

R. D. LAING

# El yo dividido

*Un estudio sobre la salud y la enfermedad*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO · MADRID · BUENOS AIRES

Primera edición en inglés, 1960  
Primera edición en español, 1964  
Primera reimpresión, 1974  
Segunda reimpresión, 1975

A  
MIS PADRES

Escaneado por bL@sE

Título de esta obra en inglés:  
The Divided Self (A study of sanity and madness)  
© 1960, R. D. Laing  
Tavistock Publications, Londres

Versión española:  
Francisco Gonzalez Aramburo

D. R. © 1964, Fondo de Cultura Económica  
Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.  
Ediciones F. C. E. España, S. A.  
Menéndez Pelayo. 7 - (Madrid, 9)

I.S.B.N.: 84-375-0022-2  
Depósito Legal: S. S. 548 - 1975

Impreso en España  
Lit. Hijos de M. Alvarez Iraola - B.º Igara (Edificio Olaberri) - S. S. 1974

*Ofrezco una obra subjetiva que, sin embargo, tiende con todas sus fuerzas a la objetividad.*

E. MINKOWSKI

## PROLOGO

ESTE libro estudia las personas esquizoides y esquizofrénicas; su propósito fundamental es hacer comprensibles la locura y el proceso de volverse loco. Los lectores juzgarán de diversa manera el éxito o el fracaso alcanzados respecto de este fin. Sin embargo, quiero pedir que no se juzgue el libro por lo que no se propone. Y, específicamente, no se propone presentar una teoría comprensiva de la esquizofrenia. Tampoco se han querido explorar sus aspectos constitucionales y orgánicos. No he tratado de describir mi propia relación con este tipo de pacientes, ni mi propio método terapéutico.

Otra finalidad del libro es dar en un lenguaje claro y sencillo, en términos *existenciales*, cuenta y razón de algunas formas de locura. En esto, lo considero la primera obra de esta clase. En los primeros capítulos, la mayoría de los lectores encontrarán que unos pocos términos han sido extrañamente usados; sin embargo, he prestado cuidadosa atención a tal uso y no lo empleo más que cuando me veo obligado a hacerlo por el sentido del texto y de los términos.

Nuevamente, una breve aclaración acerca de lo que no he tratado de hacer servir para evitar malas comprensiones. El lector versado en literatura existencial y fenomenológica advertirá fácilmente que este estudio no es una aplicación directa de ninguna filosofía existencial establecida. Hay en él importantes divergencias, por ejemplo de las tesis de las obras de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Binswanger y Tillich.

Señalar en detalle los puntos de convergencia y de divergencia respecto de esos autores me habría apartado de la tarea inmediata. El estudio de este aspecto corresponde a otro lugar. No obstante a la tradición existencial reconozco mi principal deuda intelectual.

Deseo expresar aquí mi gratitud a los pacientes y los padres de los mismos acerca de los cuales he escrito algo en las siguientes páginas. Todos aquellos a quienes he hecho referencia con cierta extensión, han dado su asentimiento a esta publicación. Los nombres, los lugares y todos los detalles de identificación, han sido cambiados, pero el lector puede tener la seguridad de que no está leyendo ficciones literarias.

Quiero hacer constar mi gratitud al doctor Angus MacNiven y al profesor T. Ferguson Rodger por haberme estimulado y por las facili-

dades que me proporcionaron para la fundamentación clínica de este estudio.

Los trabajos de clínica en que se basan estos estudios quedaron terminados, sin excepción, antes de 1956, es decir, antes de que pasara a ser médico ayudante en la Clínica Tavistock, en la que el doctor J. D. Sutherland me proporcionó generosamente la ayuda de secretaría necesaria para la preparación del manuscrito final. Desde que el libro se terminó, en 1957, ha sido leído por muchas personas y he recibido estímulos y valiosas críticas de muchas más personas de las que puedo mencionar aquí. Quiero dar las gracias especialmente al doctor Karl Abenheimer, a Marion Milner, al profesor T. Ferguson Rodger, al profesor J. Romano, al doctor Charles Rycroft, al doctor J. Schorstein, al doctor J. D. Sutherland y al doctor D. W. Winnicott por sus constructivas "reacciones" al manuscrito.

R. D. LAING

*PRIMERA PARTE*

## I. LOS FUNDAMENTOS EXISTENCIALES-FENOMENOLÓGICOS DE UNA CIENCIA DE LAS PERSONAS

LA PALABRA *esquizoide* designa a un individuo en el que la totalidad de su experiencia está dividida de dos maneras principales: en primer lugar, hay una brecha en su relación con su mundo y, en segundo lugar, hay una rotura en su relación consigo mismo. Tal persona no es capaz de experimentarse a sí misma "junto con" otras o "como en su casa" en el mundo, sino que, por el contrario, se experimenta a sí misma en una desesperante soledad y completo aislamiento; además, no se experimenta a sí misma como una persona completa sino más bien como si estuviese "dividida" de varias maneras, quizá como una mente más o menos tenuemente ligada a un cuerpo, como dos o más yos, y así sucesivamente.

Este libro trata de dar cuenta y razón desde el punto de vista fenomenológico existencial de algunas personas *esquizoïdes* y *esquizofrénicas*. Antes de dar comienzo a esta exposición, sin embargo, es necesario comparar esta manera de abordar el problema a la de la psiquiatría y psicopatología clínicas formales.

La fenomenología existencial trata de caracterizar la naturaleza de la experiencia que una persona tiene de su mundo y de sí misma. No es tanto un intento de describir objetos particulares de su experiencia, como de incluir todas las experiencias particulares en el marco de su total ser-en-su-mundo. Las cosas enajenadas que hacen y que dicen los *esquizofrénicos* seguirán teniendo esencialmente un sentido oculto para nosotros si no tratamos de comprender su marco existencial. Al describir una de las maneras de volverse loco, trataré de mostrar que hay una comprensible transición desde la manera *esquizoide* sana de ser-en-el-mundo hasta la manera *psicótica* de ser-en-el-mundo. Aunque conservaré los términos de *esquizoide* y *esquizofrénico* para designar, respectivamente, las actitudes sana y psicótica no utilizaré, por supuesto, estos términos en su habitual marco de referencia clínico psiquiátrico, sino fenomenológicamente y existencialmente.

El enfoque clínico se reduce a abarcar solamente algunas de las maneras de ser *esquizoide* o de volverse *esquizofrénico* desde un punto de partida *esquizoide*. Sin embargo, la exposición de las experiencias vividas por los individuos estudiados en las páginas siguientes pre-

tende demostrar que estas experiencias y sus problemas no pueden captarse mediante los métodos de psiquiatría y psicopatología clínicas tal y como existen hoy, y que, por el contrario, se necesita el método fenomenológico existencial para demostrar su verdadera pertinencia y significación humana.

En este estudio he acudido lo más directamente posible a los propios pacientes y he reducido al mínimo la indagación de los problemas históricos, teóricos y prácticos que surgen particularmente en relación con la psiquiatría y el psicoanálisis. La forma particular de tragedia humana a que nos enfrentamos aquí nunca ha sido presentada con suficiente claridad y distinción. Por lo tanto, considero que la mera tarea descriptiva tiene que preceder a todas las demás consideraciones. Así, pues, este capítulo está destinado a dar solamente el más breve informe de la orientación fundamental de este libro, lo cual es necesario para evitar los más desastrosos errores de interpretación. Apunta en dos direcciones: por una parte, está dirigido a los psiquiatras muy familiarizados con el tipo de "caso", pero que quizá no estén habituados a ver el "caso" *qua persona*, como se describe aquí; por otra parte, se dirige a todos aquellos que están familiarizados con tales personas o sienten simpatía por ellas, pero no se las han encontrado en calidad de "material clínico". Es inevitable que, para unos y otros, resulte un tanto insatisfactorio.

En cuanto psiquiatra, tropecé con una gran dificultad al principio: ¿cómo llegar directamente a los pacientes si los términos psiquiátricos de que dispongo mantienen al enfermo a una determinada distancia de mí? ¿Cómo puede uno demostrar la pertinencia y significación humanas generales de la condición de los pacientes si las palabras que tiene que emplear están específicamente designadas para aislar y circunscribir el significado de la vida del paciente a una determinada entidad clínica? El descontento respecto de los términos psiquiátricos y psicoanalíticos está bastante difundido, incluso entre aquellos que los tienen que emplear. Se suele considerar que estos términos de la psiquiatría y del psicoanálisis no logran expresar, en cierta forma, lo que uno "realmente quiere decir",

Pero es una forma de autoengaño el suponer que uno puede decir una cosa y pensar otra.

Por tanto, será conveniente comenzar por revisar algunos de los términos que se usan. El pensamiento es el lenguaje, como ha dicho Wittgenstein. Un vocabulario técnico es, simplemente, un lenguaje dentro de un lenguaje. El estudio de este vocabulario técnico será,

al mismo tiempo, un intento de descubrir la realidad que las palabras ponen de manifiesto u ocultan.

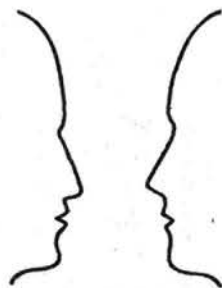
La objeción más seria que se hace al vocabulario técnico de uso corriente para describir a los pacientes psiquiátricos es la de que está constituido por palabras que dividen al hombre, verbalmente, de manera análoga a las divisiones existenciales que tenemos que describir aquí. Pero no podemos dar cuenta y razón adecuada de las divisiones existenciales a menos que podamos comenzar desde el concepto de un todo unitario, y no existe tal concepto ni puede ser expresado en el actual sistema de lenguaje de la psiquiatría o del psicoanálisis.

Las palabras del vocabulario técnico de uso común se refieren, al hombre aislado de los otros y del mundo, es decir, como una entidad que no está *esencialmente* "en relación con" los otros y en un mundo, o bien se refieren a aspectos falsamente sustancializados de esta entidad aislada. Esas palabras son: mente y cuerpo, *psique* y *soma*, psicológico y físico, personalidad, el yo, el organismo. Todos estos términos son *abstractos*. En vez del vínculo original del *yo* y del *tú*, tomamos a un solo hombre, aisladamente, y conceptualizamos sus diversos aspectos hasta obtener el "ego", el "super ego" y el "id". El otro se convierte en un objeto interno o externo, o en una fusión de ambos. ¿Cómo podremos hablar, adecuadamente, de la relación entre yo y tú en términos de la acción recíproca de un aparato mental en relación con otro? ¿Y cómo habremos de poder decir qué es lo que significa ocultar algo de uno mismo, o engañarse uno mismo, en función de barreras existentes entre una parte y otra de un aparato mental? A esta dificultad se enfrenta no solamente la metapsicología clásica freudiana, sino también cualquier teoría que comienza con el hombre y una parte del hombre abstraídos de su relación con los otros en su mundo. Por nuestra experiencia personal, todos sabemos que podemos ser nosotros mismos sólo en nuestro mundo, y a través de él, y que puede decirse con razón que "nuestro" mundo morirá con nosotros aunque "el" mundo seguirá existiendo sin nosotros. Sólo el pensamiento existencial ha intentado captar la experiencia original de uno mismo en relación con otros, en el mundo de uno, mediante un término que refleja adecuadamente esta totalidad. De tal modo existencialmente, lo concreto es entendido como la existencia de un hombre, como su *ser-en-el-mundo*. A menos que comencemos con el concepto del hombre en relación con otros hombres y, desde el comienzo, "en" un mundo, y a menos que nos percatemos de que el hombre no existe sin "su" mundo, y que su mundo no puede existir sin él, estaremos condenados a co-

menzar el estudio de las personas esquizoides y esquizofrénicas con una división verbal y conceptual que concuerda con la división de la totalidad del esquizoide ser-en-el-mundo. Además, la tarea secundaria verbal y conceptual de reintegrar los diversos pedazos y partes se realizará paralelamente a los desesperados esfuerzos del esquizofrénico por unir de nuevo su yo y su mundo desintegrados. En pocas palabras, tenemos un *Humpty Dumpty*\* roto, ya que no podemos pegarlo y volverlo a integrar por más que usemos palabras compuestas o unidas con guiones: psico-físico, psico-somático, psico-biológico, psicopatológico, psico-social, etcétera.

Siendo así, quizás una ojeada a la manera en que se origina tal teoría esquizoide será por demás pertinente a la comprensión de la experiencia esquizoide. En la siguiente sección utilizaré un método fenomenológico para tratar de resolver este problema.

El *ser* del hombre (en lo que sigue emplearé el término "ser" para denotar tan sólo *todo lo que el hombre es*) puede verse desde diferentes puntos de vista, y uno u otro de sus aspectos puede convertirse en el punto de enfoque del estudio. En particular, el hombre puede verse como una persona o como una cosa. Ahora bien, aun la misma cosa, vista desde diferentes puntos de vista, da origen a dos descripciones totalmente diferentes, y estas descripciones dan origen a dos teorías por completo diferentes, y las teorías se convierten en dos conjuntos de acciones del todo distintas. La manera inicial en que vemos una cosa determina todos nuestros subsiguientes tratos con ella. Consideremos una figura equívoca o ambigua:



En esta figura, hay una cosa en el papel que puede verse como un vaso o como dos rostros que se miran frente a frente. No hay dos cosas en el papel: hay una sola cosa allí, pero, según como nos impre-

\* Personaje popular en la literatura infantil inglesa. [E.]

sione, podemos ver dos objetos diferentes. La relación de las partes con el todo en un objeto es bastante diferente de la relación de las partes con el todo en el otro. Si describimos una de las caras vistas describiremos, de arriba abajo, una frente, una nariz, un labio superior, una boca, una barbilla y un cuello. Aunque hemos descrito la misma línea que vista de diferente manera puede ser el lado de un jarrón, no hemos descrito el perfil de un jarrón sino el perfil de una cara.

Ahora bien, si el lector está sentado enfrente de mí, yo puedo verlo como otra persona igual a mí; sin que él cambie o haga nada diferente, puedo verlo ahora como un sistema físico o químico complejo, con sus propias idiosincrasias quizá, pero no por ello menos químico. Visto de esta manera, el lector ya no es una persona, sino un organismo. Expresado en el lenguaje de la fenomenología existencial, el otro, según que se vea como persona, o en cuanto organismo, es el objeto de distintos actos intencionales. No hay dualismo en el sentido de la coexistencia de dos diferentes esencias o sustancias en el objeto, *psique* y *soma*; hay dos diferentes *Gestalts* experienciales: persona y organismo.

La *relación* de uno con un organismo es distinta de la relación con una persona. La descripción que hace uno del otro en cuanto organismo es tan diferente de la descripción del otro en cuanto persona como la descripción del perfil del jarrón lo es del perfil de la cara; de manera semejante, la teoría del otro en cuanto organismo está a infinita distancia de cualquier teoría que nos hagamos del otro en cuanto persona. Ante un organismo obramos de manera diferente a como obramos respecto de una persona. La ciencia de las personas es el estudio de los seres humanos que parte de una relación con el otro en cuanto persona y se encamina a dar cuenta y razón del otro todavía en cuanto persona.

Por ejemplo, si estamos oyendo hablar a otra persona, podemos o bien *a*) estar estudiando la conducta verbal en función de procesos nerviosos y de todo el aparato de vocalización, o *b*) estar tratando de comprender lo que está diciendo. En este último caso, una explicación de la conducta verbal en función del nexo general de los cambios orgánicos que deben necesariamente producirse como *conditio sine qua non* de su verbalización no es una contribución a la posible comprensión de lo que el individuo está diciendo. Y, a la inversa, la comprensión de lo que el individuo está diciendo no contribuye a darnos un conocimiento de la forma en que las células de su cerebro están metabolizando oxígeno, esto es, una comprensión de lo que está diciendo no sustituye

a una explicación de los procesos orgánicos pertinentes, y viceversa. Así también, no se trata aquí, ni en ninguna otra parte, de un dualismo mente-cuerpo. Las dos explicaciones, en este caso la personal y la orgánica, dadas respecto del habla o de cualquier actividad humana observable, son cada una de ellas el producto de nuestro acto intencional; cada acto intencional camina en su propia dirección y arroja sus propios resultados. Uno elige el punto de vista o el acto intencional dentro del marco total de lo que está "buscando" en el otro. El hombre entendido como organismo, o el hombre entendido como persona descubre diferentes aspectos de la realidad humana al investigador. Ambos son harto posibles metódicamente, pero uno debe estar en guardia ante la posible confusión.

El otro, en cuanto persona, es visto por mí como responsable, como capaz de elección, en pocas palabras, como agente que actúa por sí mismo. Visto en cuanto organismo, todo lo que ocurre en ese organismo puede ser conceptualizado a cualquier nivel de complejidad: atómico, molecular, celular, de sistema o de organismo. Mientras que la conducta entendida como personal es contemplada en función de la experiencia de esa persona y de sus intenciones, la conducta entendida orgánicamente sólo puede verse como la contracción o la relajación de ciertos músculos, etc. En vez de la experiencia de la secuencia, tenemos que ver con una secuencia de procesos. En el hombre visto como organismo, por lo tanto, no hay lugar para sus deseos, temores, esperanzas o desesperanzas en cuanto a tales. Los resultados últimos de nuestras explicaciones no son sus intenciones para con su mundo, sino cuantos de energía en un sistema de energía.

Visto como organismo, el hombre no puede ser más que un complejo de cosas, o de ellos (*its*), y los procesos que, en última instancia, comprenden un organismo son procesos *del-ello* (*it-processes*). Existe la ilusión común de que, en cierta manera, uno aumenta la comprensión que tiene de una persona si puede traducir una comprensión personal de ella a los términos impersonales de una secuencia o sistema de procesos *de-ello*. Aun cuando faltan justificaciones teóricas, subsiste la tendencia a traducir nuestra experiencia personal del otro en cuanto persona a una cuenta y razón de ella despersonalizada. En cierta medida, lo hacemos así tanto si utilizamos una analogía con la máquina como si empleamos una analogía biológica en nuestra "explicación".

Quiero señalar que no hago reparos aquí al uso de analogías mecánicas o biológicas en cuanto tales, ni tampoco al acto intencional de ver al hombre como una máquina compleja o como un organismo

animal. Mi tesis se limita a la afirmación de que la teoría del hombre en cuanto persona pierde su camino si se circunscribe a dar cuenta y razón del hombre en cuanto máquina, o del hombre como un sistema orgánico de procesos-de-ello. Y lo contrario también es verdad (véase Brierley, en 1951).

Parece extraordinario que mientras las ciencias físicas y biológicas de los procesos-de-ello se han logrado imponer a las tendencias a personalizar el mundo de las cosas o a descubrir intenciones humanas en el mundo animal, apenas si se ha constituido una auténtica ciencia de las personas, a causa de la inveterada tendencia a despersonalizar o a "reificar" a las personas.

En las páginas siguientes me ocuparé específicamente de personas que se experimentan a sí mismas como autómatas, como robots, como piezas de maquinaria o aun como animales. A tales personas, con razón, se las considera locas. Sin embargo ¿por qué no consideramos igualmente loca una teoría que pretende trasmutar a las personas en autómatas o en animales? La experiencia de uno mismo y de los otros en cuanto personas es primaria y se da validez a sí misma. Existe con antelación a los problemas científicos o filosóficos que presenta el estudiar cómo es posible tal experiencia o cómo se podrá explicar.

En verdad, es difícil explicar la persistencia, en todo nuestro pensamiento, de esos elementos a los que MacMurray ha llamado la "analogía biológica": "podríamos esperar —escribía MacMurray en 1957— que el surgimiento de una psicología científica habría de ir paralelamente acompañado de la transición desde una concepción de la unidad orgánica hasta una concepción personal" (p. 37), que habríamos de ser capaces de pensar al hombre individual, así como experimentarlo, no como una cosa, ni como un organismo, sino como una persona, y que habríamos de encontrar una manera de expresar esa forma de unidad que es específicamente personal. Por lo tanto, la misión de las siguientes páginas es la formidable tarea de tratar de dar cuenta y razón de una forma muy específicamente personal de despersonalización y desintegración en un momento en que el descubrimiento de "la forma lógica a través de la cual la unidad de lo personal puede concebirse coherentemente" (*ibid.*) es todavía una tarea del futuro.

Por supuesto, en la psicopatología encontramos muchas descripciones de despersonalización y de división de la personalidad. Sin embargo, ninguna teoría psicopatológica es totalmente capaz de superar la deformación de la persona impuesta por sus propias premisas, incluso aunque pueda tratar de negar precisamente estas premisas.



Una psicopatología digna de tal nombre debe presuponer una "psique" (aparato mental o estructura endopsíquica). Debe presuponer que la objetivización, con o sin reificación, impuesta por el pensar en función de una "cosa" o sistema ficticios, es un adecuado correlato conceptual del otro en cuanto persona en acción recíproca con otras personas. Además, debe presuponer que su modelo conceptual posee una manera de funcionar análoga a la forma en que funciona un organismo en estado de salud, y una manera de funcionar análoga a la manera en que funciona un organismo cuando se halla físicamente enfermo. Por impregnadas que estén de analogías parciales tales comparaciones, la psicopatología, precisamente por la naturaleza de su manera fundamental de abordar los problemas, imposibilita la comprensión de la desorganización de un paciente, entendido como fracaso en la tarea de alcanzar la forma de unidad específicamente personal. Es lo mismo que tratar de hacer hielo hirviendo agua. La existencia misma de la psicopatología perpetúa, precisamente, el dualismo que la mayoría de los psicólogos tratan de eludir, y que es claramente falso. Sin embargo, este dualismo no puede eludirse dentro del marco de referencia psicopatológico, a menos de caer en un monismo que, con claridad, es tan sólo su imagen en el espejo y es igualmente falso.

Puede sostenerse que uno no puede ser científico sin conservar su propia "objetividad". Una ciencia auténtica de la existencia personal debe procurar ser lo menos predispuesta posible. La física y las demás ciencias de las cosas deben conceder a la ciencia de las personas el derecho a carecer de prejuicios en una forma que es propia sólo de su campo de estudio especial. Si se sostiene que para no tener prejuicio debe ser uno "objetivo", en el sentido de despersonalizar a la persona que es el "objeto" de nuestro estudio, debe resistirse a toda tentación de hacerlo por creer que, con ello, uno está haciendo algo realmente científico. La despersonalización en una teoría que quiere ser una teoría de las personas es tan falsa como la esquizoide despersonalización de los otros y, en última instancia, no por ello es menos un acto intencional. Aunque se lleve a cabo en nombre de la ciencia, tal reificación produce un falso "conocimiento". Simplemente, es una falacia tan patética como la falsa personalización de las cosas.

Es una desgracia que las palabras "personal" y "subjetivo" hayan sido empleadas con tal abuso que ya no puedan expresar ningún acto genuino de ver al otro en cuanto persona (si esto es lo que queremos dar a entender, tenemos que volver a echar mano de "objetivo"), sino que implican, inmediatamente, que uno está mezclando sus pro-

prios sentimientos y actitudes en el estudio que está haciendo de otro, de tal manera que deforma nuestra percepción de él. En contraste con lo honroso de "objetivo" o de "científico", tenemos lo deshonesto de "subjetivo", "intuitivo", o, lo que es peor aún, de "místico". Es interesante, por ejemplo, que a menudo encontremos "meramente" delante de subjetivo, mientras que es casi inconcebible hablar de alguien como si fuese "meramente" objetivo.

El más grande de los psicólogos ha sido Freud. Freud fue un héroe. Bajó a los "infiernos" y se enfrentó a los terrores puros. Llevó consigo su teoría como otra cabeza de Medusa que convirtió en piedra a esos terrores. Quien ha seguido a Freud cuenta con el beneficio del conocimiento que trajo consigo al volver y que nos transmitió. Sobrevivió. Debemos ver ahora si podemos sobrevivir sin utilizar una teoría que, en cierta medida, es un instrumento de defensa.

#### LA RELACIÓN CON EL PACIENTE EN CUANTO PERSONA O EN CUANTO COSA

En la fenomenología existencial la existencia en cuestión puede ser la propia de uno o la del otro. Cuando el otro es un paciente, la fenomenología existencial se convierte en el intento de reconstruir la manera que el paciente tiene de ser él mismo en su mundo, aunque en la relación terapéutica el enfoque puede dirigirse sólo a la manera que tiene el paciente de ser-conmigo.

Los pacientes se presentan ante el psiquiatra con quejas que pueden figurar en una amplia gama que oscila entre el trastorno más manifestamente localizado ("me cuesta trabajo saltar de un avión"), hasta el trastorno más difuso posible ("no sé decirle a que he venido realmente. Quizá, simplemente, es que no estoy bien"). Sin embargo, sin que importe cuán circunscrito o cuán difuso pueda ser el trastorno inicial, uno sabe que el paciente está sujetando a tratamiento, ya sea intencional o inintencionalmente, su existencia, todo su ser-en-el-mundo. Uno sabe también que cada uno de los aspectos de lo que es está relacionado, de alguna manera, con todos los demás aspectos, aunque quizá no sea nada clara la forma en que estos aspectos están articulados. Es la tarea de la fenomenología existencial articular lo que es el mundo "del otro" y su manera de ser en él. Desde el comienzo, mi propia idea del alcance o de la extensión del ser de un hombre puede no coincidir con la idea que él mismo se forme, ni, si a eso vamos, con la de otros psiquiatras. Por ejemplo, yo considero a cualquier individuo como finito, como alguien que ha tenido un co-

mienzo y que tendrá un fin. Ha nacido y habrá de morir. Entretanto, tiene un cuerpo que lo enraiza a este tiempo y a este lugar. Y yo pienso que esto es válido respecto de todos y cada uno de los hombres. No creo que tenga que comprobarlo de nuevo cada vez que me encuentro con otra persona. En verdad, esto que pienso no puede ser ni probado ni desmentido. Tuve un paciente cuya noción de los horizontes de su propio ser se extendía más allá del nacimiento y de la muerte: "de hecho" y no simplemente "en su imaginación" decía que no estaba esencialmente vinculado a un tiempo y a un lugar. No lo consideré psicótico, ni hubiera podido demostrarle que estaba equivocado, aun si me hubiese importado hacerlo. No obstante, tiene considerable importancia práctica el que uno sea capaz de ver que el concepto y la experiencia que un hombre puede tener de su ser, puede ser muy diferente del propio concepto o experiencia que tengamos de nuestro ser. En estos casos, uno debe ser capaz de orientarse a sí mismo, en cuanto persona, en el esquema de las cosas del otro, en vez de ver al otro solamente como un objeto en nuestro propio mundo, es decir, dentro del sistema total de nuestras propias referencias. Uno debe ser capaz de efectuar esa reorientación sin prejuizar acerca de quién está en lo cierto y quién está equivocado. La capacidad de hacer esto es un requisito previo absoluto y obvio al trabajar con psicóticos.

Hay otro aspecto del ser del hombre que tiene importancia capital en psicoterapia, por comparación con otros tratamientos. Y éste es el de que todos y cada uno de los hombres están, al mismo tiempo, separados de sus prójimos y en relación con ellos. Tal separación y tal relación son postulados mutuamente necesarios. La relación personal puede existir solamente entre seres que están separados, pero no aislados. No somos entes aislados y no somos partes del mismo cuerpo físico. Aquí tenemos la paradoja, trágica en potencia, de que nuestra relación con los otros es una parte esencial de nuestro ser, como lo es nuestra separación, pero ninguna persona en particular es una parte necesaria de nuestro ser.

La psicoterapia es una actividad en la que ese aspecto del ser del paciente, su relación con otros, se usa con fines terapéuticos. El terapeuta actúa conforme al principio de que, puesto que la relación está potencialmente presente en cada uno, quizá no esté perdiendo su tiempo al sentarse durante horas junto a un silencioso catatónico que da sobradas pruebas de no reconocer su existencia.

## II. LOS FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIALES DE LA COMPRESIÓN DE LA PSICOSIS

EXISTE otra característica de la jerga psiquiátrica de uso corriente. Se habla de la psicosis como de un fallo social o biológico de ajuste, o como de mala-adaptación de un tipo especialmente radical, de pérdida de contacto con la realidad, de carencia de penetración. Como ha dicho Van den Berg (1955), esta jerga es un verdadero "vocabulario de denigración". La denigración no es moralizante, por lo menos en el sentido del siglo XIX; en efecto, en muchos aspectos este lenguaje es el producto de los esfuerzos realizados para evitar pensar en función de los conceptos de libertad, elección, responsabilidad. Pero presupone una determinada manera arquetípica de ser humano a la altura de la cual no puede estar el psicótico. De hecho, no hago reparos a todo lo implícito en este "vocabulario de denigración". Ciertamente, considero que deberíamos ser más francos acerca de los juicios que formulamos implícitamente cuando llamamos psicótico a alguien. Cuando certifico que alguien está mentalmente perturbado, no estoy utilizando palabras equívocas al escribir que está trastornado mentalmente, que puede ser peligroso para sí mismo y para los demás y que necesita cuidados y atención en un hospital para enfermos mentales. Sin embargo, al mismo tiempo, tengo conciencia de que, en mi opinión, hay otras personas, a las que se considera sanas, cuyas mentes están no menos radicalmente enfermas, que pueden ser igual de peligrosas o más para sí mismas y para los otros y a las que la sociedad no considera psicóticas o como personas que deberían estar en un manicomio. Me doy cuenta de que el hombre del que se dice que está engañado, en su engaño puede estarmé diciendo a mí la verdad, y no en un sentido equívoco o metafórico, sino recta y literalmente, y que la mente afectada del esquizofrénico puede dejar entrar una luz que no penetra en las mentes intactas de muchas personas cuerdas, cuyas mentes están cerradas. En opinión de Jaspers, el profeta Ezequiel era un esquizofrénico.

Debo hacer confesión aquí de una dificultad personal: que tengo en ser psiquiatra, la cual está detrás de buena parte de este libro. Y es que, salvo en el caso de esquizofrénicos crónicos, me es difícil descubrir realmente los "síntomas y señales" de psicosis en las personas que estoy

entrevistando. Solía pensar que esto se debía a alguna deficiencia mía, que no era lo bastante listo para descubrir alucinaciones, engaños y así sucesivamente. Si comparaba mi experiencia en el trato de psicóticos con los relatos de psicosis que aparecían en los libros de texto, descubriría que los autores no describían la forma en que estas personas se portaban conmigo. Quizá ellos tenían razón y yo estaba equivocado. Después, comencé a pensar que quizá eran ellos los equivocados. Pero esto es igualmente insostenible. Lo siguiente parece ser una exposición de hechos:

Los libros de texto típicos contienen las descripciones de la conducta de las personas en un campo de conducta que comprende al psiquiatra. La conducta del paciente es, en cierta medida, una función de la conducta del psiquiatra en el mismo campo de conducta. El paciente psiquiátrico *representativo* es una función del psiquiatra *representativo* y del hospital mental representativo. La base figurada, por así decirlo, de toda la gran descripción de los esquizofrénicos que hizo Bleuler es su observación de que, después de todo, eran más extraños para él que los pájaros de su jardín.

Como sabemos, Bleuler se acercó a sus pacientes tal como un clínico no-psiquiatra se acercaría a un caso clínico, con respeto, cortesía, consideración y curiosidad científica. Sin embargo, el paciente está enfermo en un sentido médico, y se trata de diagnosticar su condición, observando las señales de su enfermedad. Esta manera de abordar al enfermo les parece a muchos psiquiatras tan evidentemente justificable por sí misma que quizá les resulte difícil comprender qué es lo que trato de explicar. Actualmente, por supuesto, hay muchas otras escuelas de pensamiento, pero ésta es todavía la más común en este país. Ciertamente, es la manera de encarar el problema que dan por supuesta las personas ajenas a la profesión médica. Aquí no he dejado de hablar, ni por un momento, de pacientes psicóticos (es decir, como se dicen a sí mismas inmediatamente, las más de las personas, ni de ti ni *de mí*). Los psiquiatras todavía se aferran a ella en la práctica aunque, de labios para afuera, hablan de concepciones, opiniones y modos de ser incompatibles. Ahora bien, hay tanto de bueno y de valioso en esto, y también tanto de *seguro*, que cualquiera tiene derecho a examinar muy de cerca toda opinión en el sentido de que una actitud profesional clínica de esta clase puede no ser todo lo que se requiere, o inclusive puede ser importuna en determinadas circunstancias. La dificultad no consiste simplemente en percatarse de las pruebas de los sentimientos del paciente tal como se revelan en su conducta. El

buen clínico tomará en cuenta el hecho de que si su paciente se halla en estado de angustia, su presión sanguínea puede ser un tanto más elevada que lo normal, su pulso más acelerado que el habitual y así sucesivamente. El meollo de la cuestión es que cuando uno examina "un corazón", o inclusive a todo el hombre en cuanto organismo, no se interesa por la naturaleza de los propios sentimientos personales respecto de él; cualesquiera que éstos sean, son impertinentes, hay que descartarlos. Uno conserva una opinión y una actitud más o menos profesional normal.

Que la actitud psiquiátrica clínica clásica no ha cambiado, en principio, desde los tiempos de Kraepelin puede verse comparando el párrafo siguiente con la actitud análoga de cualquier reciente libro de texto inglés de psiquiatría (por ejemplo, Mayer-Gross, Slater y Roth). He aquí la explicación dada por Kraepelin, (1905) a los estudiantes de su curso, de un paciente que mostraba señales de excitación catatónica:

El paciente que les mostraré hoy ha tenido casi que ser traído a la sala, puesto que camina con las piernas abiertas, sobre la cara externa de sus pies. Al entrar, se quita las zapatillas, canta un himno en voz alta y luego grita dos veces (en inglés), "¡mi padre, mi verdadero padre!" Tiene 18 años de edad y es alumno de la *Oberrealschule* (Escuela de enseñanza superior), es alto, más bien fuerte, de tez pálida, en la que a menudo hay un sonrojo transitorio. El paciente se sienta con los ojos cerrados, y no presta atención a lo que le rodea. No levanta los ojos ni siquiera cuando se le habla, pero responde comenzando en voz baja y gritando gradualmente cada vez más. Cuando se le pregunta dónde está, dice, "¿también quiere saber eso? Le digo quién está siendo medido, y es medido y será medido. Sé todo eso, y se lo podría decir ¡pero no quiero!" Cuando se le pregunta su nombre, contesta gritando "¿Cuál es tu nombre? ¿Qué es lo que cierra? Cierra sus ojos. ¿Qué es lo que oye? No entiende; no entiende nada. ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Quién? ¿Cuándo? ¿Qué quiere decir? Cuando le digo que mire, no mira como es debido. ¡Tú, mira simplemente! ¿Qué es? ¿Qué ocurre? Atiende; no presta atención. Digo yo ¿qué pasa entonces? ¿Por qué no me das una respuesta? ¿Te estás poniendo descarado de nuevo? ¿Cómo puedes ser tan descarado? ¡Ahí voy! ¡Ya verás! No tienes que putear para mí. Tampoco debes dárte las de listo; eras un descarado, un asqueroso, un descarado y un asqueroso como no he visto otro

en mi vida. ¿Está comenzando de nuevo? No entiendes nada de nada, nada de nada; no entiende nada de nada. Si tú sigues ahora, él no sigue, él no seguirá. ¿Te estás poniendo todavía más descarado? ¿Te estás poniendo todavía más descarado? ¡Como escuchan, ellos escuchan!”, y así sucesivamente. Al final regaña profiriendo sonidos muy inarticulados.

Kraepelin observa aquí, entre otras cosas la “inaccesibilidad” del paciente:

*Aunque indudablemente entendía todas las preguntas no nos dio un solo trozo de información útil. Su conversación era... solamente una serie de frases inconexas que no guardaban relación alguna con la situación general (1905, pp. 79-80; las cursivas son mías).*

Ahora bien, no cabe duda de que este paciente muestra las “señales” de la excitación catatónica. La interpretación que demos a esta conducta, sin embargo, dependerá de la relación que establezcamos con el paciente, y le debemos estar agradecidos a Kraepelin por la vívida descripción que le permite al paciente, por así decirlo, llegar vivo hasta nosotros después de 50 años, y a través de sus páginas como si lo tuviéramos ahora ante nuestros propios ojos. ¿Qué es lo que parece estar haciendo este paciente? Indudablemente, está llevando a cabo un diálogo entre su propia versión parodiada de Kraepelin y su propio yo rebelde y desafiante. “¿También quiere saber eso? Le digo quién está siendo medido, y es medido y será medido. Sé todo eso y se lo podría decir, ¡pero no quiero!”. Esto parece ser una conversación pura y simple. Es de presumir que resiente profundamente esta forma de interrogación que se está llevando a cabo ante un grupo de estudiantes. Probablemente, no se da cuenta de lo que tiene que ver con las cosas que han de estar trastornándolo hondamente. Pero estas cosas no serían “información útil” para Kraepelin, salvo como otras tantas “señales” de una “enfermedad”.

Kraepelin le pregunta cuál es su nombre. El paciente responde con estallidos exasperados en los que está expresando lo que considera que es la actitud implícita en la forma que tiene Kraepelin de acercarse a él: ¿cuál es tu nombre? ¿Qué es lo que cierra? Cierra sus ojos... ¿Por qué no me das una respuesta? ¿Te estás poniendo descarado de nuevo? No tienes que putear para mí (es decir, piensa que

Kraepelin le está haciendo objeciones porque no está dispuesto a prostituirse delante de todo el grupo de estudiantes), y así sucesivamente... eres un descarado, un asqueroso, un descarado y un asqueroso como no he visto otro en mi vida...

Ahora bien, es claro que la conducta de este paciente puede verse por lo menos de dos maneras, análogas a las maneras de ver un jarrón o un rostro. Podemos entender su conducta como “señales” de una “enfermedad”; y podemos ver su conducta como expresiva de su existencia. La interpretación fenomenológica existencial es una inferencia acerca de la forma en que el otro está sintiendo y actuando. ¿Cuál es la experiencia que el muchacho tiene de Kraepelin? Parece estar atormentado y desesperado. ¿Qué pretende al hablar y al obrar de esa manera? Se opone a que se le mida, y a que se le someta a prueba. Lo que quiere es que se le oiga.

#### LA INTERPRETACIÓN COMO FUNCIÓN DE LA RELACIÓN CON EL PACIENTE

El psiquiatra clínico que desea ser lo más “científico” u “objetivo” puede proponerse limitarse a la conducta “objetivamente observable” del paciente que tiene ante él. La respuesta más sencilla a esto es que es imposible. Ver “señales” de “enfermedad” no es ver con neutralidad. Y tampoco es ver con neutralidad interpretar una sonrisa como contracciones de los músculos circumolares. (Merleau-Ponty, 1953). No podemos menos de ver a la persona de una o de otra manera, y hacer nuestras interpretaciones de “su” conducta tan pronto como entramos en relación con él. Y así es, inclusive en el caso negativo en que nos cansa o nos desconcierta la falta de reciprocidad de parte del paciente, cuando sentimos que no hay nadie, allí, que esté respondiendo a nuestras solicitudes. Estamos muy cerca del meollo de nuestro problema.

Las dificultades a que nos enfrentamos aquí son un tanto análogas a los problemas a que se enfrenta el intérprete de jeroglíficos, analogía que Freud gustaba de trazar; si acaso, son mayores todavía. La teoría de la interpretación o desciframiento de jeroglíficos y otros textos antiguos ha avanzado mucho más, y se ha tornado más explícita en el último siglo, gracias a la obra de Dilthey,<sup>1</sup> que la teoría de la interpretación del habla y las acciones “jeroglíficas” del psicótico. Quizá se aclare lo que quiero decir si comparamos nuestro problema con el

<sup>1</sup> La fuente inmediata de las citas de Dilthey en el pasaje siguiente es “The problem of hermeneutics” de Bultmann (*Essays*, 1955, pp. 234-61).

del historiador, según lo expuso Dilthey. En ambos casos, la tarea esencial es de interpretación.

Los documentos antiguos pueden someterse a un análisis formal en función de su estructura y estilo, sus rasgos lingüísticos y las idiosincrasias características de su sintaxis. La psiquiatría clínica trata de realizar un análisis formal análogo del habla y de la conducta del paciente. El formalismo, histórico o clínico, tiene evidentemente un alcance limitado. El siguiente paso consiste en dar cuenta y razón y, en cierto sentido, explicar la actividad psicótica mediante un conocimiento de todo el nexo de condiciones históricas que prevalecían hasta el momento de su producción, y antes de él. Sin embargo, la información histórica de esta clase acerca de los textos antiguos, y también tal información histórica acerca de las manifestaciones psicóticas, no puede ser más que una ayuda preliminar, si lo que queremos es comprender el modo de ser-en-el-mundo del autor del documento, o del paciente que se nos revela quiéralo o no, a través de la escritura o de otras manifestaciones objetivas. Por tanto, cuando Dilthey "caracteriza la relación entre el autor y el intérprete como el factor condicionante de la posibilidad de comprensión del texto ha puesto al descubierto, de hecho, el presupuesto de toda interpretación que tiene como base la comprensión" (Bultmann, *op. cit.*).

"Explicamos —escribe Dilthey— mediante procesos puramente intelectuales, pero comprendemos gracias a la cooperación de todas las facultades de la mente en la comprensión. Al comprender, comenzamos a partir de la conexión del todo vivo dado, a fin de hacer comprensible al pasado en función de él."

Ahora bien, nuestra concepción del otro depende de que estemos dispuestos a poner a contribución todas las facultades de cada aspecto de nosotros mismos en el acto de comprensión. Al parecer, también tenemos que orientarnos a nosotros mismos hacia esta persona, de manera que quede abierta para nosotros la posibilidad de comprenderlo. El arte de comprender esos aspectos del ser de un individuo que podemos observar, en cuanto expresivos de su modo de ser-en-el-mundo, exige que relacionemos sus acciones con su manera de experimentar, la situación en que se halla con nosotros. De manera semejante, es en función de su presente como tenemos que comprender su pasado y no, exclusivamente, a la inversa. Esto es verdad inclusive en los casos negativos en que se puede poner de manifiesto, a través de su conducta, que está negando la existencia de cualquier situación en que se puede hallar con nosotros; por ejemplo, cuando sentimos que se nos trata

como si no existiésemos, o como si existiésemos solamente en función de los deseos y las angustias del paciente. No es cuestión aquí de asignar de manera rígida significados predeterminados a esta conducta. Si entendemos sus acciones como "señales" de una "enfermedad", nos hallamos imponiendo ya nuestras categorías de pensamiento al paciente, de manera análoga a la forma en que podemos considerar que nos está tratando a nosotros; y haremos lo mismo si nos imaginamos que podemos "explicar" su presente como una resultante mecánica de un "pasado" inmutable.

Si adoptamos tal actitud ante un paciente, es muy poco posible que, al mismo tiempo, entendamos lo que quizá esté tratando de comunicarnos a nosotros. Para considerar de nuevo el caso de oír a alguien hablar, si yo estoy sentado delante de alguien y le estoy hablando, ese alguien puede estar tratando: 1) de descubrir cualesquiera anomalías en mi habla, o 2) de explicar lo que estoy diciendo en función de cómo se imagina que mis células cerebrales están metabolizando oxígeno, o 3) de descubrir por qué, en función de la historia pasada y de mis antecedentes socioeconómicos, estoy diciendo yo estas cosas en este momento. Ninguna de las respuestas que sea capaz o no de dar a estas preguntas bastará, por sí sola, para darle una simple comprensión de lo que me propongo expresar.

Es muy posible poseer un conocimiento cabal de lo que se ha descubierto acerca de la incidencia hereditaria o familiar de la psicosis maniaco-depresiva, o de la esquizofrenia, poseer gran habilidad para reconocer la "deformación del ego" esquizoide y los defectos esquizofrénicos del ego, más los diversos "trastornos" del pensamiento, la memoria, las percepciones, etc.; es posible saber, de hecho, prácticamente todo lo que puede saberse de la psicopatología de la esquizofrenia, o de la esquizofrenia como enfermedad, sin ser capaz de comprender a un solo esquizofrénico. Tales datos son maneras de no comprenderlo. Contemplar y oír a un paciente y ver "señales" de esquizofrenia (en cuanto "enfermedad"), y contemplarlo y oírlo simplemente en cuanto ser humano, es verlo y oírlo de maneras radicalmente diferentes, al igual que cuando uno ve primero el jarrón y luego los rostros en el dibujo ambiguo.

Por supuesto, como dice Dilthey, el intérprete de un texto tiene derecho a presumir que, a pesar del paso del tiempo, y de la amplia divergencia en lo tocante a la concepción del mundo que existe entre él y el autor antiguo, se halla en una situación no totalmente diferente, en cuanto a experiencia vivida, de la del autor original. Existe en el

mundo, como el otro, como objeto permanente en el tiempo y en el lugar, con otros como él. *Precisamente, es esta presuposición la que no podemos hacer en el caso del psicótico.* A este respecto, es por tanto mucho más difícil comprender al psicótico en cuya presencia nos encontramos, aquí y ahora, que comprender al autor de un jeroglífico muerto hace miles de años. Sin embargo, la distinción no es esencial. El psicótico, después de todo, como ha dicho Harry Stack Sullivan, más que cualquier otra cosa es "simplemente humano". Las personalidades del doctor y del psicótico, no menos que las personalidades del intérprete y del autor, no se oponen entre sí como dos hechos externos que no coinciden y que no pueden ser comparados. Como el intérprete, el terapeuta debe poseer la plasticidad necesaria para trasponerse a sí mismo a otra extraña, y aun ajena, concepción del mundo. En este acto, echa mano de sus propias posibilidades psicóticas, sin renunciar a su cordura. Sólo de esta manera puede llegar a comprender la *posición existencial* del paciente.

Creo que está claro que por "comprensión" no entiendo un fenómeno puramente intelectual. En vez de comprensión podríamos decir amor. Pero no hay palabra que haya sido más prostituida. Lo que se necesita, aunque no es suficiente, es una capacidad de llegar a saber cómo el paciente se está experimentando a sí mismo y al mundo, sin exceptuar al terapeuta. Si no podemos comprenderlo, no nos encontraremos en situación de comenzar a "amarlo" de manera efectiva. Se nos manda amar a nuestro prójimo. Sin embargo, no podemos amar a este prójimo, en particular, por sí mismo, sin saber quién es. Sólo podemos amar su humanidad abstracta. No podemos amar a un conglomerado de "señales de esquizofrenia". Nadie *tiene* esquizofrenia como quien tiene un catarro. El paciente no "tiene" esquizofrenia. Es un esquizofrénico. El esquizofrénico tiene que ser conocido sin que se le destruya. Debe poder descubrir que esto es posible. Por tanto, el odio del terapeuta es sumamente importante, lo mismo que su amor. Lo que el esquizofrénico es para nosotros determina en grado muy considerable lo que somos para él, y, por consiguiente, sus acciones. Muchas de las "señales" de esquizofrenia que aparecen en los libros de texto varían de un hospital a otro, y parecen ser, en gran parte, función de los cuidados que se dan. Algunos psiquiatras observan algunas "señales" esquizofrénicas mucho menos que otras.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Existe ahora una amplia bibliografía que apoya esta concepción. Véase, por ejemplo, "In the Mental Hospital" (artículos aparecidos en *The Lancet*, 1955-1956).

Por tanto, pienso que lo que dice Frieda Fromm-Reichmann es verdad, por perturbador que sea: "... los psiquiatras pueden tener ahora la seguridad de que, en principio, se puede establecer una viable relación doctor-paciente con el paciente esquizofrénico. Cuando esto parece imposible de lograr, se debe a los problemas de personalidad del doctor, y no a la psicopatología del paciente" (1952, p. 91).

Por supuesto, como en el caso del joven catatónico de Kraepelin, el individuo reacciona y siente ante uno mismo sólo parcialmente en función de la persona que uno cree que es, y, parcialmente, en función de su fantasía de lo que uno es. Uno trata de lograr que el paciente se dé cuenta de que su manera de actuar para con uno mismo envuelve una fantasía, de esta o de aquella clase, la cual, muy probablemente, no reconoce del todo (de la cual es inconsciente), pero que, no obstante, es un postulado necesario si uno ha de comprender esta manera de comportarse.

Cuando dos personas cuerdas están juntas, se espera que A reconozca que B es más o menos la persona que B piensa que es, y viceversa. Es decir, por mi parte, espero que mi propia definición de mí mismo sea confirmada por la de la otra persona, suponiendo que yo no esté deliberadamente simulando ser otra persona, siendo hipócrita, o mintiendo y así sucesivamente.<sup>3</sup> Dentro del contexto de la mutua cordura existe, sin embargo, un amplio margen de conflicto, error, concepción equivocada, en pocas palabras, una disyunción de una u otra clase entre la persona que uno es a sus propios ojos (el ser-para-sí-mismo de uno) y la persona que uno es a ojos del otro (el ser-para-el-otro de uno), y, a la inversa, entre quien es y lo que es para mí, y quien es y lo que es para sí mismo; finalmente, entre lo que uno se imagina que es la imagen que se hace de sí mismo y su actitud e intenciones para con uno mismo, y la imagen, actitud e intenciones que tiene en realidad para con uno mismo, y viceversa.

Es decir, cuando dos personas cuerdas se encuentran existe un reconocimiento mutuo y recíproco de la identidad de cada una de ellas. En este reconocimiento mutuo hay los siguientes elementos básicos:

- a) Reconozco que el otro es la persona que cree que es.
- b) Reconoce que soy la persona que creo que soy.

Cada uno posee su propio sentido autónomo de identidad y su propia definición de quién y de lo que es. Se espera que el otro sea

<sup>3</sup> Hay la anécdota del paciente sujeto a un detector de mentiras al que se le preguntó que si era Napoleón. Respondió que no y el detector de mentiras registró que estaba mintiendo.

capaz de reconocerle. Es decir, estoy acostumbrado a esperar que la persona que alguien cree que soy, y la identidad que considero que tengo, habrán de coincidir en gran medida: permítaseme decir, simplemente, "en gran medida", puesto que sin duda es posible una considerable discrepancia.

Sin embargo, si, después de intentar conciliarlas, existen discrepancias de clase suficientemente radicales, no queda sino pensar que uno de nosotros debe estar loco. No me cuesta trabajo considerar psicótica a otra persona si, por ejemplo:

Dice que es Napoleón, mientras que yo digo que no lo es;

o si dice que soy Napoleón, mientras que yo digo que no lo soy;

o si cree que quiero seducirlo, mientras que yo considero que no le he dado motivo, en realidad, para suponer que tal es mi intención;

o si cree que tengo miedo de que me mate, siendo así que no tengo temor de tal cosa, y que no le he dado razones para pensarlo.

Por tanto, propongo que *la cordura o la psicosis se prueban conforme el grado de conjunción o de disyunción entre dos personas, cuando una de ellas es cuerda por consenso universal.*

La prueba crítica de si un paciente es psicótico o no, es la carencia de congruencia, una incongruencia, un choque entre él y yo.

"Psicótico" es el nombre que reservamos para la otra persona en una relación disyuntiva de esta clase particular. Sólo en virtud de esta disyunción interpersonal comenzamos a examinar su orina, y a buscar anomalías en las gráficas de la actividad eléctrica de su cerebro.

Llegados a este punto, vale la pena ahondar un poco más en la naturaleza de la barrera o disyunción entre el sano y el psicótico.

Si, por ejemplo, un hombre nos dice que es "un hombre irreal" y si no está mintiendo, o bromeando o usando equívocamente palabras de manera sutil, no cabe duda de que se le considerará como engañado. Pero, existencialmente, ¿qué significa este engaño? En verdad, no está bromeando ni simulando. Por el contrario, dice que durante años ha venido pretendiendo que es una persona real, pero que ya no puede mantener más tiempo el engaño.

Toda su vida ha estado desgarrada entre el deseo de revelarse a sí mismo y el deseo de ocultarse a sí mismo. Todos compartimos con él este problema y todos hemos llegado a una solución más o menos satisfactoria. Tenemos todos nuestros secretos y nuestras necesidades por confesar. Podemos recordar cómo, durante nuestra niñez, los adultos al principio eran capaces de ver claro en nosotros, traspasarnos con la mirada, y qué gran hazaña fue para nosotros cuando, llenos de miedo

y temblando, pudimos decir nuestra primera mentira y hacer, para nosotros mismos, el descubrimiento de que estamos irremediamente solos en algunos respectos, y saber que dentro de nuestro propio terreno sólo pueden verse las huellas que dejan nuestros pies. Sin embargo, hay personas que nunca se ven plenamente a sí mismas en esta situación. Esta auténtica intimidad es la base de la genuina relación; pero la persona a la que llamamos "esquizoide" se siente a la vez más expuesta, más vulnerable a los otros que nosotros mismos, y más aislada. De tal modo, un esquizofrénico puede decir que está hecho de vidrio, y que es de tal transparencia y fragilidad que una mirada dirigida a él lo quiebra en pedazos y lo traspasa de parte a parte. Podemos suponer que se experimenta a sí mismo, precisamente, como tal.

Quisiera indicar que es sobre la base de esta exquisita vulnerabilidad como el hombre irreal se torna tan aficionado a ocultarse a sí mismo. Aprende a llorar cuando está contento y a sonreír cuando esta triste. Manifiesta su aprobación frunciendo el ceño, y su desagrado aplaudiendo. "Todo lo que pueden ver, no soy yo", se dice a sí mismo. Pero solamente a través de todo lo que podemos ver, y en todo lo que podemos ver, puede ser él alguien (en la realidad). Si estas acciones no son su yo real, entonces es irreal; totalmente simbólico y equívoco; una persona puramente virtual, potencial, imaginaria, un hombre "mítico"; nada "realmente". Si, entonces, deja de simular ser lo que no es, y pasa a ser la persona que ha llegado a ser, surge como Cristo, o como un fantasma, pero no como un hombre: al no existir con nadie, no es nadie.

Vive una "verdad" acerca de su "posición existencial". Lo que es "existencialmente" verdadero, es vivido como "realmente" verdadero.

Indudablemente, la mayoría de las personas consideran que es "realmente" verdadero sólo lo que tiene que ver con la gramática y el mundo natural. Un hombre dice que está muerto, aunque *está* vivo. Pero su "verdad" es que está muerto. Lo expresa, quizá, de la única manera que el sentido común (es decir, lo comunal) le permite hacerlo. Quiere decir que está "realmente" y harto "literalmente" muerto, y no tan sólo simbólicamente o "en un sentido", o "como-si", y se halla seriamente dispuesto a comunicar esta verdad. Sin embargo, el precio que hay que pagar por transvaluar la verdad comunal de esta manera es el de "estar" loco, puesto que la única muerte real que nosotros reconocemos es la muerte biológica.

El esquizofrénico está desesperado, carece totalmente de toda esperanza. No he conocido nunca a un esquizofrénico que haya dicho

que era amado, en cuanto hombre, por Dios Padre, o por la Madre de Dios, o por algún hombre. Él *es* Dios, o el demonio, o está en el infierno, extrañado de Dios. Cuando alguien dice que es un hombre irreal, o que está muerto, con toda seriedad, expresando en términos radicales la desnuda verdad de su existencia, tal como él la experimenta, entonces es que está loco.

¿Qué se pide de nosotros? ¿Que lo comprendamos? El meollo de la experiencia de sí mismo que tiene el esquizofrénico debe seguir siendo incomprendible para nosotros. Mientras estemos cuerdos, y él loco, no podrá cambiar la relación. Pero la comprensión, en cuanto esfuerzo para captarlo y alcanzarlo en su significado, mientras permanecemos en nuestro propio mundo y lo juzgamos por nuestras propias categorías que, inevitablemente, no valen para él, no es lo que el esquizofrénico desea o necesita. Debemos reconocer, incesantemente, su carácter distintivo, su diferencia, su separación, su soledad y su desesperación.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> La esquizofrenia no puede comprenderse sin comprender la desesperación. Véase, especialmente, Kierkegaard, *La enfermedad mortal*; Binswanger, *The Case of Ellen West*, 1944-5; Leslie Farber, *The therapeutic despair*, 1958.

### III. INSEGURIDAD ONTOLÓGICA

PUEDO ahora expresar con mayor precisión la naturaleza de mi indagación clínica. Un hombre puede poseer el sentido de su presencia en el mundo como un todo real vivo y, en un sentido temporal, como una persona continua. En cuanto tal, puede vivir en el mundo y tratar con los otros. Un mundo y unos otros experimentados como igualmente reales, vivos, enteros y continuos.

Tal persona, en lo fundamental, *ontológicamente*<sup>1</sup> segura saldrá al encuentro de todos los azares de la vida, social, ética, espiritual y biológica desde un sentido centralmente firme de su propia realidad e identidad, así como de la de las demás personas. A menudo es difícil a la persona que posee tal sentido de su integral sí mismo, y de su identidad personal, de la permanencia de las cosas, de lo dignos de crédito que son los procesos naturales, de la sustancialidad de estos procesos, de la sustancialidad de los otros, trasponerse al mundo de un individuo cuyas experiencias quizá carezcan totalmente de cualesquiera certidumbres indisputables y válidas por sí mismas.

