de su actividad pensante, como se ha visto, a simples procesos físicos y químicos, a meras interacciones de la materia. Sin embargo, esta concepción mecanicista es incompatible con el sentimiento de libertad que cualquier persona experimenta en su interior. Si todo está predeterminado por mecanismos causales entonces no puede existir la libertad para escoger. Según esta concepción el ser humano es un mero robot, pues sus acciones, palabras y decisiones se deben solo a reacciones físico-químicas. Pero este planteamiento no deja lugar para la autoconciencia y la libertad. La creencia materialista conduce a un nihilismo moral, a un 'nada tiene importancia', puesto que hagamos lo que hagamos no depende de nosotros, y por tanto tampoco tenemos ninguna responsabilidad sobre ello. Por el contrario, si llevamos este planteamiento al terreno del espíritu, es decir, de la espiritualidad, ello nos sitúa necesariamente en el plano de la moralidad y de la acción ética.

Para todas las religiones la ética surge de un presupuesto incontestable: la espiritualidad de la vida humana. Dicho de otra forma, la moralidad no es posible sin un alma independiente de la materia, de procesos y de causas, con un núcleo espiritual que es esencialmente libre, que tiene poder de elección. Dominar el *nafs* compulsivo es sólo posible mediante un uso responsable de la libertad; renunciar a unas determinadas líneas de acción en favor de otras puede significar a menudo un acto de genuina libertad. Por ello afirma Jung que "no hay moralidad sin libertad. Si un bárbaro deja libre su bestia, eso no es libertad, sino falta de libertad. Para poder ser libre es preciso que antes sea vencida la bestia"⁹³. Una persona, por tanto, puede estar fuertemente influida, pero siempre dispone de un margen irreducible de libertad. Y esta libertad esencial del ser humano desemboca en un profundo sentimiento de responsabilidad moral, es decir, de responsabilidad sobre las propias acciones.