Este estudio se ocupa de los problemas que surgen cuando hay una inexistencia parcial o casi completa de las seguridades derivadas de la posición existencial que llamaré *seguridad ontológica primaria*; se ocupa también de las angustias y de los peligros que a mi juicio surgen *solamente* en función de la *inseguridad ontológica primaria* y de los intentos encaminados a tratar dichas angustias y peligros.

El crítico literario Lionel Trilling (1955) señala con suma claridad el contraste que deseo establecer entre una *posición existencial básica de seguridad ontológica* y una posición de *inseguridad ontológica*, al comparar los mundos de Shakespeare y de Keats, por una parte y el de Kafka, por la otra:

... Para Keats la conciencia del mal existe junto a un sentido muy vigoroso de la identidad personal y, por esa razón, es menos inmediatamente manifiesta. Para algunos lectores contemporáneos,

<sup>1</sup> A pesar del uso filosófico de la palabra "ontología" (en especial el que hacen Heidegger, Sartre y Tillich), he empleado el término en su presente sentido empírico porque me parece que es el mejor derivado adverbial o adjetivo de "ser".



por esa misma razón habrá de parecer menos intensa. De igual modo, podrá parecerle a un lector contemporáneo que, si comparamos a Shakespeare con Kafka, haciendo a un lado la cuestión del genio que cada uno poseyó, y considerando a ambos solamente como expositores de los sufrimientos y de la alienación cósmica del hombre, Kafka hace la exposición más intensa y completa. Y, en verdad, el juicio puede ser correcto, precisamente porque para Kafka el sentimiento del mal no está desmentido por el sentimiento de identidad personal. El mundo de Shakespeare, tanto como el de Kafka, es esa celda de cárcel que según Pascal es el mundo, y de la que, diariamente, se saca a los internados para morir; Shakespeare, no menos que Kafka, nos hace ver con evidencia la cruel irracionalidad de las condiciones de la vida humana, el cuento narrado por un idiota, los dioses pueriles que torturan a los hombres, no para castigarlos, sino por diversión; y, no menos que a Kafka, a Shakespeare le enferma el hedor de la prisión de este mundo; nada es más característico de él que sus imágenes del asco. Pero en la celda de Shakespeare la compañía es mucho mejor que en la de Kafka; los capitanes, y los reyes y los amantes y los payasos de Shakespeare están vivos y completos antes de morir. En Kafka, mucho antes de que se ejecute la sentencia, mucho antes aún de que el perverso proceso legal sea instituido, algo terrible se le ha hecho al acusado. Todos sabemos lo que es: se le ha despojado de todo lo que es propio del hombre, de todo lo que lo adorna, salvo de su humanidad abstracta, la cual, como su esqueleto, nunca le viene del todo bien a un hombre. Carece de padres, de hogar, de esposa, de hijos, de entrega o de apetitos; no guarda conexión con el poder, la belleza, el amor, el ingenio, el valor, la lealtad o la fama, y con el orgullo que ponen en nosotros estas cosas. De modo que podemos decir que el conocimiento que Kafka tiene del mal existe sin el conocimiento contradictorio del yo en su salud y validez, y que el conocimiento que Shakespeare tiene del mal existe con esa contradicción en toda su fuerza posible [pp. 38-9].

Encontramos, como señala Trilling, que Shakespeare pinta personajes que evidentemente se experimentan a sí mismos como reales, vivos y completos, por roídos que estén por la duda o desgarrados por conflictos. No ocurre lo mismo en el caso de Kafka. Ciertamente, el esfuerzo por comunicar lo que se siente al estar vivo careciendo

de tales seguridades parece caracterizar la obra de muchos autores y artistas de nuestro tiempo. La vida, sin sentirse vivos.

Con Samuel Beckett, por ejemplo, entramos en un mundo en el que no hay sentido contradictorio del yo en su "salud y validez" para mitigar la desesperación, el terror y el tedio de la existencia. De tal manera, están condenados a vivir los dos vagabundos que esperan a Godot:

ESTRAGÓN: ¿Siempre encontramos algo, verdad, Didi, que nos deje la impresión de que existimos?

VLADIMIR (*impacientemente*): Sí, sí, somos magos. Pero perseveremos en lo que hemos decidido, antes de que lo olvidemos.

En la pintura, Francis Bacon, entre otros, parece ocuparse de cuestiones semejantes. En general, es evidente que lo que estudiaremos aquí clínicamente no es sino una pequeña muestra de algo en lo que está envuelta profundamente la naturaleza humana y a lo cual sólo podemos aportar una comprensión muy parcial.

Para comenzar por el principio:

El nacimiento biológico es un acto definitivo por el cual el organismo infantil es precipitado en el mundo. Ahí lo tenemos, un nuevo niño, una nueva entidad biológica, con su propio modo de ser ya, real y vivo, desde *nuestro* punto de vista. Pero ¿y el punto de vista del niño? En circunstancias habituales, el nacimiento físico de un nuevo organismo vivo en el mundo inaugura procesos que avanzan rápidamente, y en virtud de los cuales, en un tiempo sorprendentemente breve, el niño se siente real y vivo, y posee un sentido de ser, una entidad, con continuidad en el tiempo y un lugar en el espacio. En pocas palabras, al llegar al nacimiento físico y a la vida biológica sucede que el niño se torna existencialmente nacido, en cuanto real y vivo. Por lo común, esta transformación se da por sabida y nos proporciona la certidumbre de la que dependen todas las demás certezas. Es decir, no sólo los adultos ven que los niños son entidades reales biológicamente visibles, sino que ellos se experimentan a sí mismos como personas enteras, que son reales y están vivos, y, conjuntamente, experimentan a otros seres humanos como reales y vivos. Estos son datos de la experiencia válidos por sí mismos.

Por tanto, el individuo puede experimentar su propio ser como real, vivo, entero; como diferenciado del resto del mundo, en circunstancias ordinarias, tan claramente que su identidad y su autonomía

no se pongan nunca en tela de juicio; como un continuo en el tiempo, que posee una interior congruencia, sustancialidad, autenticidad y valor; como espacialmente coextenso con el cuerpo; y, por lo común, como comenzando en el nacimiento, o poco después de él, y como expuesto a la extinción con la muerte. De tal modo, posee un firme meollo de seguridad ontológica.]

★ Sin embargo, puede no ser éste el caso. [El individuo, en las circunstancias ordinarias del vivir, puede sentirse más irreal que real; en sentido literal, más muerto que vivo; precariamente diferenciado del resto del mundo, de modo que su identidad y autonomía están siempre en tela de juicio. Puede carecer de la experiencia de su propia continuidad temporal. Puede no poseer un sentido contrarrestador de congruencia y cohesión personal. Puede sentirse más insustancial que sustancial, e incapaz de suponer que la estofa de que está hecho es genuina, buena, valiosa. Y puede sentir que su yo está parcialmente divorciado de su cuerpo.]

Por supuesto, es inevitable que un individuo cuya experiencia de sí mismo es de esta clase, ya no pueda vivir en un mundo seguro, tal como no puede estar seguro "en sí mismo". Toda la "fisonomía" de su mundo será, correspondientemente, distinta de la del individuo cuyo sentido de sí mismo está establecido con seguridad, en su salud y su validez. La relación con otras personas habrá de tener una significación y una función radicalmente diferentes. Adelantándome a lo que diré más adelante, afirmaré inclusive que [el individuo cuyo propio ser es seguro, en este sentido primario experiencial, la relación con otro es potencialmente satisfactoria y agradable; en tanto que la persona ontológicamente insegura está más preocupada por preservarse que por complacerse a sí misma] las circunstancias ordinarias del vivir amenazan su *débil umbral* de seguridad.<sup>2</sup>

★ [Si se ha alcanzado una posición de seguridad ontológica primaria, las circunstancias ordinarias de la vida no constituyen una amenaza perpetua a la propia existencia de uno. Si no se ha alcanzado tal fundamento del vivir, las circunstancias ordinarias de la vida cotidiana constituyen una amenaza continua y mortal.]

Sólo entendiendo esto es posible comprender cómo se desarrollan algunas psicosis.

★ Si el individuo no puede dar por descontadas la realidad, la vitali-

<sup>2</sup> Esta formulación es muy semejante a las de H. S. Sullivan, Hill, F. Fromm-Reichmann y Arieti, en particular. Federn, aunque se expresa de manera muy diferente, parece haber sostenido una concepción muy afín.

dad, la autonomía y la identidad de sí mismo y de otros, entonces, tiene que absorberse en descubrir maneras de tratar de ser real, de mantenerse a sí mismo vivo, o vivos a los demás, de preservar su identidad, tiene que absorberse en realizar esfuerzos, como lo dirá a menudo, para evitar perder su propio yo. Lo que para la mayoría de las personas son sucesos cotidianos, de los que apenas se percatan porque no tienen significación especial, puede tornarse hondamente significativo en la medida en que contribuye al sostenimiento del ser del individuo o lo amenaza con el no-ser. Tal individuo, para quien los elementos del mundo están llegando o han llegado a tener, una jerarquía de significación diferente de la de la persona común, está comenzando a "vivir en un mundo propio", o ya ha comenzado a hacerlo. Sin embargo, es falso decir, sin cuidadosas reservas, que está perdiendo "contacto con" la realidad, y retirándose hacia sí mismo. Los acontecimientos externos ya no lo afectan a él como afectan a los demás: y no es porque lo afecten menos; pues, por el contrario, frecuentemente lo afectan más. Comúnmente, ocurre que no se está volviendo "indiferente" y "retirado". No obstante, puede ser que el mundo de su experiencia se convierta en algo que ya no puede compartir con otras personas.

Pero antes de estudiar este desenvolvimiento de las cosas, será bueno caracterizar, bajo tres epígrafes, tres formas de angustia con las que se encuentra la persona ontológicamente insegura:

### 1. *Ser tragado*

En el transcurso de una sesión, en un grupo analítico, surgió una disputa entre dos pacientes. Repentinamente, uno de los protagonistas interrumpió la discusión para decir: "No puedo seguir. Está alegando para tener el placer de vencerme. En el mejor de los casos, usted gana una discusión. En el peor de los casos, usted pierde una discusión. Yo, en cambio, *estoy discutiendo para preservar mi existencia.*"

Este paciente era un joven del que yo diría que estaba cuerdo, pero, como él declaró, su actividad en la discusión, como en el resto de su vida, no estaba destinada a darse un placer sino a "preservar su existencia". Ahora bien, podríamos decir que si, en efecto, se imaginaba que la pérdida de una discusión ponía en peligro su existencia, entonces "había perdido en grado considerable el contacto con la realidad" y era virtualmente psicótico. Pero esto es simplemente una petición de principio, que no contribuye en nada a la comprensión del paciente.

Sin embargo, es importante saber que si este paciente hubiese sido sometido al tipo de interrogatorio psiquiátrico recomendado en muchos libros de texto de psiquiatría, al cabo de 10 minutos su conducta y su manera de hablar comenzarían a revelar señales de psicosis. Es muy fácil hacer que dé tales "señales" una persona cuyo umbral de seguridad básica es tan bajo que prácticamente cualquier relación con otra persona, por tenue o por aparentemente "anodina" que parezca, amenaza con aplastarlo.

Se requiere un firme sentido de la propia identidad autónoma para poder relacionarse como ser humano con otros seres humanos. De esta manera, todas y cada una de las relaciones amenazan con la pérdida de identidad al individuo. A una de las formas que esto asume podemos llamarla: temor a ser tragado. En esta forma, el individuo teme la relación, en cuanto tal, con alguien o con algo y aun, en verdad, consigo mismo, porque su incertidumbre acerca de la estabilidad de su autonomía lo deja expuesto al peligro de que en cualquiera relación pierda su autonomía y su identidad. Ser tragado no se considera simplemente como algo que puede ocurrir, quíerese o no, a pesar de los esfuerzos más activos que el individuo pueda hacer para evitarlo, sino que el individuo se experimenta a sí mismo como un hombre que sólo logra salvarse de perecer ahogado mediante la más constante, fatigante y desesperada actividad. Ser tragado se siente como un riesgo que acompaña al ser entendido (al ser captado, comprendido), al ser amado, o aun, simplemente, al ser visto. El ser odiado puede temerse por otras razones, pero el ser odiado, sin más, es a menudo menos perturbador que el ser destruido, según lo siente, al ser tragado por el amor.

La maniobra principal empleada para preservar la identidad ante el temor de ser tragado es el aislamiento. De tal manera, en vez de la polaridad de separación y de relación basada en la autonomía individual, existe la antítesis entre la completa pérdida de ser por absorción en otra persona (ser tragado) y una completa soledad (aislamiento). No hay una segura tercera posibilidad de relación dialéctica entre dos personas, ambas seguras del terreno que pisan y, sobre esta base precisamente, capaces de "perderse a sí mismas" en el otro. Esta fusión de ser puede ocurrir de manera "auténtica" solamente cuando los individuos están seguros de sí mismos. Cuando un hombre se odia a sí mismo, puede desear perderse en el otro. Entonces el ser tragado por el otro es una huida de sí mismo. En el caso presente, es una posibilidad perpetuamente actual, que ha de temerse. Más adelan-

te, sin embargo, mostraré que lo que en un "momento" es más temido y penosamente eludido puede trocarse en lo que es más buscado.

Esta angustia explica una forma de la llamada "reacción terapéutica negativa" a una interpretación aparentemente correcta en psicoterapia. Ser entendido correctamente es ser tragado, encerrado, absorbido, ahogado, comido, asfixiado, sofocado en la o por la supuestamente total comprensión de otra persona. Es triste y penoso que nunca lo entiendan a uno bien. Pero, desde este punto de vista, hay una pizca de seguridad en el aislamiento.

Por tanto, el amor del otro es más temido que su odio, o, más bien, todo amor se siente como una versión del odio. Por ser amado, uno es sometido a una obligación no solicitada. En la terapia de tal persona, lo que tiene menos sentido es pretender más "amor" o "preocupación" de la que uno tiene verdaderamente. Cuanto más converjan genuinamente los motivos, necesariamente complejísimos, del terapeuta, al tratar de "ayudar" a una persona de esta clase, en una preocupación por ella que esté dispuesta a "dejarla ser" y no sea, de hecho, un intento de tragarla, ni pura indiferencia, tanta más esperanza habrá en el horizonte.

Existen muchas imágenes utilizadas para describir otras maneras semejantes en que la identidad se ve amenazada, y las cuales pueden mencionarse aquí por estar estrechamente relacionadas con el temor de ser tragado, por ejemplo: ser enterrado, ser ahogado, quedar atrapado y sumirse en arenas movedizas. La imagen del fuego se presenta repetidamente. El fuego puede ser el vacilante aleteo de la propia vida interior del individuo. Puede ser un poder extraño y destructor, que lo devastará. Algunos psicóticos, en la fase aguda, dicen que se sienten en llamas, que sus cuerpos se están quemando. Un paciente se describe a sí mismo como frío y seco. Sin embargo, teme todo calor o toda humedad. Sería tragado por el fuego o por el agua y, de cualquiera de las dos maneras, destruido.

## 2. Implosión

Esta es la palabra más expresiva que he podido encontrar para designar la forma extrema de lo que Winnicott llama el *choque* de la realidad. Sin embargo, no expresa todo el terror de la experiencia del mundo, como si pudiese, en cualquier momento, caer estrepitosamente y borrar toda identidad, tal como un gas irrumpirá violentamente y aniquilará un vacío. El individuo siente que está vacío. Pero este vacío

es él. Aunque, por otra parte, suspira porque se llene el vacío, teme la posibilidad de que esto ocurra, porque ha llegado a sentir que todo lo que él puede ser es la horrible nada de este mismísimo vacío. Cualquier "contacto" con la realidad es, por lo tanto, en sí mismo, experimentado como una temible amenaza porque la realidad, según se la experimenta en esta situación, es necesariamente *implosiva* y así, al igual que la relación, en el temor a ser tragado, es *en sí misma* una amenaza a la identidad que el individuo es capaz de suponer que tiene.

La realidad, como tal, por cuanto amenaza con ser tragado, o de implosión, es el *perseguidor*.

De hecho, todos estamos a un grado nada más de distancia de experiencias de este género. Basta una fiebre ligera para que el mundo entero pueda comenzar a cobrar una apariencia persecutoria, de amenaza, de aplastamiento.

### ★ 3. Petrificación y despersonalización

Al utilizar el término "petrificación", se puede aplicar a varios de los significados encerrados en esta palabra:

1. Una forma particular del terror, por la cual uno es petrificado, es decir, convertido en piedra.
2. El temor de que esto ocurra: es decir, el temor a la posibilidad de convertirse, o de ser convertido, de persona viva en una cosa muerta, en piedra, en robot, en autómatas, sin autonomía personal de acción, en un *ello* (*it*) sin subjetividad.
3. El acto "mágico" por el cual uno puede tratar de convertir a alguien en piedra "petrificándolo", y, por extensión, el acto por el cual uno niega la autonomía de la otra persona, ignora sus sentimientos, lo considera como una cosa, mata la vida que haya en él. En este sentido, quizá sea mejor decir que uno lo despersonaliza, o que lo reifica. Uno lo trata, no como una persona, como un agente libre, sino como un *ello*.

La despersonalización es una técnica universalmente empleada como medio de tratar con el otro cuando se vuelve demasiado cargante o perturbador. Uno ya no se permite a sí mismo responder a su sentimiento, y quizá se disponga a considerarlo y a tratarlo como si no tuviese sentimientos. Las personas en que pienso aquí tienden a la

vez a sentirse más o menos despersonalizadas y propenden a despersonalizar a las otras; viven en constante temor de ser despersonalizadas por otras. El acto de convertirlo en una cosa es, para él, realmente petrificador. Ante la experiencia de ser tratado como un "ello", su propia subjetividad se retira de él como la sangre del rostro. Fundamentalmente, requiere de los demás una constante confirmación de su propia existencia en cuanto persona.

Una parcial despersonalización de nosotros es llevada a cabo ampliamente en la vida cotidiana, y se la considera normal, aunque no muy deseable. La mayoría de las relaciones se basan en alguna tendencia parcial a despersonalizar, en la medida en que uno trata al otro, no en términos de cualquiera conciencia que se tenga de lo que es o podría ser en sí mismo, sino, virtualmente, como un autómatas de forma humana, que desempeña un papel o ejecuta una función en una gran máquina, en la que también uno mismo puede estar desempeñando otro papel.

Es común un acariciar ya que no la realidad, sí por lo menos la ilusión de que existe una limitada esfera del vivir que se halla a salvo de esta deshumanización. Sin embargo, puede ser precisamente en esta esfera donde se sienta el mayor riesgo, y la persona ontológicamente insegura experimenta este riesgo en una forma muy intensa.

El riesgo consiste en esto: si uno experimenta al otro como agente libre, queda uno abierto a la posibilidad de experimentarse a sí mismo como un objeto de su experiencia y, por tanto, de sentir que ha sido drenada la propia subjetividad. Uno se ve amenazado con la posibilidad de convertirse en no más que una cosa en el mundo del otro, sin vida alguna para sí mismo, sin ser alguien para sí mismo. En función de tal angustia, el acto mismo de experimentar al otro, en cuanto persona, se entiende como si fuera virtualmente suicida. Sartre analiza esta experiencia, brillantemente, en la tercera parte de *El ser y la nada*.

La cuestión es, en principio, directa. Uno puede descubrirse vitalizado, y que el otro realza el sentido del propio ser, o uno puede experimentar al otro como si matara y empobreciera. Una persona puede haber llegado a creer que cualquier relación posible con otro tendrá las últimas consecuencias mencionadas. Así, pues, cualquier otro es una amenaza a su "sí mismo" (a su capacidad de obrar autónomamente), no por razón de algo que él o ella hagan o dejen de hacer específicamente, sino en virtud de la existencia de él o de ella.

Algunos de los puntos arriba mencionados están ilustrados en la vida de James, un químico de 28 años de edad.

De lo que se quejó constantemente es de que no podía llegar a convertirse en una "persona". No tenía "sí mismo". "Soy sólo una respuesta a otras personas, carezco de identidad propia." (Más tarde, tendré ocasión de describir con pormenores el sentido de no ser el verdadero ser de uno, de vivir un falso yo [caps., v, vi].) Sentía que se estaba volviendo, cada vez más, "persona mítica". Sentía que no tenía peso, ni sustancia propia. "Soy únicamente un corcho que flota en el océano."

A este hombre le preocupaba muchísimo no haberse convertido en una persona y reprochaba este fracaso a su madre. "Era, meramente, su emblema. Nunca reconoció mi identidad." En contraste con su propio rebajamiento de sí mismo y su inseguridad, estaba siempre al borde de sentirse intimidado y aplastado por la formidable realidad que otras personas contenían. En contraste con su propio peso liviano, su incertidumbre y su insustancialidad, *los otros* eran sólidos, decisivos, enfáticos y sustanciales. Sentía que, en todo lo que importaba, los otros tenían una "escala mayor" que la suya propia.

Al mismo tiempo, en la práctica, no se le intimidaba fácilmente. Utilizaba principalmente dos maniobras para preservar su seguridad. Una de ellas consistía en plegarse exteriormente al otro (cap. vii). La segunda era una cabeza de medusa interior intelectual que volvía contra el otro. Ambas maniobras, consideradas en su conjunto, salvaguardaban su propia subjetividad, la cual nunca tuvo que traicionar abiertamente y que, por tanto, nunca pudo encontrar su expresión directa e inmediata por sí misma. Siendo secreta, estaba a salvo. Ambas técnicas, juntas, estaban destinadas a eludir los peligros de ser tragado o despersonalizado por el otro.

Con su conducta exterior prevenía el peligro a que estaba perpetuamente expuesto, a saber, convertirse en la *cosa* de algún otro, al pretender no ser más que un corcho. (Después de todo, ¿hay algo más seguro para estar en un océano?) Al mismo tiempo, sin embargo, convertía a la otra persona en cosa a sus ojos, y, de tal manera, anulaba mágicamente todo peligro para sí mismo, al desarmar totalmente, en secreto, al enemigo. Al destruir, a su juicio, a la otra persona en cuanto persona, despojaba al otro de su poder de aplastarlo. Al vaciarlo de su vitalidad personal, es decir, al verlo como una pieza de maquinaria más que como un ser humano, rebajaba el riesgo, para sí mismo, de que aquella vitalidad lo hundiera, irrumpiendo en su propio vacío o convirtiéndolo en un mero apéndice.

Este hombre estaba casado con una mujer llena de vida, de espíritu

enérgico, con fuerte personalidad y mentalidad independiente. Mantenía con ella una paradójica relación en la que, en un sentido, se hallaba él totalmente solo y aislado y, en otro sentido, era casi un parásito. Por ejemplo, soñaba que era una almeja prendida al cuerpo de su mujer.

Precisamente porque podía soñar de esta manera sentía una gran necesidad de mantenerla a distancia, arreglándoselas para no verla más que como una máquina. Describía su risa, sus cóleras, su tristeza, con precisión "clínica", llegando inclusive a referirse a ella como a un "ello" (*it*), práctica un tanto escalofriante en sus efectos. "Ello, entonces, comenzó a reír." Era un "ello", porque todo lo que hiciera constituía una respuesta previsible, determinada de antemano. Por ejemplo, le contaba a ella (ello) un chiste normalmente gracioso y cuando ella (ello) reía, esto indicaba su (del ello) naturaleza totalmente "condicionada", semejante a un robot, la cual entendía en términos muy similares a los que determinadas teorías psiquiátricas utilizan para explicar todas las acciones humanas.

Al principio me sorprendió agradablemente su aparente capacidad para rechazar lo que había dicho, y para discrepar, así como para estar conforme conmigo. Esto parecía indicar que poseía una mentalidad mucho más independiente de lo que él creía, y que quizá no le asustaba demasiado manifestar un determinado grado de autonomía. Sin embargo, se puso en evidencia que su aparente capacidad para obrar como persona autónoma en relación conmigo se debía a su secreta maniobra de no considerarme a mí como un ser humano vivo, como persona por derecho propio, y con mi propia identidad, sino como una suerte de robot interpretador al que él suministraba datos y el cual, después de una rápida computación, le entregaba un mensaje verbal. Con esta secreta opinión de mí como cosa podía simular ser una "persona". Lo que no podía mantener era una relación de persona a persona, experimentada en cuanto tal.

En tales personas son comunes sueños en los que se manifiesta una u otra de las formas de temor arriba mencionadas. Estos sueños no son variaciones de los temores de ser comido que se presentan en personas ontológicamente seguras. El ser comido no significa, necesariamente, la pérdida de la propia identidad. Jonás seguía siendo él mismo, aun en el vientre de la ballena. Pocas pesadillas llegan al extremo de despertar angustia acerca de la pérdida real de identidad, debido comúnmente a que la mayoría de las personas, aun en sus sueños, salen al paso de los peligros con los que tienen que tropezarse en cuanto personas que

pueden ser atacadas o mutiladas, pero cuya médula existencial básica no se halla expuesta. En la pesadilla clásica, el soñador despierta lleno de terror. Pero este terror no es un temor a perder el "yo". De tal modo, un paciente sueña con un cerdo gordo que se halla acostado sobre su pecho y amenaza sofocarlo. Después, despierta lleno de terror. En esta pesadilla lo peor que le puede ocurrir es verse amenazado de sofocación, pero no de la disolución de su ser mismo.

El método defensivo de convertir la amenazante figura de la madre o del pecho en una *cosa* se presenta en los sueños de los pacientes. Un paciente soñaba, recurrentemente, con un pequeño triángulo negro que surgía de un rincón de su cuarto y luego se iba haciendo cada vez mayor hasta que parecía estar a punto de tragárselo, momento en el cual despertaba siempre lleno de gran miedo. Esta persona era un joven psicótico que vivió con mi familia durante varios meses, y al cual, por tanto, pude llegar a conocer bastante bien. Había sólo una situación, por lo que yo pude juzgar, en la que podía "abandonarse" sin miedo de no volverse a recuperar a sí mismo, y era cuando escuchaba jazz.

El hecho de que aun en un sueño la figura del pecho tenía que despersonalizarse, nos indica su peligro potencial para el yo, probablemente sobre la base de sus originales personalizaciones aterradoras y el fracaso de un proceso normal de despersonalización.

Medard Boss (1957a) nos da ejemplos de varios sueños anunciadores de psicosis. En uno de ellos, el soñador es tragado por el fuego:

Una mujer de apenas 30 años de edad soñó, en un tiempo en que se sentía completamente saludable, que se había convertido en fuego en los establos. Alrededor de ella, que era el fuego, se estaba formando una corteza aún más grande de lava. A medias desde fuera, y a medias desde dentro de su propio cuerpo, podía ver cómo este fuego estaba siendo lentamente sofocado por esta capa. De pronto se hallaba totalmente fuera de este fuego y, como si estuviese poseída, golpeaba al fuego con un bastón para romper la corteza y dejar entrar algo de aire. Pero la persona que soñaba no tardó en cansarse y lentamente el fuego (que era ella) se extinguió. Cuatro días después de este sueño, comenzó a sufrir esquizofrenia aguda. En los detalles del sueño, la soñadora había predicho exactamente el curso especial de su psicosis. Al principio se tornó rígida y, en efecto, enquistada. Seis semanas más tarde, se defendió una vez más con

todas sus fuerzas contra la extinción del fuego de su vida, hasta que, por último, quedó completamente extinguida, tanto espiritual como mentalmente. Ahora, desde hace varios años, se ha convertido en una especie de cráter apagado [p. 162].

En otro ejemplo, se produce la petrificación de otros, como aviso de la propia petrificación del soñador:

... Una muchacha de 25 años de edad soñó que había guiado comida para su familia de cinco personas. La acababa de servir y había llamado a sus padres y hermanos para que se sentaran a la mesa. Nadie respondió. Sólo regresó su voz, como si fuese el eco de una honda caverna. De pronto, le resultó insostenible el repentino vacío de la casa. Subió corriendo las escaleras para buscar a su familia. En el primer cuarto pudo ver a sus dos hermanas sentadas en sendas camas. A pesar de sus llamadas impacientes, permanecían en una posición rígida antinatural, y ni siquiera le respondieron. Se acercó a sus hermanas y quiso sacudirlas. Repentinamente, se dio cuenta de que eran estatuas de piedra. Salió horrorizada del cuarto y se precipitó en la habitación de su madre. También ella se había convertido en piedra y estaba sentada inerte, en su sillón, mirando al vacío con ojos vidriados. La muchacha huyó y se dirigió al cuarto de su padre, quien se hallaba de pie en medio de la habitación. Llena de desesperación, corrió hacia él y, buscando su protección, le arrojó los brazos al cuello y, para colmo de horror, vio que su padre se convertía en arena al abrazarlo ella. Se despertó poseída de horrendo terror y tan pasmada por la experiencia onírica que no pudo moverse durante algunos minutos. En el intervalo de unos pocos días, la paciente soñó, en cuatro ocasiones sucesivas, este mismo sueño espantoso. En ese tiempo era aparentemente la imagen misma de la salud mental y física. Sus padres solían llamarle el sol de la casa. Diez días después de la cuarta repetición del sueño, la paciente enfermó de una forma aguda de esquizofrenia, con síntomas graves de catatonía. Cayó en un estado notablemente semejante a la petrificación física de su familia, tal como la que había soñado. En su vigilia, se hallaba ahora dominada por pautas de conducta que en sus sueños había observado meramente en otras personas. [pp. 162-3].

Simila 1242 a Kure  
para el 10 de mayo

Parece ser una ley general que, en un determinado punto, se pueden simular esos peligros tan temidos para impedir que se produzcan realmente. De tal manera, el olvidar la propia autonomía se convierte en la manera de salvaguardarla secretamente; hacerse el muerto se convierte en una manera de preservar la propia vida (véase Oberndorf, 1950). Convertirse uno mismo en piedra se vuelve una forma de no ser convertido en piedra por algún otro. "Sé duro", exhorta Nietzsche. En un sentido que no es el de Nietzsche, según creo, ser duro como la piedra, y así estar muy muerto, previene el peligro de ser convertido en una cosa muerta por otra persona. Comprenderse por entero a sí mismo (tragarse a sí mismo) es una defensa contra el riesgo de ser tragado por el molinero que es la manera que otra persona tiene de comprenderlo a uno mismo. Consumirse a sí mismo mediante su propio amor previene la posibilidad de ser consumido por otro.

Al parecer, también, el método preferido de ataque al otro se basa en el mismo principio que el ataque que se considera implícito en la relación del otro con uno mismo. De tal manera, el hombre que siente miedo de que su propia subjetividad sea tragada, aplastada o congelada por el otro, frecuentemente intenta tragar, aplastar, o matar la subjetividad de la otra persona. El proceso encierra un círculo vicioso; cuanto más trata uno de preservar la propia autonomía e identidad, anulando la específica individualidad humana del otro, tanto más se considera necesario seguir haciéndolo, porque a cada negación de la calidad ontológica de otra persona, la propia seguridad ontológica de uno disminuye, la amenaza al yo proveniente del otro se eleva a la potencia y, por tanto, tiene que ser negada más desesperadamente aún.

En esta lesión causada en el sentido de la autonomía personal se descubre, a la vez, un fracaso en el mantenimiento del sentido de uno mismo en cuanto persona con el otro, y un fracaso en mantenerlo por sí solo, es decir, sin relación con el otro. Hay un fracaso en mantener un sentido del propio ser de uno sin la presencia de otras personas. Es un fracaso en la tarea *de ser* por sí solo, una imposibilidad de existir solo. Como dijo James "otras personas me proporcionaban mi existencia". Esto parece estar en directa contradicción con el temor, antes mencionado, de que otras personas lo priven de su existencia. Pero, por contradictorias o absurdas que pudiesen ser, estas dos actitudes coexistían en él, y son, en verdad, totalmente características de esta clase de personas.

La capacidad de experimentarse a uno mismo como autónomo signi-

fica que uno ha llegado realmente a percatarse de que es una persona aparte de todas las demás. Por hondamente que, en la alegría o en el sufrimiento, me vea yo comprometido con algún otro, él no es yo, y yo no soy él. Por solitario o triste que uno pueda estar, uno existe solo. El hecho de que la otra persona, en su propia realidad, no sea yo, se pone frente al hecho igualmente real de que mi apego a él es una parte de mí mismo. Si muere o se va, se ha ido, pero mi apego a él persiste. Pero, en última instancia, no puedo morir mi muerte de otra persona, ni ella puede morir mi muerte. Como comenta Sartre, a propósito de Heidegger, el otro no puede amar por mí, ni tomar mis determinaciones, y yo, de igual modo, no puedo hacerlo por él. En pocas palabras, él no puede ser yo, y yo, no puedo ser él.

Si el individuo no se puede sentir autónomo, quiere decir que no puede experimentar ni su separación, ni su relación, respecto del otro a la manera común. Una carencia de sentido de autonomía quiere decir que uno siente que el propio ser está ligado al del otro, o que el otro está ligado a uno mismo en un sentido que rebasa las posibilidades reales dentro de la estructura de las relaciones humanas. Quiere decir que el sentimiento de que uno se halla en una situación de dependencia ontológica respecto del otro (esto es, dependiendo del otro para su propio ser) sustituye a un sentido de relación y de apego a él basado en una auténtica reciprocidad. El despego total y el aislamiento se consideran como la única opción, en vez de un apego de almeja o de vampiro en el cual la sangre vital de la otra persona se necesita para la propia supervivencia y, sin embargo, constituye una amenaza a la propia supervivencia. Por tanto, la polaridad se establece entre un completo aislamiento o una fusión completa de identidad, y no tanto entre la separación y la relación. El individuo oscila perpetuamente entre los dos extremos, cada uno de los cuales es igualmente imposible. Comienza a vivir como esos juguetes mecánicos que poseen un tropismo positivo que los empuja hacia un estímulo, hasta que alcanzan un punto específico en el que un tropismo negativo los dirige lejos del punto de atracción, hasta que el tropismo positivo hace sentir su fuerza de nuevo, y esta oscilación se repite *ad infinitum*.

Otras personas eran necesarias para su existencia, decía James. Otro paciente, ante el mismo dilema fundamental, se comportó de la siguiente manera: se mantuvo en despego aislado del mundo durante meses viviendo solo en un cuarto, manteniéndose con frugalidad de unos pocos ahorros y soñando despierto. Pero al hacerlo, comenzó a sentir que se estaba muriendo por dentro; se estaba volviendo cada

vez más vacío y había observado "un progresivo empobrecimiento de mi modo de vida". Gran parte de su orgullo y amor propio estaban implicados en el vivir a solas de esta manera, pero a medida que avanzaba su estado de despersonalización tenía que hacer su aparición en la vida social a fin de recoger una pequeña "dosis" de otras personas, cuidando de que no fuese una "dosis excesiva". Se parecía al alcohólico que se entrega de pronto a orgías de embriaguez entre periodos de abstinencia, salvo que, en su caso, su afición, de la que estaba tan asustado y avergonzado como arrepentido cualquier alcohólico o adicto a las drogas, eran las otras personas. En breve plazo, comenzaba a sentir que se hallaba en peligro de ser capturado o atrapado en el círculo en que había entrado, y se retiraba de nuevo a su propio aislamiento, en una confusión de aterrada desesperanza, sospecha y vergüenza.

Algunos de los puntos arriba analizados están ilustrados en los dos casos siguientes:

#### *Caso 1. Miedo a sentirse solo*

El problema de la señora R. era un temor a encontrarse en la calle (agorafobia). Al ser examinado el caso más de cerca, se descubrió que su miedo aparecía cuando comenzaba a sentirse a solas en la calle o en otras partes. Podía estar a solas, mientras no sintiese que se hallaba *realmente* sola.

Brevemente, su historia era la siguiente: era hija única y fue una niña solitaria. En su familia no había hostilidad ni descuido declarados. Sin embargo, sentía que sus padres se hallaban siempre tan absortos el uno en el otro que ninguno de ellos se fijaba nunca en su existencia. Creció deseando llenar este vacío de su vida, pero nunca logró volverse autosuficiente, o absorberse en su propio mundo. Suspiraba por ser importante y significativa *para algún otro*. Siempre tenía que haber algún otro. De preferencia, deseaba ser amada y admirada, pero, si no, entonces era preferible ser odiada a pasar inadvertida. Deseaba ser *importante* para algún otro, de cualquier manera, en contraste con su recuerdo pertinaz de sí misma como niña que no era ni amada ni aborrecida, que no importaba realmente a sus padres, que no la admiraban ni se sentían avergonzados de ella en gran medida.

En consecuencia, trató de mirarse en su espejo, pero nunca logró convencerse a sí misma de que *era alguien*. Nunca logró sobreponerse a su terror cuando no había nadie.

Creció hasta convertirse en una muchacha muy atractiva, y se casó a los 17 años con el primer hombre que se dio cuenta realmente de que lo era. Le pareció, lo que es característico, que sus padres no habían observado ningún cambio o alteración en su hija hasta que les anunció que se había comprometido para casarse. Se sintió triunfante y confiada en sí misma, gracias al calor de las atenciones de su esposo. Pero éste era oficial del ejército y poco tiempo después fue enviado al extranjero. No pudo ir con él. Esta separación le causó grave pánico.

Hay que observar que la reacción a la ausencia de su esposo no se manifestó en una depresión o tristeza en la que suspirara por él. En mi opinión, era pánico motivado por la disolución en ella de algo que debía su existencia a la presencia de su esposo y a sus continuas atenciones. Era una flor que se marchitaba al faltar un día de lluvia. Sin embargo, le llegó ayuda en forma de una repentina enfermedad de su madre. Su padre le pidió urgentemente que le ayudara, que fuese a cuidar a su madre. Durante el año siguiente, mientras su madre estuvo enferma, nunca se había sentido tanto sí misma, como decía. Era el pivote de un hogar. No hubo ni rastro de pánico hasta después de la muerte de su madre, cuando la perspectiva de dejar el lugar en el que, por fin, había llegado a significar tanto, para unirse a su esposo, estaba muy presente en su mente. Su experiencia del último año le había hecho sentir, por primera vez, que era la hija de sus padres. El ser la esposa de su marido, por comparación, era un tanto superfluo.

Nuevamente, observa uno la falta de pesar por la falta de la madre. En este tiempo, comenzó a considerar las posibilidades de verse sola en el mundo. Su madre había muerto; después, habría de morir su padre; posiblemente, también su esposo: "después de eso, nada". Esto no la deprimió, sino que la aterró.

Luego, se unió a su esposo en el extranjero y gozó una vida alegre durante algunos años. Suspiraba por todas las atenciones que le podía dar, pero éstas se fueron haciendo cada vez menos frecuentes. Se sintió inquieta e insatisfecha. Su matrimonio se disolvió y volvió a vivir en Londres con su padre. Mientras vivía con su padre se convirtió en la amante y modelo de un escultor. De esta manera había vivido durante varios años, antes de verla en consulta por primera vez, cuando tenía 28 años.

Ésta es la forma en que hablaba de la calle: "En la calle, la gente va y viene preocupada por sus asuntos. Rara vez se encuentra uno con alguien que lo reconozca; aun cuando lo hacen, sólo se trata de un



saludo y siguen su camino, o cuando mucho charlan unos pocos minutos. Nadie sabe quién eres. Todo el mundo está absorto en sí mismo, nadie se preocupa por ti." Citaba ejemplos de personas que se desmayaban y de la indiferencia de todos. "A nadie le importa un bledo." Con este fondo, y con estas consideraciones en su mente, sentía miedo o angustia.

Este miedo era temor a estar sola en la calle, o más bien de sentirse a solas. Si salía con alguien o se encontraba con alguien que realmente la conocía no sentía miedo.

En el piso de su padre se hallaba a menudo sola, pero era diferente. Ahí nunca se sintió *realmente* a solas. Le hacía el desayuno. Postergaba todo lo más posible hacer las camas, y lavar la loza. El mediodía era interminable. Pero no le importaba demasiado. "Todo era familiar." Allí estaba la silla de su padre y el guardapipas. En la pared estaba colgada una foto de su madre que la miraba. Era como si todos estos objetos familiares iluminasen la casa con la presencia de las personas que los poseían y usaban, o que lo habían hecho como parte de sus vidas. De tal modo, aunque siempre se hallaba sola en su casa, lograba tener a alguien con ella de manera mágica. Pero esta magia se necesitaba en el ruido y el anónimo de la pululante calle.

Una insensible aplicación de lo que a menudo se supone que es la teoría psicoanalítica clásica de la histeria a esta paciente podría tratar de mostrar que esta mujer estaba inconscientemente ligada por la libido a su padre; y, consecuentemente, que tenía una culpabilidad inconsciente y una inconsciente necesidad o temor de castigo. Podría parecer que su fracaso en desarrollar duraderas relaciones de libido lejos de su padre, apoya la primera opinión, junto con su decisión de vivir con él, de tomar el lugar de la madre por así decirlo, y el hecho de que se pasara la mayor parte del día, siendo una mujer de 28 años, pensando realmente en él. La devoción mostrada a su madre, durante la enfermedad, sería en parte la consecuencia de su culpa inconsciente, por motivo de su inconsciente ambivalencia respecto de su madre, y la ansiedad manifestada al morir la madre sería motivada por su deseo inconsciente de la muerte de la madre y la realización del mismo. Y así sucesivamente.<sup>3</sup>

Sin embargo, la cuestión central de la vida de esta paciente no puede descubrirse en su "inconsciente"; está perfectamente expuesta

<sup>3</sup> En Segal (1934) hay contribuciones psicoanalíticas extremadamente valiosas a síntomas de formación al parecer "hísticos".

para verla ella misma, y lo mismo para que la veamos nosotros (aunque esto no quiere decir que no haya muchas cosas acerca de sí misma de las que esta paciente no se da cuenta).

El punto central en torno del cual gira toda su vida es su carencia de *autonomía ontológica*. Si no se halla en la presencia real de otra persona que la conozca, o si no logra evocar la presencia de esta persona en su ausencia, pierde el sentido de su propia identidad. El pánico que siente es causado por el desvanecimiento de su ser. Es como "Tinker Bell".\* Para existir necesita que alguien crea en su existencia. ¡Fue necesario que su amante fuese un escultor y que ella fuese su modelo! Y cuán inevitable era, dada esta premisa básica de su existencia, que cuando no era reconocida se sintiese presa de angustia. Para ella, *esse es percipi*; ser vista, es decir, no como un viandante anónimo o en un encuentro casual. Era precisamente esa forma de ver la que la *petrificaba*. Si era vista *como* un anónimo, *como* alguien que no importaba especialmente o *como* una cosa, entonces *no era* nadie en particular. Era lo que se veía que era. Si no había nadie que la viese, tenía que tratar de conjurar a alguien (padre, madre, espóso, amante, en diferentes épocas de su vida) para el que sentía que importaba, para el que era una *persona*, y tenía que imaginarse a sí misma en la presencia de él o de ella. Si esta persona de la que dependía su ser se iba o moría, no le causaba pesar, sino pánico.

No se puede trasponer su problema central al "inconsciente". Si se descubre que alimenta una fantasía inconsciente de ser prostituta, esto no explica la angustia que le causa el recorrer las calles, o su preocupación por las mujeres que se caen en la calle y a las que nadie ayuda a ponerse en pie de nuevo. La fantasía consciente, por el contrario, ha de ser explicada y comprendida en términos del problema central que envuelve a su ser-yo, su ser-para-sí-misma. Su temor de estar sola no es una "defensa" contra fantasías incestuosas o contra la masturbación. Tenía fantasías incestuosas. Estas fantasías eran una defensa contra el temor de estar sola, como lo era toda su "fijación" en ser "hija". Eran una manera de sobreponerse a la angustia que le causaba quedarse sola. Las fantasías inconscientes de esta paciente tendrían un significado totalmente diferente si su posición existencial básica fuese de tal naturaleza que tuviese en sí misma un punto de partida, al cual podría dejar atrás, por así decirlo, en búsqueda de satisfacción. De hecho, *su vida sexual y sus fantasías eran esfuerzos no*

\* Campanilla de cobre, el hada de *Peter Pan*. [E.]

*dirigidos principalmente a obtener satisfacción, sino a buscar primero seguridad ontológica.* Al hacer el amor alcanzaba una ilusión de esta seguridad y sobre la base de esta ilusión era posible la satisfacción.

Sería un profundo error llamar narcisista a esta mujer, en cualquier acepción propia del término. Era incapaz de enamorarse de su propio reflejo. Sería un error traducir su problema a fases de desarrollo psico-sexual, oral, anal, genital. Se aferró a la sexualidad como a una paja en el viento tan pronto como llegó a la "edad de merecer". No era frígida. El orgasmo podía ser físicamente satisfactorio si se hallaba transitoriamente segura, en el anterior sentido ontológico. En el trato sexual con alguien que la amaba (y era capaz de creer en ser amada por otro), alcanzaba quizá sus mejores momentos. Pero éstos tenían corta vida; no podía estar sola o permitir a su amante estar solo con ella.

La necesidad de que se percataran de su existencia podría facilitar la aplicación de otro clisé a ella, el de que era exhibicionista. Una vez más, tal término es válido sólo si se le entiende existencialmente. Así, y esto se analizará con mayor detalle después, se "exhibía" sin "entregarse nunca". Es decir, hacía exhibición de sí misma y al mismo tiempo se contenía a sí misma (se inhibía). Por tanto, estaba siempre sola y solitaria, aunque superficialmente su problema no consistía en estar con otra persona; su problema se ponía *menos en evidencia* cuando más estaba con otra persona. Pero es claro que su percepción de la existencia autónoma de otra persona era en realidad tan tenue como la creencia en su propia autonomía. Si no se encontraban allí, dejaban de existir para ella. El orgasmo era un medio de poseerse a sí misma, al tener en sus brazos al hombre que la poseía. Pero no podía ser ella misma por sí misma, y por tanto no podía ser ella misma de ninguna manera.

Caso 2

→ Posesión

Un fenómeno curiosísimo de la personalidad, que ha sido observado durante siglos, pero que no ha recibido todavía su plena explicación, es aquel en que el individuo parece ser el vehículo de una personalidad que no es la suya propia. La personalidad de algún otro parece "poseerlo a él", y hallar expresión a través de sus palabras y de sus acciones, mientras que la personalidad propia del individuo se ha "perdido" o "ido" temporalmente. Esto ocurre con muy diversos grados de malignidad. Parecen existir todos los grados del mismo proceso

básico, desde la observación sencilla y benigna de que fulano de tal "sale a su padre" o de que "el genio de su madre está saliendo en ella" hasta la extrema zozobra de la persona que se descubre a sí misma empujada a tomar las características de una personalidad a la que puede odiar, o sentir que es totalmente extraña a la suya propia.

Este fenómeno es uno de los más importantes por lo que respecta a ocasionar perturbaciones en el sentido de la propia identidad cuando ocurre indeseada y compulsivamente. El temor a que esto ocurra es un factor en el miedo a ser tragado y a la implosión. El individuo puede temer que alguien le agrade, porque descubre que se encuentra forzado a convertirse en semejante de todos los que quiere. Como mostraré más adelante, éste es uno de los motivos del apartamiento esquizofrénico.

La manera en que el yo y la personalidad del individuo son profundamente modificados, inclusive hasta el extremo de amenaza de pérdida de la propia identidad y del sentido de la realidad, por ser tragado por tal sub-identidad extraña, está ilustrada en el siguiente caso:

La señora de D., mujer de 40 años, presentó el mal inicial de un temor vago, pero intenso. Decía que estaba asustada de todo "inclusive del cielo". Se quejaba de un continuo sentimiento de insatisfacción, de inexplicables accesos de ira contra su esposo, en particular de una "carencia de sentido de responsabilidad". Su temor era "como si alguien tratara de levantarse dentro de mí y se esforzara por salir de mí". Temía mucho ser como su madre, a la que aborrecía. Lo que llamaba "inconfiabilidad" era un sentimiento de asombro y desconcierto, que relacionaba con el hecho de que nada de lo que hacía parecía haber agradado a sus padres. Si hacía una cosa y se le decía que estaba mal, entonces hacía otra cosa y descubría que seguían diciendo que estaba mal. Según su expresión, había sido incapaz de descubrir "lo que querían que fuese". Sobre todo reprochaba a sus padres que no le hubiesen dado ninguna manera de saber quién o lo que realmente era, o en qué tenía que convertirse. No podía ser buena ni mala con alguna "confiabilidad" porque sus padres eran, o ella sentía que eran, completamente impronosticables e indignos de confianza en sus expresiones de amor o de odio, de aprobación o desaprobación. Retrospectivamente, llegó a la conclusión de que la aborrecían; pero en aquel entonces, decía, se hallaba demasiado desconcertada por ellos, y demasiado ansiosa por descubrir lo que se quería que fuese como para ser capaz de odiarlos, y menos de amarlos. Decía que ahora estaba buscando "confortación". Esperaba que yo le indicara el camino que

debía seguir. Encontró especialmente difícil de tolerar mi actitud no-directiva, puesto que le parecía que era, muy claramente, una repetición de la actitud de su padre: "No hagas preguntas y no te contarán mentiras." Durante un breve lapso, se vio sujeta a un pensamiento compulsivo, en el que se veía en la necesidad de hacer preguntas como las siguientes: "¿para qué es esto?", o "¿por qué es así?". Y a darse ella misma las respuestas. Interpretó esto, para sí misma, como un esfuerzo por obtener confortación de sus propios pensamientos, puesto que nadie le podía dar consuelo. Comenzó a sentirse intensamente deprimida y a expresar numerosas quejas acerca de sus sentimientos diciendo que eran muy infantiles. Hablaba mucho acerca de la lástima que sentía por sí misma.

Ahora bien, a mí me pareció que "ella" no sentía realmente lástima por su verdadero yo. A mis oídos sonaba como una madre quejumbrosa que se lamenta de un niño difícil. En verdad, su madre parecía estar "saliendo de ella" constantemente, quejándose acerca de su "infantilismo". No sólo era así por lo que respecta a las quejas que "ella" estaba haciendo acerca de sí misma, sino en otros respectos también, por ejemplo, al igual que su madre, no hacía más que gritarles a su esposo y a su hijo; como su madre<sup>4</sup> aborrecía a todo el mundo; y como su madre, se pasaba el día llorando. De hecho, la vida era una desdicha para ella, por el hecho de que nunca podía ser ella misma, sino que siempre tenía que ser su madre. No obstante, sabía que cuando se sentía sola, perdida, asustada y asombrada era más su verdadero yo. Sabía que otorgaba su complicidad para mostrarse enojada, antipática, gritona, llorona o quejumbrosa, porque si se ponía a ser así (es decir, a ser su madre), ya no se sentía asustada (a expensas, cierto es, de ya no ser ella misma). Sin embargo, la consecuencia de esta maniobra era que se sentía oprimida, cuando había pasado la tempestad, por un sentimiento de futilidad, (por no haber sido ella misma) y de odio por la persona que había sido (su madre) y por sí misma, por su auto-duplicidad. Hasta cierto punto esta paciente, una vez que se percató de esta falsa manera de sobreponerse a la angustia a que se veía expuesta cuando era ella misma, tenía que decidir si el evitar experimentar tal angustia, evitando ser ella misma, era una cura peor que su enfermedad. La frustración que experimentó conmigo, y que despertó en ella un intenso aborrecimiento hacia mí, no podía explicarse totalmente

<sup>4</sup> Es decir, como su noción de lo que era su madre. Nunca conocí a su madre, ni tengo la menor idea de si sus fantasías acerca de la madre guardaban alguna semejanza con su madre en cuanto persona real.

por la frustración de impulsos de la libido o agresivos en la transferencia, sino que más bien era lo que podríamos llamar la frustración existencial que surgió del hecho de que yo, al no darle la "confortación" que quería obtener de mí, en el sentido de que *no le dije lo que tenía que ser*, le estaba imponiendo la necesidad de tomar su propia decisión acerca de la persona que había de ser. Su sentimiento de que había sido privada de su derecho de nacimiento porque sus padres no habían cumplido sus obligaciones para con ella, dándole una definición de sí misma que pudiese servir de punto de partida en la vida, era intensificado por mi negativa a ofrecerle esta "confortación". Pero sólo conservando tal determinación era posible crear una situación en la que tuviese que asumir tal responsabilidad ella misma.

En este sentido, por lo tanto, la tarea psicoterápica consistía, en hacer, para decirlo con una expresión de Jaspers, una llamada a la libertad del paciente. Buena parte de la pericia psicoterápica consiste en la habilidad de hacerlo efectivamente.

*SEGUNDA PARTE*

#### IV. EL YO ENCARNADO Y NO-ENCARNADO

HASTA ahora he tratado de caracterizar algunas de las angustias que son aspectos de una inseguridad ontológica básica. Estas angustias surgen en esta particular situación existencial y son una función de esta situación. Cuando una persona está segura en su propio ser, esas angustias no surgen, ni remotamente, con la misma fuerza o persistencia, puesto que no hay motivo para que surjan y persistan de esa manera.

A pesar de la falta de tal seguridad básica, la vida debe proseguir. La pregunta que debemos tratar de responder ahora es la de la forma de relación consigo misma que establece la persona ontológicamente insegura. Trataré de mostrar ahora que tales personas no parecen poseer un sentido de esa unidad básica que puede persistir a través de los conflictos más intensos con uno mismo, sino que más bien parecen llegar a experimentar a sí mismas como si estuviesen, primordialmente, divididas en un cuerpo y una mente. Por lo común, se sienten más estrechamente identificadas con la "mente".

El resto de este libro se ocupará principalmente de algunas de las consecuencias de esta forma básica en que el ser de uno puede llegar a organizarse dentro de sí mismo. Esta división se entenderá como un intento de enfrentarse a la subyacente inseguridad básica. En algunos casos, puede ser un medio de vivir efectivamente con ella, o inclusive un intento de trascenderla. Pero está expuesta también a perpetuar las angustias para las cuales es, en cierta medida, una defensa, y puede constituir el punto de partida de un proceso que culmina en la psicosis. Esta última posibilidad está constantemente presente si el individuo comienza a identificarse a sí mismo, con excesiva exclusividad, con aquella parte de sí que considera no-encarnada, o separada de un cuerpo. En este capítulo trataré primero de contrastar esquemáticamente, y en los términos más generales, el yo encarnado o provisto de un cuerpo y el yo no-encarnado; luego, en capítulos subsiguientes, haré a un lado todas las posibilidades de esta posición que no llevan a nadie, en calidad de paciente, a un psiquiatra, y revisaré, con algún detalle, las consecuencias de esta posición que culminan en un grave desgarramiento del ser del individuo, considerado como un todo, y que pueden conducir, por tanto, a la psicosis.

## EL YO ENCARNADO Y NO-ENCARNADO

Todo el mundo, aun la persona menos encarnada, se experimenta a sí mismo como ligado inextricablemente a su cuerpo o en su cuerpo. En circunstancias ordinarias, en la medida en que uno siente que su cuerpo está vivo, que es real y sustancial, siente uno también que está vivo, que es real y sustancial. La mayoría de las personas sienten que comenzaron a ser cuando sus cuerpos nacieron, y que terminarán cuando sus cuerpos mueran. Podríamos decir que tales personas se experimentan a sí mismas como si estuviesen *encarnadas* o provistas de un cuerpo.

Este, sin embargo, no es por fuerza el caso. Aparte de esas personas "comunes" que en momentos de tensión y cansancio se sienten parcialmente divorciadas de sus cuerpos, hay individuos que no van por la vida absortos en sus cuerpos, sino que más bien encuentran que están, como lo han estado siempre, un tanto separados o divorciados de sus cuerpos. De tales personas, podríamos decir que nunca han llegado a estar muy encarnadas y pueden hablar de sí mismas como si careciesen de cuerpo o no existiesen en un cuerpo.

Tenemos aquí una diferencia fundamental en la posición del yo en la vida. Tendríamos casi, si la encarnación o no-encarnación llegasen a ser alguna vez completas, en cualquiera de las dos direcciones, dos diferentes maneras de ser humano. La mayoría de las personas considerarán que la primera es normal y saludable y que la última es anormal y patológica. Esta evaluación no viene al caso en este estudio. Desde ciertos puntos de vista, se puede considerar conveniente la encarnación. Es posible sugerir, desde otro punto de vista, que el individuo debería tratar de divorciarse de su cuerpo y, con ello, alcanzar un deseado estado de espiritualidad des-encarnada.<sup>1</sup>

Lo que tenemos son dos situaciones existenciales básicas. La diferencia de situación no impide que cada una de las cuestiones básicas, el bien y el mal, la vida y la muerte, la identidad, la realidad y la

<sup>1</sup> Bulmann, por ejemplo, en su obra *Primitive Christianity* (1956) ofrece una excelente y breve exposición del ideal gnóstico del divorcio del alma (el yo real) y el cuerpo. La redención se concibió como una separación total o disolución del alma y el cuerpo. Cita un texto gnóstico de la siguiente manera: "(el cuerpo es) la prisión oscura, el muerto vivo, el cadáver dotado de sentido, la tumba que llevas en ti, la tumba que llevaste contigo, el compañero ladrón que te aborrecía al amarte, que te envidiaba al aborrecerte..." [p. 169].

Para los estudios de la división mente-cuerpo desde un punto de vista psicopatológico, véanse Clifford Scott (1940) y Winnicott (1945, 1949).

irrealidad, surjan así en una como en otra, pero los contextos radicalmente distintos en que se presentan, determinan las maneras fundamentales en que son vividas. Estas dos posibilidades extremas exigen ser examinadas en función de la manera en que un individuo, cuya posición se aproxima a una o a otra de estas posibilidades, habrá de experimentar su relación con otras personas y con el mundo. —

La persona encarnada tiene el sentimiento de ser de carne, sangre y huesos, de estar biológicamente viva, y de ser real en el mismo sentido: sabe que es sustancial. En la medida en que está totalmente en su cuerpo, es probable que tenga un sentido de la continuidad personal en el tiempo. Se experimentará a sí misma como sujeta a los peligros que amenazan a su cuerpo, los peligros de ataque, mutilación, enfermedad, degeneración y muerte. Está sujeta a los deseos corporales y a las satisfacciones y frustraciones del cuerpo. De tal modo el individuo toma, como punto de partida una experiencia de su cuerpo, base sobre la cual puede ser una persona con otros seres humanos. ]

Sin embargo, aunque su ser no está hendido, en sí mismo, como "mente" y como cuerpo, puede, no obstante, estar dividido contra sí mismo, de muchas maneras. En cierta forma, su posición es más precaria que la del individuo que se halla un tanto divorciado de su cuerpo, puesto que carece del sentido de ser invulnerable al daño físico que a veces siente la persona parcialmente encarnada.

Por ejemplo, un hombre con trastornos esquizofrénicos que fue paciente de un hospital para enfermos mentales durante dos largos periodos, me contó cuales habían sido sus reacciones al ser atacado de noche en una callejuela, en un tiempo en que se encontraba muy sano. Al caminar por la callejuela dos hombres se le acercaron viniendo en sentido contrario. Cuando le dieron alcance, uno de ellos lo golpeó repentinamente con una macana. El golpe no estuvo bien dirigido y sólo lo atontó momentáneamente. Trastabilló, pero se recuperó lo suficiente para revolverse y atacar a sus asaltantes, aunque estaba desarmado; después de una breve refriega, éstos echaron a correr.

Lo interesante es la manera que tuvo este hombre de experimentar el incidente. Cuando fue golpeado, su primera reacción fue de sorpresa, luego, cuando se hallaba todavía parcialmente atontado, pensó que no tenía sentido que aquellos hombres le pegaran. No llevaba dinero encima. No podían sacar nada de él. "Solamente podían golpearme, pero no me podían causar verdadero daño." Es decir, cualquier daño que infligieran a su cuerpo no podía herirlo *realmente*. Por supuesto, en un sentido, tal actitud puede ser el colmo de la sabiduría como

cuando, por ejemplo, Sócrates sostiene que ningún daño se le puede hacer al hombre bueno. En este caso, «él» y su «cuerpo» estaban disociados. En tal situación sintió mucho menos temor que una persona común y corriente, porque, desde su posición, no tenía que perder nada que esencialmente le perteneciera. Por otra parte, su vida estaba llena de angustias que no surgen en la persona común y corriente. La persona encarnada, totalmente envuelta en los deseos, necesidades y actos de su cuerpo, está sujeta a la culpa y a la angustia que penden de tales deseos, necesidades y acciones. Se halla sujeta tanto a las frustraciones del cuerpo como a sus satisfacciones. El ser en su cuerpo no lo pone a salvo de una auto-condenación posiblemente aplastante. El estar encarnado, como tal, no es una garantía contra los sentimientos de desesperanza o de carencia de sentido. Más allá de su cuerpo, le queda por saber todavía quién es. Puede llegar a experimentar su cuerpo como si estuviese corrompido, envenenado, moribundo. En pocas palabras, el cuerpo-yo no es un baluarte inexpugnable contra el ataque corrosivo de las dudas y las incertidumbres ontológicas: en sí mismo, no es un baluarte contra la psicosis. Y a la inversa, la división en la experiencia del ser de uno, como si constara de partes encarnadas y no-encarnadas, no es un índice de psicosis latente al igual que la total encarnación no es garantía de cordura.

Sin embargo, aunque de lo dicho no se desprende, de ninguna manera, que el individuo auténticamente basado en su cuerpo sea una persona por lo demás unificada e íntegra, sí quiere decir que por lo menos posee un punto de partida integral a este respecto. Tal punto de partida será la condición previa de una jerarquía de posibilidades diferente de la que se ofrece a la persona que se experimenta a sí misma en función de un dualismo yo-cuerpo.

#### EL YO NO-ENCARNADO

★ En esta posición, el individuo experimenta su yo como si estuviese más o menos divorciado o separado de su cuerpo. *Se siente el cuerpo más como un objeto entre objetos, en el mundo, que como la médula del propio ser del individuo.* En vez de médula de su verdadero yo, se siente el cuerpo como si fuese la médula de un falso yo, a la que un yo "interior", "verdadero", separado, no encarnado contempla con ternura, diversión u odio, según los casos.

Tal divorcio del yo y el cuerpo priva al yo no encarnado de la participación directa en cualquier aspecto de la vida del mundo, que

es exclusivamente realizada por intermedio de las percepciones, sentimientos y movimientos del cuerpo (expresiones, gestos, palabras, acciones, etc.). El yo no-encarnado, como contemplador de todo lo que hace el cuerpo, no se compromete en nada directamente. Sus funciones son las de observación, control y crítica de lo que el cuerpo está experimentado y haciendo, y de esas operaciones que por lo común se consideran puramente "mentales":

El yo no-encarnado se vuelve hiper-consciente.

Trata de poner sus propias imágenes.

Establece una relación consigo mismo y con el cuerpo que puede llegar a ser muy compleja.

Ahora bien, aunque se han hecho muchos estudios acerca de la psicopatología de la persona encarnada, se ha escrito comparativamente poco acerca de la persona cuyo ser está radicalmente dividido de esta manera. Se han estudiado estados transitorios de disociación del yo y del cuerpo, por supuesto, pero por lo común se entiende que estas disociaciones surgen de una posición original en la que el yo comenzó como encarnado, se tornó temporalmente disociado a consecuencia del trastorno, y retornó a su posición encarnada original una vez que pasó la crisis.

#### UN CASO "LÍMITE": DAVID

Haré una exposición directa del caso de David, con un mínimo de comentarios, porque quiero que el lector se dé plena cuenta de que tales personas y tales problemas existen en la realidad y no son cosas de mi invención. Este caso puede servir también de base a gran parte del análisis general que haré en la sección subsiguiente.

David tenía 18 años cuando lo conocí por primera vez. Era un hijo único, cuya madre había muerto al cumplir él los 10 años. Desde entonces, había vivido con su padre. Terminada la enseñanza primaria, prosiguió los estudios hasta ingresar en la universidad para estudiar la carrera de filosofía. Su padre no entendía la necesidad de que su hijo consultara a un psiquiatra, pues, a su juicio, no había nada que pudiera interesarle a un psiquiatra en su hijo. Su tutor, sin embargo, estaba preocupado por el muchacho, porque parecía estar alucinado y actuaba de diversas maneras un tanto extrañas. Por ejemplo, asistía a las clases vestido con una capa con la que se cubría los hombros y los brazos; usaba bastón; todos sus modales eran totalmente artificiales; su lenguaje consistía, en gran parte, en citas.

Lo que el padre decía de él no era gran cosa. Había sido siempre perfectamente normal, y pensaba que sus actuales excentricidades eran simplemente una fase de la adolescencia. Había sido siempre un niño muy bueno, que había hecho todo lo que se le decía y no había causado nunca el menor problema. Su madre lo había querido con devoción. Era inseparable de ella. Se había mostrado "muy valiente" cuando ella murió y había hecho todo lo que pudo por ayudar a su padre. Arreglaba la casa, hacía la comida y compraba la mayor parte de los alimentos. Salió a su madre inclusive hasta el punto de mostrar su gusto por los bordados, la tapicería, y la decoración de interiores. Su padre elogiaba todo esto y lo comentaba con orgullo.

El muchacho era un personaje de aspecto fantástico: un Kierkegaard adolescente, interpretado por Danny Kaye. Llevaba el pelo demasiado largo, un cuello de camisa demasiado grande, unos pantalones demasiado cortos, unos zapatos demasiado grandes y, además de esto, ¡su capa y su bastón de vestuario de teatro de segunda clase! No era simplemente excéntrico: no pude evitar la impresión de que este joven *jugaba* a ser excéntrico. Todo el efecto era amanerado y urdido. Pero ¿por qué habría nadie de desear causar tal efecto? <sup>2</sup>

Era en verdad un actor muy diestro, porque había estado desempeñando un papel u otro, por lo menos desde la muerte de su madre. Me dijo que, antes de este suceso, "simplemente he sido lo que ella quería". De su muerte me dijo: "Por lo que puedo recordar, más bien me agradó. Quizá sentía algún pesar; por lo menos, me gustaría pensar que así fue." Hasta la muerte de su madre, había sido simplemente lo que ella había querido que fuese. Después de su muerte, no le fue más fácil ser él mismo. Había crecido dando por supuesto, totalmente, que lo que él llamaba su "yo" y su "personalidad" eran dos cosas harto separadas. Nunca se había imaginado, seriamente, la existencia de cualquier otra posibilidad y daba por supuesto, igualmente, que todas las personas estaban formadas de semejante manera. La opinión que tenía de la naturaleza humana en general, basada en su propia experiencia de sí mismo, era la de que todo el mundo era un actor. Es importante percatarse de que ésta era una firme convicción o suposición acerca de los seres humanos, que gobernaba su vida.

Esto hizo que le resultase muy fácil ser todo lo que su madre quería que fuese, puesto que todas sus acciones pertenecían simple-

<sup>2</sup> Se parecía al "Tertian" del brillante cuento de Lionel Trilling, *Of This Time, Of That Place*.

mente a uno u otro de los papeles que estaba desempeñando. Si pudiera decirse que pertenecían de alguna manera a su yo, pertenecían solo a un falso "yo", a un yo que actuaba de acuerdo con la voluntad de *ella*, y no según la suya propia.

Su yo nunca se rebelaba directamente en y por sus acciones. Era como si hubiese salido de la infancia con su "*propio yo*", por una parte, y "lo que su madre quería que él fuese", su "personalidad", por la otra; había comenzado a partir de allí, y se había fijado como meta e ideal hacer lo más completa posible la división entre su propio yo (que solamente él conocía) y lo que otras personas podían ver de él. Era empujado, además, a este tipo de acción por el hecho de que, a pesar de sí mismo, se había sentido siempre tímido, excesivamente consciente de sí mismo y vulnerable. Descubrió que, en cierta medida, podía vencer esta timidez, esta excesiva conciencia de sí y esta vulnerabilidad desempeñando siempre un papel. La consideración de que todo lo que estaba haciendo era no ser él mismo, le daba confortación y seguridad. De tal modo, utilizaba aquella forma de defensa que ya ha sido mencionada. Esforzándose por mitigar la angustia, agravaba las condiciones que la estaban ocasionando.

Lo que siempre tenía presente era que estaba desempeñando un papel. Comúnmente, a su juicio, estaba desempeñando el papel de algún otro, pero a veces desempeñaba el papel de sí mismo (su propio yo). Es decir, no era simple y espontáneamente él mismo, sino que *hacía el papel* de ser sí mismo. Era su ideal *no traicionarse nunca a los demás*. En consecuencia, practicaba la más tortuosa simulación respecto de los otros, en los papeles que desempeñaba. Para consigo mismo, sin embargo, su ideal era ser lo más completamente franco y honesto posible.

Toda la organización de su ser descansaba en la disyunción de su "yo" interior y su "personalidad" exterior. Es notable que este estado de cosas haya existido durante años sin que su "personalidad", es decir, su manera de comportarse con los otros, pareciese desusada.

La apariencia exterior no podía revelar el hecho de que su "personalidad" no era una verdadera expresión de sí mismo, sino que más bien constituía una larga serie de *representaciones*. El papel que, según él mismo, había estado desempeñando durante la mayor parte de sus días escolares, era el de un jovencito más bien precoz, de agudo ingenio, pero un tanto frío. Sin embargo, me dijo que al llegar a los 15 años se había dado cuenta de que este papel estaba perdiendo aceptación entre sus compañeros, porque "tenía una mala lengua". En con-



secuencia, decidió modificar este papel y convertirse en un personaje más amable, "con buenos resultados".

Sin embargo, los esfuerzos que realizaba para mantener esta organización de su ser estaban amenazados de dos maneras. La primera no le preocupaba demasiado seriamente. Era el riesgo de ser espontáneo. En su calidad de actor, deseaba siempre sentir desapego del papel que estaba desempeñando. Por tanto, se sentía amo de la situación, con total dominio consciente de sus expresiones y acciones, y calculaba con precisión sus efectos en los otros. Ser espontáneo era puramente estúpido. Era simplemente ponerse a merced de los demás.

La segunda amenaza era más real, había escapado a su cálculo. Si tenía una fuente personal de queja que traer ante mí, estaba basada en esta amenaza, que en verdad estaba comenzando a trastornar toda su técnica de vida.

A lo largo de toda su infancia había sentido gran afición a desempeñar papeles ante el espejo. Ahora, delante del espejo seguía desempeñando papeles, pero en este caso especial se permitía a sí mismo absorberse en el personaje que estaba desempeñando (ser espontáneo). Sentía que esto sería su ruina. Los papeles que desempeñaba delante del espejo eran siempre femeninos. Se vestía con las ropas de su madre, que habían sido guardadas. Hacía los papeles femeninos de las grandes tragedias. Pero luego descubrió que no podía dejar de desempeñar el papel de mujer. Se descubrió caminando compulsivamente como una mujer, hablando como una mujer, viendo y pensando como una mujer podía haber pensado. Ésta era su posición en el momento en que lo conocí, y ésta era la explicación que daba a su fantástico atavío. Pues, como me dijo, había descubierto que era empujado a vestirse y actuar de aquella manera como la única forma de poner fin a la representación de papeles femeninos que amenazaban con tragar no sólo sus acciones, sino también su propio yo, y despojarlo de su carísimo dominio y mando sobre su ser. Por qué había sido empujado a desempeñar este papel, que aborrecía y del que sabía que causaba la risa de todos, era algo que no podía comprender. Pero este papel "esquizofrénico" era el único refugio que lo ponía a salvo de ser totalmente tragado por la mujer que había en él, y que parecía estar surgiendo constantemente de él.

Ésta es la clase de persona que habré de estudiar en las siguientes páginas. Es evidente que no será posible comprender la clase de persona de la que David es un ejemplo, por demás "típico", sin considerar con mucho mayor detalle esta clase de organización esquizoide. En el

caso de David, tendríamos que describir con detalle la naturaleza de su "propio" yo, su relación con su "personalidad", la importancia de ser "excesivamente consciente de sí mismo" y "vulnerable", el significado de sus deliberadas representaciones, y la manera en que una ajena "personalidad" llega a intrusionarse (ella misma) en su "personalidad", al parecer autónomamente, y fuera de su dominio, y amenazar la existencia de su "propio" yo.

La división capital se establece entre lo que David llamaba su "propio" yo y lo que llamaba su "personalidad". Esta dicotomía nos la encontramos una y otra vez. Lo que el individuo designa, diversamente, con los términos de su yo "propio", "interior", "verdadero", "real" es experimentado como si estuviese divorciado de toda actividad observable por otro, a la que David llamaba su "personalidad". Uno puede llamar cómodamente a esta "personalidad" el "falso yo" o el "sistema del falso-yo" del individuo. La razón por la que sugiero que se hable de un sistema de falso-yo es la de que la "personalidad", falso yo, máscara, "frente" o persona que tales individuos adoptan puede consistir en una amalgama de varios yos-en-parte, ninguno de los cuales está tan plenamente desarrollado como para poseer una comprensiva "personalidad" propia. El trato íntimo con tal persona revela que su conducta observable puede estar compuesta por representaciones harto deliberadas junto con toda suerte de acciones compulsivas. Evidentemente, uno es testigo no de un solo falso yo, sino de todo un número de fragmentos sólo parcialmente elaborados de lo que podría constituir una personalidad, con sólo que uno de ellos recibiera amplio espacio para su desarrollo. Por tanto, me parece mejor llamar al total de tales elementos, sistema de falso-yo, o sistema de falsos-yos.

El "yo" en tal organización esquizoide está, comúnmente, más o menos no-encarnado. Se le experimenta como un ente mental. Se halla en la condición de "cerrado" de que habla Kierkegaard... Las acciones del individuo ya no se consideran como expresiones de su yo. Sus acciones, todo lo que David llamaba su "personalidad" y a lo que yo propongo que se llame su "sistema de falso-yo", se tornan disociadas y en parte autónomas. No se siente que el yo participe en los actos del falso yo, o de los falsos yos, y todas sus acciones pasan a ser consideradas, cada vez más, falsas y fútiles. El yo, por otra parte, encerrado en sí mismo, se considera a sí como el "verdadero" yo, y a la persona como falsa. El individuo se queja de futilidad, de falta de espontaneidad, pero quizá cultive su falta de espontaneidad y, de esta manera, agrave su sentimiento de futilidad. Dice que no es real, que

está fuera de la realidad y que no se halla vivo en sentido propio. Existencialmente, tienen sobrada razón. El yo es en extremo consciente de sí mismo, y observa al falso yo, por lo común, con mucho espíritu crítico. Por otra parte, es característico de la organización de un falso yo o de una falsa persona, que una de las formas en que es comúnmente incompleto es la de su muy imperfecta conciencia reflexiva. Pero el yo puede sentirse en peligro en virtud de la extensión que va cobrando el sistema del falso yo, o una determinada parte del mismo, (por ejemplo, el temor a hacer papeles de mujer que sentía David).

El individuo que se halla en esta posición es, de manera invariable, enormemente "consciente de sí" (véase cap. VII), en el sentido en que esta palabra se emplea para significar exactamente lo opuesto, a saber, el sentimiento de ser observado por el *otro*.

Estos cambios de la relación entre los diferentes aspectos de la relación de la persona consigo misma están constantemente vinculados a sus relaciones *inter-personales*. Éstas son complejas y nunca las mismas en las diferentes personas.

Esta auto-relación del individuo se convierte en una relación pseudo-interpersonal, y el yo amenaza a los falsos yos como si fuesen otras personas a las que despersonaliza. David, por ejemplo, refiriéndose al papel que descubrió que no gustaba a los demás dijo: "Tenía mala lengua." Desde dentro, el yo mira ahora hacia fuera a las cosas falsas que decía y hacía, y detesta al que las hacía y decía como si fuese alguna otra persona. En todo esto hay un intento de crear relaciones con las personas y las cosas dentro del individuo, sin recurrir para nada al mundo exterior de personas y de cosas. El individuo está forjando un microcosmos dentro de sí mismo; pero, por supuesto, su "mundo" autista, privado, intra-individual, no es un buen sustituto del único mundo que realmente existe, el mundo compartido. Si fuese un proyecto factible, entonces no tendría ningún sentido la psicosis.

En un sentido, el individuo esquizoide está tratando de ser omnipotente al encerrar en su propio ser, sin recurrir a una relación creativa con otros, modos de relación que requieren la presencia efectiva ante él de otras personas y del mundo exterior. De manera irreal, fantástica, parecería ser él todas las personas y todas las cosas para sí mismo. Las conveniencias imaginadas son la seguridad para el verdadero yo, el aislamiento y, por tanto, la libertad respecto de los otros, la auto-suficiencia y el dominio de sí mismo.

Los inconvenientes reales que pueden mencionarse, llegados a este punto, son que este proyecto es irrealizable y que, siendo como

es una falsa esperanza, conduce a una desesperación persistente. En segundo lugar, un sentimiento persistente, agobiador, de futilidad es el resultado igualmente inevitable, puesto que el oculto yo cerrado, al desconocer la participación (salvo, como en el caso de David, al aparecer como otra persona) en las actividades casi-autónomas de los sistemas del falso-yo, está viviendo solo "mentalmente". Además, su yo cerrado, al estar aislado, es incapaz de enriquecerse por la experiencia exterior, y de tal modo la totalidad del mundo interior se va volviendo cada vez más pobre, hasta que el individuo puede llegar a sentir que no es sino un vacío. El sentido de ser capaz de hacerlo todo y el sentimiento de poseerlo todo, existe entonces al lado de un sentimiento de impotencia y de vacuidad. El individuo que, en un momento, se ha sentido predominantemente "fuera" de la vida que se está llevando a cabo allí, a la que simula despreciar por vulgar y adocenada, comparada con la riqueza que tiene aquí, dentro de sí mismo, suspira ahora por meterse de nuevo dentro de la vida, y lograr que la vida se meta dentro de sí mismo, pues así de terrible es su sentimiento de estar muerto por dentro.

El rasgo capital que tenemos que comprender del individuo esquizoide de esta clase es el de la naturaleza de las angustias a que está sujeto. He esbozado ya algunas de las formas que cobran estas angustias designándolas con los términos de miedo a ser tragado, implosión, y miedo a perder la autonomía interior, la libertad, en pocas palabras, a ser convertido de hombre con subjetividad, en cosa, en mecanismo, en piedra, en un *ello*, a ser petrificado.

Tenemos que estudiar todavía cómo son elevadas a la potencia estas angustias por el desarrollo de la organización esquizoide.

Cuando el yo abandona parcialmente al cuerpo y a sus actos y se retira a la actividad mental, se experimenta a sí mismo como una entidad que quizá está localizada en alguna parte de su cuerpo. He indicado que este retirarse es, en parte, un esfuerzo para preservar su ser, puesto que cualquier clase de relación con otros es experimentada como una amenaza a la identidad del yo. El yo se siente seguro sólo al ocultarse, y aislado. Por supuesto, tal yo puede aislarse en cualquier momento, sin que importe que estén o no presentes otras personas.

Pero algo falla.

Nadie se siente más "vulnerable", más expuesto a ser descubierto por la mirada de otra persona que el individuo esquizoide. Si no es agudamente consciente de ser visto por otros ("consciente de sí"), ha evitado, transitoriamente, que su angustia se torne manifiesta, me-

diente uno u otro de dos métodos. O bien convierte a la otra persona en una cosa, y despersonaliza u objetiviza sus propios sentimientos para con esa cosa, o simula indiferencia. La despersonalización de la persona y la actitud de indiferencia están estrechamente relacionadas, pero no son del todo idénticas. La persona despersonalizada, puede ser utilizada, manipulada, se puede obrar sobre ella. Como dije anteriormente (cap. 1), el rasgo esencial de una cosa, por comparación con una persona, es que una cosa no tiene subjetividad propia, y, por tanto, no puede tener intenciones de reciprocidad. En la actitud de indiferencia, la persona o cosa es tratada como si no existiese, o a veces con dureza, como si ella o ello no importase, en última instancia como si él o ello no existiese. Una persona despojada de su subjetividad puede ser todavía importante. Una cosa puede importar todavía muchísimo. La indiferencia niega a las personas y a las cosas su significación. La petrificación, recuérdese, era uno de los métodos de Teseo para matar a sus enemigos. Poniéndoles enfrente la cabeza de Medusa, los convertía en piedras. La petrificación es una manera de matar. Por supuesto, sentir que otra persona lo trata o lo considera a uno, no como persona, sino como cosa, no es en sí mismo, por fuerza, aterrador, cuando uno está suficientemente seguro de su propia existencia. De tal modo, ser una cosa a los ojos de algún otro no representa para la persona "normal" una amenaza catastrófica, pero para el individuo esquizoide cada par de ojos están en una cabeza de Medusa, que a su juicio tiene el poder de matarlo realmente, o de matar algo precariamente vital en él. Por tanto, trata de prevenir su propia petrificación convirtiendo a los demás en piedra. Al hacerlo, siente que puede alcanzar cierta seguridad.

En términos generales, el individuo esquizoide no erige defensas contra la pérdida de una parte de su cuerpo. Todo su esfuerzo está más bien dirigido a preservar su yo. Este, como hemos señalado, está precariamente establecido; él está sujeto al temor de su propia disolución en el no-ser, en lo que William Blake describió, en última instancia, como un "caótico no-ente". Su autonomía corre el peligro de ser tragada. Tiene que precaverse contra la pérdida de su subjetividad y de su sentimiento de estar vivo. En la medida en que se siente vacío, la plena, sustancial, viviente realidad de los otros, es un incidir en él, expuesto constantemente a escapar a su control y tornarse implosivo amenazando con aplastar y arrasar su yo completamente, tal como un gas destruye un vacío, o cómo el agua irrumpe y llena totalmente una presa vacía. El individuo esquizoide teme una relación real, dialéctica,

viva con personas reales y vivas. Sólo puede relacionarse con personas despersonalizadas, con fantasmas de sus propias fantasías (imágenes), quizá con cosas, tal vez con animales.

Por tanto, sugiero que el estado esquizoide que estoy describiendo puede entenderse como un intento de preservar un ser precariamente estructurado. Más adelante propondré que la estructuración inicial del ser en sus elementos fundamentales se produce en la temprana infancia. En circunstancias normales, esto ocurre de tal manera que es conclusivamente estable en sus elementos básicos (por ejemplo, la continuidad en el tiempo, la distinción entre el yo y el no-yo, la fantasía y la realidad), y que en lo sucesivo puede darse por supuesto: sobre esta base estable, puede existir una considerable cantidad de plasticidad en lo que llamamos el "carácter" de una persona. En la estructura del carácter esquizoide, por otra parte, hay inseguridad en la colocación de los fundamentos, y una compensatoria rigidez en la superestructura.

Si la totalidad del ser del individuo no puede defenderse, la persona retrae sus líneas de defensa hasta retirarse a una fortaleza central. Está dispuesto a anular todo lo que es, salvo su "yo". Pero la paradoja trágica consiste en que cuanto más se defiende el yo de esta manera, tanto más es destruido. La evidente destrucción y disolución finales del yo en la esquizofrenia es llevada a cabo no por ataques externos del enemigo (real o supuesto), desde fuera, sino por la devastación causada por las mismas maniobras defensivas internas.

## V. EL YO INTERIOR EN LA CONDICIÓN ESQUIZOIDE

Puedes abstenerte de los sufrimientos del mundo, pues es algo que estás en libertad de hacer y armoniza con tu naturaleza, pero quizá precisamente esta abstención es el único sufrimiento que serías capaz de evitar.

FRANZ KAFKA

EN LA condición esquizoide que describiré aquí hay una persistente escisión entre el yo y el cuerpo. Lo que el individuo considera como su verdadero yo es experimentado como si estuviese más o menos divorciado del cuerpo, y la experiencia y las acciones corporales, a su vez, se entienden como si formaran parte del sistema del falso-yo.

Es necesario ahora considerar con mayor detalle los dos elementos de esta escisión, así como su mutua relación. Primeramente, consideraré el yo mental o no-encarnado.

Es bien sabido que en las personas normales se producen estados transitorios de disociación del yo y del cuerpo. En general, se puede decir que es una respuesta que al parecer está a disposición de la mayoría de las personas que se encuentran encerradas en una amenazadora experiencia, de la cual no hay salida física posible. Los prisioneros en los campos de concentración *trataban* de sentirse de esa manera, pues el campo no ofrecía salida posible, ni espacialmente ni al término de un periodo de tiempo. La única salida era una retirada psíquica "hacia" uno mismo y "fuera" del cuerpo. Esta disociación está característicamente asociada con pensamientos como los de "esto parece un sueño", "esto parece irreal", "no puedo creer que sea verdad", "nada parecía tocarme a mí", "no puedo aceptarlo", "esto no me está ocurriendo a mí", es decir, con sentimientos de extrañeza y desentendimiento. El cuerpo puede proseguir obrando en forma normal exteriormente, pero interiormente se siente que obra por sí mismo, en forma automática.

Sin embargo, a pesar de la naturaleza de sueño o de irrealidad de la experiencia, y de la naturaleza automática de la acción, el yo dista mucho, al mismo tiempo, de estar "adormecido"; en verdad, está excesivamente despierto, y puede estar pensando y observando con excepcional lucidez.

El transitorio extrañamiento del yo respecto del cuerpo puede ser representado en sueños. *Disociación transitoria*

Una muchacha de 19 años, al acercarse mucho la fecha de su matrimonio que había llegado a temer por diversas razones, soñó que se hallaba en el asiento de atrás de un coche, que se conducía a sí mismo. Esta muchacha no era una persona básicamente esquizoide, pero estaba reaccionando mediante una defensa esquizoide a una situación particular.

R. tuvo un sueño poco antes de iniciar su tratamiento. Se hallaba en el pescante de un autobús. El autobús no llevaba chofer. Saltó del vehículo, que se estrelló inmediatamente después. Uno se siente tentado a considerar un sueño que tuvo después de cuatro meses de psicoterapia como indicación de un cambio en un sentido conveniente. "Me veo corriendo detrás del autobús. De pronto, me veo en el pescante del autobús, y, al mismo tiempo, voy corriendo detrás de él. Estoy tratando de unirme a mí mismo en el autobús, pero no puedo alcanzar al vehículo. Me sentí asustado por esto."

Uno puede citar múltiples ejemplos de esta experiencia común de disociación transitoria. A veces es inducida intencionalmente; más a menudo, se produce fuera del dominio del individuo. Pero, en los pacientes aquí considerados, la división no es simplemente una reacción transitoria a una situación específica de gran peligro, la cual es reversible cuando el peligro ha pasado. Por el contrario, es una orientación básica hacia la vida, y si se siguen sus huellas a lo largo de sus vidas por lo común se encuentra que, de hecho, parecen haber salido de los primeros meses de la infancia con esta división ya en formación. El individuo "normal", en una situación en la que todo lo que ve amenaza a su ser, y no le ofrece una posibilidad real de escape, cae en un estado esquizoide al tratar de escapar a ella, si no físicamente, sí por lo menos mentalmente: se convierte en un observador mental, que contempla, con despego e impasibilidad, lo que está haciendo su cuerpo, o lo que le están haciendo a su cuerpo. Si así es en el sujeto "normal", por lo menos es posible suponer que el individuo, cuyo persistente modo de ser-en-el-mundo posee esta naturaleza dividida se halla viviendo en un mundo que para él es, aunque no para los otros, un mundo que amenaza a su ser por todas partes, y del que no hay escapatoria posible. Este es, en verdad, el caso de tales personas. Para ellas el mundo es una prisión sin rejas, un campo de concentración sin alambre de púas.

El paranoico tiene perseguidores específicos. Alguien está contra él. Hay una conjuración para robarle el cerebro. Tras la pared de su cuarto

Características

YO MENTAL; NO-ENCARNADO

En el estado de disociación del yo siempre, en el transitorio

Para que la defen... no... del 90

está oculta una máquina que emite rayos mentales para ablandar su cerebro, o para producirle choques eléctricos mientras se encuentra dormido. La persona que estoy describiendo se siente, en esta fase, perseguida por la realidad misma. El peligro está representado por el mundo tal cual es, y por otras personas tales cuales son.

El yo, entonces, desencarnándose, busca trascender el mundo, y, por tanto, sentirse seguro. Pero puede desarrollarse un yo que sienta que está fuera de toda experiencia y actividad. Se convierte en un vacío. Todo está allí, afuera; nada está aquí adentro, además, el temor constante de todo lo que está allí, de ser aplastado, es más potenciado que mitigado por la necesidad de mantener a distancia al mundo. Sin embargo, al mismo tiempo, el yo puede suspirar, más que por otra cosa, por una participación en el mundo. De tal modo, su mayor anhelo se siente como su mayor debilidad, y el ceder a esta debilidad es su mayor temor, pues en la participación, el individuo teme que este vacío sea llenado, ser tragado, o perder de alguna otra manera su identidad, la cual se ha equiparado al mantenimiento de la trascendencia del yo, aun cuando sea una trascendencia en un vacío.

Este despego del yo significa que el yo nunca se rebela directamente en las expresiones y en las acciones del individuo, ni experimenta tampoco nada espontánea o inmediatamente. La relación del

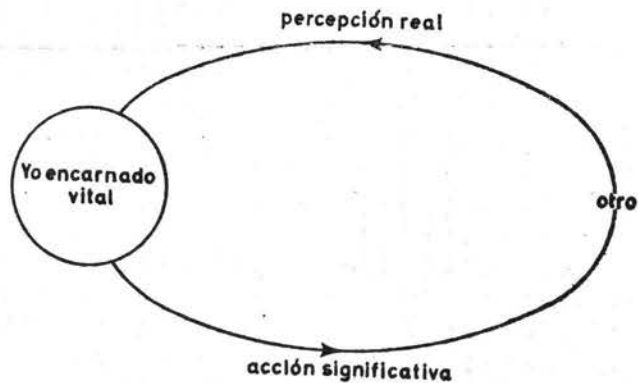


FIGURA 1

yo con el otro, pone de por medio siempre una distancia. El comercio directo e inmediato entre el individuo, el otro y el mundo, aun en aspectos tan fundamentales como el percibir y el obrar, pasa a ser totalmente inane, fútil y falso. Se puede representar este estado de cosas alternativo, esquemáticamente, como se ve en la gráfica.

Los objetos percibidos por el yo se experimentan como reales. Los pensamientos y los sentimientos de los que el yo es el agente son vivos y se considera que tienen sentido. Las acciones a que se entrega el yo se consideran genuinas.



FIGURA 2

Si el individuo delega todo el trato entre sí mismo y el otro a un sistema dentro de su ser, que no es "él", entonces el mundo se experimenta como irreal, y todo lo que pertenece a este sistema se estima que es falso, fútil e inane.

Todo el mundo está sujeto, en cierta medida, en algún momento, a estos estados de ánimo en que todo parece fútil, inane, sin objeto, pero en los individuos esquizoides estos estados de ánimo son particularmente insistentes. Este estado de ánimo surge del hecho de que las puertas de la percepción o las puertas de la acción no están sometidas al dominio del yo, sino que son vividas y operadas por un falso yo. La irrealidad de las percepciones y la falsedad e inanidad de toda actividad son las consecuencias necesarias de que la percepción y la actividad estén dominadas por un falso yo, por un sistema parcialmente disociado del "verdadero yo", el cual, por tanto, está excluido de participación directa en la relación del individuo con otras personas y con el mundo. De tal manera se experimenta una pseudo dualidad en el propio ser del individuo. En vez de que el individuo salga al encuentro del mundo con un yo integral, desconoce una parte de su propio ser, a la vez que desconoce el apego inmediato a las cosas y a las personas del mundo. Esto puede representarse esquemáticamente de la siguiente manera:

En vez de  
 la situación es

(yo/cuerpo)  $\rightleftharpoons$  otro

yo  $\rightleftharpoons$  (cuerpo-otro)

Por tanto, se le impide al yo mantener una relación directa con las cosas y las personas reales. Cuando esto ha ocurrido a pacientes, uno es testigo de la lucha que sobreviene para preservar el sentido que tiene el yo de su propia realidad, de su vida y de su identidad. En el primer esquema, tenemos un círculo benigno. *La realidad del mundo y del yo están mutuamente potenciadas por la relación directa entre yo y otro.* En el segundo esquema hay un círculo vicioso. Cada elemento de este diagrama llega a ser experimentado como cada vez más muerto e irreal. El amor es excluido y el temor pasa a ocupar su lugar. El efecto final es una experiencia general de que todo ha llegado a detenerse. Nada se mueve; nada está vivo, todo está muerto, sin exceptuar al yo. Por su despego, el yo queda privado de una plena experiencia de realidad y de vitalidad. Lo que podríamos llamar *relación creadora* con el otro en la que hay un mutuo enriquecimiento del yo y del otro (círculo benigno) es imposible, y la sustituye una *interacción* que puede parecer operar eficazmente y sin fricción durante algún tiempo, pero que no tiene "vida" (*relación estéril*). Hay una interacción cuasi-ello-ello en vez de una relación yo-tú. Esa interacción es un proceso muerto.

El yo interior trata de vivir gracias a determinadas ventajas compensadoras (aparentemente). Tal yo acaricia algunos ideales. Uno de ellos, muy claro en el caso del escolar David, es el de una honradez interior. Mientras que todos los cambios con el otro pueden estar viciados de simulación, ambigüedad, hipocresía, el individuo trata de establecer una relación consigo mismo escrupulosamente sincera, honrada y franca. Todo puede ocultarse a los otros, pero nada se debe ocultar a uno mismo. Aquí, el yo trata de convertirse en "una relación que lo vincula a sí mismo con sí mismo"<sup>1</sup> con exclusión de todo lo demás. Tenemos aquí las simientes de la división secundaria dentro del yo. Una vez escindido el ser del individuo en un "verdadero" yo y un "falso" yo, los yos, verdadero y falso, pierden su realidad, como ya he indicado, pero también ambos, a su vez, se dividen en subsistemas dentro de sí mismos. De tal modo en la relación que el yo

<sup>1</sup> La frase es de Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, pero utilizada aquí con acepciones muy diferentes.

guarda consigo mismo, uno descubre que se está formando una segunda dualidad, en virtud de la cual el yo interior se divide a fin de guardar una relación sado masoquista consigo mismo. Cuando esto ocurre, el yo interior que, como indicamos, había surgido en primer lugar como medio de aferrarse a un precario sentido de identidad, comienza a perder inclusive la identidad que había tenido al comienzo. (Por lo que respecta a las ilustraciones clínicas, véase, en especial, Rose, p. 163.)

La sustitución de una interacción con el otro, da como resultado que el individuo pase a vivir en un mundo aterrador, en el que el miedo no es mitigado por el amor. El individuo siente miedo del mundo, miedo de que cualquier choque será total, implosivo, penetrante, fragmentador, y se lo tragará. Teme "dar rienda suelta" a algo de sí mismo, teme salir de sí mismo, perderse a sí mismo en cualquier experiencia, etc., porque se verá depauperado, agotado, vaciado, despojado, chupado hasta quedar seco.

El aislamiento del yo es un corolario, por lo tanto, de la necesidad de no perder el control. Prefiere *robar*, a que se le dé. Prefiere dar a que, según siente, se le robe algo a él; es decir, tiene que conservar el control de quién, o de lo que entra en él, y de quién o de lo que sale de él. A mi juicio, este sistema defensivo se forja para compensar la carencia primaria de seguridad ontológica. El individuo que está seguro de su propio ser no tiene que tomar tales medidas. Sin embargo, el esfuerzo por sustentar un yo trascendente, fuera de peligro y en control remoto de la experiencia y de la acción directas, desemboca en indeseadas consecuencias que pueden sobrepasar con mucho a las aparentes ventajas que puedan obtenerse.

Como el yo, al mantener su aislamiento y su despego no se entrega a una relación creadora con el otro, y está preocupado con las figuras de sus fantasías, pensamiento, memoria, etc. (imágenes), que no pueden ser directamente observables por otros, o expresadas directamente a otros, todo es posible (en un cierto sentido). Cualesquiera que sean los fracasos o éxitos con que tropiece el sistema del falso yo, el yo es capaz de permanecer sin comprometerse ni definirse. En la fantasía, el yo puede ser cualquiera, estar donde quiera, hacer lo que sea, tenerlo todo. De tal modo, es omnipotente y completamente libre, pero sólo en la fantasía. En cuanto se entrega a cualquier proyecto real padece las agonías de la humillación, no necesariamente por causa de algún fracaso, sino tan sólo porque tiene que sujetarse a sí mismo a la necesidad y a la contingencia. Sólo es omnipotente y libre en la fan-

tasía. Cuanto más se consiente esta fantástica omnipotencia y libertad, tanto más débil, desamparada e impedida se vuelve en la realidad. La ilusión de la omnipotencia y de la libertad puede mantenerse solamente dentro del círculo mágico de su propio "cierre" en la fantasía. Y a fin de que esta actitud no sea disipada por la más ligera intrusión de la realidad, la fantasía y la realidad tienen que mantenerse aparte. Sartre expresa muy bien esta división en su *Psicología de la imaginación* (1950):

... Podemos reconocer en nosotros dos yos distintos: el yo imaginario, con sus tendencias y deseos, y el yo real. Hay sádicos y masoquistas imaginarios, personas de imaginación violenta. A cada momento, nuestro yo imaginario se hace pedazos y desaparece al contacto con la realidad, cediendo su lugar al yo real. Por cuanto lo real y lo imaginario no pueden co-existir por su misma naturaleza. Se trata de dos clases de objetos, de sentimientos y de acciones que son completamente irreductibles.

De ahí que podamos pensar que los individuos tendrán que ser clasificados en dos grandes categorías, según que prefieran llevar una vida imaginaria, o una vida real. Pero debemos comprender lo que significa una preferencia por lo imaginario. No es, de ninguna manera, una cuestión de preferir una clase de objetos a otros. Por ejemplo, no debemos creer que los soñadores esquizofrénicos y morbosos, tratan en general de sustituir el contenido real de su vida por un contenido irreal y más seductor y brillante, y que tratan de olvidar el carácter irreal de sus imágenes reaccionando ante ellas como si fuesen objetos reales actualmente presentes. Preferir lo imaginario no es solamente preferir a la mediocridad existente una riqueza, una belleza, un lujo imaginario a pesar de su naturaleza irreal. Es también adoptar sentimientos y acciones "imaginarios", en virtud de su naturaleza imaginaria. No es solo esta o aquella imagen lo que se elige, sino el estado imaginario, con todo lo que esto envuelve; no es solamente una escapatoria del contenido de lo real (pobreza, amor frustrado, fracaso de la empresa acometida, etc.), sino de la forma de lo real mismo, de su carácter de *presencia*, de la clase de respuesta que nos pide, de la adaptación de nuestras acciones al objeto, del carácter inagotable de la percepción, de su independencia, de la mismísima manera en que nuestros sentimientos se desarrollan a sí mismos.

Esta división entre fantasía y realidad tiene importancia capital en el concepto de autismo de Minkowski.

Pero la persona que no actúa en la realidad y sólo obra en la fantasía *se vuelve irreal*. Para esa persona "el mundo real" se encoge y empobrece. La "realidad" del mundo físico y de las demás personas deja de ser un incentivo para el ejercicio creador de la imaginación, y por tanto pasa a tener cada vez menos significación en sí misma. La fantasía, al no encontrarse, en cierta medida, encarnada en la realidad, o enriquecida por inyecciones de "realidad", se torna cada vez más vacía y volatilizada. El "yo", cuya relación con la realidad ya es tenue, se torna cada vez menos una realidad-yo, y es cada vez más "fantasmaticado" a medida que se ve cada vez más entregado a relaciones fantásticas con sus propios fantasmas (imágenes).

Al no existir un circuito abierto de dos vías entre la fantasía y la realidad, todo se torna posible en la fantasía. La destructividad en esta última no va acompañada del deseo de hacer reparaciones compensatorias, pues la culpa que incita a preservar y a hacer enmiendas pierde su carácter de apremio. La destructividad en la fantasía, de tal modo, encuentra libre curso, sin freno ninguno, hasta que en la fantasía el mundo y el yo se reducen a polvo y cenizas. En el estado esquizofrénico el mundo se halla en ruinas y el yo está (aparentemente) muerto. Ninguna actividad, por frenética que sea, parece tener el poder de hacer resurgir la vida.

De tal modo, lo que resulta es un efecto lo más opuesto posible al deseado. Sapos reales invaden los jardines imaginarios<sup>2</sup> y fantasmas caminan por las calles reales. Así, de otra manera, la identidad del yo queda de nuevo amenazada.

No es muy correcto decir que el yo está relacionado solamente consigo mismo. Es necesario modificar esto en un respecto y ampliarlo en otro. He modificado ya esta afirmación al aclarar que estoy hablando de una relación directa e inmediata. Es esta relación directa e inmediata con el otro, y aun con aquellos aspectos del propio ser de la persona que se hallan fuera del "enclave" del yo, lo que se torna imposible.

Un paciente, por ejemplo, que hacía una vida relativamente "normal" en lo exterior, pero que efectuaba esta división interior, presentó como trastorno original el hecho de que nunca podía tener trato sexual con su mujer, sino solamente con su propia imagen de ella. Es decir, su cuerpo tenía relaciones físicas con el cuerpo de ella, pero

<sup>2</sup> Marianne Moore. *Collected poems*.

su yo mental, mientras se efectuaba el acto, sólo podía contemplar lo que su cuerpo estaba haciendo e *imaginarse* que tenía trato sexual con su mujer en cuanto objeto de su imaginación. El sentimiento de culpa que experimentaba por hacer esto fue la razón que dio para buscar consejo psiquiátrico.<sup>3</sup>

Éste es un ejemplo de lo que quiero dar a entender cuando digo que la fantasía y la realidad son mantenidas aparte. El yo evita relacionarse directamente con personas reales, pero se relaciona él mismo consigo mismo y con los objetos que él mismo pone. *El yo puede relacionarse con inmediatez a un objeto que es un objeto de su propia imaginación o memoria, pero no con una persona real.* Por supuesto, esto no es siempre manifiesto, ni siquiera para el individuo mismo, y todavía menos para cualquier otro. La esposa del paciente arriba mencionado no tenía la menor idea de que su marido sentía que "él" nunca había tenido trato sexual directo con ella. Había tenido trato sexual sólo con su imagen de ella, la cual coincidía lo suficientemente bien con ella en la realidad como para que nadie, salvo él mismo, notara la diferencia.

Un rasgo de este subterfugio es que el yo es capaz de disfrutar de un sentimiento de libertad que teme perder si se abandona a lo real. Esto es válido así de la percepción como de la acción. Este paciente, por solitario que estuviese en los momentos de mayor intimidad física, por lo menos se hallaba seguro, según sentía: su mente permanecía libre, aunque esta libertad se convirtió en algo a lo que se sentía condenado.

Una cuestión equivalente surge respecto de la acción. Desde el punto de vista de otra persona, las acciones del individuo pueden parecer inequívocas y comprometidas, pero uno descubre que "él" está llevando a cabo la acción de hacer algo que "él" siente que no está haciendo "realmente". Así, el paciente arriba mencionado me dijo que, aunque Kinsey pudiese anotar que había efectuado el coito dos o cuatro veces por semana durante diez años, "él sabía que nunca había realizado 'realmente' el coito". La transición desde este tipo de afirmación hasta la afirmación del millonario psicótico que dice que no tiene "realmente" dinero es decisiva y, sin embargo, sutil. Como veremos en el capítulo x, la transición parece consistir en una pérdida del sentido de la realidad de la existencia real del informe Kinsey, tan

<sup>3</sup> Las observaciones acerca de la culpa experimentada por Peter (cap. vii) tienen que ver con esta forma de culpa esquizoide, la cual, a mi juicio, no ha sido suficientemente reconocida.

total que el individuo expresa la verdad "existencial" acerca de sí mismo con la misma llaneza y positividad que nosotros empleamos acerca de hechos que pueden ser consensualmente validados en un mundo compartido.

Este paciente habría sido psicótico, por ejemplo, si en vez de decir que nunca había tenido trato sexual con su mujer "realmente" hubiese insistido en que la mujer con que mantenía relaciones sexuales no era su verdadera esposa. En un sentido, esto sería perfectamente verdadero: sería existencialmente verdadero, porque en este sentido existencial su esposa "real" era más el objeto de su propia imaginación (un fantasma o imagen) que el otro ser humano que estaba en el lecho con él.

El yo no-carnado del individuo esquizoide no puede estar realmente casado con nadie. Existe en aislamiento perpetuo. Y sin embargo, por supuesto, este aislamiento y este interior no-comprometerse no carecen de auto-engaño.

En un acto hay algo final y definitivo que este tipo de persona mira con sospecha. La acción es el término final de la posibilidad. Esclerosada la libertad. Si no puede evitarse totalmente, entonces cada acto debe ser de naturaleza tan equívoca que el "yo" nunca pueda quedar atrapado en él.

Hegel (1949, pp. 349-50) dice lo siguiente acerca del acto:

El acto es algo sencillo, determinado, universal, que debe captarse como un todo abstracto, distinto; es asesinato, robo, un beneficio, un acto de valor y así sucesivamente, y lo que *es* puede *decirse* de él. *Es* esto y lo otro, y su ser no es meramente un símbolo, es el hecho mismo. *Es* esto, y el ser humano individual *es* lo que el acto *es*. Por el simple hecho de que el acto *es*, el individuo es para los demás lo que realmente es y posee una determinada naturaleza general, y deja de ser meramente algo que "se entiende" o "se presume" que es esto o aquello. Sin duda no es puesto allí en la forma de mente; pero cuando es cuestión de su ser en cuanto ser, y el doble ser de forma corporal y acto se enfrentan el uno al otro, pretendiendo cada uno de ellos ser su verdadera realidad, *solamente* la hazaña es la que se considera su auténtico ser; no su figura o su forma, que expresaría lo que "quiere" comunicar mediante sus actos, o lo que alguien podría "conjeturar" que sería meramente capaz de hacer. De la misma manera, por otra parte, cuando su ejecución y su posibilidad interior, su capacidad o su invención se oponen, *solamente* la



primera ha de ser considerada como su verdadera realidad, aun si se engaña a sí mismo al respecto y, después de que ha regresado de su acción a sí mismo, pretende ser alguna otra cosa en su "mundo interior" distinta de lo que es en el acto. La individualidad, que se lanza hacia el elemento objetivo, cuando se entrega a una hazaña, sin duda, se coloca ante el riesgo de ser alterada y pervertida. Pero lo que decide el carácter del acto es simplemente esto: que la hazaña sea una cosa real que se sostenga, o que sea meramente una ejecución presunta o "supuesta", que en sí misma, es nula y vacía y se desvanece. La objetivización no altera el acto mismo; simplemente muestra lo que la hazaña es, es decir, si es o si no es nada.

Puede entenderse fácilmente por qué el individuo esquizoide aborrece la acción según la caracteriza Hegel. El acto es "simple", determinado, universal...". Su yo desea ser complejo, indeterminado y único. El acto es "lo que puede decirse de él". Pero él nunca debe ser lo que puede decirse de él. Debe permanecer siempre inapresable, escurridizo, trascendente. El acto es "esto y lo otro... es esto y el ser humano individual es lo que el acto es". Pero, cueste lo que cueste, no debe ser nunca lo que su acto es. Si fuese lo que su acto es entonces se hallaría desamparado y a merced de cualquiera. "Por el simple hecho de que el acto es, el individuo es para los demás lo que realmente es." Pero esto, de nuevo, es precisamente lo que él teme más que ocurra, y lo que trata de evitar mediante el uso de un falso yo, de manera que "él" nunca es lo que realmente es con los otros. "Él", su "yo", es interminable posibilidad, capacidad, intención. El acto es siempre el producto de un falso yo. El acto o la hazaña nunca es su verdadera realidad. Desea permanecer perpetuamente sin entregarse "al elemento objetivo" y por tanto la hazaña es siempre (o por lo menos él cree que es) una ejecución pretendida, supuesta, y puede cultivar activamente en la medida de sus fuerzas esa "interior" negación de todo lo que hace, en un esfuerzo para declarar "nulo y vacío" todo lo que hace, de manera que en el mundo, en la realidad, en el "elemento objetivo", nada de "él" existirá, y no habrán quedado ni pisadas, ni huellas de su "yo".

De tal modo, el yo se aparta a sí mismo del "elemento objetivo", tanto respecto de la percepción como de la acción. No puede haber acción espontánea tal como no puede haber percepción espontánea. Y así como se evita el comprometerse a la acción, así la percepción

se entiende como un acto de entrega que pone en peligro la libertad, que el yo posee, de no ser nada.

El yo, en tanto "no está lanzado hacia el elemento objetivo", está en libertad de soñar y de imaginarlo todo. Sin referencia al elemento objetivo, puede ser todas las cosas para sí mismo; posee libertad, poder, creatividad incondicionales. Pero su libertad y su omnipotencia se ejercen en un vacío, y su creatividad es sólo la capacidad de producir fantasmas. *La franqueza interior, la libertad, la omnipotencia y la creatividad* del yo "interior" acariciadas como sus ideales son anuladas, por tanto, por un coexistente sentimiento torturante de auto-duplicidad, de carencia de libertad real, de total impotencia y esterilidad.

Por supuesto, lo que me interesa primordialmente es el desarrollo desde la posición esquizoide hasta la psicosis, y no tanto describir las posibilidades, inherentes a ella, que pueden conducir en otras direcciones, pero uno debe tener presente que el deterioro y la desintegración no son sino un resultado de la inicial organización esquizoide. Muy claramente, pueden alcanzarse y vivirse versiones auténticas de libertad, poder y creatividad.

Muchos escritores y artistas esquizoides, relativamente aislados de los otros, logran establecer una relación creadora con las cosas del mundo, a las cuales se las hace encarnar las figuras de su fantasía. Pero de ellos no se ocupa este libro. A lo largo de este estudio, enfoco solamente una línea de desarrollo, y las generalizaciones que estoy haciendo se proponen abarcar solamente esta área limitadísima.

Ahora bien, aunque el yo mantiene una actitud de libertad y omnipotencia, su rehusarse a entregarse al "elemento objetivo" lo torna impotente: no tiene libertad en "la realidad". Además, aun en su propio refugio, en su separación o despego, está constantemente sujeto (según siente) a la amenaza de una "realidad implosiva", o que se lo puede tragar, y aunque está preocupado por sí mismo y por sus propios objetos, es todavía hiper-agudamente consciente de sí mismo como un objeto a los ojos de los otros. De tal modo, los problemas paradójicos del individuo esquizoide están agravados por la especial naturaleza del sistema esquizoide de defensas, que hemos descrito.

Quizá al individuo se le ofrece siempre la elección de respaldar su posición de despego o separación, o de intentar participar en la vida. Sin embargo, la defensa esquizoide contra la "realidad" tiene la grave desventaja de que tiende a perpetuar y a potenciar la original cualidad amenazadora de la realidad. La participación del yo en la vida es posible, pero solamente frente a una intensa angustia. Franz Kafka

sabía muy bien esto cuando dijo que sólo a través de su angustia podía participar en la vida y, por esta razón, no podía prescindir de ella. Para el individuo esquizoide la participación directa "en" la vida se experimenta como el constante riesgo de ser destruido por la vida, pues el aislamiento del yo es, como hemos dicho, un esfuerzo para preservarse a sí mismo, a falta de un sentimiento confiado de autonomía y de integridad.

El yo del esquizoide tiene que comprenderse, por lo tanto, como un intento de alcanzar seguridad secundaria respecto de los peligros primordiales que lo acosan en su original inseguridad ontológica: un aspecto de esta inseguridad ontológica original, no tan específicamente relacionado con el "yo", es el carácter precario del sentimiento subjetivo que el individuo tiene de su propio estar vivo, y el sentimiento que tiene de nosotros como amenaza a este vacilante sentimiento. Este problema será considerado más plenamente en el capítulo dedicado a la "conciencia de sí".

A falta de una relación espontánea, natural, creadora, con el mundo, que esté exenta de angustia, el "yo interior" desarrolla un sentido total de su empobrecimiento interior, y se expresa en las quejas acerca del vacío, la muerte, el frío, la sequedad, la impotencia, la desolación, la inanidad de la vida interior. Así, una de las quejas que se me confiaron consistía en el empobrecimiento de la vida imaginativa y emocional. El paciente explicó que consideraba esto como consecuencia de su propia decisión de cerrarse a la realidad. En consecuencia, dijo, no le llegaba nada de la realidad para enriquecer su imaginación.

Otro paciente oscilaba entre momentos en los que se sentía desbordante de fuerza y momentos en los que sentía que no tenía nada adentro y que estaba sin vida. Sin embargo, aun su "maniaco" sentimiento de sí mismo, era que se había convertido en un recipiente lleno de aire, sometido a tremenda presión; de hecho, que no era nada sino aire caliente, y con este pensamiento le llegó un sentimiento de deflación. El individuo esquizoide frecuentemente habla de sí mismo con estas palabras, de manera que, fenomenológicamente, estamos justificados al hablar del vacío que el yo siente que es.

Si el paciente contrasta su propio vacío interior, su falta de valor, su frío, su desolación, su resecamiento con la abundancia, el valor, el calor, la amistad que todavía cree que existen en otra parte (creencia que a menudo alcanza proporciones fantásticamente idealizadas, pues no están corregidas por ninguna experiencia directa), entonces evoca un cúmulo de emociones en conflicto, desde un desesperado *anhelar*, y

suspirar por lo que otros tienen y él no, hasta una frenética *envidia* y odio por todo lo que es de ellos y él no posee, o hasta un deseo de destruir todo lo que de bueno, hermoso y rico hay en el mundo. A su vez estos sentimientos pueden compensarse por contra-actitudes de desdén, desprecio, desagrado o indiferencia.

Este vacío, este sentimiento de carencia de riqueza, sustancialidad y valor interiores, si sobrepasa a su ilusoria omnipotencia, se convierte en una poderosa incitación a establecer "contacto" con la realidad. El alma o el yo de tal modo desolado y árido, anhela ser refrescado y fecundado, pero no anhela simplemente una relación entre seres separados, sino el ser completamente empapado y sofocado por el otro.

James (véase pp. 140 ss.) me contó que mientras caminaba a solas por el parque, en una tarde de verano, contemplando como se hacían el amor las parejas, repentinamente comenzó a sentir una tremenda unidad con el mundo entero, el cielo y los árboles, las flores y la hierba; con los amantes también. Corrió hacia su casa lleno de pánico y se hundió entre sus libros. Se dijo a sí mismo que no tenía derecho a esta experiencia, pero, más que eso, le había aterrorizado la amenaza de pérdida de identidad envuelta en esta mezcla y fusión de su yo con el mundo entero. No conocía un estado intermedio entre el aislamiento radical en la absorción en sí mismo, y la completa absorción en todo lo que había. Tenía miedo a ser absorbido por la Naturaleza, tragado por ella, con pérdida irrevocable de su yo. Sin embargo, lo que más temía era también lo que más anhelaba. La belleza mortal, como ha dicho Gerard Manley Hopkins, es peligrosa. Si tales individuos oyeran su consejo de salir a su encuentro, y luego dejarla sola, las cosas serían más fáciles. Pero esto es precisamente lo que no pueden hacer.

Se anhela la abundancia que hay *allí*, en contraste con el vacío que hay *aquí*; sin embargo, se siente que la participación sin pérdida del ser es imposible, y también que no es bastante, de modo que el individuo debe aferrarse a su aislamiento—su separación, sin relación espontánea, directa— porque al hacerlo así se está aferrando a su identidad. Lo que anhela es una unión completa. Pero este anhelo mismo lo aterra, porque será el fin de su yo. No desea una relación de mutuo enriquecimiento y cambio, de dar y tomar entre dos seres "afines" entre sí. No concibe una relación dialéctica.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Platón postula que la amistad sólo puede existir entre seres "afines". Sin embargo, el análisis de la posibilidad de la amistad en el *Lysis* queda determinado en el siguiente dilema: ¿si dos seres no "carecen" de nada, por qué habrían de tomar algo el uno del otro? La vida de la persona esquizoide está expuesta

Lo que puede ocurrir es que una experiencia de perder el propio yo, aislado, individual, puede tolerarse en determinadas situaciones, circunscritas, sin demasiada angustia. Puede ser posible que uno se pierda escuchando música, o en experiencias cuasi-místicas, en las que el yo siente que se funde con un no-yo, al que puede llamarse "Dios", aunque no necesariamente. Sin embargo, el anhelo que el yo experimenta de escapar al tedio de su propia compañía, tropieza generalmente con dos obstáculos insuperables: en la angustia y en la culpa que provoca este anhelo. He mencionado ya, en diversas ocasiones, la angustia provocada por la pérdida de identidad al sentirse tragado. Por supuesto, una manera de obtener de otro lo que uno quiere, conservando el dominio sobre el proceso de adquisición, consiste en robar.

Las fantasías esquizoideas de robar y ser robado están basadas en este dilema. Si robas lo que quieres de otro, entonces no pierdes el dominio; no estás a merced de lo que te es dado. Pero cada intención se considera instantáneamente correspondida. El deseo de robar provoca fobias a ser robado. La fantasía de que uno tiene el valor que posee por haberlo robado va acompañado de la otra fantasía de que el valor de los demás le ha sido robado a él (véase Rose, cap. 1x), y que todo lo que uno tiene le será quitado finalmente: no sólo lo que uno *tiene*, sino lo que uno *es*, el yo mismo de uno. De ahí la queja esquizofrénica común de que el "yo" ha sido robado, y las defensas contra este constante peligro.

El sello final al auto-cercamiento del yo es aplicado por su propia culpa. En el individuo esquizoide, la culpa posee la misma cualidad paradójica que se descubrió en su omnipotencia e impotencia, en su libertad y en su esclavitud, al ser su yo cualquiera en su fantasía, y nada o nadie en la realidad. Al parecer, hay diversas fuentes de culpa en el ser del individuo. En un ser que está dividido en diferentes "yos" es preciso saber cuál es el yo que se está sintiendo culpable de algo; en otras palabras, en un individuo esquizoide no hay ni puede haber un sentimiento de culpa unificado y no-contradictorio. En términos generales, podríamos suponer que un sentimiento de culpa tendría su fuente en el falso-yo, y otra fuente de culpa podría aparecer en el yo interior. Sin embargo, si llamamos falsa culpa a cualquier culpa que el sistema del falso-yo sea capaz de tener, habremos de poner mucho cuidado en evitar considerar al yo interior como la fuente de culpa "genuina" o verdadera.

a zozobrar al tropezar con este escollo capital: ¿es auto-suficiente o "necesita" algo?

Aquí, deseo simplemente preparar el terreno para un análisis de este problema, con mayor detalle y extensión, sobre la base del material clínico (p. 125).

Si hay algo en lo que es probable que crea el individuo esquizoide es en su propia destructividad. Es incapaz de creer que puede llenar su propio vacío sin reducir a la nada lo que hay allí. Considera su propio amor y el de los otros tan destructivos como aborrecidos. Ser amado amenaza a su yo; pero su amor es igualmente peligroso para cualquier otro. Su aislamiento no es, del todo, por amor de sí mismo. Tiene también como fuente la preocupación por los otros. Una paciente esquizofrénica no permitirá que nadie la toque, no porque le pudiera causar daño a ella, sino porque ella podría electrocutar a la otra persona. Y esto es, simplemente, una expresión psicótica de lo que el individuo esquizoide siente diariamente. Dice, "no sería justo amar a nadie a quien pudiera amar". Entonces, lo que puede hacer es destruir "en su mente" la imagen de cualquiera, o de cualquier cosa por la que pueda llegar a sentir afecto, por el deseo de salvaguardar a esa otra persona o cosa del peligro de ser destruida. Entonces, si no hay nada que desear, nada que se apetezca, quizá no haya nada que amar, pero no hay tampoco nada que pueda ser reducido a la nada por él. En última instancia, se lanza a asesinar a su propio "yo", y esto no es tan fácil como cortarse el cuello. Desciende a un vórtice de no-ser a fin de evitar ser, pero también para preservar de sí mismo al ser.

VI. EL SISTEMA DEL FALSO-YO<sup>1</sup>

El "yo interior" se dedica a la fantasía y a la observación. Observa los procesos de percepción y de acción. La experiencia no choca directamente con este yo (o por lo menos ésta es la intención) y los actos del individuo no son expresiones del yo. Las relaciones directas con el mundo son la provincia de un sistema del falso-yo. Ahora examinaré las características de este sistema.

Debe quedar claro que la descripción del sistema del falso-yo ofrecida anteriormente está destinada a referirse específicamente al problema del particular modo de ser en el mundo esquizoide, que estamos analizando. Todo hombre está envuelto personalmente en el problema de sí, o en qué medida, está siendo "fiel a su verdadera naturaleza". En la práctica clínica, la persona histérica y la hipomaniaca, por ejemplo, tienen sus propias maneras de no ser sí mismas. El sistema del falso-yo que voy a describir aquí existe como complemento de un "yo" interior ocupado en mantener su identidad y libertad siendo trascendente, no-encarnado, y, de esta manera, imposible de captar, fijar, ser atrapado, ser poseído. Su meta es ser un puro sujeto, sin ninguna existencia objetiva. De tal modo, salvo en determinados momentos posiblemente seguros, el individuo trata de considerar el todo de su existencia objetiva como la expresión de un falso yo. Por supuesto, como ya he indicado y se verá con más detalles más tarde, si un hombre no es bi-dimensional, si no posee una identidad bi-dimensional

<sup>1</sup> El falso yo es una manera de no ser uno mismo. Los estudios que voy a citar son algunos de los más importantes que se han llevado a cabo dentro de la tradición existencialista, y que guardan relación con la comprensión del falso yo, como una manera de vivir inauténtica: Kierkegaard, *La enfermedad mortal*; Heidegger, *El ser y el tiempo* (traducción española de José Gaos, México, FCE, 1963); el análisis de la "mala fe" de Sartre en *El ser y la nada*; Binswanger, *Drei Formen missglückten* y "The Case of Ellen West"; y de Roland Kuhn, *La Phénoménologie de masque*. Dentro de la tradición psicoanalítica, figuran entre los más pertinentes los siguientes estudios: Deutsch, "Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizophrenia", 1942; Fairbairn, *Psycho-analytic studies of the personality*, 1952; Guntrip, "A study of Fairbairn's theory of schizoid reactions", 1952; Winnicott, *Collected papers*, 1958; Wolberg, "The 'borderline' patient", 1952; y Wolf, *Schizophrenia in psychoanalytic office practice* [pp. 135-9], 1957.

establecida por la conjunción de la identidad-para-los-demás y la identidad-para-sí-mismo, si no existe tanto objetiva como subjetivamente, sino que posee sólo una identidad subjetiva, una identidad-para-sí-mismo, no puede ser *real*.

Un hombre sin máscara es algo, en verdad, muy raro. Llega uno inclusive a dudar de la posibilidad de existencia de tal hombre. Todo el mundo en cierta medida lleva una máscara, y hay muchas cosas en las que no nos expresamos plenamente. En la vida "cotidiana" no parece posible ser de otra manera.

El falso yo del individuo esquizoide difiere, sin embargo, en algunos importantes aspectos de la máscara que lleva la persona "normal", y también de la falsa fachada que, característicamente, mantiene el histérico. Se evitarán confusiones si distingo brevemente entre estas tres formas de falso-yo.

En la persona "normal", gran número de sus acciones pueden ser virtualmente mecánicas. Estas áreas de comportamiento virtualmente mecánico no se inmiscuyen, sin embargo, por fuerza, en cada aspecto de todo lo que hace, no impiden absolutamente el surgimiento de expresiones espontáneas, y no existen tan completamente contra las inclinaciones del individuo que éste trate de repudiarlas activamente como si fuesen cuerpos extraños alojados en él. Además, no adoptan una forma autónoma compulsiva propia, de modo que el individuo sienta que están "viviéndolo" o, más bien, matándolo, en vez de que él las viva. La cuestión, de cualquier modo, no surge con tal dolorosa intensidad que él tenga que atacar y destruir a esta realidad extraña dentro de sí mismo, como si tuviese una existencia (personal) casi separada. Por contraste, sin embargo, estas características ausentes en el individuo "normal" están muy presentes en el sistema del falso-yo esquizoide.

El histérico se disocia característicamente de mucho de lo que hace. La mejor descripción que yo conozco de esta técnica de evasión en acción, se halla en el capítulo que Sartre dedica a "la mala fe" en *El ser y la nada*. En él nos ofrece un brillante análisis fenomenológico de las maneras de pretender ante uno mismo que uno no está "en" lo que está haciendo; es ésta una forma de evasión de todo lo que envuelve personalmente las acciones de uno, que el individuo histérico erige en toda una manera de vivir. El concepto de la "mala fe" de Sartre, por supuesto, es mucho más amplio.

Ahora bien, el histérico trata de obtener satisfacción a través de acciones cuya significación está negando. Las acciones del histérico

le proporcionan satisfacciones de deseos de la libido y/o deseos agresivos hacia otras personas, cuya significación no puede reconocerse en sí mismo. De ahí la *belle indifférence*, el despego casual respecto de lo que implica lo que dice o hace. Vemos cómo este estado de cosas es muy diferente de la división en el ser del individuo esquizoide. Su falso yo no sirve de vehículo para la realización o satisfacción del yo. En el individuo esquizoide, el yo puede estar hambriento en un sentido muy primitivo, mientras que el falso-yo evidentemente puede estar congénitamente adaptado. Las acciones del falso-yo, sin embargo, no "satisfacen" al "yo interior".

El histérico *simula* que algunas actividades altamente satisfactorias son una pura simulación, o no significan nada, o no tienen implicaciones especiales, o que está haciendo meramente tal o cual cosa porque se siente obligado a hacerla, siendo así que secretamente sus propios deseos están siendo satisfechos en y a través de estas actividades. El falso-yo de la persona esquizoide se pliega compulsivamente a la voluntad de otros, es parcialmente autónomo y fuera de control, se le siente como extraño; la falta de realidad, de sentido, de propósito, que impregna sus percepciones, pensamientos, sentimientos y acciones, y su inercia total no son simplemente productos de defensas secundarias, sino consecuencias directas de la estructura dinámica básica del ser del individuo.

Por ejemplo, un paciente recordó que en la escuela sentía afición por las matemáticas, pero desprecio por la literatura. En la escuela se representó *La noche de San Juan* y los muchachos tuvieron que escribir un ensayo sobre este tema. En aquel momento, sintió que aborrecía la obra, pero escribió un ensayo lleno de elogios para la misma, por imaginarse que eso era lo que las autoridades esperaban de él y deseaba acatar como esclavo su voluntad. El ensayo obtuvo un premio. "Ni una sola palabra del mismo era expresión de lo que yo sentía. Era todo él lo que yo creía que se esperaba que sintiera." O, por lo menos, así lo sintió en aquel momento. De hecho, como admitió para sí mismo más tarde, había disfrutado *realmente* de la obra, y había sentido *realmente* lo que había dicho en el ensayo. Pero no se atrevía a admitir ante sí mismo esta posibilidad, porque le hubiese lanzado a un conflicto violento con todos los valores que le habían sido inculcados y habría trastornado totalmente la idea que de sí mismo se hacía. Sin embargo, éste fue un incidente neurótico y no esquizoide. Este paciente siguió haciendo, de otras maneras, lo que secretamente deseaba hacer, mientras se persuadía a sí mismo de que estaba realizando sola-

mente lo que otras personas deseaban. De tal modo logró llevar a cabo sus deseos aunque, por aquel tiempo, siempre le resultó difícil admitirlo para sí mismo. Por tanto, el neurótico puede pretender que posee un sistema del falso-yo superficialmente semejante al del esquizoide, pero al observarlo más de cerca, vemos que las circunstancias son, de hecho, ampliamente diferentes.

El histérico comienza a menudo pretendiendo que *no está* en sus acciones, mientras que en verdad se está realizando a sí mismo a través de ellas. Si se siente amenazado con este descubrimiento acerca de sí mismo, frente a una culpa demasiado intensa, sus acciones son inhibidas, por ejemplo, experimenta una parálisis "histérica" que impide la ejecución de las acciones culpables de satisfacción.

Ejemplos especialmente claros de falsos-yos esquizoide pueden verse en los casos de James (p. 136), David (p. 65) y Peter (p. 116).

En cualquier persona, el sistema del falso-yo es siempre muy complejo y contiene muchas contradicciones. En este capítulo trataré de hacer afirmaciones que son aplicables en general, pero al hacerlo así debemos componer el cuadro considerando uno por uno los componentes de este sistema de componentes múltiples.

James, recuérdese, decía que no era una persona por derecho propio. En su conducta se permitía a sí mismo convertirse en una "cosa" para otras personas. Según él, su madre nunca había reconocido su existencia. Se puede decir, creo yo, que uno puede reconocer la existencia de otra persona perfectamente bien en la tienda de Woolworth, pero es claro que no era esto lo que él tenía presente. Sentía que ella nunca había reconocida su libertad y su derecho a poseer una vida subjetiva propia, de la cual habrían de surgir sus acciones como expresión de su propio ser-yo autónomo e integral. Por el contrario, no era más que su títere, "Yo era simplemente un símbolo de su realidad." Lo que había ocurrido es que desarrolló su subjetividad interiormente sin atreverse a permitirle cualquier expresión objetiva. En su caso, esto no era total, puesto que podía expresar su "verdadero" yo muy claramente, y con vigor, en *palabras*. Él sabía esto: "Sólo puedo producir sonidos." Sin embargo, casi no había ninguna otra cosa que "él" hiciese, pues todas sus otras acciones no estaban regidas por su voluntad, sino por una voluntad extraña, que se había formado dentro de su propio ser; era el reflejo de la voluntad de la realidad ajena de su madre, que operaba ahora desde una fuente situada dentro de su propio ser. Por supuesto, el otro debe ser, en primera instancia, siempre la madre, es decir, lo "maternal". Las acciones de este falso-yo

no son necesariamente imitaciones o copias del otro, aunque sus acciones puedan ser, en gran medida, parodias o caricaturas de otras personalidades. El componente que deseamos separar por el momento es el inicial plegarse a las intenciones de la otra persona, o a lo que se espera de uno mismo, o también a lo que se entiende que son las intenciones o las esperanzas de la otra persona. Esto *comúnmente* equivale a un exceso de ser "bueno", a no hacer más que lo que se dice a uno que haga, a no constituir nunca un "problema", a nunca afirmar o tan siquiera manifestar cualquier contra-voluntad de uno mismo. Sin embargo, el ser bueno no se lleva a cabo en virtud de algún deseo positivo, por parte del propio individuo, de hacer las cosas que los demás dicen que son buenas, sino que es una conformidad negativa a una norma, que es la norma de otro y no la de uno mismo, y uno es incitado a acatarla por el temor de lo que podría ocurrir si uno se atreviera a ser sí mismo en la realidad. Este plegarse, por tanto, es en parte una traición a las propias posibilidades de uno, pero es también una técnica para ocultar y preservar las propias posibilidades verdaderas, las cuales, sin embargo, corren el riesgo de no traducirse nunca en realidades, si se hallan enteramente concentradas en un yo interior para el que todas las cosas son posibles en la imaginación, pero nada es posible de hecho.

Dijimos que el falso-yo surge al plegarse a las intenciones o esperanzas del otro, o a lo que se imagina uno que son las intenciones o las esperanzas del otro. Esto no significa *necesariamente* que el falso-yo sea absurdamente bueno. Puede ser absurdamente malo. El rasgo esencial del componente complaciente del falso-yo está expresado en la declaración de James de que era "una respuesta a lo que otras personas dicen que soy". Esto consiste en actuar de acuerdo con la definición de lo que uno es, dada por otras personas, en vez de traducir en acción la propia definición de lo que uno es o desea ser. Consiste en convertirse en lo que la otra persona quiere o espera que uno sea, mientras que solamente es uno su propio "yo" en la imaginación, o en los juegos delante de un espejo. De conformidad, por tanto, con lo que uno percibe o se imagina que es la *cosa* que uno es, a ojos de la otra persona, el falso-yo se convierte en esa cosa. Ésta puede ser un pecador de mentirijillas o un santo de mentirijillas. En la persona esquizoide, sin embargo, la totalidad de su ser no se conforma ni se pliega de esta manera. La división básica en su ser corre a lo largo de la línea de ruptura entre su asentimiento exterior y su interior negación a plegarse.

Yago pretendía ser lo que no era, y *Otelo*, en su conjunto, tiene como asunto lo que significa "parecer una cosa y ser otra". Pero no encontramos en esa obra, como en ninguna otra de las tragedias de Shakespeare, un tratamiento del dilema del parecer y del ser según lo vive la clase de persona en la que estamos enfocando aquí la atención. Los personajes de Shakespeare "parecen ser" a fin de realizar sus propios propósitos. El individuo esquizoide "parece ser", porque tiene miedo de parecer que no lleva a cabo lo que él se imagina que es el propósito que alguna otra persona le ha fijado a él. Sólomente en un sentido negativo está realizando su propio propósito, en la medida en que este exterior plegarse es, en gran parte, un intento de preservarse a sí mismo de la extinción total. Pero puede "recuperar lo suyo" atacando su propio asentimiento (véase, más adelante, p. 97):

La conducta observable que es expresión del falso-yo, a menudo es perfectamente normal. Vemos a un niño modelo, a un esposo ideal, a un empleado laborioso. Esta fachada, sin embargo, comúnmente se torna cada vez más estereotipada, y en el estereotipo aparecen extrañas características. Nuevamente, tenemos una serie de hilos que sólo pueden devanarse uno a uno.

Uno de los aspectos del consentimiento del falso-yo, por lo demás claro, es el del temor envuelto en este consentimiento. El miedo es evidente, pues ¿por qué habría de actuar, no de acuerdo con sus propias intenciones, sino de acuerdo con las de otra persona? El odio está también necesariamente presente, puesto que ¿cuál puede ser el objeto más adecuado del odio, que lo que pone en peligro al propio yo? Sin embargo, la angustia a que se ve sujeto el yo hace imposible una revelación directa de este odio, salvo, como veremos más adelante, en la psicosis. Ciertamente, lo que llamamos psicosis a veces es tan solo el levantamiento repentino del velo del falso yo, que había servido para mantener una conducta exteriormente normal, la cual, desde hacía tiempo, había dejado de ser un reflejo del estado de los asuntos en el yo secreto. Luego, el yo se desatará en acusaciones de persecución a manos de aquella persona a la cual ha estado sometida el falso-yo durante años.

El individuo declarará que esta persona (madre, padre, esposo, esposa), ha estado tratando de matarlo; o que él o ella ha tratado de robarle su "alma" o su mente. Que él o ella es un tirano, un torturador, un asesino, un infanticida, etc. Para lo que ahora nos interesa, es mucho más importante reconocer el sentido en que tales "alucinaciones" son verdaderas, que entenderlas como absurdas.

Este odio, sin embargo, se revela de otra manera perfectamente compatible, hasta cierto punto, con la cordura. Existe la tendencia del falso-yo a asumir, *cada vez más, las características de la persona o personas en que está basado su consentimiento*. Este asumir las características de la otra persona puede llegar a convertirse en un remedo casi total del otro. El odio al remedo se torna evidente cuando el remedo de la otra persona comienza a convertirse en una *caricatura*.

El remedo del otro por el falso-yo no es enteramente igual a su plegarse a la voluntad del otro, pues puede contrariar a ésta en forma directa. El remedo puede ser deliberado, como en el caso de los papeles desempeñados por David. Pero, también como en el caso de David, el remedo puede ser compulsivo. El individuo puede no tener conciencia del grado en que sus acciones constituyan un remedo de las acciones de otro. El remedo puede ser de naturaleza relativamente constante y permanente, o puede ser harto transitorio. Por último, la personalidad remedada puede ser más la de una figura de la fantasía que la de cualquier persona real, tal como el consentimiento puede darse también a una figura de la fantasía mucho más que a cualquier persona real.

El remedo es una forma de identificación por la cual una parte del individuo toma la identidad de una personalidad que no es la suya. Al remedar, no queda envuelta necesariamente toda la personalidad del remedador. Comúnmente, es una identificación sub-total, limitada a asumir las características del comportamiento de otra persona: sus gestos, modales, expresiones; en general, su aspecto y sus acciones. El remedo puede ser un componente de una identificación con el otro mucho más total, pero una de sus funciones parece ser la de evitar que se produzca una identificación más amplia con el otro (y, por tanto, una pérdida más completa de la propia identidad del individuo).

Refiriéndonos de nuevo a David, evidentemente desde el comienzo de su vida, sus acciones parecen haber estado en una casi total conformidad con los deseos y esperanzas reales de sus padres, es decir, era un perfecto niño modelo, que nunca creaba problemas. Yo he llegado a considerar estos datos acerca de los más remotos orígenes de la conducta como especialmente nefastos, cuando los padres no ven en ella nada de raro, sino que, por lo contrario, la mencionan con evidente orgullo.

Después de la muerte de su madre, David, que contaba diez años, comenzó a manifestar una amplia identificación con ella; se vestía con sus ropas delante del espejo y le arreglaba la casa a su padre, tal

como su madre había hecho, hasta el extremo de zurcirle los calcetines, coser, hacer bordados, tejer carpetas, escoger telas para cortinas y para forrar las sillas. Aunque es harto obvio para un observador que lo ve desde fuera, ni para el paciente ni para su padre se había puesto de manifiesto el grado en que se había convertido en su madre. Es claro también que, al obrar de tal manera, el muchacho estaba complaciendo un deseo de su padre, que nunca había sido expresado directamente y de cuya existencia el padre no tenía la menor sospecha. El falso-yo de este muchacho era ya un complejísimo sistema al llegar a los 14 años. No tenía conciencia del grado de su identificación con la madre, pero sí se daba cuenta, intensamente, de su compulsiva tendencia a obrar de manera femenina y de lo difícil que le era abandonar la representación del papel de Lady Macbeth.

Para no caer en uno o en otro de los personajes femeninos se había lanzado deliberadamente a cultivar otros. Aunque se esforzaba muchísimo para mantenerse en el papel de un escolar normal del agrado de la gente (que es el sencillo ideal del falso-yo complaciente), su falso-yo era ahora todo un sistema de personajes, unos "posibles" socialmente, otros no, algunos compulsivos, otros deliberadamente forjados. Pero, antes que nada, había una persistente tendencia a que la personificación de otros fuese difícil de sostener sin la impulsión de algún elemento perturbador.

En general, en la apariencia original de perfecta normalidad y ajuste se insinúa determinada rareza, determinada extremidad compulsiva, en direcciones no deseadas, que la convierte en una caricatura y crea en otros cierto desasosiego e incomodidad, e inclusive odio.

Por ejemplo, en algunos respectos James "salía" a su padre. Una de las irritantes características de su padre era una manera de preguntar a la gente sentada a su mesa si habían comido bastante, y una tendencia a apremiarlas a que comieran más, aun cuando hubiesen dicho muy claramente que estaban satisfechas. James "salió" a su padre en este aspecto: se preocupaba siempre por preguntar cortésmente lo mismo a los invitados a su mesa. Al principio no parecía ser más que una generosa preocupación porque los demás comiesen a satisfacción. Pero luego su solicitud se volvió compulsiva y tenía que llevarla más allá de todos los límites tolerables, de modo que se convirtió en un fastidio completo y provocaba el malestar general. En esto no hacía sino reprochar lo que entendía que eran las agresiones implícitas en las acciones de su padre, y exponer lo envuelto en ellas, mediante la exageración en su propia adaptación, al ridículo y la ira

generales. De hecho, provocaba en los otros los sentimientos que tenía para con su padre, pero que era incapaz de expresarlos directamente en su cara. En vez de esto, realizaba lo que equivalía a un comentario satírico de su padre, una compulsiva caricatura del mismo.

Gran parte de la excentricidad y la rareza de la conducta esquizoide tiene esta base. El individuo comienza con una servil conformidad y complacencia, y termina, en virtud precisamente de esta conformidad y complacencia, expresando su propia voluntad negativa y su odio.

La conformidad del sistema del falso-yo con la voluntad de otros alcanza su forma más extrema en la obediencia automática, en la ecopraxia, la ecolalia y la *flexibilitas cerea* del catatónico. Aquí la obediencia, la imitación, el copiar se elevan a tal extremo que la grotesca parodia producida se convierte en una censura oculta del examinador manipulante. El hebefrénico frecuentemente utiliza la burla o la imitación de las personas a las que odia y teme, como sus medios preferidos y únicos de atacarlas. Esto puede ser una de las bromas privadas del paciente.

Los aspectos más aborrecidos de la persona que es objeto de la identificación pasan a primer plano al ser expuestos al ridículo, al desdén o al odio a través del remedo. La identificación de David con su madre se convirtió en el remedo compulsivo de una reina malvada.

El secreto yo "interior" aborrece las características del falso-yo. También las teme, porque el adoptar una identidad extraña se experimenta siempre como una amenaza a la propia identidad. El yo teme ser tragado por la amplitud de la identificación. En cierta medida, el sistema del falso-yo parece obrar en forma análoga al sistema retículo-endotelial del cuerpo, que aísla y envuelve a la materia extraña peligrosa que ha hecho intrusión y, de tal modo, evita que estos extraños intrusos se propaguen más difusamente por el cuerpo. Pero si tal es su función defensiva, debe considerarse como un fracaso. El yo interior no es más verdadero que el exterior. El secreto yo interior de David se convirtió en una agencia manipuladora muy dominante, que utilizaba su falso-yo de manera muy semejante al muñeco que él sentía que había sido para su madre. Es decir, la sombra de su madre había caído sobre su yo interior, lo mismo que sobre su yo exterior.

Una instructiva versión de este problema me la ofreció una muchacha de 20 años que se quejaba de tener excesiva "conciencia de sí misma" porque tenía una cara fea. Aplicaba a su rostro polvo blanco

y lápiz labial rojo, dándole, si no un aspecto horrible, sí por lo menos una sorprendente expresión desagradable de máscara, la cual decididamente no favorecía sus rasgos. A su juicio, lo hacía para ocultar lo feo que era por debajo de su espeso maquillaje. Al ser examinada con más detalle, se descubrió que la actitud de esa muchacha hacia su cara, contenía en forma nuclear el problema central de su vida: la relación con la madre.

Sentía gran afición a escrutar su rostro en el espejo. Un día se le vino a la cabeza cuán aborrecible parecía. Durante años, en el fondo de su mente, estaba latente la idea de que poseía el rostro de su madre. La palabra "odioso" estaba preñada de ambiguos significados. Aborrecía el rostro que veía en el espejo (el de su madre). Veía, también, cuán lleno de odio para ella estaba el rostro que la miraba desde el espejo. Ella, que estaba mirándose en el espejo, se identificaba con su madre. A este respecto, era su madre viendo el odio en el rostro de su hija. Es decir, con los ojos de su madre ella veía el odio que sentía por su madre en el rostro del espejo, y miraba, con odio, el odio que la madre sentía por ella.

La relación con la madre consistía en una protección excesiva de parte de la madre, un consentimiento y una dependencia excesivos de su parte. No podía tolerar la posibilidad, en la realidad, de aborrecer a su madre, ni podía permitirse reconocer la presencia en su madre de odio para ella misma. Todo lo que no podía encontrar expresión directa y reconocimiento franco en ella se condensaba en el síntoma que presentaba. La deducción fundamental parecía ser la de que, a su juicio, su verdadero rostro era odioso (lleno de odio). Lo odiaba por parecerse tanto al de su madre. Estaba asustada de lo que veía. Al cubrirse el rostro con afeites, disfrazaba su propio odio y, a la vez, hacía un ataque de sustitución al rostro de su madre. Un principio semejante operaba a lo largo de los demás aspectos de su vida. En ella, la obediencia y sumisión normal de un niño no sólo se convirtieron en una pasiva aquiescencia a cada uno de los deseos de su madre, sino que pasaron a ser la negación completa de sí misma y luego se convirtieron en una parodia de todo lo que su madre hubiese deseado conscientemente de su hija. Convirtió su asentimiento en un ataque y exhibió, para que todos la vieran, esta farsa o parodia de su verdadero yo, que era, a la vez, una grotesca caricatura de su madre y una burlesca versión "horrible" de su propia obediencia.

De tal modo, el odio que se siente por la otra persona se enfoca sobre aquellos rasgos de la misma que el individuo ha metido en su



propio ser, y, sin embargo, al mismo tiempo, la asunción transitoria o prolongada de la personalidad del otro es una manera de no ser uno mismo, que parece ofrecer seguridad. Bajo el manto de la personalidad de algún otro, la persona puede obrar mucho más competentermente, sin fricciones, "confiablemente"; para decirlo con la expresión de la señora D., el individuo puede preferir pagar el precio de incurrir en un obsesionante sentimiento de futilidad, que es el necesario acompañante del no ser uno mismo, antes que atreverse a realizar la franca experiencia de un asombro y un desvalimiento asustados que serían los acompañantes inevitables del comenzar a ser uno mismo. El sistema del falso-yo tiende a volverse cada vez más muerto. En algunas personas, es como si hubiesen entregado sus vidas a un robot que se ha hecho (aparentemente) indispensable.

Además, la "personalidad" más o menos permanente desplegada por el sistema del falso-yo, como dijimos, puede ser la presa de innumerables *identificaciones transitorias* en pequeña escala. El individuo descubre repentinamente que ha adquirido un modal, un gesto, un giro del habla, una inflexión de la voz, que no es "suyo", sino que pertenece a algún otro. A menudo, es un modal que conscientemente le desagrada, en particular. La transitoria adquisición de pequeños fragmentos del comportamiento de otras personas no es exclusivamente un problema esquizoide, pero propende a presentarse con particular insistencia y compulsividad sobre la base del sistema del falso-yo esquizoide. Toda la conducta de algunos esquizofrénicos apenas es algo más que un mosaico de las peculiaridades de otras personas, que se tornan más peculiares todavía por la incongruencia con que se reproducen. El siguiente ejemplo se refiere a una persona harto "normal".

En una estudiante de apellido Macallum aparecieron sentimientos intensamente ambivalentes respecto de un profesor llamado Adams. En cierta ocasión, descubrió con horror que al firmar su apellido había escrito "Macadams". "Me querría haber cortado la mano de asco."

Tales pequeños fragmentos de otros, parecen estar embutidos en la conducta del individuo como fragmentos de metralla en el cuerpo. Mientras mantiene una relación aparentemente feliz y sin fricciones con el mundo exterior, el individuo no cesa de recoger esos extraños fragmentos que (según lo experimenta) inexplicablemente salen de él. A menudo, estos fragmentos de conducta llenan al individuo de asco y horror, como en el caso de la muchacha estudiante son odiados y atacados. "Me querría haber cortado la mano." Pero, por supuesto,

este impulso destructivo está dirigido de hecho contra su propia mano. Este pequeño *fragmento de acción* o partícula "introyectada" no puede ser atacado sin violencia para el propio ser del individuo. (Jean borraba sus propios rasgos al atacar a la madre-en-su-rostro.)

Si toda la conducta del individuo llega a estar compulsivamente alienada del yo secreto de manera que se entrega totalmente a un compulsivo imitar, parodiar, caricaturizar y también a tales cuerpos extraños de comportamiento transitorios, entonces puede tratar de despojarse de toda su conducta. Ésta es una forma de retiro catatónico. Es como si tratara uno de curarse una infección general de la piel desollándose por completo. Como es imposible, el esquizofrénico puede por así decirlo, rasgar y desgarrar su piel *behavioral*.

## VII. CONCIENCIA DE SÍ

LA CONCIENCIA de sí, en el uso ordinario del término designa dos cosas.

Un percatarse de sí por uno mismo, y un percatarse de uno mismo como objeto de la observación de otro.

Estas dos formas del percatarse del yo, como objeto a ojos de uno mismo, y como objeto a ojos de otro, están estrechamente relacionadas entre sí. En el individuo esquizoide ambas están realzadas y ambas cobran una naturaleza un tanto compulsiva. El individuo esquizoide se halla frecuentemente atormentado por la naturaleza compulsiva del percatarse de sus propios procesos, y también por la naturaleza igualmente compulsiva del sentido que tiene de su cuerpo como un objeto en el mundo de los otros. Este agudizado sentido de ser siempre visto, o, por lo menos, de ser siempre potencialmente visible, puede referirse principalmente al cuerpo, pero la preocupación por ser visible puede estar condensada en la idea de que el yo mental es penetrable y vulnerable, como cuando el individuo siente que uno puede pasarlo con la mirada y llegar a ver en su "mente", o en su "alma". De tales sentimientos de "luna de espejo" se habla usualmente con metáforas o símiles, pero en las condiciones psicóticas la mirada o escrutinio del otro pueden experimentarse como una penetración real hasta el meollo del yo "interior".

El aumento o intensificación de la conciencia del propio ser, a la vez como un objeto del propio percatarse de uno y del percatarse de los demás, es prácticamente universal en los adolescentes, y está asociado a los bien conocidos acompañantes: timidez, sonrojo y turbación general. Se invoca fácilmente alguna versión de "culpa" para explicar tal desmaña. Pero, decir que, por ejemplo, el individuo es consciente de sí "porque" tiene secretos culpables (por ejemplo, masturbación) no nos lleva demasiado lejos. La mayoría de los adolescentes se turban, y es muy común que tengan miedo a que se les refleje esto de alguna manera en la cara. Pero, entonces, por qué si la "culpa" es la clave de este fenómeno, la culpa habrá de tener estas consecuencias particulares y no otras, puesto que hay muchas maneras de ser culpable, y un sentimiento intensificado de sí mismo como un objeto ridículo o turbado a los ojos de otros no es la única forma. La "culpa", en sí misma, es explicación insuficiente a este respecto. Muchas per-

sonas que sienten una profunda y aplastante culpa no experimentan una indebida conciencia de sí mismos. Además, por ejemplo, es posible contar una mentira y sentirse culpable por haberla dicho sin tener miedo de que le salga a uno la culpa a la cara, o sin temor a quedar ciego. Ciertamente, es un logro para el niño obtener la seguridad de que los adultos no tienen la posibilidad de saber lo que hace, si no lo ven; que no pueden más que suponer lo que él piensa para sí mismo, si no se lo cuenta a ellos; y que las acciones que nadie ha visto y que los pensamientos "que se ha guardado" no están a la vista de los demás, a menos de que él mismo "se traicione". El niño que no puede *guardar* un secreto, o que no puede contar una mentira a causa de la persistencia de tales temores primitivos no ha logrado establecer su plena autonomía e identidad. Sin duda, en la mayoría de las circunstancias pueden descubrirse buenas razones para no contar mentiras, pero la *incapacidad* de hacerlo no es una de las mejores razones.

La persona excesivamente consciente de sí siente que es el objeto del interés de otras personas más de lo que en realidad es. Tal persona, yendo por la calle, se acerca a la cola de un cine; tendrá que "armarse de valor" para atravesarla: de preferencia, cruzará al otro lado de la calle. Es una empresa dificultosa para ella entrar en un restorán y sentarse sola a una mesa. En un baile, esperará a que dos o tres parejas estén bailando antes de atreverse a salir a bailar y así sucesivamente.

Es muy curioso que aquellas personas que padecen una intensa angustia cuando actúan o ejecutan algo ante una audiencia no son, de ninguna manera, necesariamente "conscientes de sí" en general, y las personas que comúnmente son en extremo conscientes de sí pueden perder sus compulsivas preocupaciones con este problema cuando ejecutan algo delante de los otros; y ésta es la mismísima situación que, a primera vista, creería uno que es más difícil de resolver para ellos.

Otros rasgos de tal conciencia de sí pueden señalar a la culpa como clave de la comprensión de la dificultad. La mirada que el individuo espera que otras personas dirijan sobre él casi siempre es imaginada como si fuese desfavorablemente crítica para él. Tiene miedo de parecer un tonto, o tiene miedo de que otras personas crean que desea exhibirse. Cuando un paciente expresa tales fantasías es fácil suponer que tiene un secreto deseo no advertido de exhibirse, de ser el centro de atracción, de ser superior, de hacer aparecer a los otros como tontos,

y que este deseo, como está cargado de culpa y de angustia es incapaz de ser experimentado como tal. Por tanto, las situaciones que evocan fantasías en las que este deseo es satisfecho pierden todo placer. Entonces, el individuo será un solapado exhibicionista, cuyo cuerpo ha sido inconscientemente equiparado a su pene. Por tanto, cada vez que su cuerpo se exhiba, la culpa neurótica asociada con esta vía potencial de satisfacción lo expone a una forma de miedo de castración que "se presenta" fenomenológicamente como "conciencia de sí".

Una comprensión de la conciencia de sí en tales términos esquiva, a mi juicio, la cuestión capital a que se enfrenta el individuo cuya posición existencial básica es una posición de inseguridad ontológica y cuya naturaleza esquizoide es, parcialmente, expresión directa y ocasión de su inseguridad ontológica y, en parte, un intento de superarla; o, expresando la última observación en términos algo diferentes, es en parte un intento de defenderse a sí mismo contra aquellos peligros, para su ser, que son las consecuencias de no haber logrado éste alcanzar un sentimiento seguro de su propia identidad.

La conciencia de sí en la persona ontológicamente insegura desempeña un doble papel:

1. Percatarse de sí mismo y saber que otras personas se percatan de él son medios de asegurarle a él que existe, y también que existen los demás. Kafka lo demuestra claramente en su cuento titulado "Conversación con el suplicante": el suplicante parte de la posición existencial de inseguridad ontológica. Declara: "En ningún momento he llegado a convencerme, desde dentro de mí mismo, de que estoy vivo." La necesidad de alcanzar una convicción de su propio estar vivo y de la realidad de las cosas es, por tanto, el problema básico de su existencia. Trata de alcanzar tal convicción esforzándose por sentirse a sí mismo como un objeto en el mundo real; pero, como su mundo es irreal, debe ser un objeto en el mundo de algún otro, pues los objetos para las demás personas parecen ser reales, y aún serenos y bellos. Por lo menos, "... así debe ser, pues a menudo oigo hablar de ellos a la gente como si lo fueran". De ahí que haga esta confesión "... no te enfades si te digo que *el propósito de mi vida es que la gente me mire*" (las cursivas son mías).

Otro factor es la discontinuidad en el yo temporal. Cuando existe una incertidumbre respecto de la identidad en el tiempo, hay una tendencia a confiar en los medios espaciales para identificarse uno a sí mismo. Quizá esto explique en cierta medida la importancia frecuentemente preeminente que para la persona tiene el ser *vista*. Sin

embargo, a veces puede depositarse la mayor confianza en percatarse de uno mismo en el tiempo. Esto ocurre especialmente cuando el tiempo se experimenta como una sucesión de momentos. La pérdida de un tramo de la serie lineal temporal de momentos, por descuido de la atención al propio yo-tiempo, puede sentirse como una catástrofe. Dooley (1941) nos da varios ejemplos de este temporal percatarse de sí mismo, que surge como parte de la "lucha de la persona contra el miedo a la extinción" y de su intento de preservar su integridad "contra las amenazas de ser tragado, aplastado, de perder... su identidad...". Una de sus pacientes dijo: "Me olvidé de mí misma en el Carnaval del Hielo, la otra noche; me absorbí tanto contemplándolo, que olvidé la hora que era, y quién era yo, dónde me encontraba. Cuando de pronto me percaté de que no había estado pensando en mí misma, sentí un miedo de muerte. Me llegó el sentimiento de irrealidad. No debo olvidarme de mí misma ni un solo minuto. Vigilo el reloj y me mantengo atareada, pues de otra manera no sabré quién soy [p. 17]."

2. En un mundo lleno de peligros, ser un objeto potencialmente visible es estar expuesto al peligro de manera constante. Entonces, la conciencia de sí puede ser un percatarse de sí mismo lleno de aprensión, como si estuviese potencialmente expuesto al peligro por el simple hecho de ser visible a otros. La defensa evidente contra tal peligro es hacerse a sí mismo invisible de una o de otra manera.

En un caso real, la cuestión es necesariamente compleja siempre. El suplicante de Kafka convierte en la finalidad de su vida el lograr que la gente lo mire, porque con ello mitiga su estado de despersonalización, irrealidad y muerte interior. Necesita que otras personas lo experimenten como una persona real viva, porque nunca ha llegado a estar convencido, desde dentro de sí mismo, de estar vivo. Esto, sin embargo, envuelve una confianza en la cualidad benigna de la aprehensión que la otra persona tiene de él, que no siempre existe. En cuanto se torna consciente de algo se vuelve irreal, aunque "siempre sentí que hubo un tiempo en que ellos [los otros] fueron reales y ahora se están desvaneciendo". No debe sorprendernos encontrar que tal persona habrá de experimentar, en cierta medida, desconfianza respecto de la conciencia que de él tienen otras personas. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si después de todo tuviesen la misma "conciencia fugitiva" de él que él tiene de ellos? ¿podría él confiar más en su conciencia que en la suya propia para obtener la convicción de que estaba vivo? Muy a menudo, de hecho, el equilibrio se rompe, de modo que el

individuo siente que su mayor peligro estriba en ser el objeto del percatarse de otra persona. El mito de Perseo y de la cabeza de Medusa, del "mal de ojo", de la alucinación de la existencia de rayos mortales, y así sucesivamente, pueden referirse, a mi juicio, a este temor.

Ciertamente, considerado desde el punto de vista biológico, el hecho mismo de ser visible expone a un animal al riesgo de ser atacado por sus enemigos, y no hay animal que carezca de enemigos. El ser visible es, por tanto, un riesgo biológico básico; y el ser invisible es una defensa biológica básica. Todos empleamos alguna forma de camuflaje. Voy a ofrecer a continuación una descripción escrita, redactada por una paciente que utilizaba una forma de camuflaje mágico para ayudarse a vencer su angustia, cuando tenía doce años de edad.

Tenía unos doce años y debía caminar hasta la tienda de mi padre atravesando un gran parque, lo cual era una larga y pesada caminata. Supongo, también, que sentía miedo. No me gustaba, especialmente cuando empezaba a hacerse de noche. Comenzaba a jugar un juego para ayudarme a pasar el tiempo. Sabe usted, cuando uno es niño, cuenta las piedras o se detiene en los cruces de las rayas del pavimento; pues bien, descubrí esta manera de pasar el tiempo. *Se me ocurrió que si me ponía a mirar durante largo tiempo a lo que me rodeaba llegaría a fundirme con ello, y a desaparecer tal como si el lugar estuviese vacío y yo me hubiese desvanecido. Es como cuando se pone uno a pensar que no sabe quién es, ni dónde se encuentra.* Se trata, por así decirlo, de fundirse en el paisaje. Luego, empieza uno a tener miedo, porque comienza a ocurrir lo mismo sin que uno lo provoque. Solía estar caminando y comenzar a sentir que me había fundido con el paisaje. Luego, me llenaba de miedo y empezaba a repetir mi nombre una y otra vez, para volver a la vida, por así decirlo.

Puede ser que tengamos aquí lo análogo biológico de muchas angustias provocadas por ser evidente, por ser fuera de lo común, por ser distinto, por llamar la atención sobre uno mismo, en las que las defensas empleadas contra tales peligros consisten muy a menudo en intentos de fundirse con el paisaje humano, de hacer lo más difícil posible que los demás vean en qué forma uno difiere de cualquier otra persona. Oberndorf (1950), por ejemplo, ha indicado que la despersonalización es una defensa análoga a "hacerse el muerto". Con-

sideraremos estas defensas, con algún detalle, en el caso de Peter (capítulo VIII).

Ser como todos los demás, ser algún otro distinto de uno mismo, desempeñar un papel, ser incógnito, anónimo, no ser nadie (psicóticamente, pretender que no se tiene cuerpo) son defensas que se llevan a cabo con gran cuidado en algunas condiciones esquizoides y esquizofrénicas.

La paciente arriba mencionada se asustaba cuando se había fundido con el paisaje. Entonces, para decirlo con sus propias palabras: "Empezaba a repetir mi nombre una y otra vez, para volver a la vida, por así decirlo." Esto plantea una importante cuestión. Yo creo que sería una conjetura correcta suponer que la forma particular de defensa de esta muchachita contra la angustia sólo podría haber surgido de un vacilante fundamento ontológico. Un sentimiento de identidad firmemente establecido no se pierde fácilmente, no con la misma facilidad con que esta muchacha de doce años podía perder su sentimiento de identidad en su juego. Por tanto, es probable que esta inseguridad ontológica haya ocasionado, por lo menos en parte, su angustia, en primer lugar, y que después haya utilizado su fuente de debilidad como vía de escape. Hemos visto operar ya este principio en los casos de James, David, la señora D., y otros. Al fundirse con el paisaje, perdía su identidad autónoma; de hecho perdía su yo y era precisamente su "yo" el que corría peligro al encontrarse solo al caer la noche en un lugar desierto.

La expresión más general de este principio es que cuando el riesgo consiste en la pérdida de ser, la defensa estriba en caer en un estado de no-ser, con la íntima reserva, sin embargo, presente constantemente, de que este caer en el no-ser es un puro juego, un puro simular.

Como escribe Tillich (1952, p. 62): "la neurosis es la manera de evitar el no-ser evitando ser". Lo malo es que el individuo puede descubrir que la simulación ha consistido en simular y que, de una manera más real de lo que quería, ha caído realmente en ese estado de no-ser que le inspiraba tanto temor, en el que ha quedado despojado de su sentimiento de autonomía, de realidad, de vida, de identidad, y desde el cual quizá no le sea posible recuperar de nuevo su apoyo "en" la vida, mediante la simple repetición de su nombre. De hecho, el juego de esta muchachita escapó a su dominio de esta manera. Cuando la paciente escribió este relato acerca de su vida, del que se ha tomado la cita anterior, había vivido gravemente despersonalizada durante una serie de años.

En este campo todo es paradójico. En el capítulo v afirmé que el yo teme, y a la vez suspira, por un real estar vivo. El yo teme volverse vivo y real, porque teme que al hacerlo se eleve a la potencia inmediatamente el riesgo de aniquilación. La "conciencia de sí" está envuelta en esta paradoja.

Nuestra muchachita se fundía en el paisaje. Ahora bien, alguien que se funde con las demás personas con excesiva facilidad (en el capítulo anterior he mencionado las formas en que esto ocurre) y tiene miedo a perder su identidad por ello, utiliza la conciencia que tiene de su yo como un medio de permanecer aparte y alejado. La conciencia de sí es aquello en lo que se confía para ayudar a sustentar la precaria seguridad ontológica del individuo. Esta insistencia en percatarse, especialmente en percatarse del yo, se ramifica en muchas direcciones. Por ejemplo, mientras que el histérico parece complacerse en ser capaz de olvidar y en "reprimir" aspectos de su ser, el individuo esquizoide trata característicamente de lograr que su percatarse de sí mismo sea lo más intenso y lo más amplio posible.

Sin embargo, se ha señalado cuán cargado de hostilidad es el auto-escrutarse a que el individuo esquizoide se sujeta a sí mismo. El individuo esquizoide (y esto puede decirse con mayor razón del esquizofrénico) no se calienta al sol de un amoroso mimarse a sí mismo. Muy impropriamente, el auto-escrutarse es considerado como una forma de narcisismo. Ni el esquizoide ni el esquizofrénico son narcisistas en este sentido. Como decía una esquizofrénica (véase, p. 200) la quemaba el resplandor de un sol negro. El individuo esquizoide vive bajo el sol negro, el ojo maligno de su propio escrutarse. El resplandor de su percatarse de sí mismo mata su espontaneidad, su frescura; destruye toda alegría. Todo se marchita bajo sus rayos. Y sin embargo, aunque en el fondo *no sea* narcisista, está compulsivamente preocupado con la constante observación de sus propios procesos mentales y corporales. Para decirlo en el lenguaje de Federn, catectiza su yo-en-cuanto-objeto con *mortido*.

Algo semejante, aunque en términos diferentes, dije antes cuando afirmé que el individuo esquizoide despersonaliza su relación consigo mismo. Es decir, transforma la viviente espontaneidad de su ser en algo muerto y sin vida, al inspeccionarlo. También hace lo mismo a otros, y teme que se lo hagan a él (petrificación).

Nos hallamos ahora en situación de indicar que aunque *no teme* estar muerto y sin vida —como dijimos, teme estar realmente vivo— también teme *no seguir* teniendo conciencia de sí mismo. Percatarse

de su yo es todavía una garantía, una seguridad de su existencia continuada, aunque quizá tenga que vivir una muerte-en-vida. La conciencia de un objeto amengua su peligro potencial. Así, la conciencia es un tipo de radar, un mecanismo para escudriñar. Puede sentirse que el objeto está dominado. Como un rayo mortal, la conciencia tiene dos propiedades principales: su poder de petrificar (de convertir en piedra: de convertirse a sí mismo o al otro en cosas); y su poder de penetrar. De tal modo, si es en estos términos como se experimenta la mirada de otros, hay un constante temor a ser convertido en la cosa de algún otro, a ser penetrado por él, y un sentimiento de estar sujeto al poder y al dominio de algún otro. La libertad, entonces, consiste en ser inaccesible.

El individuo puede tratar de prevenir estos peligros convirtiendo al otro en piedra. Desgraciadamente, como una piedra no puede verle a uno, uno se convierte, en tanto que los demás han sido reducidos a cosas a los ojos de uno, en la única persona que puede verle a uno mismo. El proceso oscila ahora en la dirección contraria, y culmina en el anhelo de deshacerse de la anonadora e intolerable conciencia de sí, de manera que la perspectiva de ser una cosa pasiva, penetrada y dominada por otro puede mirarse como un alivio apetecible. En tal oscilación no hay una posición de paz, puesto que el individuo no puede elegir entre opciones factibles.

La compulsiva preocupación por el ser visto, o simplemente por el ser visible, nos indica que quizá estemos tratando con subyacentes fantasías de no ser visto, de ser invisible. Si, como vimos, el ser visible puede ser, en sí mismo, a la vez, persecutorio y también una confirmación de que uno está todavía vivo, entonces, el ser invisible tendrá significados igualmente ambiguos.

La persona "consciente de sí" está atrapada en un dilema. Quizá *necesite* ser vista y reconocida, a fin de mantener su sentimiento de realidad y de identidad. No obstante, al mismo tiempo, el otro representa una amenaza a su identidad y realidad. Uno descubre que se emplean esfuerzos extremadamente sutiles a fin de resolver este dilema en términos del yo secreto interior y de los sistemas del falso-yo *behaviorales* ya descritos. James, por ejemplo, siente que "las demás personas me proporcionan mi existencia". A solas, sentía que estaba frío y que no era nadie. "No puedo sentirme real a menos de que esté en compañía de alguien...". No obstante, no se siente a sus anchas con otra persona, porque se siente "en peligro" cuando se halla con otro, lo mismo que cuando está consigo mismo. Por tanto, se ve empujado

a buscar compañía, pero nunca se permite ser "él mismo" en presencia de algún otro. Evita la angustia social *no estando* nunca realmente con otros. Nunca dice exactamente lo que piensa, ni piensa lo que dice. El papel que siempre desempeña no es totalmente él mismo. Procura reír cuando piensa que un chiste *no* es gracioso, y pone cara de aburrimiento cuando está divertido. Hace amistad con personas a las que realmente no quiere, y es frío con aquellos con quienes le gustaría "realmente" hacer amistad. Por tanto, nadie lo conoce realmente, ni lo comprende. Puede ser con seguridad *él mismo*, sólo en el aislamiento, aunque con un sentimiento de vacío y de irrealidad. Con otros, juega un complicado juego de simulaciones. Siente que su yo social es falso y fútil. Lo que más anhela es la posibilidad de "un momento de reconocimiento", pero siempre que ocurre esto, por casualidad, cuando accidentalmente "se ha traicionado a sí mismo", se siente lleno de confusión y de pánico.

Cuando más oculto, escondido, no-visto mantiene a su "verdadero yo", y cuanto más ofrece a los otros un falso frente, tanto más compulsiva se vuelve esta falsa presentación de sí mismo. Parece ser en extremo narcisista y exhibicionista. De hecho, se aborrece a sí mismo y le aterra revelarse a sí mismo a los otros. En vez de esto, exhibe compulsivamente a otros lo que considera que son unos puros adornos extraños; se viste ostentosamente, habla en voz alta e insistentemente. De manera constante llama la atención sobre sí mismo, y, al mismo tiempo, *aparta* la atención de su yo. Su conducta es compulsiva. Todos sus pensamientos están dirigidos al miedo a ser visto. Suspira por ser conocido. Pero, por otra parte, esto es también lo que más teme.

Aquí el "yo" se ha convertido en una invisible entidad trascendente, que sólo él mismo conoce. El cuerpo en acción ya no es la expresión del yo. El yo no es puesto en acto en y a través del cuerpo. Es distinto y disociado. El significado implícito de las acciones de la señora R. (p. 50) era el siguiente: "Soy solamente lo que otras personas piensan que soy." James recurrió a la posibilidad opuesta. "No soy lo que todo el mundo puede ver." Su aparente exhibicionismo es, por tanto, una manera de evitar que la gente descubriera qué era, o quién era lo que él, realmente, pensaba que era.

El adulto no puede utilizar ni el ser visto ni el ser invisible como defensa estable contra el otro, puesto que cada uno de ellos guarda peligros propios, a la vez que proporciona su propia forma de seguridad. Cuán complicadas son las cuestiones que se ventilan, puede apre-

ciarse considerando la complejidad de las más tempranas y simples situaciones infantiles.

Los niños suelen jugar a ser invisibles y a ser vistos. Este juego tiene algunas variantes. Puede jugarse a solas; delante de un espejo; o con la complicidad de adultos.

En una nota al pie de de su famosa descripción (1920) del juego del niño con el carrete y la cuerda, Freud nos describe una versión de este juego. Vale la pena recordar todo el pasaje, aunque sea a la nota a lo que quiero dirigir la atención en particular.

El niño no era precoz, de ninguna manera, en su desarrollo intelectual. Al año y medio de edad, sólo podía pronunciar unas pocas palabras comprensibles; podía también emplear cierto número de sonidos que expresaban un significado ininteligible para quienes lo rodeaban. Sin embargo, vivía en buenos términos con sus padres y con la criada, y se le elogiaba por ser un "buen niño". No molestaba a sus padres durante la noche, concienzudamente obedecía las órdenes que le prohibían tocar algunas cosas, o entrar a algunas habitaciones y, sobre todo, nunca lloraba cuando su madre lo abandonaba por unas pocas horas. Al mismo tiempo, sentía gran apego a su madre, que no sólo lo había alimentado al pecho, sino que también lo había cuidado sin ayuda de otra persona. Este buen muchachito, sin embargo, manifestaba ocasionalmente un hábito perturbador, que consistía en coger objetos pequeños que estuviesen al alcance de su mano y tirarlos lejos de sí a un rincón, debajo de la cama, unos tras otros de manera que buscar sus juguetes y recogerlos era a menudo toda una tarea. Al hacer esto profería un "o-o-o-o" fuerte y sostenido, acompañado de una expresión de interés y de satisfacción. Su madre y el autor del presente informe estuvieron de acuerdo en pensar que este sonido no era una pura interjección, sino que significaba la palabra alemana *fort* (se fue). Con el tiempo me dí cuenta de que era un juego, y que el único uso que hacía de sus juguetes era jugar al "se fue" con ellos. Cierta día, hice una observación que confirmó mi opinión. El niño tenía un carrete de madera con un trozo de cuerda atado a él. Nunca se le ocurrió arrastrarlo por el suelo detrás de él, por ejemplo, y jugar a que era un carro. Lo que hacía era sostener el carrete por la cuerda y arrojarlo con mucha habilidad sobre el borde de su camita, cubierta con cortinas, de manera que desaparecía en ella

y al mismo tiempo profería su expresivo "o-o-o-o". Luego sacaba de la cama el carrito tirando de la cuerda y saludaba su reacción con un alegre *da* (allí está). Así, pues, éste era el juego completo: desaparición y retorno. Como norma, uno solo presenciaba el primer acto, que se repetía incansablemente, como un juego en sí mismo, aunque no cabe la menor duda de que el mayor placer lo producía el segundo acto.

Freud añade esta significativa nota al pie de su exposición del juego:

Una nueva observación confirmó después plenamente esta interpretación. Cierta día, la madre del niño había estado fuera de la casa durante varias horas y al regresar el niño la recibió con las siguientes palabras "nene o-o-o-o" que al principio eran incomprensibles. Sin embargo, pronto se descubrió que durante este largo periodo de soledad *el niño había encontrado un método de hacerse desaparecer a sí mismo* (las cursivas son mías). Había descubierto su imagen en un espejo que no llegaba hasta el suelo de manera que el niño, agachándose, podía hacer que su su imagen en el espejo "se fuera".

De tal modo, este niño no sólo juega a hacer desaparecer a su madre, sino que también juega a hacerse desaparecer a él mismo. Freud indica que ambos juegos deben entenderse como intentos de dominar la angustia de una situación de peligro, repitiéndola una y otra vez en el juego.

Si es así, el miedo a ser invisible, a desaparecer, está estrechamente asociado al temor de que su madre desaparezca. Al parecer, la pérdida de la madre, en una determinada etapa, amenaza al individuo con la pérdida de su yo. La madre, sin embargo, no es simplemente una cosa que el niño puede ver, sino una *persona* que ve al niño. Por tanto, yo sugiero que un componente necesario en el desarrollo del yo es la experiencia de uno mismo, como una persona, bajo la mirada amorosa de la madre. El niño común vive continuamente bajo la mirada de adultos. Pero ser visto es simplemente una de las innumerables maneras en que se presta atención al ser total del niño. Se le atiende cuando se descubre su presencia, cuando se le mima, se le arrulla, se le abraza, cuando se le tira al aire, cuando se le baña: se manipula su cuerpo hasta un grado que no volverá nunca a repetirse. Algunas madres suelen reconocer a los procesos "mentales del

niño", y responder a ellos, pero no pueden aceptar reactivamente su concreta realidad corporal y viceversa. Puede ser que una *falla en la reacción* al niño de parte de la madre, en cuanto a uno u otro de los aspectos del ser del niño, tenga importantes consecuencias.

Una nueva consideración de lo que este niño estaba realizando mediante su juego nos indica que era capaz, como cree Freud, de hacerse desaparecer *a sí mismo*, al no poder ver su imagen en el espejo. Es decir, si no podía verse a sí mismo *allí*, él mismo se habría "ido"; de tal modo, estaba empleando una presuposición esquizoide con ayuda del espejo, en virtud de la cual había dos "él", uno *allí* y otro *aquí*. Es decir, al superar o tratar de superar la pérdida o ausencia del otro real, ante cuyos ojos vivía y se movía y tenía su ser, se convierte en otra persona para sí mismo, que podía mirarlo a él desde el espejo.

Sin embargo, aunque la "persona" a la que él podía ver en el espejo no era ni su propio yo ni otra persona, sino sólo un reflejo de su propia persona, cuando ya no podía ver a la otra imagen reflejada de su propia persona en el espejo él mismo desaparecía, posiblemente de la misma manera como sentía que desaparecía cuando ya no se podía sentir sujeto a la inspección de su madre o en presencia de ella. Ahora bien, tanto si la amenaza del otro real surge de la contingencia del hecho de que el otro puede en cualquier momento desaparecer o morir, o no retribuir los sentimientos que uno tiene por él; o en el caso de que el otro represente más directamente una amenaza en la forma de implosión o de penetración, la persona esquizoide busca, a la manera que el muchacho tenía de ser un espejo para sí mismo, convertir su yo, una cuasi-dualidad con una unidad total, en dos yos, es decir, en una dualidad real. En el caso del muchachito, de los "dos yos", su propio yo real fuera del espejo era el que podríamos pensar que sería más fácilmente identificado con su madre. Esta *identificación del yo con la fantasía de la persona por la cual uno es visto*, puede contribuir decisivamente a formar las características del yo que observa. Como dijimos antes, este yo que observa a menudo mata y marchita todo lo que cae bajo su observación. El individuo tiene ahora a un observador perseguidor en el meollo de su ser. Puede ocurrir que el niño quede poseído por la presencia extraña y destructiva del observador que se ha vuelto malo en su ausencia, al ocupar el lugar del yo que observa, del muchacho mismo fuera del espejo. Si esto ocurre, conserva su conciencia de sí mismo como objeto a ojos de otro al observarse a sí mismo como el otro: presta al otro sus ojos, a fin de poder seguir siendo visto, y luego se convierte en un

objeto a sus propios ojos. Pero aquella parte de sí mismo que lo mira y lo ve, ha desarrollado los rasgos persecutorios que él ha llegado a sentir que tiene la persona real fuera de él.

El juego del espejo puede tener variantes peculiares. El comienzo manifiesto de la enfermedad de un hombre ocurrió cuando al mirarse en un espejo vio a otro en él (de hecho, su propia imagen): "él". "Él" habría de ser su perseguidor en una psicosis paranoide. "Él" era el instigador de un complot para matarlo (es decir, al paciente) y el paciente estaba decidido a meterle un balazo a "él" (es decir, a su yo alienado).

En el juego de ese niño, "él", en la posición de la persona que lo estaba percibiendo, es decir, su madre, en un sentido estaba matándose a sí mismo de manera mágica: estaba matando a la imagen de sí mismo en el espejo. Tendremos ocasión de volver más tarde a este peculiar estado de cosas cuando estudiemos la esquizofrenia. Hacerse desaparecer y regresar de nuevo a sí mismo debe haber tenido un significado semejante al de su otro juego, el de "simbólicamente" hacer desaparecer y reaparecer a su madre. Sin embargo, el juego cobra un sentido de esta manera sólo si podemos creer que hay una situación de peligro para él, no sólo en no poder ver a su madre, sino también en no sentir que ella lo está viendo. En esta etapa *esse es percipi* no sólo respecto de los otros, sino también respecto del yo.

A los dos años y medio de edad, una de mis hijas jugaba un juego semejante. Tenía que cubrirme los ojos con las manos a la orden de "no nos veas". Luego, a la orden de "véme", tenía que apartar repentinamente mis manos y expresar sorpresa y deleite por verla. También tenía que mirarla y pretender que no podía verla. Me han hecho jugar este juego otros niños. No se trata de no verlos hacer algo malo. Parece que todo estriba en que el niño se experimente a sí mismo, transitoriamente, como si no fuese visto. No se trata de que el niño no me vea a mí. Uno observa, también, que no se produce en el juego una separación física real. Ni el adulto, ni el niño, en este juego tienen que esconderse o desaparecer realmente. Es una versión mágica del juego del escondite.

El niño que llora cuando su madre desaparece del cuarto se ve amenazado con la desaparición de su propio ser, puesto que para él, también *percipi es esse*. Sólo en presencia de la madre es capaz de *vivir y moverse y tener su ser* plenamente. ¿Por qué quieren los niños que les dejen la luz encendida en la noche, y por qué quieren que sus padres estén con ellos hasta quedarse dormidos? Puede ser

que un aspecto de estas necesidades es que el niño se asusta cuando ya no se puede ver a sí mismo, o sentir que es visto por algún otro, u oír a otros y ser oído por ellos. El dormirse consiste, fenomenológicamente, en una pérdida de la conciencia que uno tiene de su propio ser, así como del percatarse del mundo. Esto, en sí mismo, puede ser aterrador, de manera que el niño necesita que *otra persona* lo vea o lo oiga mientras va perdiendo la propia conciencia de su ser al irse quedando dormido. En el sueño, la luz "interior" que ilumina al propio ser está apagada. Que le dejen encendida la luz no sólo le da la seguridad de que si despierta no habrá terrores en lo oscuro, sino que le proporciona una seguridad mágica de que durante el sueño está siendo vigilado por presencias benignas (padres, hadas buenas, ángeles de la guarda). Peor todavía, quizá, que la presencia posible de malas cosas en lo oscuro, es el terror de que en la oscuridad no hay *nada ni nadie*. No tener conciencia de uno mismo, por tanto, puede equipararse a no existir. El individuo esquizoide se asegura a sí mismo de que existe por tener siempre conciencia de sí mismo. Sin embargo, es perseguido por su propia penetración y lucidez.

La necesidad de ser percibido, por supuesto, no es asunto puramente visual. Se extiende a la necesidad general de que otro respalde o confirme la presencia de uno, a la necesidad de que se reconozca la existencia total de uno; a la necesidad, en efecto, de ser amado. Así pues, las personas que no pueden alimentar desde sí mismos el sentimiento de su propia identidad o que, como el suplicante de Kafka, no poseen la íntima convicción de estar vivos, pueden sentir que son personas vivas reales solamente cuando otros las experimentan en cuanto tales, como era el caso de la señora R. (p. 50), que se veía amenazada de despersonalización cuando no podía ser reconocida, o cuando no podía imaginarse ser reconocida y correspondida por alguien que la conociese lo suficientemente bien como para que su reconocimiento y su responderle tuviesen significación. La necesidad que sentía de ser vista se basaba en la ecuación "soy la persona que las otras personas saben y reconocen que soy". Necesitaba la confortación tangible de la presencia de otra persona que la conociese, en cuya presencia sus propias incertidumbres acerca de lo que ella podía ser se apaciguaban transitoriamente.



## VIII. EL CASO DE PETER

"No me gusta la palabra psicológico. No existe lo psicológico. Digamos que uno puede mejorar la biografía de la persona."

JEAN-PAUL SARTRE

EN EL siguiente caso podremos ver vividas muchas de las cuestiones analizadas en los últimos dos capítulos.

Peter era un corpulento hombre de 25 años y parecía ser la imagen misma de la salud. Se acercó a mí quejándose de que constantemente se desprendía de él un desagradable olor. Lo podía oler claramente, pero no estaba muy seguro de que fuese la clase de olor que otros podían oler. Pensaba que provenía particularmente de la parte inferior de su cuerpo y de la región genital. Al aire libre, parecía el olor de algo que se quemaba, pero por lo común era el olor de algo agrio, rancio, viejo, descompuesto. Lo asemejaba al olor viscoso, arenoso, mohoso de la sala de espera de una estación de ferrocarril, o al olor que sale de los "excusados" deteriorados de las casuchas del barrio en que había crecido. No podía librarse de este olor aunque se bañaba varias veces al día.

La siguiente información acerca de su vida me la dio el hermano de su padre:

Sus padres no eran personas felices, pero se mantenían estrechamente unidos. Habían estado casados durante diez años antes de que naciera el hijo. Eran inseparables. El niño, hijo único, no modificó sus vidas. Durmió en el mismo cuarto de sus padres desde su nacimiento hasta que salió de la escuela. Sus padres nunca fueron francamente malos con él, pero aunque parecía estar con ellos durante todo el tiempo lo trataban simplemente *como si no estuviese allí*.

Su madre, siguió diciendo su tío, nunca pudo darle afecto, porque ella misma nunca lo había recibido. Fue alimentado con biberón y se crió bien, pero nunca fue mimado ni nunca jugaron con él. Cuando era bebé, estaba siempre llorando. Su madre, sin embargo, ni lo rechazó ni lo descuidó abiertamente. Se le alimentó y se le vistió de manera conveniente. Atravesó su niñez y la adolescencia subsiguiente

sin manifestar peculiaridades observables. Sin embargo, su madre, dijo el tío, apenas si se daba cuenta de su existencia. Era una mujer bonita y muy aficionada a vestirse bien y admirarse a sí misma. A su padre le gustaba esto, le compraba ropa siempre que podía y estaba muy orgulloso de que lo vieran con su atractiva esposa.

El tío pensaba que aunque el padre sentía gran afecto por el muchacho, a su manera, algo parecía impedirle mostrar su afecto al niño. Propendía a ser regañón, a fijarse en todas las faltas, a azotarlo ocasionalmente, sin razón suficiente, y a rebajarlo con observaciones como las de "el inútil Eustace", "eres una papa". El tío pensaba que esto era una lástima, porque cuando el niño salía bien en la escuela y, más tarde, cuando obtuvo empleo en una oficina, lo que socialmente significó un gran adelanto para esta familia pobrísima, el padre en verdad se sentía "enormemente orgulloso de este muchacho", y fue para él "un terrible golpe" cuando pareció que su hijo no quería ser nada.

Fue un niño solitario y siempre fue muy bueno. Cuando tenía nueve años, una muchachita de su edad, vecina suya, quedó ciega en un ataque aéreo en el que sus padres murieron. Durante varios años, pasó la mayor parte de su tiempo con esta niña; mostró inagotable paciencia y bondad, le enseñó a recorrer el barrio, la llevó al cine, se sentaba junto a ella y le hablaba. Más tarde, esta muchacha recobró parcialmente la vista y le dijo a su tío que le debía la vida al niño de nueve años, porque había sido la única persona que se había ocupado de ella realmente mientras estuvo ciega, desamparada y sin amigos, cuando nadie pudo o quiso tomar el lugar de sus padres muertos.

En los últimos años que pasó en la escuela, su tío se tomó un interés especial por él y con su ayuda y gracias a sus gestiones ingresó en la oficina de un abogado. El muchacho dejó esta oficina después de unos pocos meses por falta de interés, pero, nuevamente gracias a su tío, obtuvo trabajo en una compañía naviera. Permaneció en esta empresa hasta que lo llamaron a filas. En el ejército, a petición suya, se encargó de cuidar perros de patrulla y, cuando salió, después de dos años de servicio sin incidentes, "destrozó el corazón de su padre" al aceptar un trabajo de cuidador de perros en un canódromo. Sin embargo, después de un año abandonó también este trabajo, y después de cinco meses, durante los cuales desempeñó diversos trabajos no clasificados, se dedicó simplemente a no hacer nada, a lo largo de siete meses, antes de decidirse a acudir al médico de la familia para consultarle acerca del olor que despedía. Como no existía tal olor, el médico lo envió a un psiquiatra.

El paciente describió su vida de la siguiente manera:

Acercas de su nacimiento, sentía que ni su padre ni su madre lo habían deseado y que, en verdad, no le habían perdonado nunca el haber nacido. Pensaba que su madre resentía su presencia en el mundo porque le había estropeado la figura y la había dañado y herido al nacer. Afirmaba que así se lo había dado a entender frecuentemente durante su infancia. Su padre, a su juicio, resentía simplemente que existiera, "nunca me dio un lugar en el mundo...". Pensaba, también, que su padre probablemente lo odiaba por el daño y el dolor que había causado a su madre al nacer, lo cual la había hecho aborrecer el trato sexual. Sentía que había ingresado en la vida como ladrón y criminal.

Uno recuerda la declaración del tío, en el sentido de que sus padres vivían absorbidos grandemente el uno en el otro y que lo trataban como si no existiese. La relación del ser ignorado con la "conciencia de sí" se pone claramente de relieve en la siguiente transcripción de la grabación en cinta magnética de una conversación durante nuestra segunda entrevista:

PETER: ... desde que tengo memoria me percaté de mí mismo, tuve una suerte de conciencia, de mí mismo; obvia, en cierta manera, sabe usted.

Yo: ¿Obvia?

P.: Bueno, sí, obvia. Estar allí simplemente... era tan sólo tener conciencia de mí mismo.

Yo: ¿Estar allí?

P.: Oh, simplemente estar, me imagino. Él (su padre) solía decir que había sido algo que ofende a la vista desde el mismo día en que nació.

Yo: ¿Algo que ofende a la vista?

P.: Sí, el "inútil Eustace" era uno de mis motes, y también decía que era una papa.

Yo: Se sentía culpable simplemente por estar allí.

P.: Pues sí, no lo sé realmente, ... *era simplemente por estar en el mundo, en primer lugar, me imagino.*

Decía que no se sintió solitario cuando niño, aunque se quedaba solo mucho tiempo, pero "solitario no es lo mismo que estar solo".

Tenía lo que probablemente era un recuerdo "pantalla", de cuando tenía unos cuatro o cinco años de edad en que su madre le decía,

cuando lo sorprendía jugando con su pene, que no le crecería si hacía eso: cuando tenía unos siete u ocho años de edad tuvo algunas experiencias de naturaleza sexual con una niña de su propia edad, pero no comenzó a masturbarse hasta la edad de catorce años. Todo esto tenía enorme importancia para él, y no hacía sino intensificar su conciencia de sí. Los únicos recuerdos que me contó de cuando era niño, fueron estos incidentes sexuales. Me los contó sin ningún calor. Pasaron muchos meses antes de que mencionara, como de paso, a Joan, la muchacha ciega.

En la escuela secundaria, los sentimientos que tenía acerca de él mismo comenzaron a cristalizarse más decididamente. En la medida en que es posible reconstruirlos, estaba comenzando a formarse una idea de que todo el mundo lo ponía en una falsa posición. Se sentía en la obligación, para con su maestro y sus padres, de ser alguien y de hacer algo de provecho, mientras que, a la vez, no dejaba de sentir que esto era por una parte imposible y por otra parte injusto. Sentía que tenía que emplear todo su tiempo y energías en ser un motivo de orgullo para su padre, su madre, su tío y su maestra. Sin embargo, en su fuero interno estaba convencido de que era un don nadie, que no valía nada, y que todos sus esfuerzos para llegar a ser alguien eran un puro engaño y una simulación. Su maestra, por ejemplo, quería de él que "hablara con propiedad" y que vistiera "ropas de la clase media". Pero todo esto era tratar de convertirlo en lo que no era. La maestra lo hacía, a él, el secreto masturbador, leer pasajes de la Biblia en la escuela a los otros niños y lo solía citar como modelo. Cuando la gente decía cuán bueno debía ser para que pudiera leer la Biblia tan bien, se reía sardónicamente para sí mismo. "Sólo me demostraba lo buen actor que yo era." Sin embargo, aparte de sentir que no era la persona que simulaba ser, no sabía qué era lo que quería. Junto con el sentimiento de que no valía nada, había también en él la impresión, que se fue haciendo cada vez más fuerte, de que era alguien muy singular, enviado por Dios para cumplir una misión especial, pero quién era, o cuál era la misión... eso no sabía decirlo. Entre tanto, resentía hondamente lo que a su juicio eran los esfuerzos de todo el mundo para convertirlo en un santo, para que fuese "más o menos, un orgullo para ellos". Por tanto, trabajó sin alegría en la oficina. Comenzó a odiar cada vez más, en particular a las mujeres. Sabía que odiaba a los otros, pero no se le había ocurrido que los temía. ¿Por qué habría de temerlos, cuando "no podían impedir que pensase lo que quisiese"? Esto, por supuesto, quiere decir que

"ellos" poseían algún poder para obligarlo a hacer lo que "ellos" querían, pero mientras daba exteriormente satisfacción a "sus" deseos, evitaba experimentar la angustia que debemos suponer lo empujaba a plegarse a los otros y a no revelarse casi nunca a ellos.

Fue en la segunda oficina donde experimentó por primera vez accesos de angustia. Para entonces, el problema capital para él había cristalizado en términos de optar entre ser sincero o ser hipócrita; entre ser auténtico o desempeñar un papel. Para sí mismo, sabía que era un hipócrita, un mentiroso, un fraude, una pura simulación; en gran parte, se reducía todo al problema de saber durante cuanto tiempo podría seguir engañando a la gente sin que lo descubrieran. En la escuela, creía que, en gran medida, había podido salirse con la suya. Pero cuanto más disimulaba lo que él consideraba que eran sus sentimientos reales, y hacía cosas y tenía pensamientos que era preciso mantener ocultos y secretos de todos los demás, tanto más comenzó a escudriñar los rostros de las personas con objeto de descubrir, por lo que podía ver en ellos, lo que él se imaginaba que pensaban acerca de él, o lo que sabían de él. En la oficina, lo que consideraba como sus "sentimientos reales" eran, en gran parte, fantasías sexuales sádicas acerca de sus colegas femeninos, especialmente respecto de una mujer que a su juicio parecía muy respetable, pero que se imaginaba era una hipócrita como él mismo. Solía masturbarse en el excusado de la oficina mientras evocaba estas fantasías, y en una ocasión, tal y como había ocurrido previamente con su madre, se encontró al salir con la mujer a la que había estado violando en su imaginación. Estaba mirándolo directamente, y a él le pareció que lo atravesaba con la mirada y llegaba hasta su yo secreto, lo cual le permitía ver lo que le había estado "haciendo". Se llenó de pánico. Ya no pudo seguir creyendo con alguna tranquilidad que podía ocultar sus acciones y sus pensamientos a otras personas. En particular, como dijo, ya no pudo sentir la seguridad de que su cara no lo "delataría". Al mismo tiempo, comenzó a sentir miedo de que un olor a semen lo traicionara.

Se hallaba en este estado cuando ingresó en el ejército. Terminó su servicio, sin embargo, sin exhibir signos exteriores de su trastorno interior. En verdad, pareció haber alcanzado por entonces un aspecto exterior de normalidad y haberse liberado un tanto de su angustia. Su sentimiento de haber alcanzado esto era por demás interesante e importante. Su aparente normalidad fue consecuencia de una muy deliberada intensificación de la división entre su yo interior "verdadero" y su yo exterior "falso", lo que se expresa por un sueño que tuvo

por aquel tiempo. Iba en un automóvil que se movía a gran velocidad: saltó de él hiriéndose pero no de gravedad, mientras el coche seguía corriendo hasta estrellarse. Así, llegó a su conclusión lógica, pero desastrosa, el juego que había estado jugando consigo mismo durante algún tiempo. Finalmente, optó de manera tan completa como pudo hacerlo; se disoció, a la vez, de sí mismo y de otras personas. El efecto inmediato fue aminorar su angustia y permitirle aparecer como normal. Pero esto no fue todo lo que hizo, ni fueron éstas las únicas consecuencias.

Aumentó su sentimiento de inutilidad, de carencia de orientación, de futilidad, así como su convicción de que "realmente" no era nadie. Pensó que era inútil seguir simulando. Se lo formuló a sí mismo, con las siguientes palabras. "No soy nadie, de modo que no haré nada." Ahora se había lanzado no solamente a disociarse de su falso yo, sino a destruir todo lo que parecía ser. Como dijo: "me producía una determinada satisfacción sardónica volverme algo inferior todavía a lo que había pensado que era, o a lo que ellos habían pensado que yo era...".

A lo largo de todo este tiempo sentía que estaba, para decirlo con sus propias palabras (que, dicho sea de paso, son también las de Heidegger) "en el límite del ser", con sólo un pie en la vida, y sin derecho ni siquiera a eso. Sentía que no estaba realmente vivo y que, de todos modos, no valía nada, y mal tenía el derecho a pretender que poseía vida. Se imaginaba que estaba fuera de todo y, sin embargo, durante algún tiempo conservó un rayo de esperanza. Las mujeres podrían poseer todavía el secreto. Si lograba ser amado por una mujer, entonces quizá llegaría a ser capaz de vencer su sentimiento de inanidad. Pero esta vía posible quedaba bloqueada para él por su convicción de que cualquier mujer que tuviese algo que ver con él habría de estar tan vacía como él, y que todo lo que pudiese obtener de las mujeres, tanto si lo tomaba como si se lo daban, sólo podría ser tan carente de valor como la materia de que él mismo estaba hecho. Cualquier mujer que no fuese tan fútil como él mismo, por tanto, nunca tendría nada que ver con él, y mucho menos en un sentido sexual. Todas sus relaciones sexuales reales con las mujeres eran totalmente promiscuas, y a través de ellas nunca logró romper el "cierre" que lo envolvía. Con una muchacha a la que consideraba "pura" mantuvo una tenue y platónica relación durante algunos años. Pero nunca fue capaz de convertir su relación con esta muchacha en algo más. Quizá hubiese estado de acuerdo con Kierkegaard, si lo hubiese

leído, en que de haber tenido fe habría terminado por casarse con su Regina.

Se debe uno preguntar por qué tardó tanto en contarme de esta amistad, que indudablemente era una de las cosas más significativas en su vida y que hubiese podido quizá impedir que se volviese francamente esquizofrénico en la segunda década de ella. Era muy característico de Peter, y de esta clase de persona, que esta experiencia de su vida fuese la que procurara mantener más oculta a los otros, mientras que no tenía inhibiciones para hablar de incidentes infantiles sexuales promiscuos, de masturbaciones y de fantasías sexuales sádicas de adulto.

#### ANÁLISIS

Por lo que pude saber, Peter nunca se sintió "como en su casa", ni en su cuerpo, ni en el mundo. Se consideraba torpe, desmañado, adocenado. Se recuerda lo que el tío dijo de su madre narcisista, que no lo mimó ni jugó con él. Aun su presencia física en el mundo apenas era reconocida. "Lo trataban como si no estuviese allí." Por su parte, no sólo se sentía desmañado y adocenado, sino que se sentía culpable "simplemente por estar en el mundo".

Según parece, su madre no tenía ojos más que para sí misma. Estaba ciega para él. No era visto. No fue un puro accidente que el muchacho se convirtiera en tan buen compañero, en casi una "madre", para la muchachita ciega que no podía verlo. Esta amistad tenía muchas facetas, pero un importante aspecto de la misma era que se sentía seguro con ella, puesto que podía verla y ella en cambio no podía verlo a él. Además, ella lo necesitaba desesperadamente; le prestó sus ojos; y, por supuesto, podía permitirse sentir lástima por ella, lo que no podía sentir por su madre. Esta muchacha, los perros de patrulla, y los perros de las perreras del canódromo eran las únicas criaturas vivientes hacia las cuales podía manifestar y recibir afecto espontáneamente.

Con casi todo el mundo comenzaba a operar con un sistema del falso yo, basado en la satisfacción de sus deseos, y en estar a la altura de lo que ambicionaban de él. Mientras siguió haciendo esto, comenzó a odiar cada vez más a los otros y a sí mismo. A medida que su sentimiento de lo que pertenecía propiamente a su "verdadero yo" se fue contrayendo cada vez más, este yo comenzó a sentirse crecientemente vulnerable y llegó a estar cada vez más asustado de que otras

personas pudiesen penetrar a través de su falsa personalidad, hasta el santuario interior de sus fantasías y pensamientos secretos.

Fue capaz de llevar a cabo, de manera exteriormente normal, el empleo deliberado de dos técnicas a las que llamó "desconexión" y "desacoplamiento". Por desconexión entendía la ampliación de la distancia existencial que separaba a su yo del mundo. Por desacoplamiento entendía el corte y separación de cualquier relación entre su yo "verdadero" y su falso yo repudiado. Estas técnicas, en lo fundamental, tendrían como objeto evitar ser descubierto y adoptaban muchas variantes. Por ejemplo, cuando estaba en su casa, o entre personas conocidas, se sentía raro y molesto, hasta que podía adoptar algún papel que no era él y que le parecía un disfraz conveniente. Entonces, decía, podía "desacoplar" a su "yo" de sus acciones, y operar suavemente, sin angustia. Sin embargo, esto no constituía una solución satisfactoria de sus problemas, por diversas razones. Si no era capaz, en forma congruente de poner a su yo en sus acciones durante un largo periodo de tiempo, sentía con creciente intensidad la falsedad de su vida, una carencia de deseo de hacer algo, un sentimiento no mitigado de aburrimiento. Además, la defensa no estaba a prueba de todo, porque, de cuando en vez, lo sorprendían con la guardia baja, y sentía que una mirada o una observación penetraba hasta lo más íntimo de su "yo". Su sentimiento de estar "en peligro" por la mirada de los otros se tornó más persistente y más difícil de aliviar mediante el expediente de no permitir que vieran su "yo". A veces sentía, y le era muy difícil borrar la impresión, que podían poner al descubierto sus simulaciones.

Su preocupación por ser visto era, a mi juicio, un intento de desquitarse de su sentimiento subyacente de que no era nadie (que no tenía cuerpo). Había una primordial inadecuación en la realidad de su experiencia de sí mismo en cuanto encarnado, y de esta provenía su preocupación con su cuerpo-para-los-otros, es decir, su cuerpo en cuanto visible, audible, compatible y tocable por los otros. Por más penosa que fuese para él, esta conciencia "de sí" surgía inevitablemente del hecho de que sus propias experiencias corporales estaban tan separadas de su yo que necesitaba la conciencia de sí mismo como un objeto real para asegurarse a sí mismo, a través de este rodeo, de que poseía una existencia tangible.

Además, también su alucinación del olor de sí mismo se tornó más difícil de desvanecer.

No obstante, descubrió otra manera de ajustarse a sus particulares angustias, que poseía exactamente las ventajas opuestas y los incon-

venientes contrarios. A su juicio, podía ser él mismo ante los demás, si éstos no sabían nada de él. Sin embargo, éste era un requerimiento muy difícil de cumplir. Significaba que tenía que irse a vivir a otra parte del país, donde sería un "forastero". Iba de lugar en lugar, y no se quedaba nunca el tiempo suficiente para que lo conociesen, adoptando cada vez un nombre diferente. En estas condiciones, podía ser (casi) feliz, por corto tiempo. Era "libre" y podía ser espontáneo. Podía inclusive tener relaciones sexuales con muchachas. No era "consciente de sí mismo" y no tenía "ideas de referencia". Éstas ya no surgían porque ya no era necesario el interior desacoplamiento de su yo y de su cuerpo. Podía ser una persona encarnada si vivía realmente de incógnito. Sin embargo, cuando se le llegaba a conocer tenía que volver a la posición des-encarnada.

La fantasía, que llevó a la práctica, de ser anónimo, o incógnito, o forastero en un país extraño, es común en personas con ideas de referencia. Piensan que si se pueden alejar de sus compañeros de trabajo, o cambiar de ciudad y comenzar de nuevo, todo se arreglará. A menudo se les descubre cambiando de empleo, o de lugar en lugar. Esta defensa les sirve durante algún tiempo, pero sólo puede durar mientras sean anónimos; es muy difícil no ser "descubierto": y están expuestos a volverse tan suspicaces y cautos como cualquier espía en territorio enemigo, por temor de que los demás traten de "sorprenderlos" en el acto de "delatarse a sí mismos".<sup>1</sup>

Peter, por ejemplo, inclusive cuando se encontraba en una ciudad extraña, vacilaba antes de ir a una peluquería. Su angustia en lo tocante al peluquero no era primordialmente expresión de una angustia de castración, por lo menos en cualquier acepción usual del término. Más bien le inquietaba tener que responder a preguntas acerca de él mismo que el peluquero podría hacerle, por "inocentes" que fuesen; por ejemplo, la de "¿te gusta el fútbol?" o, "¿qué piensa usted de ese tipo que ganó 70 000 libras?", etc. En el sillón del peluquero se sentía atrapado: para él era una sensación de pesadilla la de que mientras le cortaban el pelo lo despojarían de su anonimato al obligarlo a comprometerse, a cuajar, durante un momento, en alguien definido. "Mientras que la gente suele decir que viene de este o de aquel lugar, o que trabaja en este o en aquel empleo, o que conoce a fulano y a mengano, yo me esfuerzo todo lo posible porque no se sepa de dónde vengo, qué es lo que hago, a quiénes conozco..."

<sup>1</sup> No quiero dar a entender que todas las ideas de referencia deban interpretarse de esta manera.

Por el mismo motivo era incapaz de inscribirse en una biblioteca pública y tener una credencial a su nombre. En vez de ello, tomaba prestados libros de varias bibliotecas de la ciudad, en cada una de las cuales le daban credenciales con un nombre y una dirección falsos. Si llegaba a pensar que el bibliotecario lo había "reconocido" no regresaba a la biblioteca.

Aunque esta defensa era difícil de mantener, puesto que su éxito requería tanto esfuerzo, habilidad y vigilancia como el que necesita un espía en territorio enemigo, mientras pudiese sentir que no había sido "descubierto" o "reconocido", este método le servía para desembarazarse de la necesidad de estar constantemente "desacoplado" y "desconectado". Pero requería una constante vigilancia angustiada, puesto que nunca podía estar fuera de peligro. Llegado a este punto, sin embargo, su situación, aunque difícil, no era totalmente desesperada. Por supuesto, se tornó crítica a causa de la forma en que su sistema esquizoide de defensa, que era todo su *modus vivendi*, su intento de encontrar alguna manera factible de vivir en el mundo, se convirtió en un *proyecto intencional de auto-aniquilación*. Cuando esto ocurrió, su precaria cordura comenzó a rebasar un punto crítico y se convirtió en psicosis.

#### *Verdadera y falsa culpa*

Debemos ahora considerar, más de cerca, la culpa a que estaba sujeto Peter y sus consecuencia. Recordamos que no solamente se sentía torpe y adocenado, sino culpable "simplemente por estar en el mundo". A este nivel, su culpa no estaba vinculada a nada que hubiese pensado o hecho; sentía que *no tenía derecho a ocupar espacio*. No sólo esto; poseía la honda convicción de que la materia de que estaba hecho se hallaba podrida. Sus fantasías de trato sexual por la vía anal y de la producción de niños hechos de excrementos eran expresiones de esta convicción. Los detalles de estas fantasías no nos conciernen ahora, salvo en la medida en que contribuyeron a la percepción de su yo como si estuviese hecho de barro y estiércol. Si su padre le había dicho que era "una papa", él fue mucho más lejos. En la convicción de que era un montón de barro y estiércol, sin valor alguno, *se sentía culpable por parecer a los demás algo con valor*.

Se sentía malo porque se masturbaba. Sin embargo, el meollo de su sentimiento de culpa se revela, creo yo, en el curioso hallazgo de que *cundo dejó de masturbarse se intensificó su sentimiento de que*

*no valía nada*, y que cuando realmente se puso a no hacer nada y a no ser nada, el olor de sí mismo se tornó intolerable. Como dijo más tarde, este olor, "era más o menos la opinión que tenía de mí mismo. Era realmente una forma de auto-desagrado." Es decir, se olía tan mal él mismo que casi no podía soportarse.

De hecho, tenía dos fuentes de culpa totalmente antitéticas y opuestas; una lo empujaba a vivir, la otra lo empujaba a la muerte. Una era constructiva, la otra destructiva. Los sentimientos que despertaban en él eran distintos, pero ambos intensamente dolorosos. Si hacía cosas que eran expresión de auto-afirmación, de ser una persona valiosa, real y viva, entonces se decía: "Esto es una farsa, una simulación. No vales nada." Sin embargo, si persistía y se negaba a prestar oídos a este falso consejo de la conciencia, no se sentía tan fútil, irreal o muerto, y no olía tan mal. Por otra parte, si trataba decididamente de *no ser nada*, sentía también que esto era una farsa o una simulación; experimentaba todavía angustia; y se sentía compulsivamente consciente de su cuerpo como un objeto de la percepción de otras personas.

El peor efecto de todos sus esfuerzos por no ser nada era el sentimiento de pérdida de vida que se apoderaba de toda su existencia. Este sentimiento de pérdida de vida impregnaba su experiencia de su "yo desacoplado", la experiencia de su cuerpo, y su percepción del mundo "desconectado". Todo comenzaba a detenerse. El mundo comenzaba a perder la realidad que podía tener para él y le costaba trabajo imaginar que poseía alguna existencia-para-los-otros. Y lo peor de todo es que comenzaba a sentirse "muerto". En virtud de su subsecuente descripción de este sentimiento de estar "muerto", pude inferir que envolvía una pérdida del sentimiento de la realidad y de la vida de su cuerpo. El meollo de este sentimiento era la *inexistencia* de la experiencia de su cuerpo como un real objeto-para-los-otros. Comenzaba a existir solamente para sí mismo (intolerablemente), y dejaba de sentir que poseía alguna existencia a ojos del mundo.

Es probable que, en todo esto, estuviese luchando con un vacío primordial en la experiencia bi-dimensional de sí mismo, de la que el trato de sus padres, o más bien la falta de trato, lo habían privado. Su preocupación compulsiva (que sentía como extremadamente desagradable), por ser tocable, oíble, etc., para otros, era un intento desesperado por conservar la mismísima dimensión de un cuerpo vivo: la que posee un ser-para-los-otros. Pero tenía que "bombear" un sentimiento de esta dimensión a su cuerpo en una manera secundaria,

artificial y compulsiva. Ésta era una dimensión de su experiencia que no había llegado a establecerse, en un sentido primordial, desde la situación infantil original, y el vacío fue llenado, no por algún surgimiento posterior de un sentimiento de ser amado y respetado como persona, sino por un sentimiento de que prácticamente todo el amor era persecución disfrazada, puesto que tenía como mira convertirlo en una cosa para el otro; en una pluma para el sombrero de su maestra, como decía.

Sin embargo, aunque este paciente había tenido problemas en la escuela y en su trabajo, aunque sentía que era una farsa y una simulación en la escuela y experimentaba pánico en la oficina, cuando él mismo comenzó a cultivar deliberadamente las divisiones en su ser, entonces, más particularmente, su condición cobró un cariz nefasto. Decía que trataba de "desconectarse de todo" y esto es verdad, y a esto añadía su método de "desacoplamiento". Con ello trataba de cortar los lazos que relacionaban diferentes aspectos de su estar unido. En particular, trataba de no estar "en" sus acciones, en sus expresiones: de no ser lo que estaba haciendo. Uno ve que aquí estaba utilizando la posición transicional de las acciones y expresiones corporales entre uno mismo y el mundo. Ahora trataba de decir, "todo lo que de mí puede ser un objeto-para-el-otro no soy yo".

El cuerpo ocupa claramente una ambigua posición transicional entre el yo y el mundo. Por una parte, es el meollo y el centro de mi mundo, y, por la otra, es un objeto en el mundo de los otros. Peter trataba de desacoplarse de todo lo que de él mismo pudiera ser percibido por algún otro. Además de este esfuerzo por repudiar todo el conjunto de actitudes, ambiciones y acciones, etc., que habían surgido de conformidad con el mundo, y a las cuales trataba ahora de desacoplar de su yo interior, se lanzó a tratar de reducir todo su ser al no-ser; se lanzó lo más sistemáticamente que pudo, a convertirse en nada. En la convicción de que no era nadie, de que no era nada, se vio empujado, por un terrible sentimiento de honradez, a *ser* nada. Sentía que, si no era nadie, debía convertirse en nadie. Ser anónimo era una manera de convertir mágicamente esta convicción en un hecho. Cuando abandonó su trabajo vagabundó por el país, sin detenerse en ninguna parte. No pertenecía a ninguna parte. Caminaba desde ninguna parte a ninguna parte. No tenía pasado ni futuro. No tenía posesiones ni amigos. No siendo nadie, no conociendo a nadie, no siendo conocido por nadie, estaba creando las condiciones que le harían más fácil a él mismo creer que no *era* nadie.

El pecado de Onan al regar su semen por el suelo fue que, con ello, desperdiciaba su productividad y su creatividad. La culpa de Peter, como la expresó más tarde, no era simplemente masturbarse y tener fantasías sádicas, sino no tener el valor de hacer con los otros lo que en su fantasía se imaginaba que hacía con ellos. Y cuando intentaba, y en cierta medida lograba, atenuar si no reprimir, sus fantasías, su culpa consistía no solamente en tener tales fantasías, sino en reprimirlas. Cuando se lanzó a no ser nada, su culpa consistía no sólo en no tener derecho a hacer todas las cosas que una persona común hace, sino en no tener el valor de hacer estas cosas contra, por encima y a pesar de su conciencia, que trataba de decirle que todo lo que él hiciese o pudiese hacer en esta vida, entre otras personas, era malo. Su culpa estribaba en respaldar mediante su propia decisión este sentimiento de no tener derecho a la vida, y consistía también en negarse a sí mismo el acceso a las posibilidades de esta vida.

Se sentía culpable no tanto por sus deseos, inclinaciones o impulsos en sí mismo, sino por no tener el valor de volverse una persona real, haciendo cosas reales, con personas reales, en la realidad. Su culpa no provenía simplemente de sus deseos, sino de que se hubiesen quedado convertidos simplemente en deseos. Su sentimiento de futilidad provenía de que sus deseos se satisfacían solamente en la fantasía y no en la realidad. La masturbación era una actividad en la cual, por excelencia, había sustituido la relación creadora con un otro real por una estéril relación con los fantasmas de la fantasía; en vez de la culpa posible que habría podido sentir a causa de un deseo real de una persona real, su culpa provenía de que sus deseos eran solamente fantásticos.

La culpa es la vocación del Ser para sí mismo en silencio, dice Heidegger. Lo que podríamos llamar *culpa auténtica* de Peter es que capitulara a su *culpa inauténtica*, y que convirtiera en meta de su vida el no ser sí mismo.

Sin embargo, en este paciente existía también la división de su yo interior mencionada antes. Desde sus primeros días, había vivido acosado por el sentimiento de no ser nadie y ahora se había lanzado inflexiblemente a crear las condiciones que confirmaran este sentimiento. Sin embargo, sentía al mismo tiempo, que era alguien muy especial, con una misión y un designio especiales, enviado por Dios a este mundo. Esta vacía omnipotencia, y este sentimiento de visión lo asustaban, y los consideraba como "una clase de sentimiento enajenado". Pensaba que si se dejaba llevar por este sentimiento acabaría en la casa de locos. Sin embargo, tenía que pagar una severa pena al elegir lo

otro. Puesto que había tratado de no ser nada al no vivir en su cuerpo y a través de su cuerpo, éste se había vuelto, en un sentido, muerto.

Cuando dejaba de simular, por tanto, se imponía a su atención tal como lo decía, como algo mohoso, rancio, intolerable, de hecho como algo exangüe, muerto. Se había separado a sí mismo de su cuerpo mediante un torniquete psíquico y, a la vez, su yo no-encarnado, y su cuerpo "desacoplado" había contraído una forma de gángrena existencial.

Una de sus observaciones posteriores expresa con admirable lacónismo el meollo del asunto.

"Había estado como muerto, en cierta manera; corté mis relaciones con otras personas y me quedé encerrado en mí mismo. Y puedo ver que uno se vuelve muerto, en cierta manera, cuando hace esto. Uno tiene que vivir en el mundo *con* otras personas. Si no se hace, algo muere adentro. Parece tonto. Realmente no lo entiendo, pero algo así parece ocurrir. Es muy curioso."

*TERCERA PARTE*

La distribución  
de este scan con fines de lucro  
va contra el espíritu de Internet

**\*\*bL@sE\*\***



## IX. DESARROLLOS PSICÓTICOS.

*Things fall apart, the centre cannot hold / Mere anarchy is loosed upon the world. [Las cosas se desprenden, el centro no puede mantenerse. Sólo la anarquía reina en el mundo]*

W. B. YEATS

ESPECIALMENTE en los casos de David y de Peter, hemos considerado ya manifestaciones esquizoides que se acercaron peligrosamente a una franca psicosis. En este capítulo, vamos a estudiar algunas de las maneras en que se cruza la línea divisoria hacia un estado psicótico. Por supuesto, no siempre es posible aquí hacer distinciones tajantes entre la salud y la enfermedad mental, entre el individuo esquizoide sano y el psicótico. A veces el comienzo de la psicosis es tan dramático y violento, y sus manifestaciones tan inequívocas que no pueden caber dudas acerca del diagnóstico. Sin embargo, en muchos casos, no se da tal cambio repentino, aparentemente cualitativo, sino una transición que se extiende por años y en ningún punto de la cual puede verse con claridad en qué momento se ha rebasado el límite crítico.

Con objeto de comprender la naturaleza de la transición de la salud a la enfermedad mental, cuando el punto de separación es la forma particular de una posición existencial esquizoide, descrita en las páginas anteriores, es necesario considerar las posibilidades psicóticas que surgen de este particular contexto existencial. Declaramos que en esta posición el yo, a fin de desarrollar y mantener su identidad y autonomía y a fin de quedar a seguro de la persistente amenaza y el peligro del mundo, se ha seccionado de la relación directa con otros, y se ha esforzado por llegar a ser su propio objeto: por llegar a estar, de hecho, relacionado directamente sólo consigo mismo. Sus funciones cardinales pasan a ser la fantasía y la observación.]

Ahora bien, en la medida en que se tiene éxito en esto, una consecuencia necesaria es que el yo tiene dificultad en mantener cualquier sentimiento de lo real por la mismísima razón de que no se halla en "contacto" con la realidad, porque nunca "encuentra" realmente a la realidad.] Como dice Minkowski (1953), hay una pérdida de

"contacto vital" con el mundo. En vez de éste, la relación con los otros y con el mundo, como vimos, es delegada a un sistema de falso-yo cuyas percepciones, sentimientos, pensamientos, acciones poseen un "coeficiente" relativamente bajo de realidad.)

El individuo que se halla en esta posición puede parecer relativamente normal, pero está manteniendo esta apariencia exterior de normalidad recurriendo a medios cada vez más anormales y desesperados. El yo se compromete, en la fantasía, en el "mundo" privado de las cosas "mentales", es decir de sus propios objetos, y observa al falso yo, que es el único que se halla comprometido en vivir en el "mundo compartido". Puesto que la comunicación directa con otros, en este mundo compartido real, ha sido trasladada al sistema del falso-yo, sólo a través de este medio puede el yo comunicarse con el mundo exterior compartido. De tal modo, lo que en primer lugar estaba destinado a ser una defensa o barrera para impedir la destructora intrusión en el yo, puede convertirse en los muros de una prisión de la que el yo no puede escapar.)

Así, pues, las defensas contra el mundo fallan inclusive en sus funciones primarias: evitar intrusiones persecutorias (implosión) y mantener vivo al yo, al evitar ser captado y manipulado como una cosa por el otro. La angustia penetra más intensamente que nunca. La irrealidad de la percepción y la falsedad de los propósitos del sistema del falso-yo se extienden a sentimientos de estar muerto el mundo compartido en su conjunto, hasta el cuerpo, de hecho, hasta todo lo que es y se infiltra inclusive en el "verdadero yo". Todo queda ahogado bajo el sentimiento de la nada. El yo interior mismo se torna totalmente irreal o "fantasmático", dividido y muerto, y ya no es capaz de sustentar el precario sentido de su propia identidad del que partió. Esto es agravado por el uso de aquellas posibilidades que son las más nefastas en cuanto defensas, por ejemplo, evitar ser identificado para preservar la identidad (puesto que, como indicamos anteriormente, la identidad se alcanza y sostiene bi-dimensionalmente, y requiere el reconocimiento de uno mismo por otros, así como el simple reconocimiento que uno se otorga a sí mismo); o el cultivo deliberado de un estado de muerte-en-vida como defensa contra el dolor de vivir.)

Esfuerzos dirigidos, a la vez, a una nueva retirada del yo y a la restitución del yo, llegan a combinarse en la misma dirección de psicosis. De cierta manera, el individuo esquizoide quizá esté tratando desesperadamente de ser él mismo, de recuperar y preservar su ser; sin embargo, es muy difícil separar el deseo de ser del deseo de no-ser,

puesto que una parte muy grande de lo que la persona esquizoide hace es, por su propia naturaleza, inextricablemente ambiguo. ¿Puede uno decir inequívocamente de Peter si estaba tratando de destruirse a sí mismo o de preservarse a sí mismo? La respuesta no puede darse si pensamos que los dos términos son mutuamente excluyentes. Las defensas de Peter contra la vida eran, en gran medida, la creación de una forma de muerte dentro de la vida, que parecía proporcionar dentro de sí misma una dosis de libertad respecto de la angustia, por lo menos durante algún tiempo. A fin de sobrevivir tenía que fingir, como la zarigüeya, que estaba muerto. Peter podía ser "él mismo", cuando era anónimo o incógnito, es decir, cuando no era conocido por otros, o podía dejar que otros lo conocieran, cuando no estaba siendo él mismo. Este engaño no podía sostenerse indefinidamente, puesto que *el sentimiento de identidad requiere la existencia de otro por el cual uno es conocido*; y la conjunción del reconocimiento de uno por la otra persona con el auto-reconocimiento. No es posible vivir indefinidamente en estado de salud mental si uno trata de ser un hombre desconectado de todos los demás y desacoplado inclusive de gran parte del propio ser.)

Tal modo de ser-con-los-otros presupondría la capacidad de mantener nuestra realidad mediante una identidad fundamentalmente autista. Presupondría que, finalmente, es posible ser humano sin mantener una relación dialéctica con otros. Parece ser que todo el propósito de esta maniobra es la preservación de la identidad "interior" de la imaginada destrucción proveniente de fuentes exteriores, al eliminar todo acceso directo desde fuera a este yo "interior". Pero sin que el "yo" llegue a estar nunca calificado o modificado por el otro, entregado al elemento objetivo, y sin que se le viva en una relación dialéctica con otros, el "yo" no es capaz de preservar aquella precaria identidad o vitalidad que pueda poseer.

Los cambios que sufre el yo "interior" han sido descritos ya en parte. Se pueden enumerar de la siguiente manera:

1. Se torna "fantasmático" o "volatizado" y por tanto pierde toda identidad firmemente arraigada.
2. Se vuelve irreal.
3. Se torna empobrecido, vacío, muerto y dividido.
4. Se carga cada vez más de odio, miedo, envidia.

Éstos son cuatro aspectos de un solo proceso, visto desde diferentes puntos de vista.

James llevó este proceso hasta los límites de la cordura, y quizá aún más allá de los mismos. Este joven de 28 años había motivado deliberadamente, como suele ocurrir, la división entre lo que consideraba como su "verdadero yo" y su sistema de falso-yo.

A su juicio casi no había una manera de llegar a algo, o algún pensamiento o acción que no fuesen falsos e irreales. Ver, pensar, sentir, obrar, eran puramente "mecánicos" e "irreales", porque eran simplemente la manera en que "ellos" veían cosas, pensaban, sentían o actuaban. Cuando caminaba para alcanzar su tren en la mañana si se encontraba con alguien, tenía que andar al paso de la otra persona, debía hablar, reír de las cosas de las que todo mundo hablaba y se reía. "Si abro la puerta del tren y le permito a alguien que pase delante de mí, no es porque quiera ser considerado, sino porque constituye una manera de obrar, en la medida de lo que puedo, como todos los demás." Sin embargo, su esfuerzo por parecer que era igual que todos los demás era realizado con tal resentimiento contra los otros y desprecio por el yo que su conducta real era un caprichoso producto del conflicto entre ocultar y revelar sus "verdaderos sentimientos".

Trataba de afirmar su identidad haciendo gala de ideas excéntricas. Era un pacifista, un teósofo, un astrólogo, un espiritista, un ocultista, un vegetariano. Al parecer, el hecho de que *podía compartir por lo menos con otro* sus extrañas ideas era, quizá, el factor más importante en la preservación de su cordura. Pues en esos campos limitados era a veces capaz de estar *con* otros, con los que compartía sus ideas y sus experiencias peculiares. Tales ideas y experiencias tienden a aislar a un hombre de sus semejantes en la actual cultura occidental y, a menos de que sirvan al mismo tiempo para meterlo en un pequeño grupo de "excéntricos" semejantes, se corre un gran riesgo de que su aislamiento se troque en una alienación psicótica. Por ejemplo, su "esquema corporal" se extendía desde antes del nacimiento hasta después de la muerte, y disolvía los límites acostumbrados del tiempo y del espacio. Tenía varias experiencias "míticas" en las que se había sentido unido con el Absoluto, con la Realidad Una. Las leyes por las cuales "conocía" secretamente al mundo eran gobernadas por leyes de carácter totalmente mágico. Aunque era químico de profesión, su "verdadera" creencia no eran las leyes de la química y de la ciencia, sino la alquimia, la magia negra y blanca, y la astrología. Su "yo", como sólo se realizaba parcialmente en y a través de la relación con otros que compartían sus opiniones, quedó cada vez más atrapado en el mundo de lo mágico, y pasó a ser parte del mismo.

Los objetos de la fantasía o de la imaginación obedecen a leyes mágicas. Tienen relaciones mágicas, no relaciones reales. Cuando el "yo" pasa a participar cada vez más en relaciones de la fantasía, y a participar cada vez menos directamente en relaciones reales va perdiendo su propia realidad. Al igual que los objetos con los que está relacionado, se convierte en un fantasma mágico. Una de las inferencias que puede sacarse de esto es la de que para tal "yo" todo se vuelve posible, ilimitado, así como todo deseo debe ser, tarde o temprano, por realidad, por necesidad, lo condicionado infinito. Si no es así, el "yo" puede ser cualquiera, estar donde quiera y vivir en cualquier tiempo. Éste iba siendo el caso de James. "En su imaginación" iba creciendo la convicción de que poseía poderes fantásticos (ocultos, místicos) característicamente vagos e indefinidos, no obstante lo cual contribuían a que se formara la idea de que no era simplemente el James de este tiempo y lugar, hijo de tales padres, sino alguien muy especial, con una extraordinaria misión, la de reencarnar, quizá, a Buda o a Cristo.

Es decir, el yo "verdadero", al no estar ya arraigado en el cuerpo mortal se torna "fantasmático", volatizado hasta trocarse en un cambiante fantasma de la propia imaginación del individuo. Por lo mismo, aislado como está el yo en cuanto defensa contra los peligros del exterior que se sienten como una amenaza a su identidad, pierde la precaria identidad que ya posee. Además, el apartamiento de la realidad da como resultado el empobrecimiento del "yo". Su omnipotencia está basada en la impotencia. Su libertad opera en un vacío. Su actividad carece de vida. El yo se vuelve disecado y muerto.

En su mundo de sueños, James se experimentaba a sí mismo como si estuviese todavía más solo, en un mundo desolado, que en su existencia despierta, por ejemplo;

- 1) "Me encuentro en una aldea. Me doy cuenta de que ha sido abandonada: está en ruinas; no hay vida en ella. . ."
- 2) "... Estaba de pie en medio de un paisaje estéril. Era absolutamente plano. No había vida a la vista. Apenas crecía la hierba. Tenía los pies atrapados en el barro. . ."
- 3) "... Estaba en un lugar solitario, de piedras y arena. Había huido hasta allí de algo; ahora trataba de volver a alguna parte, pero no sabía por qué camino ir. . ."

La ironía trágica es que finalmente ni siquiera se evita la angustia, sino que cada angustia y todo lo demás se vuelven todavía más

atormentadores por la infusión, en todas las experiencias de la vida de vigilia y en los sueños, de un constante sentimiento de anonadación y de muerte.

El yo solamente puede ser "real" en relación con personas y cosas reales. Pero teme ser tragado en cualesquiera relaciones. Si el "yo" solamente se pone en juego frente a objetos de la fantasía, mientras que un falso yo se ocupa de los tratos con el mundo, se producen varios cambios fenomenológicos profundos en todos los elementos de la experiencia.

De tal modo, el punto a que ya hemos llegado es que el yo, al ser trascendente, vacío, omnipotente, libre a su manera, llega a ser todos y cada uno en la fantasía y nadie en la realidad!

Este yo está relacionado primordialmente con objetos de sus propias fantasías. Al ser como es un yo-en-la-fantasía, se torna finalmente volatilizado. En su temor a enfrentarse a la entrega al elemento objetivo, busca preservar su identidad; pero, como ya no está arraigado en los hechos, en lo condicionado y definitivo, llega a estar en peligro de perder lo que, por encima de todo, está tratando de salvaguardar. Al perder lo condicionado, pierde su identidad; al perder realidad, pierde su posibilidad de ejercer una efectiva libertad de elección en el mundo. Al escapar del riesgo de ser matado, se vuelve muerto. El individuo quizá ya no experimente ahora, al mundo como otras personas lo experimentan, aunque tal vez aun pueda saber cómo es ese mundo para los demás, pero no para él. Mas el sentimiento inmediato de la realidad del mundo no puede ser alimentado por un sistema del falso-yo. Además, el sistema del falso-yo no puede poner a prueba la realidad, pues el someter la realidad a prueba exige un espíritu dueño de sí mismo que pueda elegir la mejor de las opciones, y así sucesivamente, y es la carencia de tal espíritu dueño de sí mismo lo que hace falso al falso yo.

Cuando la experiencia del mundo exterior se filtra hasta el yo interior, éste yo ya no puede experimentar o dar expresión a sus propios deseos en forma socialmente aceptable.

La aceptabilidad social se ha convertido meramente en un truco, en una técnica. Es probable que su propia opinión acerca de las cosas, el significado que tienen para él, su sentimiento, su expresión sean ahora por lo menos raros y excéntricos, si no es que caprichosos, perturbados. El yo permanece cada vez más encapsulado en su propio sistema, en tanto que la adaptación y el ajuste a las experiencias cambiantes tienen que ser llevadas a cabo por el falso yo. Este sistema del

falso-yo es aparentemente plástico, opera con nuevas personas y se adapta al ambiente cambiante. Pero el yo no se mantiene al paso de los cambios en el mundo real. Los objetos de sus relaciones de la fantasía siguen siendo las mismas figuras básicas, aunque sufren modificación, por ejemplo, en el sentido de la idealización, o se tornan más persecutorias. No se piensa en comprobar, probar, corregir estas figuras fantasmas (imago) en términos de realidad. De hecho, no hay ocasión de hacerlo. Ahora, el yo del individuo no se está esforzando por obrar sobre la realidad, por efectuar cambios reales en ella.

Mientras el yo y sus imagos están sufriendo la modificación arriba mencionada, el sistema del falso-yo sufre cambios paralelos. Recordemos la posición original, que se representaba esquemáticamente de la siguiente manera:

Yo  $\rightleftharpoons$  (cuerpo-mundo)

El cuerpo es el *nivel* del sistema del falso-yo, pero este sistema es concebido por el individuo como si se reificara y solamente se extendiera más allá la actividad corporal. En gran medida, está constituido por todos aquellos aspectos de su "ser" que el "yo" interior repudia por no considerarlos expresión de su yo. Así, como en el caso de James, mientras que el yo se tira a relaciones cada vez más exclusivamente de fantasía y "despegadas", a la observación no-participante de los intercambios entre el falso yo y los otros, se siente que la intrusión del sistema del falso-yo es cada vez mayor, este sistema irrumpe cada vez más profundamente en el ser del individuo hasta que, prácticamente, se considera que todo pertenece a este sistema. Finalmente, James casi no podía percibir ningún objeto por la vista, el oído o el tacto particularmente,<sup>1</sup> ni hacer nada sin sentir que "no era él mismo". Hemos dado ya algunos ejemplos. Podrían multiplicarse indefinidamente, puesto que de esta manera experimentaba sus acciones en su casa, en el trabajo y con los amigos. Las consecuencias de este modo de ser para la naturaleza del sistema del falso-yo, pueden resumirse ahora de la siguiente manera:

1. El sistema del falso-yo se torna cada vez más extenso.
2. Se vuelve más autónomo.

<sup>1</sup> La relación de las divisiones en el ser de uno con las diversas modalidades de los sentidos no se comprende todavía lo suficiente. En un segundo volumen estudiaré este problema con alguna amplitud respecto de las diversas formas de alucinación.

3. Se ve "atormentado" por fragmentos de conducta compulsivos.
4. Todo lo que le pertenece a él se vuelve cada vez más muerto, irreal, falso, mecánico.

La disociación del yo respecto del cuerpo y el estrecho lazo entre el cuerpo y otros se prestan a la posición psicótica en la que el cuerpo se concibe no solamente como si operara para complacer y aplacar a otros, sino como si poseyera realmente a otros. El individuo comienza a encontrarse en una posición en la que no solamente siente que sus percepciones son falsas, porque se halla de continuo mirando a las cosas con los ojos de otras personas, sino que le están haciendo trampas porque las personas están mirando al mundo a través de sus ojos.

James había llegado casi a este extremo. Ya pensaba que los pensamientos que había en su "cerebro", como decía siempre, no eran realmente *suyos*. Gran parte de su actividad intelectual era un intento de llegar a obtener posesión de sus pensamientos: de colocar bajo su dominio a sus pensamientos y sentimientos. Por ejemplo, su esposa le daba un vaso de leche en la noche. Sin pensarlo, sonreía y le decía "gracias". Inmediatamente, sentía un profundo asco por sí mismo. Su esposa había actuado simplemente de manera mecánica y él había respondido en términos de la misma "mecánica social". ¿Quería él la leche, quería él sonreír, quería él decir gracias? No. Y, sin embargo, hacía todas esas cosas.

La situación a que se enfrenta el individuo en la posición de James es crítica. En gran medida se ha vuelto irreal y *muerto*. Quizá ya no se puedan sentir o experimentar la realidad y la vida directamente, aunque no se ha perdido el sentido de su posibilidad. Otros *tienen* realidad y vida. La realidad y la vida existen quizá en la Naturaleza (más concretamente, dentro del cuerpo de la Madre Naturaleza), o pueden ser capturadas en algunos tipos de experiencias: pueden ser recuperadas mediante una disciplina y un dominio intelectuales. Sin embargo, el yo está cargado de odio en su envidia por la rica, vívida y abundante vida que siempre hay en otras partes; siempre allí, nunca aquí. El yo, como dijimos, está vacío y seco. Podríamos llamarlo "yo oral" en el sentido de que está vacío y anhela y teme ser llenado. Pero su calidad de oral es de tal naturaleza que nunca puede ser saciada por más que se beba, se coma, se trague, se mastique, se engulla. Es incapaz de incorporarse nada. Es un pozo sin fondo; una grieta abierta que nunca puede ser llenada. En un mundo de humedad, no puede nunca apagar su sed. La culpa, que podría surgir si fuese posible

ingerir y destruir al mundo como alimento (en cierto sentido), para fines constructivos, no puede surgir. El yo trata de destruir al mundo reduciéndolo a polvo y cenizas, sin asimilarlo. Su odio reduce el objeto a la nada, sin digerirlo. De tal modo, aunque el "yo" está desolado y anhela desesperadamente la bondad (la vida, la realidad) que se imagina que hay en otros, debe destruirla en vez de ingerirla. Se convierte en un problema de "obtener" la vida y la realidad de tal manera que no dé como resultado la aniquilación del yo. Pero la destrucción de la realidad y la subrepticia adquisición de la misma son, llegado este momento, en gran medida procedimientos mágicos. Las formas mágicas de adquirir subrepticamente realidad comprenden:

1. Tocar,
2. Copiar, imitar,
3. Formas mágicas de robarla.

El individuo puede sentir inclusive alguna confortación y seguridad si puede evocar en sí mismo una impresión inmediata de realidad en otros (estos métodos están ilustrados en el caso de Rose, p. 146).

Otro intento de experimentar sentimientos reales y vivos puede consistir en someterse uno mismo a un dolor o un terror intensos. De tal modo, una mujer esquizofrénica que tenía el hábito de apagar su cigarrillo en el dorso de su mano, de apretar con fuerza sus pulgares contra sus ojos, de arrancarse lentamente el pelo, etc., explicó que hacía estas cosas para experimentar algo "real". Es muy importante comprender que esta mujer no buscaba satisfacciones masoquistas; ni tampoco estaba anestesiada. Sus sensaciones eran tan intensas como las normales. Podía sentir todo, salvo estar viva por ser real. Minkowski dice que una de sus pacientes solía prender fuego a sus ropas por razones semejantes. La fría persona esquizoide puede buscar emociones fuertes, sentir afición por los sobresaltos violentos, ponerse en situaciones de grave peligro a fin de "meter la vida en sí mismo espantándola", como dijo un paciente. Hoelderlin<sup>2</sup> escribió: "Oh tú, hija del éter, llega hasta mí desde los jardines de tu padre y si no me puedes prometer felicidad mortal, entonces espanta, oh espanta a mi corazón con alguna otra cosa." Sin embargo, estos intentos no pueden conducir a nada. Como dijo James, casi con las mismas palabras que el suplicante de Kafka: "la realidad se aleja de mí. Todo lo

<sup>2</sup> "Súplica", citado por Binswanger (1958), p. 311.

que toco, todo lo que pienso, todo aquel con quien me encuentro se torna irreal tan pronto como me acerco...".

En la pérdida progresiva de la presencia real del otro, y <sup>por</sup> tanto en la pérdida del sentido del yo-y-tú-juntos, del nos-otros, las mujeres pueden volverse más remotas y amenazadoras que los hombres. La última esperanza de un punto de ruptura a través de lo que Binswanger (1948) llama modo dual de no-ser-en-el-mundo puede estribar en una vinculación homosexual, o el último lazo amoroso puede ligarlo con el otro en cuanto niño o animal. Boss (1949) describe el papel que una forma de amor homosexual desempeñó en un hombre cuyo yo y cuyo mundo se estaban encogiendo y estrechando en su aislamiento:

Este ser humano, en el que inclusive los músculos del "pericráneo y corazón" se contraen, es cada vez menos capaz de "alcanzar" la ampliación y ahondamiento de plenitud existencial de una unión amorosa varón-hembra. Ya no puede alcanzar la "bienaventuranza celestial", la "pasión e iluminación" que el amor por su prima habían significado en otro tiempo para él. El primer paso en el proceso de creciente esterilidad de su existencia fue que la mujer perdió su diafanidad amorosa, <sup>se</sup> aver-  
tirse en un polo de existencia completamente diferente, remoto y "extraño"; se volvió "pálida", se convirtió en un "espejismo", luego representó "alimento indigerible" y, por último, quedó totalmente fuera del marco de su mundo. Cuando su progresiva esquizofrenia "agotó su masculinidad", cuando la mayoría de sus propios sentimientos varoniles "se habían escurrido", repentinamente y por primera vez en su vida se sintió empujado a "abrirse" a una determinada forma de amor homosexual. Describió muy vívidamente cómo en este amor homosexual logró experimentar por lo menos la mitad de la plenitud de la existencia. No tuvo que "esforzarse" mucho para alcanzar esta semiplenitud, había poco peligro de "perderse a sí mismo" y de "escurrirse" hacia lo ilimitado en esta limitada extensión y profundidad. Por el contrario, el amor homosexual podía "volver a llenar" su existencia y convertirlo en un "hombre entero".

Boss afirma, a mi juicio con razón, que "esta observación arroja nueva luz sobre la importante afirmación de Freud de que en todos los paranoicos se encuentran normalmente tendencias homosexuales.

Freud creyó que esta homosexualidad era la causa de la aparición en ellos de ideas de persecución. Sin embargo, nosotros vemos en ambos fenómenos, en esta clase de homosexualidad y en las ideas de persecución, solamente dos formas paralelas de expresión del mismo encogimiento y destrucción esquizofrénicos de la existencia humana, a saber, dos diferentes intentos de recuperar las partes perdidas de la personalidad" [pp. 122-4].

El individuo se halla en un mundo en el que, como una suerte de Midas de pesadilla, todo aquello a lo que se acerca muere. Ahora, llegado a esta etapa, quizá solamente se le ofrecen otras dos posibilidades:

1. Puede decidir "ser él mismo" a pesar de todo.
2. Puede tratar de matar a su yo.

Estos dos proyectos, si se llevan a cabo, probablemente culminarán en una psicosis manifiesta. Los consideraré por separado.

El individuo cuyo sistema del falso-yo ha permanecido intacto y no se ha visto devastado por los ataques desde el yo, o por la acumulación de fragmentos transitorios de conducta extraña, puede dar la apariencia de completa normalidad. Sin embargo, detrás de esta fachada de salud mental quizá se está llevando a cabo un interior proceso psicótico secreta y silenciosamente.

El ajuste aparentemente normal y con éxito, así como la adaptación del individuo al vivir común y corriente pasa a ser concebido por su "verdadero yo" como una simulación cada vez más vergonzosa o ridícula. *Pari passu* su "yo", en sus propias relaciones imaginadas, se ha tornado cada vez más volatilizado, liberado de las contingencias y necesidades que lo estorban en cuanto objeto entre otros en el mundo, donde sabe que estará comprometido a ser de este tiempo y de este lugar, estará sujeto a la vida y a la muerte e incrustado en esta carne y en estos huesos. Si el "yo" volatilizado de esta manera en la fantasía concibe ahora el deseo de escapar de su "cierre", de poner fin a la simulación, de ser sincero, de revelar y declarar y ser conocido sin equívoco ni ambigüedad, entonces se puede atestiguar el comienzo de una aguda psicosis.

Tal persona, aunque cuerda en lo exterior, se ha vuelto progresivamente enajenada por dentro. Al examen superficial los casos de esta clase pueden ofrecer un problema por demás desconcertante, puesto que al revisar la historia "objetiva" quizá no encuentre uno

tensiones precipitadoras comprensibles o, incluso retrospectivamente, ninguna indicación obvia de que era inminente tal repentina y abrupta forma de acontecimientos. Solamente cuando se puede recoger a base de lo que el propio individuo dice la historia de su *yo* y *no lo que es comúnmente una historia psiquiátrica en estas circunstancias, la historia del sistema del falso-yo*, se hace explicable su psicosis.

Los relatos que siguen son dos informes muy comunes y corrientes del comienzo de una psicosis como caída "del cielo sereno", y son de una clase con la que cualquier psiquiatra está familiarizado, dados desde "fuera". Desde este punto de vista, deben seguir siendo muy desconcertantes.

Los padres y los amigos de un joven de 22 años lo consideraban totalmente "normal". Mientras pasaba unas vacaciones en la playa se metió en el mar en una barca. Lo recogieron horas más tarde, pues se había alejado de la costa a la deriva. Hizo resistencia a sus rescatadores, diciendo que había perdido a Dios y que se había lanzado al mar para buscarlo. Este incidente señaló el comienzo de una psicosis manifiesta que requirió su hospitalización durante muchos meses.

Un hombre de cincuenta y pico años de edad que nunca antes había padecido ningún trastorno "nervioso", o por lo menos ninguno que su esposa supiera, a la que le había parecido hasta el comienzo agudo de la psicosis que era "el mismo de siempre", fue con su esposa y sus niños a pasar un día de campo a orillas de un río en una cálida tarde de verano. Después de comer, se desnudó por completo, aunque estaban a la vista otros excursionistas y se metió en el agua. Esto, quizá, era simplemente desacostumbrado. Una vez que se hallaba metido en el río hasta la cintura, comenzó a echarse agua encima. Luego se negó a salir diciendo que se estaba bautizando por sus pecados, que consistían en que nunca había amado a su esposa ni a sus hijos, y que no saldría del agua hasta que no estuviese limpio. Tuvo que ser sacado del río por la policía y se le internó en un hospital para enfermos mentales.

En estos dos casos, y en los que he descrito en otra parte, la *cor-dura*, es decir, la apariencia exterior "normal", la manera de vestir, la conducta motora y verbal (todo lo observable), eran mantenidos por un sistema del falso-yo, en tanto que el "yo" se iba entregando cada vez más, no a un mundo propio, sino a un mundo según era visto por el yo.

Es como si una manzana sana en lo exterior estuviese podrida totalmente por debajo de la cáscara.

Estoy completamente convencido de que buen número de "curas"

de psicóticos consisten en el hecho de que el paciente ha decidido, por una u otra razón, *jugar de nuevo a estar cuerdo*.

No es excepcional que pacientes despersonalizados, sean o no esquizofrénicos, hablen de haber dado muerte a sus yos y, también de haber perdido sus yos o de que se les robaron.

A tales afirmaciones se las llama a menudo alucinaciones, pero si bien son alucinaciones son también engaños que contienen una verdad existencial. Deben entenderse como afirmaciones que son literalmente verdaderas dentro del marco de referencia del individuo que las hace. El esquizofrénico que dice que se ha suicidado sabe, con perfecta claridad que no se ha cortado la garganta ni se ha arrojado al agua, y quizá espere que la persona a la que se está dirigiendo entienda esto con igual claridad, pues de otra manera le parecerá que es tonta. De hecho, hace muchas declaraciones de esta clase, que pueden estar expresamente destinados a servir de cebo para aquellos a quienes consideran idiotas y a todo el rebaño de los que no comprenden nada. Para tal paciente probablemente sería un sin sentido total el tratar de matar a su yo cortándose la garganta, puesto que su yo y su garganta a su juicio quizá guarden solamente una tenue y remota relación entre sí, lo suficientemente remota como para que lo que le ocurra a uno tenga muy poco que ver con el otro. Es decir, su yo está virtualmente no-encarnado. Quizá conciba su yo como inmortal o como si estuviese hecho de una sustancia no-corporal casi indestructible. Puede llamarla "sustancia vital" o "su alma", o inclusive puede darle un nombre particular y sentir que se le puede robar. Ésta fue una de las ideas capitales de la famosa psicosis de Schreber (1955).

Podemos iniciar el estudio de este material psicótico un tanto difícil comparando el miedo a la pérdida del "yo" con una angustia neurótica más conocida que puede hallarse detrás de una queja de impotencia. En un caso de impotencia, podemos descubrir la siguiente fantasía latente. El individuo teme perder sus funciones genitales, de manera que preserva su uso (evita la castración), simulando estar castrado. Aleja la amenaza de castración pretendiendo para sí mismo que está castrado, y actuando como si lo estuviese. El psicótico ha empleado una defensa conforme a los mismos principios, pero la lleva a cabo, no respecto de las funciones del pene, sino respecto del yo. Es la última y la más paradójicamente absurda defensa posible, más allá de la cual ya no pueden llegar las defensas mágicas. Y es, en una u otra de sus formas, la defensa básica, por lo que yo he podido ver, en toda forma de psicosis. Puede expresarse en su forma más general de

la manera siguiente: *la denegación de ser como una manera de preservar el ser*. El esquizofrénico siente que ha matado a su "yo" y al parecer lo ha hecho con objeto de evitar ser matado. Está muerto para poder seguir estando vivo.

Toda una variedad de factores pueden concurrir para incitar al individuo, de una o de otra manera, a deshacerse de su yo. Aun los esfuerzos del yo para tornarse separable y no identificado con el cuerpo y prácticamente todo pensamiento, sentimiento, acción o percepción, no han logrado liberarlo, a la larga, de estar sujeto a la angustia; se ha quedado sin ninguna de las posibles ventajas del desapego, y está sujeto a toda la angustia que originariamente trató de eludir.

Los dos casos siguientes demuestran la tremenda zozobra de un individuo enfrentado a tales problemas.

Conocí a Rose cuando tenía 23 años de edad. Cuando la vi me dijo que tenía miedo de volverse loca, y de hecho ya lo estaba. Decía que estaban volviendo a ella horribles recuerdos que no podía olvidar por más que se esforzara, pero ahora había encontrado el medio. Ahora, decía, estaba tratando de olvidar esos recuerdos esforzándose por *olvidarse de sí misma*. Trataba de lograrlo mirando incesantemente a otras personas y, por tanto, no percatándose nunca de sí misma. Al principio sintió como aliviada que estaba cayendo y cayendo y que no quería luchar. Pero algo en ella luchaba contra esto. Se sentía deprimida y siguió tratando de hacer cosas, pero esto suponía un esfuerzo cada vez mayor, hasta que cada pensamiento o movimiento tuvieron que ser iniciados mediante un deliberado acto de voluntad. Pero, entonces, comenzó a sentir que ya no tenía fuerza de voluntad, que la había consumido toda. Además, le asustaba hacer algo por cuenta propia o hacerse responsable personalmente de lo que hiciese. Al mismo tiempo, decía que la angustiaba el sentimiento de que ya no podía conducir su propia vida. "Mi propio ser no está en mis manos, sino en las de todos los demás." Ya no tenía vida propia, simplemente existía. No había en su vida meta, propósito, sentido. Según dijo, sentía que "ella" recientemente "se había venido abajo" y que deseaba salir de "ello" ahora, antes de que fuese demasiado tarde y, sin embargo, pensaba que las cosas habían llegado demasiado lejos y que ya "no podía agarrarse a sí misma" durante más tiempo y que "ello" se le estaba "resbalando". Si pudiese querer a la gente se sentiría mejor. Unos días más tarde, se expresó de sí misma de la siguiente manera: "estos pensamientos avanzan y avanzan, estoy pasando del límite. Mi yo real

está abajo, solía estar en mi garganta, pero ahora está mucho más abajo. Me estoy perdiendo a mí misma. Está yendo cada vez más hondo, más hondo. Quiero decirle cosas, pero estoy asustada. Tengo la cabeza llena de pensamientos, miedos, odios, celos. Mi cabeza no puede asirlos; no puedo agarrarme a ellos. Estoy detrás del puente de mi nariz; quiero decir, mi conciencia está allí. Me están partiendo la cabeza, oh, eso es esquizofrénico, verdad. No sé si tengo o no estos pensamientos. Creo que simplemente los inventé la vez pasada para lograr que me dieran tratamiento. Oh, si pudiese querer y amar de nuevo en vez de este odio. Quiero querer a la gente, sin embargo, quiero odiarla. Simplemente, me estoy matando a mí misma también."

Durante varias semanas siguió hablando de esta manera. La impresión de que se estaba matando a sí misma se tradujo en la convicción de que se había matado "a sí misma". Sostenía casi de manera constante que se había matado realmente a sí misma, o a veces decía que se había perdido a sí misma. En las ocasiones en que no sentía que se hallaba totalmente "perdida", o "muerta" se sentía "extraña" a sí misma y tanto ella como las demás cosas ya no parecían ser lo mismo. Se daba dolorosamente cuenta de la pérdida de la capacidad de experimentar cosas de una manera real, y de la capacidad de pensar pensamientos que fuesen reales. Se daba cuenta con igual intensidad de que otras personas poseían esta capacidad, y describió varias técnicas que, intencional o inintencionalmente, practicaba ahora para "recapturar la realidad". Por ejemplo, si alguien le decía a ella algo que clasificaba de "real", se decía a sí misma, "pensaré eso", y se ponía a repetir la palabra o la frase una y otra vez a sí misma, con la esperanza de que se le pegara algo de la realidad de la expresión. Sentía que los doctores eran reales, de modo que se esforzaba por guardar constantemente en la cabeza el nombre de un doctor. Trataba de producir efectos en otras personas, por ejemplo, les decía algo que esperaba que los molestara. Descubrió que esto era muy fácil de hacer, pues se sentía muy indiferente a los sentimientos que pudiesen tener. Entonces, si al mirar a la otra persona descubría signos de molestia, se decía a sí misma que debía ser real, puesto que podía producir un efecto real en otra persona real. Tan pronto como alguien "se le venía a las mientes", entonces se decía a sí misma que era esa persona. Sentía ahora que mientras pudiese querer a una persona podía ser como esa persona. Caminaba detrás de la gente, imitaba su andar, copiaba sus frases y parodiaba sus gestos. En una forma imitaba frecuentemente a los otros y era estando de acuerdo con absolutamente todo



lo que se decía. Durante este tiempo, sin embargo, no se cansaba de repetir que se estaba alejando cada vez más de su yo real. Quería ser capaz de "llegar hasta" otras personas y permitir que otras personas llegaran hasta ella, pero esto se estaba haciendo cada vez menos posible. Cuando comenzó a sentirse más desesperada empezó también a sentir menos miedo, pero, no obstante, la acosaba un temor persistente. Comenzó a ser incapaz de saber para qué eran las cosas. Veía a la gente hacer cosas, pero decía que "no podía comprenderlas. Es un sentimiento vacío". Estaba convencida de que todo el mundo era más listo que ella. Todos hacían cosas inteligentes, pero, no podía entender qué es lo que querían llevar a cabo sus más sencillas acciones. No tenía futuro. El tiempo había dejado de correr. No podía mirar hacia adelante y todos sus recuerdos eran cosas densas y sólidas, que se empujaban en su cabeza. Es claro que estaba perdiendo todo sentido de la diferenciación de los acontecimientos en el tiempo como pasado, presente o futuro, o como tiempo "vivido", en el sentido en que lo entiende Minkowski.

Es un hecho pleno de significado que cuanto más sentía que no podía llegar hasta otras personas, que otras personas no podían llegar hasta ella, tanto más sentía que estaba en un mundo propio —"no pueden entrar y yo no puedo salir"— y tanto más su mundo privado y cerrado se vio invadido por peligros exteriores psicóticos, es decir, se volvió tanto más "público", en un sentido. Se tornó cada vez más desconfiada de otras personas y comenzó a esconder cosas en su armario; tenía la noción de que alguna personas le estaba robando cosas. Frecuentemente pasaba revista a su bolsa y a sus pertenencias personales para asegurarse de que no le habían robado nada. Esta paradoja de estar cada vez más retirada, apartada y, al mismo tiempo, ser más vulnerable encontró su más clara expresión en la declaración de que se estaba matando a sí misma, por una parte, y su miedo de que su "yo" pudiese perderse, o serle robado, por la otra. Tenía solamente los pensamientos de otras personas y sólo podía pensar lo que otras personas habían dicho.

Comenzó a hablar de que era dos personas. "Hay dos yos." "Ella es yo, y yo soy ella, constantemente." Oía una voz que le decía que asesinara a su madre, y sabía que esta voz pertenecía a "uno de mis yos". "De aquí para arriba (señalándose las sienes) todo es algodón. No tengo pensamientos propios; estoy horriblemente confundida, yo, yo, yo, constantemente, yo y yo, yo y yo misma, cuando digo yo misma sé que algo está mal, que algo me está ocurriendo, no sé qué."

Así, a pesar del miedo a perder su yo, todos sus esfuerzos para "recapturar la realidad" estribaban en no ser ella misma, siguió empleando los intentos de escapar de su yo como defensas básicas; de hecho, se intensificaron.

El individuo es llevado a "matarse a sí mismo" no solamente empujado por la angustia, sino por su sentimiento de culpa, que en tales personas es de índole particularmente radical y aplastante y no parece dejarle al individuo un margen de acción.

Hemos visto ya como bajo tal presión del sentimiento de culpa, Peter fue llevado a *no ser nada*, a no ser nadie. Tenemos otro caso de una paciente que iba por un camino un tanto semejante y que al parecer pudo detenerse felizmente, o, sería más correcto decir, se detuvo ella misma antes de llevarse a sí misma a un estado psicótico del que le hubiese sido muy difícil regresar.

Marie, de 20 años de edad, había estudiado durante un año en un colegio sin pasar ninguno de sus exámenes. Llegaba a un examen varios días antes o bien varios días después. Si acaso llegaba a tiempo, o mientras el examen se estaba efectuando todavía, era poco más o menos por accidente, y no se molestaba en responder las preguntas. En su segundo año, dejó de asistir a clases por completo, y pareció no hacer nada en absoluto. Fue extraordinariamente difícil descubrir algunos hechos concretos de la vida de esta muchacha. Vino a verme a indicación de otra persona. Le fijé un horario regular para que me viese dos veces por semana. Nunca fue posible predecir cuando habría de llegar. Decir que era impuntual era callar parte de la verdad. El tiempo definitivo de la entrevista era un punto en el tiempo que servía sólo vagamente para orientarla. Se presentaba un sábado por la mañana para una entrevista fijada para un martes por la tarde, o me telefoneaba a las cinco de la tarde para decirme que acababa de desesperarse y que no podía asistir a la entrevista de las cuatro, pero que tal vez pudiese acudir a la cita una hora más tarde. Faltó a cinco consultas sucesivas sin avisarme, y llegó puntualmente para la sexta sin hacer ningún comentario y continuó exactamente en el punto en que se había interrumpido antes de esta última entrevista.

Era una criatura pálida, delgada, descolorida, de pelo lacio y descuidado. Vestía de manera indefinida y rara. Era extraordinariamente evasiva y reservada acerca de sí misma. Por lo que yo pude saber, ni una sola persona de las muchas con las que había estado en pasajero contacto sabían qué clase de vida hacía. Su hogar estaba fuera de Londres, pero desde su ingreso en el colegio había buscado alojamiento

en la ciudad y había cambiado frecuentemente de dirección. Sus padres nunca sabían donde vivía; los visitaba de pronto, sin previo aviso y pasaba el día con ellos como si fuese una simple conocida de la familia. Era hija única. Caminaba rápida y silenciosamente, casi de puntillas. Su habla era suave y clara, pero indiferente, perdida, apagada y pomposa sin ninguna animación. Prefería no hablar de sí misma, sino de tópicos, como de política y de economía. Me trataba con aparente indiferencia. Por lo común me daba a entender que no me consideraba más que como uno más de sus numerosos conocidos casuales, al que visitaba para charlar un rato. Sin embargo, en una ocasión me dijo que yo era una persona fascinadora, pero que mi naturaleza era depravada y sucia. Nunca dejó traslucir ningún deseo o esperanza de obtener algo de mí, y nunca fue completamente claro que era lo que sentía que sacaba de mí. Como sentía que era tan indiferente hacia mí, no podía ella entender por qué viajaba distancias tan considerables para verme.

Se podría haber pensado que el caso de esta muchacha, según todas las apariencias, era bastante desesperado, pues presentaba inequívocamente todo el cuadro clínico psiquiátrico de la demencia precoz o esquizofrenia simple.

Sin embargo, un día llegó puntualmente y notablemente transformada. Por primera vez desde que la conocía, iba vestida por lo menos con cuidado común, y sin esa perturbadora y extraña apariencia en el vestir y en los modales que es tan característica de esta clase de personas, pero tan difícil de definir. Sin ninguna duda, sus movimientos y su expresión tenían *vida*. Comenzó la entrevista diciéndome que se daba cuenta de que se había estado apartando de toda relación real con las demás personas, que sentía miedo por la forma en que había estado viviendo, pero aparte de eso, sabía en su fuero íntimo que esa no era la manera correcta de vivir. Evidentemente, había ocurrido algo muy decisivo. Según ella, y no tengo por qué dudarle todo su cambio lo había provocado una película. Durante todos los días de la semana había ido a ver la película titulada *La Strada*. Es una película italiana acerca de un hombre y una muchacha. El hombre es un atleta de circo vagabundo, que va de pueblo en pueblo realizando su proeza, que consiste en romper, dilatando el pecho, una cadena atada alrededor del torso. Adquiere a una muchacha, comprándola a sus padres, para que actúe como su ayudante. Es fuerte, cruel, sucio y perverso. Trata a la muchacha como si no fuese nada. Cuando quiere, la viola, le pega, la abandona. No parece tener conciencia, ni remordi-

mientos: no la reconoce en cuanto persona, no le muestra la menor gratitud cuando trata de agradarlo, o cuando le es leal. Le da a entender con claridad que no hay nada de lo que ella pueda hacer por él que alguna otra no pudiera hacer mejor. La muchacha no sabe para qué sirve su vida, puesto que se ha entregado a este hombre y para él no vale nada y es inútil. Aunque en su tristeza y desolación no hay una amargura persistente, sin embargo siente con desesperación que no tiene la menor importancia. Traba amistad con el bailarín de la cuerda floja de un circo. Le confiesa a él, quejándose, su sentimiento de insignificancia. Sin embargo, cuando este cirquero le pide que se vaya con él, ella se niega, diciendo que si lo hace el hombre ya no tendrá a nadie que mire por él. El cirquero recoge un guijarro y le dice que no puede creer que ella sea *absolutamente* inútil porque, por lo menos, debe valer lo mismo que el guijarro, y el guijarro existe. Además, le dice que debe ser también de alguna utilidad aunque ella no lo sepa, puesto que sabe que ella es la única persona a la que este hombre no aparta de sí. Gran parte del encanto de la película proviene de esta muchacha. Carece totalmente de malicia o de doblez. Cada matiz de sentimiento se manifiesta simple e inmediatamente en cada una de sus acciones. Cuando el forzudo mata al cirquero ante sus ojos y huye de la justicia en vez de confesar su crimen, ella cae en un mutismo del que sólo sale para lloriquear "el tonto está enfermo". No hace nada, ni come nada. Cuando el atleta cree que la muchacha no se va a recuperar de su postración la deja dormida junto a un camino cubierto de nieve y la abandona a su suerte.

La paciente se identifica con la muchacha y, al mismo tiempo, se veía en contraste con esta muchacha. El atleta con su maldad, su indiferencia y su crueldad encarnaba a la imagen fantástica de su padre y, en cierta medida, a la idea igualmente fantástica que se había hecho de mí. Pero lo que la impresionó más fue que la muchacha, a pesar de toda su desdicha y su desvalimiento, no se separó de la vida por más terrible que fuese. Nunca se convirtió en agente de su propia destrucción. Ni tampoco trató de deformar su simplicidad. Esta muchacha no era específicamente religiosa; al igual que Marie, no parece haber tenido fe en un Ser al que pudiese llamar Dios; sin embargo, aunque su fe no tenía nombre, su manera de vivir era, en cierta manera, más una afirmación que una negación de la vida. Marie vio todo esto en horrorizado contraste con su propia manera de vivir su vida. Pues sintió que se había estado privando a sí misma del frescor

y de la misericordia de la creación. Aun la muchacha de la película podía reírse de los payasos del circo, emocionarse al ver bailar la cuerda floja, encontrar confortación en una canción y no valer menos que un guijarro.

Desde el punto de vista "objetivo", psiquiátrico, clínico, uno diría que se había observado una detención en el proceso de descomposición esquizofrénica progresiva sobre una base orgánica. Desde el punto de vista existencial, uno diría que había dejado de tratar de matarse a sí misma. Vio que su vida se había convertido en un intento sistemático de destruir su propia identidad y de convertirse en nadie. Esquivaba todo aquello por lo cual pudiese ser específicamente definida como una persona real entregada a tareas específicas con otras personas. Había tratado de actuar de manera que sus acciones no tuviesen ningunas consecuencias reales y, por lo mismo, mal podían ser acciones reales. En vez de usar la acción, como lo hacemos normalmente, para alcanzar fines reales y, de tal manera volvernos cada vez más definidos en y a través de nuestras acciones como las personas específicas que somos, intentó reducirse a sí misma hasta un punto en el que habría de desvanecerse, no haciendo nunca nada específico, simulando no estar nunca en un lugar o en un espacio particulares, no haciéndole compañía a nadie en particular, no haciendo nada en particular. Se hallaba siempre, como todos estamos, en un lugar y en un tiempo particulares, pero trataba de evitar todo lo implícito en esto manteniéndose siempre abstraída, estando siempre "en algún otro lugar, por así decirlo". Actuaba como si fuese posible "no ponerse a sí misma" en sus acciones. El esfuerzo por disociarse de sus acciones abarcaba todo lo que hacía, el trabajo que parecía estar realizando, las amistades que parecía tener, así como todos sus gestos y expresiones. Con estos medios se esforzaba por convertirse en nadie. Por tanto, su posición era muy semejante a la de Peter. Ambos pacientes habían llegado a estar cada vez más convencidos que era una mera simulación de su parte pretender que eran algo y que el único curso de acción honrado que podían tomar era el de convertirse en nadie, puesto que eso era todo lo que, a su juicio, ellos eran "realmente". Lo que este proceso de auto-aniquilación ofrecía al clínico observador no era más que el proceso demente de la esquizofrenia simple.

Como en los casos de Peter y de Marie, los pacientes que llegan a la etapa que estoy describiendo ahora no experimentan culpa tanto respecto de pensamientos o de acciones específicos que han tenido o que han realizado. Si tienen culpa a estos respectos, está remplazada

por un sentimiento de maldad o de carencia de valor, de alcance mucho más amplio, que ataca a su mismísimo derecho a ser en cualquier respecto. El individuo siente culpa por atreverse a ser, y doble culpa por no ser, por estar demasiado aterrado de ser y por tratar de matarse a sí mismo, ya que no biológicamente, sí existencialmente. Su culpa es el factor apremiante que les impide la participación activa en la vida, y que les obliga a mantener al "yo" en aislamiento es también el factor que los obliga a nuevas retiradas hacia sí mismos. Por consiguiente, la culpa se halla vinculada a esta maniobra, incitada originalmente por la culpa.

James, por ejemplo, tuvo el siguiente sueño.

"Dos átomos viajaban en una dirección paralela y luego torcieron la dirección de su camino hacia atrás hasta llegar a descansar casi contiguamente." Indicó sus trayectorias con las manos. Despertó del sueño abruptamente, lleno de pánico y con el horrible sentimiento de algo nefasto.

Su interpretación de este sueño es que los dos átomos eran él mismo: en vez de proseguir por su "trayectoria natural", "giraron sobre sí mismos". Al hacerlo, "violaron el orden natural de las cosas". Otras asociaciones de este sueño revelaron que James se sentía profundamente culpable por su propia relación "vuelta hacia atrás" consigo mismo, puesto que era:

1. Una forma de onanismo, es decir, de desperdicio de sus poderes de creatividad y productividad.
2. Un apartarse de relaciones hetero-sexuales, reales, y el establecimiento de una relación entre dos partes de su propio ser, en la que una era masculina y la otra femenina.
3. El apartarse de relaciones con los demás hombres, y el establecer dentro de sí mismo una relación exclusivamente homosexual consigo mismo.

Esto arroja luz sobre el difícil problema de que, en estas circunstancias la relación del yo consigo mismo es una relación culpable puesto que, como indicamos anteriormente, recoge en sí mismo o trata de recoger un modo de relación que en "el orden natural de las cosas" puede existir solamente entre dos personas y no puede ser vivida en la realidad por el yo exclusivamente.

La división del yo (los "dos yos" de Rose, el estado representado por los dos átomos de James) constituye la base de una clase de

alucinación. Uno de los fragmentos del yo parece conservar generalmente el sentido de "yo". El otro "yo" puede entonces ser llamado "su". Pero este "su" es todavía "yo". Rose decía "*ella es yo y yo soy ella durante todo el tiempo*". Una esquizofrénica me dijo "ella es un Yo que busca a un yo". El yo en estados esquizofrénicos crónicos parece fragmentarse en varios focos, cada uno de los cuales tiene un determinado sentido-de-yo, y cada uno de los cuales experimenta a los otros fragmentos como si fuesen parcialmente un no-yo. Un "pensamiento" perteneciente al "otro yo", tiende a poseer algo de la cualidad de una percepción, puesto que no es recibido por el yo experimentador, ni como producto de su imaginación ni como perteneciente a él. Es decir, el otro yo es la base de una alucinación. Una alucinación es una como si percepción de un fragmento del "otro" yo desintegrado por un vestigio (yo-foco) que conserva un sentido-de-yo residual; esto es más manifiesto en pacientes declaradamente psicóticos. Además, la relación yo-yo proporciona el campo interno para violentos ataques entre belicosos fantasmas internos, experimentados como si tuviesen una suerte de concreción fantasmal (véase el siguiente capítulo). De hecho, son tales ataques de esos fantasmas internos los que empujan al individuo a decir que ha sido asesinado, o que "él" ha asesinado a su "yo". En última instancia, sin embargo, aun hablando en "esquizofrénico" es de hecho imposible asesinar al "yo" fantasma interior, aunque sí es posible cortarse el cuello. Un fantasma no puede ser matado. Lo que puede ocurrir es que el lugar y la función del "yo" fantasma interior sean casi completamente "usurpados" por agentes arquetípicos que parecen dominar completamente todos los aspectos del ser del individuo. La tarja terapéutica consiste, entonces, en hacer contacto con el "yo" original del individuo el cual, o quien, debemos creer que es todavía una *posibilidad*, si no es que una realidad, y puede todavía traerse de nuevo a una vida factible. Pero ésta es una cuestión que podemos tratar y explicar sólo después de haber estudiado con amplitud procesos y fenómenos psicóticos, y esto es lo que ahora me propongo hacer.

## X. EL YO Y EL FALSO YO EN UN ESQUIZOFRÉNICO

TRATARÉ ahora de consolidar lo que he venido diciendo mediante descripciones seleccionadas de una enfermedad esquizofrénica, ofrecidas por una paciente norteamericana en la fase de recuperación. Informan de este caso dos autores norteamericanos, Hayward y Taylor (1956), y la paciente recibió tratamiento psicoterápico de uno de ellos. Declaran:

Joan es una mujer blanca de 26 años de edad. Su enfermedad apareció primero a comienzos de 1947 cuando tenía 17 años de edad. En los dos años siguientes fue tratada en cuatro hospitales particulares con un régimen de psicoterapia, acompañado de un total de treinta y cuatro choques eléctricos y sesenta tratamientos con insulina. Se produjeron cincuenta comas. Casi no experimentó mejoría y finalmente se la envió a uno de los autores (M. L. H.), puesto que parecía estar enferma sin esperanza.

Al comienzo del tratamiento del autor, Joan se mostraba fría, recogida en sí misma, retraída y suspicaz. Sufrió alucinaciones visuales y auditivas. No participaba en las actividades del hospital y frecuentemente se hallaba en tal estado de estupor que era difícil obtener alguna respuesta de ella. Si se le insistía en la necesidad de un tratamiento hacía resistencia malhumorada, o afirmaba coléricamente que quería que la dejaran en paz. Realizó tres intentos de suicidio, cortándose con un vidrio roto o tomando una dosis excesiva de sedantes. A veces se tornaba tan violentamente beligerante que tenía que ser llevada a la sala de los agitados.

He elegido este material por varias razones. Lo que la muchacha contó de su psicosis parece proporcionar una sorprendente confirmación de las opiniones aquí presentadas. Refuerza la confirmación el hecho de que este libro fue escrito originalmente antes de que se publicara el material norteamericano. Los autores norteamericanos escriben en la terminología psicoanalítica clásica de ego, superego, id, que a mi juicio pone limitaciones innecesarias a la comprensión del material: lo que la paciente dice parece ser, en gran medida, su

propia manera de entenderse a sí misma, y no haber sido impuesto a ella ni sugerido por los autores. En este caso, por tanto, se evita la falacia posible, al presentar material de uno de mis propios pacientes, de que la enferma estuviese repitiendo meramente como un loro mis propias teorías.

Finalmente, esta paciente ha dado una clara y penetrante explicación de sí misma en lenguaje "ordinario" tan buena como cualquiera que yo conozca. Espero que este caso mostrará que, si consideramos la conducta extraordinaria del psicótico desde su propio punto de vista, gran parte de ella se hará comprensible.

En primer lugar, desearía resumir brevemente las concepciones que he presentado hasta ahora.

El divorcio del yo respecto del cuerpo es, a la vez, algo doloroso de tolerar y que el paciente anhela desesperadamente que alguien le ayude a corregir, y es también utilizado como un medio básico de defensa. De hecho, esto define el dilema esencial. El yo desea esposar al cuerpo, insertarse en él, y sin embargo teme constantemente alojarse en el cuerpo por miedo de verse sujeto a ataques y peligros de los que no pueda escapar. Sin embargo, el yo descubre que, aunque se halla fuera del cuerpo, no obtiene las ventajas que esperaba alcanzar gracias a esta posición. Ya hemos mencionado lo que ocurre:

1. Su orientación es de carácter oral primitivo, y se ocupa del dilema de mantener su calidad de vivo, mientras que a la vez se siente aterrado por "tomar" algo. La sed lo reseca y se siente desolado.
2. Se carga de odio contra todo lo que está *allí*. La única manera de destruir y de no destruir lo que está allí quizá se entienda que consiste en destruirse a sí mismo.
3. El intento de matar al yo quizá se emprenda con intención. Es en parte defensivo ("si estoy muerto no me pueden matar"); en parte es un intento de respaldar el aplastante sentimiento de culpa que oprime al individuo (carencia del sentido del derecho a estar vivo).
4. El yo "interior" se divide, a su vez, y pierde su propia identidad e integridad.
5. Pierde su propia realidad y el acceso directo a la realidad fuera de sí mismo.
6. (a) El lugar en que el yo se siente seguro se convierte en prisión. Su pretendido cielo se convierte en un infierno.

(b) Deja inclusive de poseer la seguridad de una celda solitaria. Su propia morada se convierte en una cámara de tortura. El yo interior es perseguido dentro de esta cámara por partes concretizadas divididas de sí mismo o por sus propios fantasmas que han escapado totalmente a su dominio.

Buena parte de la incomprendibilidad del habla y de las acciones de un esquizofrénico se torna inteligible cuando recordamos que hay en su ser la división básica que trae desde el estado esquizoide. El ser del individuo se parte en dos, y produce un yo no-encarnado y un cuerpo que es algo a lo cual mira el yo, considerándolo a veces como si no fuese más que otra cosa en el mundo. El total de los procesos corporales y, por tanto, buen número de procesos "mentales" también quedan separados del yo, que puede seguir operando en medida muy restringida (ejercicio de la fantasía y de la observación), o puede parecer que ha dejado de funcionar por completo (es decir, que está muerto, que ha sido asesinado o robado). Por supuesto, esta explicación es muy esquemática y tiene las fallas de toda simplificación excesiva preliminar.

Ya he esbozado algunas de las formas en que esta división no permite sustentar una experiencia sana y puede llegar a convertirse en el núcleo de una psicosis.

En muchos esquizofrénicos, la división yo-cuerpo sigue siendo la básica. Sin embargo, cuando falla el "centro", ni la auto-experiencia ni la experiencia-corporal pueden conservar identidad, integridad, coherencia o vitalidad, y el individuo se ve arrojado a una condición cuyo resultado final, como indicamos, se describe de la mejor manera llamándolo estado de "no-entidad caótica".<sup>1</sup> En su forma final, tal desintegración completa es un estado caótico que no tiene equivalentes verbales. Sin embargo, me considero justificado en postular tal condición hipotética. En su forma más extrema, quizá no es compatible con la vida. El catatónico-hebefrénico crónico totalmente arruinado es, probablemente, la persona en la cual este proceso se ha llevado a cabo

<sup>1</sup> La mejor descripción de tal condición que he podido encontrar en la literatura se halla en los *Libros proféticos* de William Blake. En las descripciones griegas del infierno, y en Dante, las sombras o fantasmas, aunque alienadas de la vida, conservan todavía su coherencia interior. En Blake no ocurre así. Las figuras de sus Libros, sufren división en sí mismas. Estos libros requieren un estudio, prolongado no para elucidar la psicopatología de Blake, sino para aprender de él lo que, en cierta manera, conoció de manera por demás íntima, sin perder la cordura.

hasta el grado más extremo en alguien que sigue siendo biológicamente viable.

Una de las más grandes barreras que se oponen a la comprensión de un esquizofrénico es su pura y simple incomprendibilidad; la rareza, la extravagancia, la oscuridad en todo lo que podemos percibir de él. Y esto es así por múltiples razones. Aun cuando el paciente se está esforzando por contarnos, de la manera más directa y clara que puede, la naturaleza de sus angustias y sus experiencias, al estar éstas estructuradas de forma radicalmente diferente a la nuestra, el contenido del discurso es necesariamente difícil de captar. Además, los elementos formales del habla están ordenados de manera desacostumbrada y estas peculiaridades formales parecen ser, por lo menos hasta cierto punto, el reflejo en el lenguaje del distinto ordenamiento de su experiencia, con divisiones allí donde damos por descontada la coherencia, y el revoltijo (confusión) de elementos que nosotros mantenemos separados.)

Sin embargo, es casi seguro que estas irreductibles dificultades serán grandemente aumentadas, por lo menos en las primeras entrevistas con el paciente, por su uso deliberado de la oscuridad y de la complejidad a manera de cortina de humo tras la cual ocultarse. Esto crea la irónica situación de que el esquizofrénico está jugando a menudo a ser psicótico, o simulando que lo es; de hecho, como hemos dicho, la simulación y el equívoco son usados grandemente por los esquizofrénicos. Las razones que los llevan a hacer esto probablemente sirven a más de un propósito a la vez. El más evidente de ellos es que preserva el secreto, la intimidad del yo contra la intrusión (ser tragado, implosión). El yo, como dijo un paciente, se siente aplastado y lacerado inclusive en la conversación ordinaria. A pesar de su anhelo de ser amado por su "yo real", el esquizofrénico se siente aterrado por el amor.

[Cualquier forma de comprensión *amenaza* todo su sistema defensivo. Su conducta exterior es un sistema defensivo análogo a las innumerables aberturas que conducen a pasajes subterráneos que, a juicio de uno, lo habrían de conducir a la ciudadela interior, pero no conducen a ninguna parte, ni a otra parte.

El esquizofrénico no habrá de ponerse al descubierto para la casual inspección y examen de cualquier transeunte curioso. Si el yo no es conocido, entonces está seguro. Está seguro respecto de las observaciones penetrantes; está a seguro de ser asfixiado o tragado por el amor, lo mismo que de la destrucción por el odio. Si el esquizofrénico

es incógnito, su cuerpo puede ser tocado y manipulado, mimado, acariciado, golpeado, punzado con aguja de inyección o con lo que se quiera, pero "él", el mirón, es inviolable.)

[Al mismo tiempo, el yo suspira porque se le comprenda; en verdad suspira por una persona que pueda aceptar su ser total, y, al hacerlo así, simplemente "dejarlo ser como es". Pero es necesario proceder con gran cautela y circunspección.] "No hay que tratar —como dice Binswanger— de acercarse demasiado, demasiado pronto."

Joan dice "nosotros los esquizofrénicos decimos y hacemos muchas cosas que carecen de importancia, y luego mezclamos en todo esto cosas importantes para ver si el doctor se preocupa lo suficiente para verlas y sentirlas".

Una variante de esta técnica de mezclar cosas importantes entre "un montón de cosas sin importancia" me fue explicada por un esquizofrénico. Me dio un ejemplo real. Durante una primera entrevista con un psiquiatra, concibió un intenso desprecio por él. Estaba aterrado ante la posibilidad de revelar este desprecio, no fuera a ser que se le hiciese una leucotomía y, sin embargo, deseaba desesperadamente expresarlo. A medida que fue avanzando la consulta, sintió cada vez más que era una simulación, y fútil, puesto que solamente estaba ofreciendo una falsa fachada y el psiquiatra parecía tomar perfectamente en serio esta falsa presentación. Pensó, cada vez con más fuerza, que el psiquiatra era un tonto. El psiquiatra le preguntó si oía una voz. El paciente pensó que era una pregunta estúpida puesto que oía la voz del psiquiatra. Por tanto, respondió que lo hacía, y, a nuevas preguntas, respondió que la voz era masculina. La siguiente pregunta fue "¿esa voz, qué es lo que le dice?" A lo que él respondió, "tú eres un tonto". Jugando a estar loco, había logrado decir con impunidad lo que pensaba de su psiquiatra.

[Buena parte de la esquizofrenia es un puro sin sentido, un hablar para embaucar, un prolongado obstruccionismo para despistar a la gente peligrosa, para crear aburrimiento y sentimientos de futilidad en otros. A menudo, el esquizofrénico se está haciendo el tonto y haciendo del doctor un tonto. Juega a que está loco para evitar a toda costa la posibilidad de que se le haga *responsable* de una sola idea o intención coherentes.] Joan nos da otros ejemplos:

Los pacientes se ríen y toman posturas afectadas cuando calan en el doctor que dice que los ayudará pero, realmente, no quiere o no puede hacerlo. Para una muchacha, el ponerse a tomar

posturas es seductor, pero es también un esfuerzo para distraer al doctor de todas sus funciones técnicas. Los pacientes tratan de divertirlo y de distraerlo. Tratan de agradar al doctor, pero también de confundirlo, para que no llegue a dar con algo importante. Cuando se encuentra a gente que realmente pueda ayudar, entonces no se necesita distraerla. Puede uno obrar de manera normal. Yo puedo descubrir no sólo si el doctor quiere ayudar, sino también si podrá darme ayuda.

Esto aporta una notable confirmación de la afirmación de Jung de que el esquizofrénico deja de ser esquizofrénico cuando se encuentra con alguien que cree que lo comprende. Cuando esto ocurre, gran parte de la extravagancia que es considerada como "signo" de la "enfermedad" simplemente se desvanece.

El encontrarme con usted me hace sentir como un viajero que se ha perdido en un país en el que nadie habla su lengua. Y lo peor de todo es que el viajero ni siquiera sabe adónde tiene que ir. Se siente completamente perdido, desvalido y solo. Luego, de pronto, se encuentra a un extraño que puede hablar inglés. Aun si el extraño no conoce adónde hay que ir, se siente uno mucho mejor por ser capaz de compartir el problema con alguien, por hacerle comprender lo mal que uno se siente. Cuando uno no está solo, ya no se siente desvalido. En cierta manera, le da a uno vida y deseos de luchar de nuevo.

Estar loco es como una de esas pesadillas en las que uno trata de gritar pidiendo auxilio y no sale ningún sonido de la boca. O, si se puede llamar, nadie oye o entiende. No puede uno despertar de la pesadilla a menos de que alguien lo oiga y le ayude a despertar.

El factor principal para integrar al paciente, para permitir que las piezas se reúnan y ordenen coherentemente, es el amor del médico, un amor que reconoce el ser total del paciente, y lo acepta, sin condiciones.

Esto, sin embargo, es simplemente el umbral y no el final de la relación con el doctor. El paciente sigue siendo psicótico en función de las persistentes divisiones en su ser, aun cuando los "signos" exteriores más entorpecedores quizá no estén tanto de manifiesto.

Señalamos que el yo ha perdido contacto con la realidad, y no puede sentirse vivo o real.

Joan da ejemplos de algunas de las maneras en que el esquizofrénico trata de obtener seguridad de que es real gracias a la conciencia de ser visto, y, por tanto, de estar por lo menos allí. El esquizofrénico no puede alimentar esta convicción con fuentes internas.

Los pacientes patean, gritan y pelean cuando no están seguros de que el doctor puede verlos. Es un sentimiento por demás aterrador el darse cuenta de que el doctor no puede ver lo que uno es en realidad, que no puede comprender lo que uno siente y que, simplemente, está envuelto en sus propias ideas. Entonces, yo comenzaba a sentir que era invisible, o que no me encontraba allí. Tenía que armar un tremendo alboroto para tratar de que el doctor me respondiera y no siguiera simplemente con sus propias ideas.

A lo largo de toda su explicación, esta paciente repetidamente compara su yo real con un complaciente yo que era falso. La división entre su "yo real" y su cuerpo está expresada vívidamente en el siguiente pasaje:

Si usted me hubiese forzado realmente lo habría echado a perder todo. Me habría convencido de que usted estaba interesado solamente en obtener placer con mi cuerpo animal y que realmente no se interesaba en la parte que era una persona. Habría significado para mí que me estaba usando como a una mujer, cuando realmente no lo era y necesitaba muchísima ayuda para llegar a convertirme en mujer. Habría significado que solamente podía ver mi cuerpo y que no descubría lo que yo era realmente, es decir, todavía una muchacha. Lo que yo era realmente se habría subido al techo para ponerse a contemplar las cosas que usted hacía con mi cuerpo. Me habría parecido que usted se contentaba con dejar morir a mi yo real. Cuando se alimenta a una muchacha, se la hace sentir que así su cuerpo como su yo se necesitan. Esto la ayuda a integrarse. Cuando se la fuerza, siente que su cuerpo está separado y muerto. La gente puede forzar cuerpos muertos, pero nunca los alimenta.

Su "yo real" tiene que ser el punto de partida para el desarrollo de un genuino *status* integral. Su "yo real", sin embargo, a la vez, no era fácilmente accesible por causa de los peligros que lo amenazaban:

Mis entrevistas eran el único momento en el que no tenía miedo de ser yo misma, de expresar todos mis sentimientos y de ver lo que eran realmente, sin temor de enfadarlo y hacer que me abandonara. Yo necesitaba que usted fuese una gran roca a la que pudiese empujar y empujar y que, sin embargo, nunca comenzara a rodar y me abandonara. Podía ser mala con usted. Con todos los demás trataba de cambiarme a mí misma para agradecerles,

pero también porque sentía su yo real tan cargado de odio y de fuerza destructiva que no podría sobrevivir nada que penetrara en él:

El odio tiene que venir primero. El paciente odia al doctor por haber abierto de nuevo la herida y se odia a sí mismo por permitir que se le toque de nuevo. El paciente está seguro de que esto no habrá de conducir más que a nuevas heridas. Realmente, desea estar muerto y oculto en un lugar del que nada pueda sacarla, ni donde nada pueda tocarlo.

El doctor tiene que ir detrás del paciente hasta que comience a odiar. Cuando uno odia no sale tan herido como cuando ama, pero por lo menos se puede estar vivo de nuevo, y no simplemente frío y muerto. La gente significa algo para uno de nuevo.

El doctor debe seguir al paciente hasta que odie, esa es la única manera de comenzar. Pero el paciente nunca debe sentirse culpable por odiar. El doctor tiene que estar seguro de su derecho de meterse en la enfermedad, tal como el padre sabe que tiene derecho a entrar en el cuarto de un niño, sin que importe lo que el niño sienta. El doctor tiene que saber que está haciendo lo correcto.

El paciente tiene un miedo terrible a sus propios problemas, puesto que lo han destruido, y se siente terriblemente culpable por permitir que el doctor se mezcle en sus problemas. El paciente está convencido de que el doctor será aplastado también. No es justo que el doctor pida permiso para entrar. El doctor debe empeñarse en entrar; entonces, el paciente ya no se siente culpable. El paciente puede sentir que ha hecho todo lo que podía para proteger al doctor. Con sus modales, el doctor debe decir, "voy a entrar, sin que me importe lo que usted sienta".

Y de nuevo:

Lo malo de los esquizofrénicos es que no pueden confiar en nadie. Por así decirlo, no pueden poner sus huevos en una sola canasta. El doctor, comúnmente, tendrá que luchar para entrar, sin que importen las objeciones del paciente. Es maravilloso ser golpeado o matado porque nadie le hace eso a uno a menos de que realmente le importe o de que se le pueda trastornar mucho. Una persona mata porque realmente quiere la resurrección del otro y no simplemente que se quede muerto:

Al principio es imposible amar porque esto lo convierte a uno en una criatura desvalida. El paciente no puede sentirse lo suficientemente seguro para hacer esto hasta que tiene la completa seguridad de que el doctor sabe lo que se necesita y habrá de proporcionarlo.

El miedo a recibir algo o a alguien se extiende de tal modo así a lo bueno como a lo malo. Lo malo destruirá al yo, el yo destruirá a lo bueno.

Por tanto, el yo esta a la vez vacío y hambriento. La orientación total del yo es un anhelar comer y, sin embargo, destruir el alimento o ser destruido por él.

Algunas personas van por la vida con el vómito a flor de labio. Puede uno sentir su terrible hambre, pero lo retan a uno a que se atreva a alimentarlos.

Es un pesar infernal ver que el pecho se ofrece de buen grado, con amor, pero saber que acercarse a él lo hará a uno odiarlo, tal y como odjaba al de su madre. Le hace sentir a uno una culpa infernal, porque antes de poder amar uno tiene que ser capaz de sentir también el odio. El doctor tiene que mostrar que puede sentir el odio, pero que lo comprende y que no le hiere. Es horrible que el doctor salga herido por la enfermedad.

Es infernal desear tanto la leche, pero sentirse desgarrado por la culpa que provoca odiar al pecho al mismo tiempo. En consecuencia, el esquizofrénico tiene que tratar de hacer tres cosas a la vez. Está tratando de llegar al pecho, pero también está tratando de morir. Una tercera parte de él esta tratando de no morir.

Más tarde habré de volver a las cuestiones envueltas en la última oración. Por el momento, tenemos que continuar con este esfuerzo



que hace el yo para evitar que nada entre en él por temor de que sea (el yo-yo, el objeto) destruido por él.

El yo, como dijimos, trata de estar fuera de todo. Todo el ser esta *allí* y nada del mismo *aquí*.

Finalmente, esto llega inclusive a la posición de que todo lo que el paciente *es* se considera que es "no-yo". Rechaza todo lo que es, como si fuese el mero espejo de una realidad extraña. Este rechazo total de su ser lo convierte a "él", a su "verdadero" yo, en un mero punto que se desvanece. "Él" no puede ser real, sustancial; no puede tener identidad real, o personalidad real. Todo lo que es, por tanto, cae por definición dentro del campo de su sistema del falso-yo. Éste puede ir más allá de las acciones y de las palabras y extenderse a los pensamientos, las ideas y aun a los recuerdos y fantasías. Este sistema del falso-yo es el campo de incubación de los miedos paranoides, puesto que se desprende fácilmente que el sistema del falso-yo, que se ha extendido hasta abarcarlo todo y al que el yo no considera más que un mero espejo de una realidad extraña (objeto, cosa, mecánico, robot, muerto), puede considerarse como una presencia extraña o una persona ajena en posesión del individuo. El "yo" se ha negado a reconocer su participación en él, el sistema del falso-yo se convierte en territorio ocupado por el enemigo, dirigido y dominado por un agente extraño, hostil y destructor. En cuanto al yo, existe en un vacío. Pero este vacío se enquista, aunque al principio, quizá, en algunos momentos, en forma relativamente benigna y protectora.

Me sentía como si estuviese en una botella. Sentía que todo estaba fuera y que nada podía tocarme.

Pero esto se convierte en una pesadilla. Las paredes de la botella se tornan una prisión que separa al yo de todo, mientras que, a la inversa, el yo es perseguido como nunca antes aun dentro de los confines de su propia prisión. De tal modo, el resultado final es por lo menos tan terrible como el estado contra el que originalmente fue una defensa.

De tal modo:

No hay dulzura, ni suavidad, ni calor  
en esta honda cueva.

Mis manos han palpado los pétreos muros de la cueva,  
y en cada grieta, sólo hay negra hondura.

A veces, casi no hay aire.

Entonces, doy boqueadas para obtener aire fresco,  
aunque constantemente estoy respirando  
sólo el aire que hay en esta cueva.

No hay abertura, ni salida;  
estoy presa.

Pero no sola.

¡Tanta gente se empuja contra mí  
Un estrecho rayo de luz penetra en esta cueva,  
por una diminuta hendidura entre dos rocas.  
Está oscuro aquí.

Es húmedo y el aire está viciado.

Las personas, aquí, son grandes, enormes.

Cuando hablan se convierten en su eco.  
Y sus sombras, en los muros de la cueva,  
las siguen cuando se mueven.

No sé que aspecto tengo,

ni sé que aspecto tienen estas personas.

Estas personas me pisan

a veces por descuido.

Pienso. Espero.

Es gente gruesa.

Cada vez me siento más apretada aquí.

Estoy asustada.

Si salgo quizá sea terrible.

Afuera, habrá más personas como éstas.

Me aplastarán por completo,

porque son todavía más gruesas que  
las que hay aquí, creo.

Pronto las personas que hay aquí me pisarán

(por error, creo) tan a menudo que  
no quedará mucho de mí,

y me convertiré en parte de los muros de la cueva.

Después, seré un eco y una sombra,

junto con las demás personas que hay aquí,  
que se han vuelto ecos y sombras.

Ya no soy muy fuerte.

Estoy asustada.

No hay nada para mí fuera de aquí.

Las personas son más grandes y me empujan  
 hasta meterme de nuevo en esta cueva.  
 La gente que está afuera no me quiere.  
 La gente que hay aquí no me quiere.  
 No me importa.  
 Los muros de la cueva son tan ásperos y duros.  
 Pronto seré parte de ellos, dura e  
 inmóvil, también. Tan dura.

Suspiro porque la gente me pisa  
 aquí, pero no quieren pisarme,  
 y lo hacen simplemente por descuido,  
 creo, espero.  
 Sería interesante ver qué aspecto tengo.  
 Pero nunca puedo quedarme bajo el rayo de luz  
 que se mete en esta cueva, porque la gente  
 me tapa, por error, creo, espero.  
 Pero sería terrible ver qué aspecto tengo.  
 Porque, entonces, podría ver que soy igual  
 a las demás personas que hay aquí.  
 No soy.  
 Espero.

¡Despojad esta cueva!  
 Despojadla de todos sus filos crueles,  
 que hieren y cortan mis miembros.  
 Meted luz en ella.  
 ¡Limpiadla!  
 ¡Sacad los ecos y las sombras!  
 ¡Ahogad los susurros de la gente!  
 ¡Volad la cueva! ¡Con dinamita!

No, yo no; todavía no.  
 Esperad, hasta que me ponga de pie en este rincón.  
 Ahora, estoy caminando.  
 ¡Mirad, os he pisado,  
 a ti, y a ti, y a ti!  
 ¿Sentís mi tacón?  
 ¿Os duele una patada?  
 ¡Ah! ¡Ahora, os piso a vosotros!

¿Lloráis?  
 ¡Qué bien!

La botella se ha convertido en una cueva de bordes crueles que hieren y cortan sus miembros, poblada por ecos y sombras perseguidores, a los que ella, a su vez, persigue.

Sin embargo, siente miedo todavía de salir de la cueva a pesar de los horrores que la pueblan, pues solamente en la cueva puede sentir que conserva algún sentimiento de identidad.

¡Mirad! no hay cueva.  
 Ha desaparecido.  
 ¿Pero cuándo fui?  
 No puedo encontrarme.  
 ¿Dónde estoy?  
 Perdida.  
 Todo lo que sé es que tengo frío,  
 y que hace más frío que cuando estaba en la cueva.  
 Hace tanto, tanto frío.  
 Y la gente —me han pisado,  
 como si yo no estuviera allí, entre los demás—  
 por error, creo. Espero.  
 Si, quiero la cueva,  
 allí sé donde estoy.  
 Puedo palpar en lo oscuro,  
 y sentir las paredes de la cueva.  
 Y las personas, allí, saben que estoy allí,  
 y me pisan, por error;  
 creo, espero.  
 Pero, fuera  
 ¿dónde estoy?

En última instancia quizá nunca sea verdad decir que el "yo" está totalmente perdido, o destruido, aun en el más "arruinado hebefrénico" para emplear el adecuadamente horrible término de H. S. Sullivan. Hay todavía un "yo" (*I*) que no puede encontrar un "yo" (*me*). No ha dejado de existir un "yo", pero carece de sustancia, está no encarnado, carece de la cualidad de realidad, no tiene identidad, no tiene un "yo" (*me*) que lo acompañe. Parece ser una contradicción en los términos decir que el "yo" carece de identidad, pero esto es

así. (El esquizofrénico o bien no sabe quién es, o lo que es, o bien se ha convertido en algo o en alguien distinto de él mismo. Sea como fuere, sin que exista por lo menos un rastro, un pedacito de un yo, sería imposible cualquier clase de terapia.) No parece haber razón suficiente para creer que no existe tal rastro en cualquier paciente que puede hablar, o ejecutar por lo menos algunos movimientos coordinados.

Podemos ver también, en el caso de Joan, que era su identidad lo que más desesperadamente deseaba preservar. Sin embargo, sentía que no podía, que no debía o que no había de atreverse a ser ella misma en cuanto persona encarnada. Los problemas de ella que, característicamente, coqueteaba con un sentimiento de culpa, su falta de cohesión, la naturaleza de su sistema del falso-yo, y su inseguridad en diferenciar su ser del de los otros, estaban íntimamente relacionados entre sí.

Todo el mundo debería poder volver la mirada sobre su memoria y tener la seguridad de que hubo una madre que lo amó a todo él; aun a sus orines y sus excrementos. Estaría seguro de que su madre lo amaba simplemente por ser él mismo; no por lo que podía ser. De otro modo, siente que no tiene derecho a existir. Siente que no debía haber nacido.

Por mucho que le ocurra a esa persona en la vida, por mucho que se la hiera, podrá siempre volver la mirada sobre esto y sentir que es digno de amor. Puede entonces amarse a sí mismo y no se le podrá destrozar. Si no puede apoyarse en esto, entonces se le podrá destrozar.

Sólo se le puede destrozar a uno cuando ya está hecho pedazos. Mientras mi yo-bebé nunca fue amado, entonces estuve hecha pedazos. Al amarme como a un bebé, usted me ha reconstruido.

Y así también:

Le pedía que me pegase porque estaba segura de que usted nunca llegaría a amar mi trasero, pero si llegaba usted a golpearlo por lo menos lo estaría aceptando, en cierta manera. Entonces, podía yo aceptarlo y hacerlo parte de mí misma. Ya no tenía que luchar para amputármelo.

El estar loca le daba a ella una distinción que no era del todo inaceptable:

Era terriblemente difícil para mí dejar de ser una esquizofrénica. Sabía que no quería ser una Smith (el apellido de su familia), porque entonces ya no era nada más que la nieta del viejo profesor Smith. No podía estar segura de sentir como si fuese su hija, y no estaba segura de mí misma. De lo único de lo que estaba segura era de ser una "catatónica, paranoica y esquizofrénica". Lo había visto escrito en mi diagrama. Eso, por lo menos tenía sustancia y me daba identidad y personalidad. (¿Qué la llevó a cambiar?) Cuando estuve segura de que usted me dejaría sentir que era su hija y que se preocuparía amorosamente por mí. Si usted podía amar a mi yo real, entonces también yo podía hacerlo. Podía permitirme a mí misma ser simplemente yo y no necesitar un título.

Regresé para ver el hospital, recientemente, y durante un momento pude perderme a mí misma en el sentimiento del pasado. Allí podía estar a solas conmigo misma. El mundo seguía su marcha fuera, pero yo tenía todo un mundo dentro de mí. Nadie podía entrar y perturbarlo. Durante un momento sentí un deseo tremendo de volver. Había sido un lugar tan seguro y tranquilo. Pero, entonces, me di cuenta de que puedo tener amor y alegría en el mundo real y entonces comencé a odiar al hospital. Odié las cuatro paredes y el sentimiento de estar encerrada. Odié el recuerdo de no sentirme nunca satisfecha realmente con mis fantasías.

Había sido incapaz de alimentar con sus propios recursos un derecho auto-suficiente a ser ella misma, a ser autónoma.

Era incapaz de sustentar una autonomía real porque todo lo que podía ser frente a sus padres era una cosa complaciente.

Mis doctores simplemente trataban de hacer de mí una buena muchacha y de arreglar las cosas entre mis padres y yo. Trataron de hacer que encajara yo con mis padres. No había ni esperanzas de esto. No podían ver que yo suspiraba por nuevos padres y una vida nueva. Ninguno de los doctores parecía tomarme en serio, ver cuán enferma estaba y qué cambio tan grande en mi vida necesitaba yo. Ninguno parecía darse cuenta de que si volvía a mi familia sería absorbida y me perdería a mí misma. Sería como la fotografía del grupo de una gran familia tomada desde muy lejos. Uno puede ver que hay personas en la foto,

pero no puede estar seguro de distinguirlas. Simplemente, yo estaría perdida en un grupo.

Sin embargo, la única manera en que podía zafarse consistía en una vacía trascendencia hacia un "mundo" de fantasmas. Inclusive cuando comenzó a ser "ella misma", al principio sólo podía atreverse a serlo reflejando completamente la realidad del doctor. Sin embargo, podía hacer esto, pues aunque la realidad del doctor (lo que deseaba de ella) era todavía la de otra persona, no era extraña a ella: sus deseos eran congruentes con su propio deseo auténtico de ser ella misma.

Yo solo existía porque usted lo quería, y sólo podía ser lo que usted quería ver. Yo me sentía real solamente gracias a las reacciones que podía producir en usted. Si le hubiese arañado y usted no lo hubiese sentido, habría estado realmente muerta.

Solamente podía ser buena si usted lo descubría en mí. Solamente cuando me miraba a mí misma con los ojos de usted podía descubrir algo bueno. De otra manera, sólo alcanzaba a verme a mí misma como una mocosa hambrienta, fastidiosa, a la que todo el mundo odiaba y yo me odiaba a mí misma por ser de esa manera. Quería destrozar mi estómago por tener tanta hambre.

Llegada a este punto, no tiene autonomía auténtica. Puede uno ver aquí muy claramente cómo la culpa del esquizofrénico constituye un obstáculo que le impide ser él mismo. El simple acto de alcanzar la autonomía y la separación es, para él, un acto por el cual se arroga algo que propiamente no es suyo: es un acto de *hubris* prometeico. Recordemos que el castigo de Prometeo fue que un águila le devorara las entrañas ("quería desgarrar mi estómago por sentir tanta hambre") mientras estaba encadenado a una roca. Ciertamente, en una versión del mito, Prometeo pierde parcialmente su identidad por cuanto se funde con la roca a la que está encadenado. Sin que intente dar una equilibrada interpretación de todo el mito, parece ser que la roca y el águila pueden entenderse como dos aspectos de la madre, a la que está uno encadenado (la roca: "el pecho de granito de la desesperación"), y por la cual uno es devorado (el águila). El águila devoradora y las entrañas, que no se renuevan más que para ser devoradas de nuevo, son, juntas, una inversión de pesadilla del ciclo normal de la alimentación.

Para el esquizofrénico el querer a alguien equivale a *ser como* esa persona: el ser como una persona equivale a ser lo mismo que esa persona, y, por tanto, a perder identidad. El odiar y el ser odiado, por tanto, pueden sentirse como si amenazaran con la pérdida de identidad en grado menor que el amar y el ser amado.

Postulé que la división básica en la personalidad esquizoide era una hendidura que separaba al yo del cuerpo:

*yo/(cuerpo-mundo)*

Tal escisión parte el ser del individuo en dos, de tal manera que el sentido-del yo es no-encarnado, y el cuerpo se convierte en el centro de un sistema del falso-yo.

La totalidad de la experiencia ha sido diferenciada por una línea de escisión en el ser del individuo, que lo separa en yo-cuerpo.

Cuando ésta es la división primaria, o cuando existe junto con la división vertical del yo-cuerpo-mundo, el cuerpo ocupa una posición especialmente ambigua.

Los dos segmentos básicos de la experiencia pueden entenderse como

*aquí      allí*

que son diferenciados de nuevo, a la manera normal, en

*dentro      fuera*  
*(yo)      (no-yo)*

La escisión esquizoide trastorna el sentido normal del yo al separar del cuerpo el sentimiento del "yo". De esta manera se siembra la semilla para una persistente mezcla, fusión o confusión en la inter-cara, entre aquí y allí, dentro y fuera, porque el cuerpo no se siente firmemente como yo en contraste con el no-yo.

Solamente cuando el cuerpo puede diferenciarse de otro de esta manera, todos los problemas envueltos en la relación/separación, entre personas integradas/separadas, pueden comenzarse a resolver de la manera usual. El yo ya no necesita tan desesperadamente quedar encerrado en su trascendencia defensiva. La persona puede ser como alguien sin ser esa otra persona; los sentimientos pueden *compartirse* sin que se confundan o fundan con los del otro. Tal compartir puede comenzar sólo cuando se establece una clara distinción entre el

aquí-yo y el allí-no-yo. En esta etapa es críticamente importante para el esquizofrénico hacer el experimento de las sutilezas y matices que se encuentran en la intercara entre dentro y fuera, y en todo lo envuelto en la expresión y revelación de lo que pertenece verdaderamente al yo real. De esta manera el yo se convierte en un yo auténticamente *encarnado*.

La primera vez que lloré usted cometió un terrible error; secó mis lágrimas con un pañuelo. No se puede imaginar cómo deseaba sentir rodar esas lágrimas por mi rostro. Por lo menos, tenía algunos sentimientos que estaban en el exterior. Con sólo que usted hubiese lamido mis lágrimas con su lengua me habría sentido completamente feliz. Entonces usted habría compartido mis sentimientos.

Joan menciona repetidas veces el volverse muerto y el deseo de estar muerto. El paciente, dice "desea realmente estar muerto y oculto en un lugar en que nada pueda tocarlo y sacarlo hacia fuera".

Nos hemos referido al deseo de estar muerto, al deseo de no-ser, como al más peligroso quizá de los deseos que puedan tenerse. En el esquizofrénico, dos motivos principales se unen hasta formar una sola fuerza que opera en el sentido de fomentar un estado de muerte-en-vida. En primer lugar existen la culpa primaria de no tener derecho a la vida, y por tanto, de tener solo títulos, cuando mucho, para llevar solamente una vida muerta. En segundo lugar, probablemente es la más extrema postura defensiva que pueda adoptarse. Uno ya no teme ser aplastado, tragado, anonadado por la realidad y la vida (tanto si estos temores surgen en otras personas, como si aparecen en los sentimientos o emociones "interiores", etc.), puesto que uno ya está muerto. Estando muerto, uno no puede morir, uno no puede matar. Las angustias que acompañan a la fantástica omnipotencia del esquizofrénico se ven atenuadas por vivir en un estado de impotencia fantástica.

Joan, como no podía ser más que lo que sus padres querían que fuese, y como ellos habían deseado que fuese un muchacho, solamente podía ser nada.

Necesitaba ser dominada y saber lo que usted quería que fuese. Entonces podía tener la seguridad de que me quería usted. Con mis padres no podía ser en muchacho y nunca me acla-

raron qué es lo que querían que fuese yo salvo eso. De modo que traté de morir convirtiéndome en catatónica.

Muy sucintamente expone toda la cuestión en el siguiente pasaje:

Cuando era catatónica, trataba de estar muerta, gris, y sin movimiento. Pensaba que a mi madre le gustaría eso. Me podría llevar de aquí para allá como una muñeca.

Sentía como si estuviese en una botella. Podía sentir que todo estaba fuera y que nada podía tocarme.

Tenía que morir para no morir. Sé que eso suena a locura, pero cierta vez un muchacho hirió gravemente mis sentimientos y deseé tirarme a las ruedas de un tren. En vez de eso, me volví un poco catatónica para no sentir nada. (Me imagino que uno tiene que morir emocionalmente para que sus sentimientos no lo maten.) Eso es verdad. Me imagino que preferiría matarme a mí misma que hacer daño a algún otro.

Por supuesto, hay otras maneras de considerar el material anterior, que además posee muchos otros aspectos. Deliberadamente he enfocado ante todo la naturaleza de la experiencia que Joan tenía de su "verdadero" yo y de su "falso" yo y creo haber mostrado que esta manera de verlo no parece deformar el propio testimonio del paciente, ni nos exige negar aspectos que no "encajan". En el caso de Joan se requiere de nuestra parte el mínimo de reconstrucción, puesto que ella misma nos proporciona una clara exposición de la fenomenología de sus psicosis con un lenguaje directo y simple. Sin embargo, cuando uno trata con un paciente activamente psicótico, tiene uno que correr el riesgo de traducir el lenguaje del paciente al propio de uno, pues de otra manera el informe que se diera estaría escrito también en esquizofrénico. Éste es nuestro problema en el siguiente caso.

## XI. EL FANTASMA DEL JARDÍN DE MALEZAS: ESTUDIO DE UN ESQUIZOFRÉNICO CRÓNICO

*...pues la verdad está más allá de  
toda conmiseración.*

MÁXIMO GORKI

JULIE, cuando yo la conocí, había estado internada en la sala de un hospital de enfermos mentales desde la edad de 17 años, es decir, durante 9 años. En estos años se había convertido en una esquizofrénica crónica característica "inaccesible y metida en sí misma". Estaba alucinada, y le daba por adoptar poses y ejecutar acciones estereotipadas, extravagantes e incomprensibles; casi siempre estaba muda y cuando hablaba lo hacía en el más "deteriorado idioma esquizofrénico". Al ingresar, se la diagnosticó como hebefrénica y se le dio un tratamiento con insulina, sin obtener mejoría; no se habían hecho otros intentos de volverla a la salud mental. Abandonada a sí misma, es muy poco dudoso que no se hubiese convertido físicamente en "arruinada" por completo, pero su apariencia exterior era mantenida por las casi cotidianas atenciones de su madre, además del trabajo del personal del hospital.

A causa de varias cosas extrañas y un tanto alarmantes que había dicho y hecho por aquel tiempo, sus padres la habían llevado a la consulta de un psiquiatra cuando tenía 17 años de edad. En su entrevista con el psiquiatra, éste anotó que no había nada especialmente desusado en su comportamiento no-verbal en sí mismo, pero que las cosas que decía bastaban para establecer el diagnóstico de esquizofrenia. De acuerdo con la terminología psiquiátrica clínica, padecía de despersonalización; inadvertencia; autismo, alucinaciones nihilistas; alucinaciones de persecución, de omnipotencia; tenía ideas de referencia y fantasías del fin-del-mundo; alucinaciones auditivas; empobrecimiento de los afectos, etc.

Decía que su problema estribaba en que no era una persona real; estaba tratando de convertirse en una persona. No había felicidad en su vida y estaba tratando de encontrar la felicidad. Se sentía irreal y había una barrera invisible entre ella y los otros. Estaba vacía y sentía que no valía nada. Tenía miedo de ser demasiado destructiva

y estaba comenzando a pensar que era mejor que no tocara nada, no fuese a ser que causara daño. Tenía mucho que decir acerca de su madre. La estaba asfixiando, no la dejaba vivir, y nunca la había querido. Como su madre la incitaba a que tuviese más amigos, a que fuese a bailes y a que se pusiera vestidos bonitos, y así sucesivamente, estas acusaciones parecían manifiestamente absurdas en su valor nominal.

Sin embargo, su declaración psicótica básica era la de que "un niño ha sido asesinado". Era un tanto vaga acerca de los detalles, pero decía que había oído hablar de esto por boca de su hermano (no tenía hermano). Sin embargo, se preguntaba si esta voz no había sido la suya propia. El niño vestía sus ropas cuando lo mataron. El niño podría haber sido ella misma.

Mucho de lo que Julie decía a la edad de 17 años es conocido por nosotros gracias a las páginas anteriores. Podemos ver la verdad existencial en sus declaraciones de que no es una persona, de que es irreal, y podemos comprender lo que quería dar a entender cuando decía que estaba tratando de llegar a ser una persona, y como había llegado a ocurrir que se sintiese, a la vez, tan vacía y tan poderosamente destructora. Pero, más allá de este punto, sus comunicaciones se vuelven "parabólicas". Sus acusaciones contra la madre, sospecho que deben relacionarse con su fracaso en la tarea de volverse una persona, pero superficialmente parecen insensatas y rebuscadas (véase más adelante). Sin embargo, es cuando dice que "un niño ha sido asesinado" cuando se le pide demasiado a nuestro sentido común, y entonces se queda sola en un mundo que nadie compartirá.

Ahora bien, quiero examinar la naturaleza de la psicosis que pareció comenzar alrededor de la edad de 17 años, y creo que la mejor manera de abordar el problema consiste en estudiar su vida hasta ese momento.

### BIOGRAFÍA CLÍNICA DE UN ESQUIZOFRÉNICO

NUNCA es fácil obtener un informe adecuado de los primeros años de vida de un esquizofrénico. Toda investigación de la vida de cualquier paciente esquizofrénico es una muestra laboriosa de investigación original. No se hará nunca demasiada insistencia en que una historia de "rutina", o inclusive una llamada historia dinámicamente orientada, obtenida en el curso de varias entrevistas puede ofrecernos muy poco de la importantísima información necesaria para un análisis existencial.

En este caso particular, vi a su madre una vez por semana a lo largo de un periodo de varios meses y entrevisté (en varias ocasiones) a su padre, a su hermana, tres años mayor, que era su única hermana, y a su tía (hermana de su padre). Sin embargo, por más datos que recojamos no estaremos nunca a salvo del prejuicio. Searles (1958) por ejemplo, tiene absoluta razón, creo yo, en subrayar la existencia de sentimientos positivos entre el esquizofrénico y su madre, descubrimiento que ha sido singularmente olvidado por la mayoría de los demás observadores. No me hago ilusiones de que el presente estudio esté inmune a prejuicios que escapan a mi conciencia.

Padre, madre, hermana, tía, eran el mundo personal efectivo en que creció esta paciente. Es la vida del paciente en su propio microcosmos interpersonal lo que constituye el meollo de cualquier biografía clínica psiquiátrica. Tal biografía clínica, por lo tanto, es autoconscientemente de alcance limitado. Los factores socioeconómicos de la comunidad más amplia, de la que la familia del paciente es parte integrante, no tienen que ver *directamente* con el tema que ahora nos ocupa. Esto no quiere decir que tales factores no influyan profundamente en la naturaleza de la familia y, por tanto, en el paciente. Pero tal como el citólogo, en cuanto citólogo, pone entre paréntesis su conocimiento de la macroanatomía al describir los fenómenos celulares, aunque al mismo tiempo está en posesión de este conocimiento, así pongo yo los problemas sociológicos más amplios entre paréntesis, por considerar que no conciernen directa e inmediatamente a la comprensión de cómo llegó a convertirse en psicótica esta muchacha. De tal modo, creo que la biografía clínica que presentaré podría ser la de una muchacha de la clase obrera de Zurich, la de una muchacha de la clase media de Lincoln o la de la hija de un millonario de Texas. Posibilidades humanas muy semejantes surgen en las relaciones interpersonales de personas tan diferentemente situadas dentro de la sociedad como éstas. Sin embargo, estoy describiendo algo que ocurre en nuestro mundo occidental del siglo xx, y que quizá no ocurra exactamente igual en otras partes. No sé cuáles son los rasgos esenciales de este mundo que determinan que surjan tales posibilidades. Pero nosotros, en cuanto clínicos, no debemos olvidar que lo que ocurre más allá de nuestros autoimpuestos horizontes puede modificar grandemente las pautas de conducta que pueden fijarse dentro de los límites de nuestro microcosmos clínico interpersonal.

He considerado necesario exponer esto brevemente porque considero que la psiquiatría clínica en el Occidente tiende a lo que un

esquizofrénico amigo mío llamaba "torpeza social", mientras que la psiquiatría soviética parece ser un tanto torpe en la esfera interpersonal. Aunque, a mi juicio, una biografía clínica debe concentrar la atención en la esfera interpersonal, esto debe hacerse de tal manera que no se convierta en un sistema cerrado que excluya la pertinencia, en principio, de lo que uno puede colocar transitoriamente entre paréntesis por razones de conveniencia.

Ahora bien, aunque cada una de las diversas personas entrevistadas se había formado su propia idea de la vida de Julie, todas coincidían en ver su vida en tres estados o fases básicos. A saber, hubo un tiempo en que,

- 1) la paciente era una niña *buen*a, normal, saludable; hasta que gradualmente comenzó
- 2) a ser *mala*, a hacer o decir cosas que causaban zozobras, y que en su conjunto se atribuían a perversidad o maldad, hasta que
- 3) esto rebasó todos los límites tolerables, de modo que sólo podía ser considerada completamente *loca*.

Una vez que los padres "supieron" que estaba loca, se echaron la culpa por no haberse dado cuenta antes. Su madre dijo,

comencé a odiar las cosas terribles que me decía, pero luego vi que no podía remediarlo... era una muchacha tan buena. Después, comenzó a decir cosas tan horribles... ¡si hubiéramos sabido! Nos equivocamos al pensar que era responsable de lo que decía. Sabía que realmente no pensaba las cosas horribles que me decía. En cierta forma, me culpo a mí misma, pero, en cierta forma, estoy contenta de que haya sido una enfermedad después de todo, pero ojalá no hubiese esperado tanto tiempo antes de llevarla a un doctor.

No sabemos todavía qué significa precisamente ser buena, mala y loca. Pero sabemos mucho. Para comenzar, según lo recuerdan los padres ahora, por supuesto, Julie obraba de tal manera que a sus padres les parecía que todo estaba bien. Era buena, saludable, normal. Luego, su conducta cambió de manera que obró en términos de lo que *todos los otros* que significaban algo para ella en el mundo unánimemente convinieron en que era "malo" hasta que, en breve plazo, estaba ya "loca".

Esto no nos dice nada acerca de lo que la niña hacía para ser buena, mala o loca a ojos de sus padres, pero sí nos proporciona la importante información de que la pauta original de sus acciones estaba totalmente de acuerdo con lo que sus padres consideraban bueno y digno de encomio. Después, fue durante algún tiempo "mala", es decir, "salió con" las cosas que sus padres no querían ver que hiciese, u oír la decir, o creer que existían en ella. Por el momento no podemos decir por qué era así. Pero que fuese capaz de decir o de hacer tales cosas era casi increíble para sus padres. Todo lo que salía a la luz era totalmente insospechado. Al principio trataron de no hacer caso, pero a medida que la ofensa se fue haciendo más grave lucharon violentamente por repudiarla. Por tanto, fue un gran alivio cuando, en vez de decir que su madre no la quería dejar vivir, empezó a afirmar que su madre había matado a un niño. Entonces, todo se le podía perdonar. "La pobre Julie estaba enferma. No era responsable de sus actos. ¿Cómo pude llegar a creer, un instante, que pensaba realmente lo que me decía? Siempre traté de hacer todo lo posible para ser una buena madre para ella." Tendremos ocasión de recordar esta última frase.

Estas tres etapas en la evolución de la idea de psicosis en miembros de una familia ocurren muy comúnmente. Bueno-malo-loco. Es tan importante descubrir la forma en que las personas del mundo del paciente han considerado su conducta como poseer una historia de su comportamiento. Trataré de demostrar esto concluyentemente más adelante, pero en este momento quisiera señalar una cosa importante acerca de la historia de esta muchacha según me la contaron sus padres.

No trataron de suprimir hechos ni de extraviarme. Ambos padres deseaban ayudar y, en general, no se reservaron deliberadamente información pertinente a hechos reales. Lo significativo era la manera en que se desestimaban los hechos o, más bien, la manera en que se desestimaban o se negaban las evidentes implicaciones posibles de los hechos. Probablemente presentaremos mejor una breve exposición de la vida de esta muchacha agrupando primero los hechos dentro del marco de los padres. Mi exposición está expresada predominantemente con las palabras de la madre.

#### FASE I: Una niña normal y buena

Julie nunca fue una criatura exigente. Se la destetó sin dificultad. Su madre no tuvo que ocuparse mucho de ella a partir del día en

que dejó de usar pañales, cuando tenía quince meses de edad. Nunca fue un "problema". Siempre hizo lo que se le decía.

Estas son las generalizaciones básicas de la madre en apoyo de la opinión de que Julie siempre fue una "buena" niña.

Ahora bien ésta es la descripción de una criatura que en cierta forma nunca llegó a estar viva: pues una niña realmente viva es exigente, es un problema, y de ninguna manera hace siempre lo que se le dice. Puede ser que la criatura nunca haya sido tan "perfecta" como me quería hacer creer la madre, pero lo que es muy significativo es que sea esta "bondad" lo que constituye el ideal de perfección en un niño según la señora X. Quizá esta criatura no era tan "perfecta" como todo eso; quizá al sostener esto, su madre es movida por el temor de que yo le eche la culpa de alguna manera. Lo de importancia capital, a mi juicio, es que la señora X evidentemente entiende las cosas que yo considero expresiones de muerte interior en la criatura como expresiones de la más grande bondad, salud y normalidad. Lo significativo, por tanto, si estamos pensando no simplemente en el paciente abstraído de su familia, sino más bien en todo el sistema familiar de relaciones del que Julie formaba parte, no es que la madre, el padre y la tía describan todos a una niña existencialmente muerta, sino que ninguno de los adultos de su mundo haya conocido la diferencia entre la vida existencial y la muerte existencial. Por el contrario, el estar existencialmente muerto recibe los más altos encomios de ellos.

Consideremos cada una de las declaraciones anteriores de la madre sucesivamente:

1. *Julie nunca fue una niña exigente.* Nunca lloró realmente por sus alimentos. Nunca chupó vigorosamente. Nunca terminó una botella. Fue siempre "quejumbrosa y melindrosa"; no aumentó de peso muy rápidamente. "Nunca deseó nada, pero sentí que nunca estaba satisfecha."

Tenemos aquí una descripción de una niña cuya hambre y cuya gula orales nunca encontraron expresión. En vez de una saludable y vigorosa manifestación del instinto en forma de un llanto vigoroso y excitado, de un chupetear enérgico, de un vaciar la botella, seguidos de un sueño saciado y contento, se irritaba continuamente, parecía hambrienta, y, sin embargo, cuando se le ofrecía la botella chupaba desganadamente y nunca se satisfacía. Es tentador tratar de reconstruir estas primeras experiencias desde el punto de vista del bebé, pero aquí



deseo limitarme solamente a los hechos observables según los recordó la madre después de más de 20 años y basar mis razonamientos solamente en éstos.

Como dije anteriormente, y a mi juicio éste es un punto importante cuando se piensa en factores etiológicos, uno de los aspectos más importantes de esta exposición no es simplemente que obtenemos el retrato de una criatura que, aunque estuviera físicamente viva, no se estaba volviendo viva existencialmente, sino que la madre hasta ahora no entiende la situación, sino que sigue viendo con gusto en su recuerdo precisamente aquellos aspectos de la conducta de la niña que eran los más muertos. La madre no se alarma porque el bebé no llora "exigentemente", ni vacía la botella. Ella no entiende que el que Julie no lo hiciera era un nefasto fallo de las tendencias instintivas básicas orales para encontrar expresión y realización, sino que lo considera simplemente como prueba de "bondad".

La señora X subrayó repetidas veces que Julie nunca había sido una criatura "exigente". Esto no quiere decir que no fuese ella una persona generosa. De hecho, "había dado su vida" por Julie, según dijo. Como veremos, la hermana de Julie había sido una criatura exigente, voraz; su madre nunca había cifrado muchas esperanzas en ella: "simplemente la dejé obrar a su antojo". Sin embargo, fue precisamente el hecho de que Julie, desde el principio, nunca había sido exigente lo que había incitado a su madre a darle tanto como lo había hecho. Por esto fue terrible para ella que Julie, en la segunda década de su vida, en vez de mostrar alguna gratitud por todo lo que se había hecho por ella y todo lo que se le había dado, comenzase a acusar a su madre de que *nunca la había dejado vivir*. De tal modo, aunque me parece muy posible que a causa de algun factor genético esta criatura nació con su organismo formado de tal manera que no sintiera fácilmente la necesidad instintiva y la necesidad-satisfacción, expresado de la manera más general, a esto se añadía el hecho de que todos los demás en su mundo consideraran precisamente este rasgo como prueba de bondad y dieran su aprobación a la carencia de auto-acción. La combinación del fracaso casi total de la criatura, por lo que respecta a alcanzar satisfacción auto-instintiva, con el hecho de que la madre no se diera cuenta de esto, pueden señalarse como uno de los temas recurrentes en los primeros comienzos de la relación de la madre con el niño esquizofrénico. Se necesita más investigación para establecer cuán específica es esta combinación.

2. *Se la destetó sin dificultad.* Al alimentarse es cuando el bebé, por vez primera, está activamente vivo con otro. Por el tiempo del destete, es de esperar que el niño común se haya formado algún sentido de sí mismo, como un ser por derecho propio, que tenga una manera de actuar propia y un cierto sentido de la permanencia de la madre como el otro prototípico. Sobre la base de estas realizaciones, el destete se produce sin gran dificultad. En esta etapa, el bebé suele entregarse a "juegos de destete" en los que tira, pongamos por caso una sonaja, para que se le devuelva; la tira de nuevo para que se la vuelvan a entregar; la tira otra vez y así, interminablemente. El bebé parece estar jugando a que un objeto se va, vuelve, se va, vuelve, lo cual constituye, en efecto, el problema capital del destete. Además, el juego tiene que jugarse comúnmente a *su* manera, de forma que nos parece "natural" coludirnos con él para mantener la impresión de que es él quien manda. En el caso de Freud, el muchachito mantiene su carrete al hilo pegado a él cuando lo tira, en contraste con el hecho de que no podía mantener a su madre bajo su dominio mediante un estar pegado "a sus faldas". Ahora bien, si, como hemos inferido, esta muchacha en los primeros meses no estaba alcanzando la autonomía que es el requisito previo de la capacidad de hacer lo que uno quiere, de tener opiniones propias, entonces no es sorprendente que al parecer haya sido destetada sin dificultad, aunque mal pueda llamarse destete al hecho de que el bebé esté renunciando a algo que nunca tuvo. En efecto, mal podemos hablar de que se haya producido el destete en el caso de Julie. Las cosas ocurrieron con tanta suavidad en ese tiempo que su madre podía recordar muy pocos incidentes reales. Sin embargo, recordaba que había jugado a "tirar cosas" con la paciente. La hermana mayor de Julie había jugado la versión común de este juego y con ello había exasperado a la señora X. "Me tomé el cuidado de que *ella* (Julie) no jugase ese juego conmigo. Yo tiraba las cosas y ella me las traía a *mi*", tan pronto como pudo gatear.

Casi no es necesario comentar lo implícito en la inversión de papeles por lo que respecta a que Julie no haya llegado nunca a formarse opiniones propias o a obrar independientemente.

Dijo su madre que fue precoz para caminar (a poco de cumplir un año), y que lloraba si no podía cruzar el cuarto y alcanzar a su madre con suficiente rapidez. Los muebles tenían que colocarse de una manera especial porque "Julie tenía mucho miedo a las sillas que se interponían entre ella y yo". Su madre interpretó esto como prueba

de lo mucho que su hija la había querido siempre. Hasta que tuvo tres o cuatro años de edad, "casi se volvía loca" cuando *pretendía* de vista a su madre por un momento.

Esto parece confirmar la indicación de que nunca fue realmente destetada, porque nunca había llegado a una etapa en que el destete, salvo por lo que hace al hecho puramente físico, haya tenido lugar. Como nunca había establecido un autónomo auto-ser, no había comenzado a tratar de resolver los problemas de la presencia y de la ausencia hasta alcanzar la habilidad de quedarse sola, el descubrimiento de que la presencia física de otra persona no era necesaria para su propia existencia, por más que sus deseos o necesidades hayan podido estar mezclados. Si un individuo necesita a otro para ser él mismo, esto presupone un fracaso pleno por lo que respecta a alcanzar la autonomía, es decir, se lanza a la vida desde una posición ontológica básicamente insegura. Julie no podía ser ella misma ni en presencia ni en ausencia de su madre. Por lo que la madre recordaba, nunca se encontró realmente fuera del alcance de Julie, en el sentido físico, hasta que la niña cumplió casi tres años.

3. *Fue limpia desde el momento en que se le quitaron los pañales a los quince meses de edad.* Podemos señalar, ahora, que no es desusado encontrar en los esquizofrénicos un desarrollo precoz del dominio corporal, aunque no se sepa en qué grado comparados con otros a este respecto. Muy a menudo los padres de los esquizofrénicos cuentan cuán orgullosos estaban de su niño por lo precoz que fue para gatear, caminar, dominar el funcionamiento de los intestinos y de la vejiga, hablar, dejar de llorar y así sucesivamente. Sin embargo, al considerar la conjunción de aquello que el padre tiene a orgullo contar con aquello que el niño ha alcanzado, tiene uno que preguntarse qué parte de la conducta del niño es expresión de su propia voluntad. La cuestión no es la de saber cuán bueno o cuán malo es un niño, sino la de saber si el niño ha adquirido un sentido de que es el origen de sus propias acciones, de que es la fuente de la que surgen sus acciones: o de si el niño siente que sus propias acciones son generadas no desde dentro de él mismo, sino desde dentro de la madre, a pesar de dar, posiblemente, todas las señales apetecibles de que es el agente de sus actos (compárese con la persona hipnotizada a la que se le ordena que *pretenda* que es autónoma). Puede ocurrir que el cuerpo perfeccione sus habilidades y que, por tanto, haga todo lo que se espera de él. Sin embargo, la auténtica auto-acción nunca parece haber llegado a

establecerse en alguna medida, sino que, por el contrario, toda acción es un casi total cumplir y asentir a mandatos exteriores. En el caso de Julie, sus acciones parecen haber sido adiestradas por su madre, pero no "se" sentía "en" ellas. Esto puede haber sido lo que quería dar a entender cuando afirmaba que nunca había llegado a ser una persona, y también su reiteración constante, cuando se había convertido en esquizofrénica crónica, de que era una "campana sonada" (o "tañido de campana"). En otras palabras, era solamente lo que se le decía que hiciese.

4. *Siempre hizo lo que se le decía.* Como señalamos anteriormente, acerca del decir la verdad y del mentir, hay buenas razones para ser obediente, pero el ser incapaz de ser desobediente no es una de las mejores razones. Hasta ahora, en el relato de la señora X no le es posible a uno ver que la madre haya reconocido en Julie otras posibilidades que no fuesen la de ser lo que la propia Julie llamaba "tañido de campana". "Entregó su vida" a la campana sonada, pero negó totalmente, y seguía negándola 25 años más tarde, la posibilidad de que esta muchachita buena, obediente, limpia, que la amaba tanto que casi se volvía loca cuando quedaba separada de ella por una silla, se haya petrificado hasta convertirse en una "cosa", demasiado aterrada para volverse una persona.

5. *Nunca fue un problema.* Es claro ahora que a partir del momento en que esta paciente salió de los primeros meses de su vida careció de autonomía. Por lo que se puede juzgar, por lo que su madre recuerda, nunca obró con independencia. Las necesidades y satisfacciones instintivas nunca encontraron expresión por canales de actividad corporal.

En primer lugar, nunca había tenido una satisfacción real proveniente de un deseo real del pecho real. Su madre consideró las consecuencias de esto con la misma aprobación que dio a sus primeras manifestaciones.

"Nunca cogió demasiado pastel. Bastaba con decirle, 'es suficiente, Julie' y no protestaba."

Señalamos anteriormente como el odio se expresa solamente en y a través del consentimiento, precisamente, del sistema del falso-yo. Su madre elogiaba su obediencia, pero Julie comenzó a llevar a tal extremo su obediencia que se volvió "intolerable". De tal modo, cuando tenía unos diez años se le ocurrió que tenía que decirse todo lo

que iba a ocurrir en el transcurso del día, y lo que tenía que hacer. Cada día debía empezar con tal programa. Si su madre se negaba a llevar a cabo este ritual, la niña comenzaba a lloriquear. Según su madre, no había nada que pudiese detener este lloriqueo salvo una buena azotaina. Cuando creció, nunca usó el dinero que se le daba. Inclusive cuando se le incitaba a que dijese lo que quería, o a que se comprase un vestido, o a que tuviese amigas como las otras muchachas, no llegaba a expresar sus propios deseos. Su madre tenía que comprarle las ropas, y la niña no mostró iniciativa para hacerse amigas. Nunca tomaba una decisión.

Además del lloriqueo mencionado anteriormente, hubo muy pocas ocasiones en la niñez de Julie en que perturbara a su madre. Durante algún tiempo, entre los cinco y los siete años de edad, le dio por comerse las uñas; desde los primeros comienzos del habla mostró una tendencia a volver del revés las palabras. Repentinamente, a la edad de ocho años, comenzó a comer con exceso, y siguió haciéndolo durante algunos meses hasta retornar a su acostumbrada manera desganada de comer.

Su madre, sin embargo, consideró tales cosas simplemente como fases transitorias. No obstante, encontramos en ellas vislumbres repentinas de un mundo interior de violenta destructibilidad, con un acceso desesperado, de corta vida, de gula manifiesta, el cual, sin embargo, no tardó en ser frenado y sumergido de nuevo,

#### FASE II: *La fase "mala"*

Alrededor de los quince años, su conducta cambió y la que había sido una niña tan "buena" se volvió "mala". Por esa época también comenzó a cambiar la actitud de la madre para con ella. Mientras que antes había considerado correcto y adecuado que Julie estuviese con ella lo más posible, ahora comenzó a apremiarla a que saliese más, a que hiciese amistades, a que fuese al cine y a bailes, a que trabase amistad con muchachos. La paciente se negó "obstinadamente" a hacer todas estas cosas. En vez de ello, se sentaba y no hacía nada, o se ponía a caminar por las calles sin decirle nunca a la madre cuando pensaba volver. Mantenía su cuarto extravagantemente desarreglado. Seguía jugando con una muñeca, lo que, según su madre, ya no era "propio de su edad". Tendremos ocasión de volver a esta muñeca más tarde. Las diatribas de Julie contra su madre eran interminables y tenían siempre el mismo tema: acusaba a su madre de no haberla

querido, de no dejarla ser una persona, de no dejarla respirar, de haberla asfixiado. Maldecía como un carretero. Sin embargo, con otras personas podía ser encantadora, cuando quería.

Hasta ahora hemos considerado solamente la relación de Julie con su madre. Pero ahora, antes de avanzar más, debemos decir unas palabras acerca de la constelación familiar total.

En años recientes, se ha introducido el concepto de una madre "esquizofrenogénica". Afortunadamente ha comenzado a desaparecer del concepto una cierta cualidad de "caza de brujas" que tuvo al principio. Este concepto puede definirse de varias maneras, pero puede expresarse en los términos siguientes: existen algunas maneras de ser madre que impiden más que facilitan o "refuerzan" cualquier tendencia innata genéticamente determinada que pueda haber en el niño a alcanzar las etapas primarias de desarrollo de la seguridad ontológica. No solamente la madre, sino también toda la familia puede impedir más que facilitar el desarrollo de la capacidad del niño para participar en un mundo compartido real, en cuanto yo-con-otro.

La tesis de este estudio es que la esquizofrenia es un posible resultado de una dificultad fuera de lo común en ser una persona entera con el otro, y el de no compartir la manera del sentido común (es decir, el sentido comunal) de experimentarse a uno mismo en el mundo. El mundo del niño, como el del adulto, es "*una unidad* de lo dado y lo ideado" (Hegel), una unidad, para el niño, de lo que es mediatizado para él por los padres, la madre en primer lugar, y de lo que infiere de esto. La madre y el padre simplifican grandemente el mundo para el niño pequeño, y a medida que se desarrolla su capacidad de entender, de dar forma al caos, de captar distinciones y conexiones de complejidad cada vez mayor, así, como dice Buber es conducido a un "mundo factible".

Pero ¿qué ocurre cuando el esquema de cosas de la madre o de la familia no coincide con lo que el niño puede vivir y con aquello en lo que puede respirar? El niño tiene que desarrollar entonces su propia visión penetrante y ser capaz de vivir conforme a ella —como William Blake logró hacerlo, como Rimbaud logró expresar, pero no vivir— o si no se tiene que volver loco. De los primeros vínculos amorosos con la madre saca el niño los comienzos de un ser-para-sí-mismo. En y a través de estos lazos, la madre "mediatiza" el mundo para el niño en primer lugar. El mundo que se le da puede ser un mundo en el que logre *estar*; es posible, por el contrario, que lo que se le dé simplemente no sea factible para él por el momento. Sin embargo, a

pesar de la importancia del primer año de vida, la naturaleza del medio en que el niño tiene que existir a lo largo de su infancia, niñez y adolescencia, puede tener todavía una gran influencia, de una o de otra manera. Es en estas etapas subsiguientes donde el padre y otros adultos que tengan significación para él pueden desempeñar un papel decisivo en la vida del niño, ya sea en relación directa con el niño o indirectamente, a través de los efectos en la madre.

Estas consideraciones nos indican que quizá sería mejor pensar en familias esquizofrenogénicas, y no, con demasiada exclusividad, en madres esquizofrenogénicas. Por lo menos, el hacerlo así estimularía a obtener más informes acerca de la dinámica de la constelación de la familia en su conjunto, en vez de estudios de madres, de padres, de hermanos únicos, sin referencia suficiente a toda la dinámica de la familia.<sup>1</sup>

La hermana de Julie, tres años mayor que ella, era una mujer casada, francamente autoritaria, no obstante lo cual tenía encanto y feminidad. Según su madre, había sido "difícil" desde el nacimiento: exigente y "problema" siempre. En pocas palabras, parece haber sido una niña relativamente "normal" que su madre nunca aprobó mucho. Pero parecían entenderse bien. La hermana consideraba a la madre como una persona más bien dominante, si no se le rebelaba uno. Pero "ha hecho todo por Julie y Julie fue siempre su favorita". Era muy claro que esta hermana había alcanzado pronto una posición autónoma integral. Si se estudiaba de cerca su personalidad, se descubrían en ella muchos elementos neuróticos, pero cabían pocas dudas de que, por lo menos, había alcanzado la posición ontológica primordial a la que nunca había llegado Julie. De niña, había tenido amigos de su propia edad, demasiado mayores para Julie, la cual no se le acercó nunca. Sin embargo, en su esquema de fantasmas, Julie había puesto a una hermana mayor que era una de las pocas figuras predominantemente buenas en su "mundo", una "hermana de la Caridad".

El padre había desempeñado un papel evidentemente más significativo. A ojos de su madre, era una "bestia sexual". A juicio de él, la madre era fría y desamorada. No se hablaban más de lo absolutamente necesario. Él encontraba satisfacciones sexuales en otras partes. Sin embargo, aunque se podían hacer muchas acusaciones el uno al otro, ninguno de ellos acusó al otro de tratar mal a la hija. El padre, como

<sup>1</sup> Algunos de los estudios de las relaciones con la madre, de las relaciones madre-hijo y de las constelaciones familiares aparecen en bibliografía aparte al final de este libro.

me dijo, no tenía mucho que contarme porque "se había apartado emocionalmente" de la familia antes de que naciera Julie.

La hermana de la paciente me contó dos incidentes, que deben haber tenido gran importancia para Julie. El primero, probablemente era desconocido para la madre; el segundo no pude hacer que me lo contara. Volveremos más tarde al segundo incidente. El primero ocurrió cuando Julie tenía catorce o quince años de edad. A pesar de la distancia a que la mantenía su padre y de su relativa inaccesibilidad, Julie parecía tenerle afecto. A veces la sacaba a dar un paseo. En una ocasión, Julie volvió a la casa de uno de estos paseos deshecha en lágrimas. Nunca le contó a la madre lo que había ocurrido. Su madre me lo mencionó para decirme que algo horrible había ocurrido entre Julie y su esposo, pero que nunca había descubierto lo que era. Después de esto, Julie no quiso saber nada de su padre. Sin embargo le contó a su hermana, en aquel momento, que su padre la había llevado a una casilla telefónica y que había oído una "horrible" conversación entre él y su amante.

La señora X no vaciló en denostar a su esposo ante sus hijas y en amontonar innumerables ejemplos de injusticia para ponerlas de su lado. Sin embargo, la hija mayor se mostró neutral y Julie, al parecer, nunca pudo coludirse abiertamente con su madre contra su padre: después del incidente de la casilla telefónica, simplemente se apartó de él, pero no proporcionó la información para echar más leña al fuego de su madre. El padre, sin embargo, como me había dicho, se había apartado de la familia. No hizo acusaciones contra su esposa a sus hijas, puesto que no necesitaba su apoyo contra ella. Aunque la consideraba como una esposa inútil, "para ser justo con ella" según me expresó, tenía que decir "que había sido una buena madre. Tengo que concederle eso." La hermana mayor veía faltas en ambas partes, pero se esforzaba por ser razonable y equilibrada, y por no ponerse más de un lado que de otro. Pero si tenía que hacerlo, se ponía del lado de la madre contra el padre, y del lado de la madre contra Julie. A este último respecto, no era irracional que así lo hiciera. Las acusaciones de Julie contra la madre, desde un punto de vista de sentido común, eran descabelladas y fantásticas desde el comienzo. Desde el primer momento deben haber sonado a cosa de locos. El "machacar" acerca de que se le asfixiaba, y de que no se le permitía vivir y ser una persona, no debió parecer sensato a esta familia común y corriente, llena de sentido común. Decía que su madre nunca la había querido, y sin embargo, era su favorita; su madre había hecho todo por ella y

le había dado todo. Decía que su madre la estaba asfixiando y, sin embargo, lo que ésta hacía era incitarla a que madurase. Decía que su madre no quería que se convirtiese en una persona y, sin embargo, le pedía que hiciese amistades, la aconsejaba que fuese a bailes, etc.

Es notable que a pesar del trastorno radical de la relación entre esposo y esposa, en un respecto por lo menos mantuviesen una colusión. Ambos aceptaban el falso yo de la paciente por considerarlo bueno y rechazaban todos los demás aspectos de la misma por considerarlos malos. Pero en la fase "mala", un corolario de esto fue, quizá, todavía más importante. No sólo rechazaron, por considerarlo malo, todo lo de Julie que no fuese la complaciente sombra sin vida que a sus ojos pasaba por ser una persona real, sino que se negaron completamente a "tomar en serio" cualquier reproche que Julie les hacía.

En ese tiempo, Julie y su madre eran un par de personas desesperadas. En su psicosis Julie se llamaba a sí misma señora Taylor (sastre). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que "me ha hecho un sastre". "Soy una muchacha hecha a la medida; fue hecha, alimentada, vestida y hecha a la medida." Tales declaraciones son psicóticas, no porque no puedan ser "verdaderas", sino porque son crípticas: a menudo son muy difíciles de entender sin que el paciente nos las descifre. Sin embargo, inclusive en cuanto afirmación psicótica, parece ser un punto de vista muy acertado, y nos da en muy pocas palabras la esencia de los reproches que le hacía a su madre cuando tenía quince o dieciséis años de edad. Este "gritar y desvariar" era su "maldad". Lo que a mi juicio debe haber sido el factor más esquizofrenogénico en ese tiempo no fue simplemente el ataque de Julie a su madre, ni tampoco el contraataque de su madre, sino el que no haya existido en su mundo nadie que pudiese o quisiese ver algún sentido en su punto de vista, tanto si estaba en lo cierto como si estaba equivocada. Por varias razones, ni su padre ni su hermana podían descubrir ninguna validez en los argumentos de Julie. Como nuestro paciente de grupo (p. 39), no luchaba para ganar una disputa, sino para preservar su existencia: en cierta manera, Julie no estaba tratando simplemente de preservar su existencia, sino que se estaba esforzando por alcanzar la existencia. Podemos ver que hacia sus quince o dieciséis años, Julie mal podía haber desarrollado lo que llamaríamos "capacidad de sentido común". El sentido común de la familia no le otorgaba "a ella" existencia. Su madre tenía que estar en lo justo, totalmente en lo justo. Cuando su madre decía que era mala, Julie sentía eso como un asesinato. Era la negación de cualquier punto de vista autónomo de su parte. Su

madre estaba dispuesta a aceptar a un complaciente falso yo; a amar a esta sombra, y a darle todo. Inclusive trató de ordenarle a esta sombra que obrara como si fuese una persona. Pero nunca había reconocido la real y perturbadora presencia en el mundo de una hija con sus propias posibilidades. La verdad existencial que había en las alucinaciones de Julie era la de que sus propias y verdaderas posibilidades estaban siendo asfixiadas, estranguladas, asesinadas. Para existir, para ser capaz de respirar, Julie sentía que su madre tenía que admitir que podía haber estado equivocada en algunas cosas, que podía haber cometido errores, que había un sentido en el cual lo que su hija decía podía ser verdad y tener peso. En cierta manera, podríamos decir que Julie necesitaba que se le permitiera proyectar parte de su yo-malo en su madre, y que se le permitiera sacar alguna bondad de su madre, y no meramente tenérsela que dar constantemente. Pero para toda la familia Julie estaba tratando de demostrar que lo blanco era negro. La realidad no cedía. Comenzó a convertir la verdad existencial en hechos físicos. Comenzó a padecer alucinaciones. Si había comenzado por acusar a su madre de que nunca la había dejado vivir, en un sentido existencial, terminó por hablar y por obrar como si su madre, en un sentido legal, hubiese asesinado realmente a un niño real, y para la familia fue un alivio, muy claramente, poder compadecerla y no tener ya que vengarse condenándola. Sólo su padre, de manera curiosa, la trataba como una persona responsable. Nunca admitió que estuviese loca. Para él era una perversa.

A él "no lo engañó" su juego. Era todo, expresión de despecho e ingratitud. Consideraba lo que llamamos su negativismo catatónico como pura perversidad y sus síntomas hebefrénicos como pura tontería vengativa. Era el único de la familia que no la compadecía. En algunas de sus visitas ocasionales, la había sacudido y pellizcado y le había torcido el brazo para que "se dejara de historias".

### FASE III: *Loca*

La acusación fundamental de Julie era que su madre estaba tratando de matarla. A la edad de diecisiete años se produjo un incidente que fue, probablemente, la causa eficiente de la transición de ser mala a estar loca.

Éste es el segundo incidente que me contó la hermana. Hasta la edad de diecisiete años, Julie tuvo una muñeca. Había tenido esta muñeca desde la infancia; la vestía y arreglaba, jugaba con ella en su

cuarto, nadie sabía exactamente cómo. Era un lugar secreto de su vida. La llamaba Julie Doll (Julie muñeca). Su madre comenzó a insistir cada vez más en que dejara de jugar con esa muñeca, porque ya era una muchacha grande. Un día la muñeca desapareció. Nunca se supo si Julie la había tirado o si su madre la había escondido. Julie acusó a su madre. Su madre negó haber hecho algo a la muñeca y dijo que Julie la debía haber perdido. Fue poco después de esto cuando una voz comenzó a decirle a Julie que una niña que vestía sus ropas había sido muerta a palos por su madre y cuando se propuso ir a la policía a informar de este crimen.

Dije que se deshicieron de la muñeca Julie o su madre porque me parece muy probable que, en esta etapa, para Julie su "madre" fuese ya más un destructor arquetípico que su madre real. Cuando Julie dijo que su "madre" había matado a la muñeca es muy posible que lo hiciese "ella", es decir, que su madre "interna" lo hubiese hecho. Sea como fuere, la acción fue de hecho catastrófica; pues Julie estaba evidentemente muy identificada con la muñeca. En sus juegos con la muñeca, ésta era ella misma y ella era su madre. Ahora bien, es posible que en su juego se haya ido convirtiendo cada vez más en la madre mala que finalmente mató a la muñeca. Veremos más adelante que en su psicosis la madre "mala" actuaba y hablaba considerablemente a través de ella. Si la muñeca hubiese sido destruida por su madre real y ésta lo hubiese admitido, el acontecimiento podría haber sido menos catastrófico. La poca cordura que quedaba en Julie en esta etapa dependía de la posibilidad de poder cargar algo malo en su madre real. La imposibilidad de hacerlo de manera cuerda, fue uno de los factores que contribuyó a una psicosis esquizofrénica.

#### EL FANTASMA DEL JARDÍN DE MALEZAS

*... En una determinada etapa, una máquina que fue previamente montada de manera acabada puede hallarse con sus conexiones divididas en conjuntos de piezas con un grado más o menos alto de independencia.*

NORBERT WIENER; *Human Use of Human Beings*

LAS OBSERVACIONES siguientes tienen validez para Julie y para otros esquizofrénicos crónicos de la clase catatónica-hebefrénica. No pre-

tenden abarcar todas las formas de estados psicóticos crónicos en los que es muy evidente una u otra forma de división. En particular, tienen menos validez respecto de las psicosis paranoideas en las que hay una integración de la personalidad, de cierta clase, mucho mayor que la que encontramos en Julie y en otras personas como ella.

El auto-ser de Julie se había fragmentado tanto que se le podía describir mejor diciendo que vivía *una existencia muerta en-vida en un estado que se acercaba a la nulidad caótica*.

En el caso de Julie el caos, y la carencia de ser una identidad, no eran completos. Pero al estar con ella se tenía durante largos periodos ese pavoroso "sentimiento precoz"<sup>2</sup> descrito por los clínicos alemanes de estar en presencia de otro ser humano y sentir, no obstante, que no hay nadie allí. Inclusive cuando uno sentía que lo que se estaba diciendo era expresión de alguien, el fragmento de un yo detrás de las palabras o de las acciones no era Julie. Podría haber alguien que se dirigiera a nosotros, pero al escuchar a un esquizofrénico es muy difícil saber "quién" está hablando y es igualmente difícil saber "a quien" se están dirigiendo.

Al escuchar a Julie sentía a veces como si estuviese practicando psicoterapia de grupo con un paciente. De tal modo me enfrentaba a un balbuceo o revoltillo de actitudes dispares, sentimientos y expresiones impulsivos.

Las entonaciones de la paciente, los gestos, los modales estereotipados cambiaban de carácter de momento a momento. Uno podía comenzar a reconocer algunos trozos de discurso, o fragmentos de conducta que aparecían en diferentes momentos y parecían pertenecer a una misma persona en virtud de la semejanza de entonación, del vocabulario, de la sintaxis, de las preocupaciones al ser expresadas o que parecían organizarse coherentemente como conducta en razón de determinados gestos o modales estereotipados. Por tanto, parecía que estaba uno en presencia de varios fragmentos, o elementos incompletos, de diferentes "personalidades" que obraban al mismo tiempo. Su "mun-

<sup>2</sup> Del término *dementia praecox* utilizado antiguamente para designar lo que hoy llamamos generalmente una forma de esquizofrenia que se presenta en los jóvenes y que se pensaba que desembocaba en una psicosis crónica. El "sentimiento precoz", creo yo, habría de ser la respuesta del auditorio a Ofelia cuando se vuelve psicótica. Clínicamente, ella es más tarde sin duda una esquizofrénica. En su locura, no hay nadie allí. No es una persona. No hay un yo integral expresado a través de sus acciones o de sus exclamaciones. Las afirmaciones incomprensibles no las profiere nadie. Ella ya se ha muerto. Ahora, donde había una persona, hay solamente un vacío.

do-ensalada" parecía ser el resultado de cierto número de sistemas parciales casi-autónomos que luchaban por expresarse a sí misma por la misma boca al mismo tiempo.

Esta impresión estaba robustecida, aunque no se tornaba menos confusa, por el hecho de que Julie parecía hablarse a sí misma en primera, en segunda o en tercera persona. Se necesita un conocimiento íntimo del paciente antes de encontrarse en situación de decir algo acerca de la significación de esto (y ello resulta igualmente cierto, por lo que respecta a todos los demás aspectos de la actividad esquizofrénica).

Janet ha distinguido la disociación o división en divisiones molares y divisiones moleculares. La personalidad histérica dividida es un caso de división molar. La esquizofrenia consiste en una división molecular. En el caso de Julie parecían existir ambas. La unidad total de su ser se había fragmentado en varios "juegos de piezas parciales" o en "sistemas parciales" ("complejos" casi-autónomos, "objetos internos"), cada uno de los cuales tenía su propia "personalidad" este-reotipada (división molar). Además, toda serie real de conducta estaba fragmentada de manera mucho más detallada (división molecular). Inclusive la integridad de las palabras, por ejemplo, podía estar trastornada. Por tanto, no es sorprendente que hablemos de "inaccesibilidad" y de "sentimiento precoz" en casos como éste. Con Julie, no era difícil establecer un intercambio verbal de cierta clase, pero como no parecía poseer una unidad total, sino más bien una constelación de sistemas parciales casi-autónomos, era difícil hablarle a "ella". Sin embargo, no debemos pensar primordialmente en términos de alguna analogía mecánica, pues inclusive este estado de nulidad casi caótica no era de ninguna manera irreversible ni fijo en su desintegración. A veces parecía que maravillosamente se reunían las partes de su ser y entonces mostraba de manera muy patética que se daba cuenta de su desgracia. Pero tenía horror a estos momentos de integración, por diversas razones. Entre otras, porque tenía que soportar en ellos una aguda angustia; y porque el proceso de desintegración parecía ser recordado y temido como una experiencia tan horrible que encontraba refugio en la no-integración, en la irrealidad y en el estado de muerte.

El ser de Julie, en cuanto esquizofrénica crónica, estaba caracterizado, pues, por carencia de unidad y por división en lo que podría llamarse de diversas maneras "juegos de piezas" parciales, complejos, sistemas parciales u "objetos internos". Cada uno de estos sistemas parciales poseía rasgos reconocibles y maneras distintivas propias. Aten-

diendo a estos postulados, muchos rasgos de su conducta se tornan explicables.

El hecho de que su auto-ser no estuviese montado de manera total y acabada, sino que estuviese dividido en varios juegos de piezas parciales o sistemas nos permite comprender que varias funciones que presuponen la realización de la unidad personal o, por lo menos, un elevado grado de unidad personal, no podían estar presentes en ella, tal y como en verdad no lo estaban.

La unidad personal es un requisito previo del reflexivo darse cuenta, es decir, de la capacidad de darse cuenta del propio ser de uno obrando sin tener relativamente conciencia de sí o con un simple primordial darse cuenta no-reflexivo. En Julie, cada sistema parcial podía percatarse de objetos, pero un sistema no podía percatarse de los procesos que se estaban efectuando en otro sistema separado por división de él; por ejemplo, si al hablarme a mí un sistema estaba "hablando", no parecía existir dentro de ella una unidad total gracias a la cual "ella" en cuanto persona unificada pudiese darse cuenta de lo que este sistema estaba diciendo o haciendo.

En la medida en que el darse cuenta reflexivo no existía, la memoria, de la cual parece ser un requisito previo el darse cuenta reflexivo, era muy fragmentaria. Toda su vida parecía ser contemporánea. La inexistencia de una experiencia total de su ser en cuanto conjunto o todo significaba que carecía de la experiencia unificada en la cual basar una clara idea de la "frontera" de su ser. Sin embargo, no faltaba del todo tal "frontera" total. Así pues, el término de Federn, frontera del *ego*, no es satisfactorio. Se necesita otro término para designar la totalidad de la que el *ego* es una parte. Más bien, *cada sistema* parecía tener una frontera propia. Es decir, al darse cuenta que caracterizaba a un sistema, otro sistema había de aparecer como si estuviese fuera de él mismo. Dentro de una unidad total, un aspecto diverso de su ser, si era lo suficientemente "distónico" del resto, creaba un doloroso conflicto. En ella, sin embargo, no podía surgir un conflicto de esta clase. Solamente "desde fuera" podía uno ver que diferentes sistemas en conflicto de su ser se hallaban activos al mismo tiempo. Cada sistema parcial parecía poseer dentro de sí su propio foco o centro del darse cuenta: poseía sus propios esquemas de memoria limitados y maneras limitadas de estructurar percepciones; sus propios impulsos casi-autónomos o impulsos componentes; su propia tendencia a preservar su autonomía y peligros especiales que amenazaban a su autonomía. Hacía referencia a estos diversos aspec-

tos llamándolos "él", o "ella", o se dirigía a ellos llamándolos "tú". Es decir, en vez de tener un reflexivo darse cuenta de esos aspectos de ella misma, "ella" percibía la operación de un sistema parcial como si no fuese de "ella", sino como si perteneciese al exterior. Entonces caía en alucinación.

Junto a la tendencia a percibir aspectos de su propio ser como no-ella, estaba la incapacidad de discriminar entre lo que "objetivamente" era no-ella y lo que era ella. Esto es simplemente el otro aspecto de la carencia de una frontera ontológica total. Así por ejemplo, sentía que la lluvia que caía en sus mejillas eran sus lágrimas.

William Blake, en su descripción de estados divididos del ser, en sus *Libros Proféticos*, habla de una tendencia a convertirse en lo que uno percibe. En Julie toda percepción parecía amenazar de confusión con el objeto. Empleaba gran parte de su tiempo ejercitándose a sí misma con esta dificultad. "Eso es lluvia. Podría ser la lluvia." "Esa silla... esa pared. Podría ser esa pared. Para una muchacha es terrible ser una pared."

Toda percepción parecía amenazar de fusión o mezcla y todo sentimiento de ser percibido por otro la amenazaba de modo semejante. Esto quiere decir que estaba viviendo en un mundo de constante persecución y sentía que estaba haciendo a otros lo que temía que le ocurriese a ella misma. Casi cada acto de percepción parecía envolver una confusión del yo con el no-yo. Preparaba el terreno para esta confusión el hecho de que, como grandes aspectos de su persona estaban parcialmente fuera de su "yo", era fácil confundir esos aspectos, separados por división de su ser, con otras personas, por ejemplo, su confusión de su "conciencia" con su madre, y de su madre con su "conciencia".

Amar era por lo tanto muy peligroso. Querer era igual a ser como, a ser lo mismo que. Si me quiere es como yo, es yo. De tal modo conmezó por decir que era mi hermana, mi esposa, que era una McBride (McNovia). Yo era la vida. Ella era la Novia de la Vida. Copió mis modales. Tenía dentro de ella el Árbol de la Vida. Ella era el Árbol de la Vida. O también:

Ella está pensando los pensamientos *a, b, c*.

Yo expreso pensamientos muy semejantes *a<sup>1</sup>, b<sup>1</sup>, c<sup>1</sup>*.

Por tanto, le he robado sus pensamientos.

La expresión, completamente psicótica, de esto consistía en acusarme de tener sus sesos en mi cabeza.

Y, a la inversa, cuando me copiaba o imitaba, solía esperar justo castigo de mí por "salir" con un trozo de mí que ella pensaba que me había robado. Por supuesto, el grado de fusión fluctuaba de momento a momento. El robar, por ejemplo, presupone alguna frontera entre el yo y el no-yo.

Ahora ilustraré y desarrollaré los puntos arriba mencionados mediante ejemplos.

Uno de los ejemplos más sencillos de la operación de una división de su ser en dos "juegos de piezas" parciales es cuando daba ella misma una orden y procedía a obedecerla. Hacía esto continuamente, hablando para sí, expresándose en voz alta, o mediante alucinaciones. De tal modo "ella" decía, por ejemplo, "siéntate, ponte de pie". Y entonces "ella" se sentaba y se ponía de pie; o una voz alucinada, la voz de un sistema parcial, emitía la orden y "ella", la acción de otro sistema parcial, la obedecía.

Otro ejemplo sencillo y común era el de que "ella" decía algo que "ella" celebraba con risa burlona (incongruencia del pensamiento y el afecto). Supongamos que la declaración emana del sistema *A* y la risa del sistema *B*. Entonces *A* me dice a mí, "ella es una reina", mientras que *B* se ríe burlonamente.

Gran cantidad de lo que parecía ser algo semejante a una "trabazón" tenía lugar. *A* decía algo con relativa coherencia y luego todo se volvía enredado y *B* comenzaba a hablar. *A* interrumpía de nuevo, para decir: "ella (*B*) me ha robado la lengua".

Estos diversos sistemas parciales podían ser identificados, por lo menos hasta cierto punto, después de un tiempo de conocerla, en virtud de la congruencia de cada papel desempeñado en lo que podríamos llamar "grupo" intra-personal que comprendían.

Por ejemplo, existía el mandón perentorio que siempre le estaba dando órdenes. La misma voz perentoria me daba interminables quejas de "esta niña": "es una niña mala. Esta niña es tiempo perdido. Esta niña es una puta barata. No hará Ud. nada con esta niña..." El "Ud" aquí parecía referirse directamente a mí, o a uno de sus sistemas, o yo podía estar encarnando este sistema.

Es evidente que esta figura mandona y abusona dentro de ella era durante gran parte de tiempo "el jefe". "Ella" no apreciaba en mucho a Julie, "ella" no creía que Julie llegase a sanar, ni tampoco que valía lo suficiente como para mejorar. Nunca estaba de su parte, ni de mi parte. Sería adecuado llamar a este sistema parcial casi-autónomo una "mala madre interna". Fundamentalmente, era un perseguidor feme-



nino interno que contenía, en forma concentrada, todo lo malo que Julie atribuía a su madre.

Otros dos sistemas parciales podían identificarse fácilmente. Uno desempeñaba el papel de abogado defensor de ella ante mí, y de protector o amortiguador contra la persecución. "Ella" frecuentemente se refería a Julie llamándola su hermanita. Fenomenológicamente, por lo tanto, podemos designar a este sistema con el nombre de "su hermana buena".

El tercer sistema parcial que mencionaré era una muchachita totalmente buena, complaciente, conciliadora. Esto parecía ser un derivado de lo que algunos años antes era probablemente un sistema muy semejante al sistema del falso-yo que he descrito en los casos esquizoides. Cuando este sistema hablaba decía "soy una buena muchacha. Voy al excusado regularmente."

Había derivaciones también de lo que parecía haber sido un yo "interior", que se había volatilizado casi completamente hasta convertirse en pura posibilidad. Finalmente, como señalé antes, había periodos de cordura precaria en los que hablaba con un tono patéticamente asustado, apenas audible, pero que me parecía estaba hablando en su "propia persona" más que en cualquier otro momento.

Consideremos ahora estos diversos sistemas operando juntos. Los ejemplos que doy ilustran sus expresiones más coherentes.

"Había nacido bajo un sol negro. No había nacido, estaba aplastada. No es una de esas cosas a las que uno se sobrepone así no más. Ya no tenía madre, estaba asfixiada. Ella no era una madre. Soy melindrosa en quien tengo por una madre. Deténgala. Deténgala. Me está matando. Y me está cortando la lengua. Soy podrida, inmunda. Soy perversa. Soy tiempo desperdiciado..."

Ahora, a la luz del análisis anterior, ofreceré la siguiente interpretación de lo que estaba ocurriendo.

Comienza a hablarme a mí en su propia persona para elevar contra su madre las mismas acusaciones que ha venido haciendo durante años. Pero de manera particularmente clara y lúcida. El "sol negro" (*sol niger*) parece ser un símbolo de su madre destructora. Era una imagen que aparecía frecuentemente. Las primeras seis frases están expresadas cuerdamente. De pronto parece estar sujeta a algún ataque aterrador, probablemente de su madre mala. Estalla en una crisis intra-personal. "Deténganla, deténganla." Dirigiéndose a mí brevemente de nuevo, exclama "me está matando". Luego viene una denigración defensiva de sí misma, expresada en los mismos términos que las

condenaciones que la mala madre hacía de ella, "soy podrida, inmunda. Soy perversa. Soy tiempo desperdiciado..."

Las acusaciones contra su madre solían precipitar siempre tal catstrófica reacción. Más tarde, en cierta ocasión, hizo sus acostumbradas acusaciones contra su madre y la madre mala interrumpió con sus acostumbradas acusaciones contra esa "niña": "esa niña es mala, esa niña es perversa. Esa niña es tiempo desperdiciado." Interrumpía yo estas observaciones para decir, "Julie tiene miedo de ser muerta por ella misma por decir estas cosas". La diatriba no continuaba, pero "ella" decía quedamente, "sí, es mi conciencia que me está matando. He tenido miedo a mi madre toda la vida y siempre se lo tendré. ¿Cree usted que puedo vivir?" Esta declaración relativamente articulada parece poner en claro la subsistente *con-fusión* de su "conciencia" y su madre real. Su mala conciencia era una madre mala perseguidora. Como dije anteriormente, puede haber sido uno de los elementos esquizofrenogénicos de su vida el que no haya podido lograr que su madre real, en un sentido real, aceptase su necesidad de proyectar parte de su mala conciencia en ella. Es decir, que su madre realmente aceptara que las acusaciones de Julie tenían alguna validez, y de tal manera, al permitirle ver algunas imperfecciones en su madre, habría suprimido parte de la persecución interna proveniente de su "conciencia".

Esta niña no quiere venir aquí ¿se da cuenta de eso? Es mi hermanita. Esta niña no sabe las cosas que no debería saber.

Aquí está hablando su "hermana mayor" aclarándome que Julie es inocente e ignorante y que, por tanto, no se la puede culpar y no es responsable. El sistema de la "hermana mayor", en contraste con el inocente e ignorante sistema de la "hermanita", era una "persona" muy conocedora y responsable, un tanto condescientemente arrogante, aunque bondadosa y protectora. Sin embargo, "ella" no está de parte de Julie, la hermanita, que está creciendo, y está siempre hablando "en nombre de" la hermanita. Desea mantener el *status quo*.

Esta niña está chiflada. La mente de esta niña está cerrada. Tú estás tratando de abrir la mente de esta niña. Nunca te perdonaré por tratar de abrir la mente de esta niña. Esta niña está muerta y no muerta.

Lo implícito en esta última frase es que, al estar muerta en un sentido, no puede estar muerta en otro sentido, pero si acepta la responsabilidad de estar "realmente" viva, entonces puede ser "realmente" asesinada. Sin embargo, esta "hermana" podía hablar también de la siguiente manera:

Tienes que querer a esta niña. Tienes que recibirla con los brazos abiertos... tienes que cuidar a esta niña... yo soy una buena muchacha... ella es mi hermanita. Tú tienes que llevarla al excusado. Ella es mi hermanita. Ella no sabe de estas cosas. No es una niña imposible.

La hermana mayor contenía experiencia, conocimiento, responsabilidad, sensatez, en contraste con la inocencia, ignorancia, irresponsabilidad y extravío de la hermanita. Vemos aquí también que la esquizofrenia de Julie subsistía en la *total* carencia de integración, y no simplemente en la inexistencia de un *locus* de "cordura" en ella. Este componente de su ser que era la "hermana mayor", podía hablar de manera razonable, cuerda y equilibrada, pero no era Julie la que estaba hablando; su cordura, valga la expresión, estaba escindida y enquistada. Su cordura real no dependía de ser capaz de hablar cuerda-mente en la persona de una "hermana mayor", sino de lograr una integración total de su ser total. La esquizofrenia es puesta de manifiesto por su referirse a sí misma como a una tercera parte, y en la repentina intrusión de la hermanita mientras la hermana mayor está hablando ("soy una buena muchacha").

Cuando me presentaba palabras o acciones como las suyas propias, este "yo" de tal modo presentado era completamente psicótico. La mayoría de las declaraciones condensadas realmente crípticas, parecían pertenecer a los restos de su sistema del yo. Cuando se descifraban, revelaban que este sistema era probablemente el derivado del yo interior fantasmático que describimos en los estados esquizoides sanos.

He intentado ya dar una explicación de cómo es que la experiencia de este yo envuelve tales extremas paradojas de omnipotencia/im-potencia fantásticas, y así sucesivamente, al mismo tiempo. En Julie parecen ser similares, en principio, las características fenomenológicas de la experiencia de este yo. Sin embargo, uno debe estar preparado para parafrasear su esquizofrenia en un lenguaje cuerdo, antes de intentar una formulación fenomenológica de la experiencia de este "yo". Debo aclarar, una vez más, que al utilizar el término "yo" en este contexto

no quiero decir que fuese su "verdadero" yo. Este sistema, sin embargo, parece comprender un punto de reunión en torno del cual se puede efectuar la integración. Cuando la desintegración se producía, éste parecía ser el "centro" que no se podía conservar. Parecía ser una referencia central para tendencias centrípetas o centrífugas. Se manifestaba como el meollo realmente enajenado de su ser, ese aspecto central de ellas que, tal parecía, tenía que mantenerse caótico y muerto para que no la mataran.

Trataremos de caracterizar la naturaleza de este "yo" mediante afirmaciones expresadas no solamente por este "yo" de manera directa, sino también mediante afirmaciones que parecen originarse en otro sistema. No hay gran número de tales declaraciones, por lo menos realizadas por el "yo" en persona, por así decirlo. Durante los años que pasó en el hospital muchas de ellas probablemente habían comenzado a ir juntas y a dar como resultado declaraciones telegráficas breves, constantemente reiteradas, que contenían gran número de implicaciones.

Como vimos arriba, decía que tenía dentro de sí al Árbol de la Vida. Las manzanas de ese Árbol eran sus pechos. Tenía diez pezones (sus dedos). Tenía "todos los huesos de una brigada de infantería ligera escocesa". Tenía todo lo que se le podía ocurrir. Todo lo que quería, lo tenía y no lo tenía, inmediatamente, a la vez. La realidad no arrojaba su sombra o su luz sobre ningún deseo o temor. Cada deseo decidía un instantáneo cumplimiento fantasma y cada temor, de igual manera, desaparecía instantáneamente de manera fantasma. Así pues, podía ser cualquiera, estar donde quiera y en cualquier tiempo. "Soy Rita Hayworth, soy Joan Blondell. Soy una reina. Mi nombre de reina es Juliana." "Ella es auto-suficiente —me dijo—. Ella es la auto-poseída." Pero esta auto-posesión tenía dos filos. Tenía también su cara oscura. Era una muchacha "poseída" por el fantasma de su propio ser. Su yo no tenía libertad, autonomía o poder en el mundo real. Puesto que era cualquier persona que pudiera mencionar, no era ning-una. "Soy miles. Soy una individua, todos vosotros. Soy una *no un* (es decir una monja 'a nun), una *noun* (nombre), es decir no una sola persona (*no one*)." Ser monja (*nun*) tenía muchos significados. Uno de ellos se contrastaba con el ser una novia. Comúnmente me consideraba como su hermano y se llamaba a sí misma mi novia, o la novia de "leally lovely lifely life" (lealmente linda vivaz vida). Por supuesto, como la vida y yo éramos idénticos para ella, sentía terror de la Vida o de mí. La vida (yo) habría de convertirla en una masa sanguino-

lenta y quemarle el corazón con un hierro al rojo vivo, cortarle las pier-  
nas, manos, lengua y pechos. Concebía la vida en los términos más  
violentos y furiosamente destructivos imaginables. Y no era alguna  
cualidad que yo tuviese, o algo que poseyese (por ejemplo un falo  
igual a un hierro al rojo vivo). Era lo que yo era. Yo era vida. A pesar  
de tener dentro de sí el Árbol de la vida, generalmente sentía que  
era Destructora de la Vida. Por lo tanto era comprensible que tuviera  
miedo aterrador a que la vida la destruyera. La vida comúnmente  
era descrita mediante un símbolo masculino o fálico, pero lo que  
parecía desear no era simplemente ser masculina ella misma, sino  
poseer todas las armas del equipo sexual de ambos sexos, todos los  
huesos de una brigada de infantería ligera escocesa y diez pezones, etc.

Ha nacido bajo un sol negro.  
Es el sol occidental.

La antigua y muy siniestra imagen del sol negro surgió muy inde-  
pendiente de cualesquiera lecturas. Julie había dejado la escuela a los  
catorce años, había leído muy poco y no era especialmente inteligente.  
Era muy poco probable que hubiese tropezado con alguna referencia  
a él, pero dejaremos de lado la averiguación del origen del símbolo  
y nos limitaremos a entender su lenguaje como expresión de la ma-  
nera en que experimentaba su ser-en-su-mundo.

Insistía siempre en que su madre nunca la había querido y que  
la había aplastado de manera monstruosa en vez de darle el naci-  
miento normalmente. Su madre había "querido y no querido" un  
hijo. Ella era "un sol occidental" (*an occidental sun*) es decir un hijo  
accidental (*an accidental son*), al que su madre, por odio había  
convertido en muchacha. Los rayos del sol negro la agostaban y mar-  
chitaban. Bajo el sol negro existía como una cosa muerta. De tal ma-  
nera,

Soy la pradera.  
Ella es una ciudad arruinada.

Las únicas cosas vivas de la pradera eran bestias salvajes. La ciudad  
arruinada estaba infestada de ratas. Pintaba su existencia con imágenes  
de total desolación, estéril y árida. Esta muerte existencial, esta muerte-  
en-vida era su modo prevaeciente de ser-en-el-mundo.

Ella es el fantasma del jardín de malezas.

En esta muerte no había esperanza, ni futuro, ni posibilidad.  
Todo había ocurrido. No había placer, ni fuente de posible satisfacción,  
pues el mundo estaba tan vacío y muerto como ella misma.

El cántaro se ha roto, el pozo está seco.

Carecía totalmente de valor y de propósito. No podía creer en la  
posibilidad del amor en ninguna parte.

Ella no es más que una de esas muchachas que viven en el  
mundo. Todo el mundo pretende quererla y no la quiere. No hago  
ahora más que vivir la vida de una puta barata.

Sin embargo, como vimos en las declaraciones anteriores, se apre-  
ciaba a sí misma, aunque sólo de una manera fantasma. Había una  
creencia de que había algo de gran valor hondamente perdido o en-  
terrado dentro de ella, que ni ella ni nadie había desenterrado todavía  
(por psicótica que fuese esta creencia, era una forma de fe en que  
había algo de gran valor en ella). Si uno ahondaba lo suficiente en  
las profundidades de la negra tierra descubriría "el brillante oro", o si  
bajaba lo suficiente en las profundidades del mar habría de descubrir  
"la perla en el fondo del mar".

## BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras citadas en el texto, he incluido en esta lista unas cuantas obras que guardan relación inmediata con el presente estudio.

### I. *General*

- Arieti, S. (1955), *Interpretation of schizöphrenia*, Nueva York, Brunner.
- Baranger, W. (1957), "Some Schizoid mechanisms in René Descartes concept of the world", *Rev. Uruguay Psicoanal.* 2, 20.
- Beckett, S. (1956), *Waiting for Godot*, Londres, Faber & Faber.
- Binswanger, L. (1924), "Étude sur la schizophrénie: Le Cas Susanne Urban", trad. J. Verdeaux, París, Desclée de Brouwer.
- Binswanger, L. (1942), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, Neihaus.
- Binswanger, L. (1944-5), "Studien zum Schizophrenieproblem: Der Fall Ellen West", *Schweiz. Arch. F. Neurol. u. Psychia.* 53, 543; 54, 69, 330; 55, 16.
- Binswanger, L. (1946-7), "Studien zum Schizophrenieproblem: II. Der Fall Jürg Zünd", *Schweiz. Arch. F. Neurol. u. Psychiat.* 56, 191; 58, I; 59, 21.
- Binswanger, L. (1949), "Studien zum Schizophrenieproblemen; III. Der Fall Lola Voss", *Schweiz. Arch. F. Neurol. u. Psychiat.* 63, 29.
- Binswanger, L. (1952), *Drei Formen missglückten Daseins: Versteinertheit. Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tubinga, Niemeyer.
- Binswanger, L. (1956), "Existential analysis and psychotherapy", en F. Fromm-Reichmann, (ed.), *Progress in psychotherapy*, Nueva York, Grune & Stratton.
- Binswanger, L. (1958), "The Case of Ellen West", trad. W. M. Mendel y J. Lyons. En R. May, E. Angel y H. F. Ellenberger (eds.), *Existence-a new dimension in psychiatry and psychology*, Nueva York, Basic Books.
- Bion, W. R. (1954), "Notes on the theory of schizophrenia", *Int. J. Psycho-Anal.* 35-113.

- Bion, W. R. (1956), "Development in schizophrenic thought", *Int. J. Psycho-Anal.* 37-344.
- Bion, W. R. (1957), "Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities", *Int. J. Psycho-Anal.* 38-266.
- Boss, M. (1949), *Meaning and content of sexual perversions*, Nueva York, Grune & Stratton.
- Boss, M. (1957 a), *Analysis of dreams*, Londres, Rider.
- Boss, M. (1957 b), *Psychoanalysis und Daseinsanalytik*, Berna, Hans Huber.
- Boss, M. (1957 c), "Daseinsanalysis and psychotherapy", en J. M. Masserman y J. L. Moreno. (eds.), *Progress in psychotherapy*. II, 156.
- Brierley, Marjorie (1961), *Trends in psycho-analysis*, Londres, Hogarth.
- Bultmann, R. (1855), *Essays philosophical and theological*, Londres, SCM. Press.
- Bultmann, R. (1956), *Primitive Christianity in its contemporary setting*, Londres, Thames & Hudson.
- Bichowski, G. (1952), *Psychotherapy of psychosis*, Nueva York, Grune & Stratton.
- Cairns, D. (1958), "Phenomenology", en V. Ferm, (ed.), *A history of philosophical systems*, Londres, Rider, pp. 353-65.
- Callieri, B. (1957), "Experience of 'personalization of the eye' in schizophrenia", *Arch. Psicol. Neur. Psychiat.* 18, 65.
- Deutsch, H. (1942), "Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizophrenia", *Psychoanal. Quart.* II, 301.
- Dilthey, W. (1900), "Die Entstehung der Hermeneutik", [trad. esp: "Hermenéutica", en Vol. VII de *Obras completas*, México-Buenos Aires: (F. C. E.)].
- Dooley, L. (1941), "The concept of time in defense of ego integrity", *Psychiatry*, 4, 13.
- Eissler, K. R. (1943), "Limitations to the psychotherapy of schizophrenia", *Psychiatry* 6, 381.
- Eissler, K. R. (1951), "Remarks on the psycho-analysis of schizophrenia", *Int. J. Psycho-Anal.* 32-139.
- Eissler, K. R. (1954), "Notes upon defects of ego structure in schizophrenia", *Int. J. Psycho-Anal.* 35, 141.
- Fairbairn, W. R. D. (1952), *Psychoanalytic studies of the personality*, Londres, Tavistock.
- Fairbairn, W. R. D. (1954), "Observations on the nature of hysterical states", *Brit. J. med. Psychol.* 27-105.
- Farber, L. H. (1958), "The therapeutic despair", *Psychiatry* 21, 7.

- Federn, P. (1953), *Ego psychology and the psychoses*, Londres, Imago.
- Ferm, V. (ed.) (1958), *A history of philosophical systems*, Londres, Rider.
- Freud, S. (1920), *Beyond the pleasure principle*, Londres, Hogarth, 1950, pp. 12-14 (Hay trad. esp.).
- Fromm-Reichmann, Frieda (1939), "Transference problems in schizophrenia", *Psychoanal. Quart.* 8, 412.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1942), "A preliminary note on the emotional significance of stereotypes in schizophrenics", *Bull. Forest Sanitarium* I, 17.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1943), "Psychoanalytic psychotherapy with psychotics", *Psychiatry*, 6, 277.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1946), "Remarks on the philosophy of mental disorder", *Psychiatry*, 9, 293.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1947), "Problems of therapeutic management in a psychoanalytic hospital", *Psychoanal. Quart.* 16, 325.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1948), "Notes on the development of treatment of schizophrenia by psychoanalytic psychotherapy", *Psychiatry* II, 263. También en G. Bychowski, y J. L. Despert, (eds.), *Specialized techniques in psychotherapy*, Nueva York, Basic Books, 1952.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1949 a), "Intensive psychotherapy of manic-depressives", *Confinia Neurol.* 9.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1949 b), "Notes on the personal and professional requirements of a psychotherapist", *Psychiatry*, 12.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1950), *Principles of intensive psychotherapy*, Chicago, University of Chicago Press; Londres, Allen & Unwin, 1953.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1952), "Some aspects of psychoanalysis and schizophrenics", en F. C. Redlich y E. R. Brody (ed.), *Psychotherapy with schizophrenics*, Nueva York, International Universities Press.
- Fromm-Reichmann, Frieda (1955), "Clinical significance of intuitive processes of the psychoanalyst", *J. Amer. Psychoanal. Assoc.* 3, 82.
- Guiraud, P. y Chanes, G. (1926), "Maniérisme catatonique", *Bull. Soc. clin. Med. ment.*
- Guntrip, H. (1952), "A study of Fairbairn's theory of schizoid reactions", *Brit. J. med. Psychol.* 25, 86.
- Hajdu-Gimes, L. (1940), "Contributions to the etiology of schizophrenia", *Psychoanal. Rev.* 27, 421.

- Hayward, M. L. y Taylor, J. E. (1956), "A schizophrenic patient describes the action of intensive psychotherapy", *Psychiat. Quart.* 30, 211.
- Hegel, G. W. F. (1949), *La fenomenología del espíritu*, (trad. esp. en prep., México: F. C. E.).
- Heidegger, M. (1949), *Existence and being*, Londres, Vision Press.
- Heidegger, M. (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer [Trad. esp. *El ser y el tiempo*, 2ª ed., México, 1962, F. C. E.].
- Hill, L. B. (1955), *Psychotherapeutic intervention in schizophrenia*, Chicago, University of Chicago Press.
- Jung, C. G. (1906), *Über die psychologie der Dementia praecox*, Halle, Marhold, Trad. ingl. con una introducción por F. W. Peterson y A. A. Brill, *The psychology of Dementia Praecox*, Nueva York, Nervous and Mental Disease Publishing Co., 1909. También traducido con una nueva introducción por A. A. Brill en la misma serie, 1936.
- Jung, C. G. (1939), "On the psychogenesis of schizophrenia", *J. ment. Sci.* 85, 999.
- Kahn, E. (1957), "An appraisal of existential analysis", *Psychiat. Quart.* 31, 203, 417.
- Kaufmann, W. (ed.) (1957), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Nueva York, Noonday Press; Londres, Thames & Hudson.
- Kierkegaard, S. (1954), *The sickness unto death*, Trad. ingl. W. Lowrie, Nueva York, Doubleday (Hay trad. esp.).
- Klein, Melanie (1946), "Notes on some schizoid mechanisms", *Int. J. Psycho-Anal.* 27, 99.
- Knight, R. P. (1953), "Borderline states", *Bull. Menninger Clinic.* 17, 1.
- Kraepelin E. (1905), *Lectures on clinical psychiatry*, 2ª ed. rev., Londres, Bailliere, Tindall & Cox.
- Kretschmer, O. (1927), *Der sensitive Beziehungswahn*, 2ª ed., Berlín, Springer.
- Kuhn, H. (1958), "Existentialism", en V. Ferm, *A history of philosophical systems*, Londres, Rider, pp. 405-18.
- Kuhn, R. (1947), "Daseinsanalyse eines Falles von Schizophrenia", *Zeitschr. F. d. ges. Neur. u Psych.* 58, 387.
- Kuhn, R. (1955), "Der Mensch in der Zweisprache des Kranken mit seinem Arzte und das Problem der Übertragung", *Monatschr. Psychiat u. Neurol.* 58, 387.

- Kuhn, R. (1957), *La Phénoménologie de masque*, trad. J. Verdeaux, París, Desclée de Brouwer.
- Lewis, H. B. (1958), "Over-differentiation and under-individuation of the self", *Psychoanal. & Psychoanal. Rev.* 45, 3.
- Lidz, T. (1958), "Schizophrenia and the family", *Psychiatry*, 21, 20.
- Macmurray, J. (1957), *The self as agent*, Londres, Faber & Faber.
- May, R., Angel, E. y Allenberger, H. F. (eds.) (1958), *Existence—a new dimension in psychiatry and psychology*, Nueva York, Basic Books.
- Mayer-Gross, W., Slater, E., y Roth, M. (1954), *Clinical Psychiatry*, Londres, Casell.
- Merleau-Ponty, M. (1942), *La structure de comportement*, París, Presses Universitaires de France, 3ª ed., 1953.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, Biblio. des Idées (Trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, México, 1957, F. C. E.).
- Minkowski, E. (1927), *La schizophrénie*, París, Desclée de Brouwer, 1953.
- Minkowski, E. (1933), *Le Temps vécu*, París, Artrey, Coll. de l'évolution psychiatrique.
- Minkowski, E. (1948 a), "Maniérisme, affectation, verbalisme", *Ann. medico-psychologiques* I.
- Minkowski, E. (1948 b), "Phénoménologie et analyse existentielle en psychiatrie", *Evol. Psychiat.* 4, 137.
- Oberndorf, C. P. (1933), "A theory of depersonalization", *Trans. Amer. neurol. Assoc.* 59, 150.
- Oberndorf, C. P. (1934), "Depersonalization in relation to erotization of thought", *Int. J. Psycho-Anal.* 15.
- Oberndorf, C. P. (1935), "Feeling of unreality", *Arch. Neurol. Psychiat.* 36.
- Oberndorf, C. P. (1950), "The role of anxiety in depersonalization", *Int. J. Psycho-Anal.* 31, 1.
- Perry, J. W. (1953), *The self in psychotic process—its symbolization in schizophrenia*, University of California Press.
- Perry, J. W. (1956), "A Jungian formulation of schizophrenia", *Amer. J. Psychotherapy*, 18, 54.
- Redlich, F. C. (1952), "The concept of schizophrenia and its implication for therapy", en F. C. Redlich, y E. R. Brody, *Psychotherapy with schizophrenics*, Nueva York, International Universities Press.

- Redlich, F. C. y Brody, E. R. (ed.) (1952), *Psychotherapy with Schizophrenics*, Nueva York, International Universities Press.
- Rosenfeld, H. (1947), "Analysis of a schizophrenic state with depersonalization", *Int. J. Psycho-Anal.* 28, 36.
- Rosenfeld, H. (1949), "Remarks on the relation of male homosexuality to paranoia, paranoid anxiety, and narcissism", *Int. J. Psycho-Anal.* 30, 36.
- Rosenfeld, H. (1950), "Notes on the psychotherapy of confusional states in chronic schizophrenia", *Int. J. Psycho-Anal.* 31, 132.
- Rosenfeld, H. (1954), "The psycho-analytic approach to acute and chronic schizophrenia", *Int. J. Psycho-Anal.* 35, 135.
- Rosenzweig, S. y Shakow, D. (1937), "Mirror behavior in schizophrenic individuals", *J. nerv. ment. Dis.* 86, 166.
- Rumke, H. C. (1950), "Signification de la phénoménologie dans l'étude clinique des délirants", en *Congrès Internat. de Psychiatrie, Psychopathologie des délires*, París, Hermann (francés, pág. 125; inglés pág. 174).
- Sartre, J. P. (1950), *Psychology of imagination*, Londres, Rider.
- Sartre, J. P. (1956), *Being and nothingness*, trad. ingl. H. Barnes, Londres, Methuen.
- Schilder, P. F. (1939), "Psychology of schizophrenia", *Psychoanal. Rev.* 26, 380.
- Schilder, P. F. (1953), "Depersonalization", en D. Rapoport (trad. y ed.), *Medical psychology*, Nueva York, International Universities Press.
- Schreber, D. P. (1955), *Memoirs of my nervous illness*, trad. I. Macalpine y R. A. Hunter, Londres, Dawson.
- Scott, C. (1949), "The 'body-scheme' in psychotherapy", *Brit. J. med. Psychol.* 22, 139.
- Searles, H. F. (1958), "Positive feelings in the relationship between the schizophrenic and his mother", *Int. J. Psycho-Anal.* 39, 569.
- Séchéhaye, M. A., *La realización simbólica — Diario de una esquizofrénica*, 1958, México, F. C. E.
- Séchéhaye, M. A. (1956 a), "The transference in symbolic realization", *Int. J. Psycho-Anal.* 37, 270.
- Séchéhaye, M. A. (1956 b), *A new psychotherapy in schizophrenia*, Nueva York, Grune & Stratton.
- Segal, H. (1951), "Some aspects of the analysis of a schizophrenic", *Int. J. Psycho-Anal.* 31, 285.
- Segal, H. (1954), "Schizoid mechanisms underlying phobic formation", *Int. J. Psycho-Anal.* 35, 238.
- Segal, H. (1956), "Depression in the schizophrenic", *Int. J. Psycho-Anal.* 37, 339.
- Servadio, E. (1936), "Die Angst vor dem bösen Blick", *Imago* 22.
- Silverberg, W. V. (1947), "The schizoid maneuver", *Psychiatry*, 10, 383.
- Sonnemann, U. (1954), *Existence and therapy — an introduction to phenomenological psychology and existential analysis*, Nueva York, Grune & Stratton.
- Sullivan, H. S. (1924), "Schizophrenia; its conservative and malignant features", *Amer. J. Psychiat.* 4.
- Sullivan, H. S. (1927 a), "Affective experience in early schizophrenia", *Amer. J. Psychiat.* 6, 467.
- Sullivan, H. S. (1927 b), "The onset of schizophrenia", *Amer. J. Psychiat.* 7, 105.
- Sullivan, H. S. (1929), "Research in schizophrenia", *Amer. J. Psychiat.* 9, 553.
- Sullivan, H. S. (1931 a), "Socio-psychiatric research: its implication for the schizophrenic problem and for mental hygiene", *Amer. J. Psychiat.* 10, 977.
- Sullivan, H. S. (1931 b), "The modified psychoanalytic treatment of schizophrenia", *Amer. J. Psychiat.* II, 519.
- Sullivan, H. S. (1931 c), "Environmental factors in etiology and course under treatment of schizophrenia", *Med. J. Rec.* 131, 19.
- Sullivan, H. S. (1940), "Conceptions of modern psychiatry", *Psychiatry*, 3, 1.
- Sullivan, H. S. (1944), "The language of schizophrenia", en J. S. Kasanin (ed.), *Language and thought in schizophrenia*, University of California Press.
- Sullivan, H. S. (1947 a), "Therapeutic investigations in schizophrenia", *Psychiatry*, 10, 121.
- Sullivan, H. S. (1947 b), "Notes of investigations, therapy, and education in psychiatry and their relations to schizophrenia", *Psychiatry* 10, 271.
- Ulrich, P. (1944), "Existential philosophy", *J. Hist. Ideas.* 5, 44.
- Ulrich, P. (1952), *The courage to be*, Londres, Nisbet.
- Willing, L. (1955), *The opposing self*, Londres, Secker & Warburg.
- van den Berg, J. H. (1947), *The phenomenological approach to psychiatry*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955.

- Von Gebsathel, V. E. (1942), "Addictive behavior in the realm of sexual deviation", *Monatschr. F. Psychiat.* 82, 115.
- Von Witzleben, H. D. (1958), "On loneliness", *Psychiatry* 21, 37.
- Wahl, J. A. (1949), *A short history of existentialism*, trad. ingl. F. Williams y S. Marron, Nueva York.
- Weigert, E. (1949), "Existentialism and its relations to psychotherapy", *Psychiatry* 12, 399.
- Wellek, A. (1936), "The phenomenological and experimental approaches to psychology and characterology", en H. P. David, y H. von Bracken (eds.), *Perspectives in personality theory*, Nueva York, Basic Books.
- Wiener, N. (1948), *Cybernetics, or control and communication in man and the machine*, Nueva York, Wiley.
- Winnicott, D. W. (1945), "Primitive emotional development", en *Collected papers*, Londres, Tavistock Publications; Nueva York, Basic Books, 1958.
- Winnicott, D. W. (1949), "Mind and its relations to the psychosoma", en *Collected papers*, Londres, Tavistock Publications; Nueva York, Basic Books, 1958.
- Winnicott, D. W. (1958), "The capacity to be alone", *Int. J. Psycho-Anal.*, 39, 416.
- Wolberg, A. R. (1952), "The 'borderline' patient", *Amer. J. Psychother.* 6, 694.
- Wolf, A. (1957), en A. H. Rifkin, (ed.), *Schizophrenia in psychoanalytic office practice*, Nueva York, Grune & Stratton.
- Wyrsh, J. (1949), *Die Personen der Schizophrenen: Studien zur Klinik, Psychologie, Daseinsweise*, Berna, P. Haupt.
- Zilboorg, G. (1941), "Ambulatory schizophrenics", *Psychiatry* 4, 149.
- Zilboorg, G. (1956), "The problem of ambulatory schizophrenics", *Amer. J. Psychiat.* 113, 519.
- Zilboorg, G. (1957), "Further observations on ambulatory schizophrenics", *Amer. J. Orthopsychiat.*
- II. *Madre, madre-niño, y estudio de la constelación familiar*
- Abrahams, J. y Varon, E. (1953), *Maternal dependency and schizophrenia in a therapeutic group*, Nueva York, International Universities Press.
- Basamania, B. (1958), "The family as a unit", Ensayo presentado en la Amer. Orthopsychiat. Conf., de marzo de 1958.
- Bateson, G., Jackson, D. D., Haley, J. y Weakland, J. (1956), "Toward a theory of schizophrenia", *Behav. Sci.* 1, 251.
- Beckett, P. G. S., Robinson E. B. et al. (1956), "Studies in schizophrenia in the Mayo Clinic: the significance of exogenous traumata in the genesis of schizophrenia", *Psychiatry* 19, 136.
- Begrens, M. L. y Goldfarb, W. (1958), "A study of patterns of interaction of families of schizophrenic children in residential treatment", *Amer. J. Orthopsychiat.* 28.
- Bowen, M. (1958), "Family relationships in schizophrenia", Ensayo presentado en la Amer. Psychiatric Assoc., Hawaiian Div. Meeting, 20 de mayo de 1958.
- Bowen, M., Dysinger, R. H. y Basamania, B. (1958), "The role of the father in families with a schizophrenic patient", Ensayo presentado en la Amer. Psychiatric Assoc., San Francisco.
- Bowen, M., Dysinger, R. H., Brodey, W. M., y Basamania, B. (1957), "Study and treatment of 5 hospitalized family groups each with a psychotic member", Ensayo presentado en la Amer. Orthopsychiat. Assoc., Chicago.
- Delay, J. (1956), "The family surroundings of schizophrenics", *Enceph.* 46, 189.
- Fleck, S., Cornelison, A. R., Norton, N. y Lidz, T. (1957), "The intrafamilial environment of the schizophrenic patient. III: Interaction between hospital staff and families", *Psychiatry* 20, 343.
- Fleck, S., Freedman, D. X., Cornelison A., Terry, D. y Lidz, T. (1957), "The intrafamilial environment of the schizophrenic patient. V. The understanding of symptomatology through the study of family interaction", Ensayo presentado en la Amer. Psychiat. Assoc., mayo de 1957.
- Galvin, J. (1956), "Mothers of schizophrenics", *J. nerv. ment. Dis.* 123, 568.
- Gerard, D. L. y Siegel, J. (1958), "The family background of schizophrenia", *Psychiat. Quart.* 24, 47.
- Gerard, D. y Houston, L. (1950), "Family setting and the social ecology of schizophrenia", *Psychiat. Quart.* 27, 90.
- Hendrick, I., "Ego defences and the mechanism of oral ejection in schizophrenia: the psychoanalysis of a preschizophrenic case", *Int. J. Psycho-Anal.* II, 313.
- Hendrick, I., "Early development of the ego: identification in infancy", *Psychoanal. Quart.* 20, 44.



- Jackson, D. D. (1957), "The question of family homeostasis", *Psychiat. Quart.* 31, 79.
- Jackson D. D. (1957), "A note on the importance of trauma in the genesis of schizophrenia", *Psychiatry*, 20, 181.
- Jacobson, E. (1954), "On psychotic identifications", *Int. J. Psycho-Anal.* 35, 102.
- Kasanin, J. *et al.* (1934), "The parent-child relationship in schizophrenia", *J. nerv. ment. Dis.* 79, 249.
- Kohn, M. L. y Clausen, J. A. (1956), "Parental authority behavior and schizophrenia", *Amer. J. Orthopsychiat.*, 26, 297.
- Levy, D. M. (1943), *Maternal overprotection*, Nueva York, Columbia Univ. Press.
- Lidz, R. W. y Lidz, T. (1949), "The family environment of schizophrenic patients", *Amer. J. Psychiat.* 106, 332.
- Lidz, R. W. Lidz, T. (1952), "Therapeutic considerations arising from the intense symbiotic needs of schizophrenic patients", en F. C. Redlich y E. B. Brody (eds.), *Psychotherapy with schizophrenics*, Nueva York, International Universities Press, II, 168-78.
- Lidz, T. (1958), "Schizophrenia and the family", *Psychiatry* 21, 204.
- Lidz, T., Cornelison, A., Fleck, S. y Terry, D. (1957), "The intrafamilial environment of the schizophrenic patient: I. The Father", *Psychiatry* 20, 329.
- Lidz, T., Cornelison, A., Fleck, S. y Terry, D. (1957), "The intrafamilial environment of the schizophrenic patient: II. Marital schism and marital skew", *Amer. J. Psychiat.* 114, 241.
- Lidz, T., Cornelison, A., Fleck, S. y Terry, D. (1958), "Parental personalities and family interaction", *Amer. J. Orthopsychiat.* 28.
- Lidz, T., Cornelison, A., Terry, D. y Fleck, S. (1958), "The intrafamilial environment of the schizophrenic patient: VI. The transmission of irrationality", *A. M. A. Arch. Neur. Psychiat.* 79, 305.
- Lidz, T., Parker, B. y Cornelison, A. (1956), "The role of the father in the family environment of the schizophrenic patient", *Amer. J. Psychiat.* 113, 126.
- Limentani, D. (1956), "Symbiotic identification in schizophrenic", *Psychiatry* 19, 231.
- Mahler, M. S. (1952), "On child psychosis and schizophrenia —autistic and symbiotic infantile psychoses", *Psychoanal. Study Child* 7, 286.
- Mahler, M. S. (1958), "Autism and symbiosis, two extreme disturbances of identity", *Int. J. Psycho-Anal.* 39, 77.

- Prout, C. T. y White, M. A. (1950), "A controlled study of personality relationships in mothers of schizophrenic male patients", *Amer. J. Psychiat.* 107, 251.
- Reichard, S. y Tillman, C. (1950), "Pattern of parent-child relationships in schizophrenia", *Psychiatry* 13, 247.
- Ryckoff, I. M., Day, J. y Wynne, L. C. (1956), "The maintenance of stereotyped roles in the families of schizophrenics", ensayo presentado en la *Amer. Psychiat. Assoc.*, San Francisco, mayo de 1956.
- Searles, H. F. (1958), "Positive feelings in the relationships between the schizophrenic and his mother", *Int. J. Psycho-Anal.* 39, 596.
- Sivadon, R. y Miser, J. (1954), "Le Milieu familial du schizophrène", *L'évol. Psychiat.* 147.
- Tietze, T. (1949), "A study of mothers of schizophrenic patients", *Psychiatry* 12, 55.
- Weakland, J. H. "The 'Double Bind' hypothesis of schizophrenia and three-party interaction", en D. D. Jackson (ed.), *The study of schizophrenia*, Nueva York, Basic Books.
- Wynne, L. C., Rickoff, I. M., Day, J. y Hirsch, S. (1958), "Pseudomutuality in the family relations of schizophrenics", *Psychiatry* 21, 204.

## ÍNDICE

ólogo . . . . . 9

### PRIMERA PARTE

- I. Los fundamentos existenciales-fenomenológicos de una ciencia de las personas . . . . . 13
- La relación con el paciente en cuanto persona o en cuanto cosa . . . . . 21
- II. Los fundamentos fenomenológico-existenciales de la comprensión de la psicosis . . . . . 23
- La interpretación como función de la relación con el paciente . . . . . 27
- III. Inseguridad ontológica . . . . . 35

### SEGUNDA PARTE

- IV. El yo encarnado y no-encarnado . . . . . 61
- El yo encarnado y no-encarnado . . . . . 62
- El yo no-encarnado . . . . . 64
- Un caso "límite": David . . . . . 65
- V. El yo interior en la condición esquizoide . . . . . 74
- VI. El sistema del falso-yo . . . . . 90 ✓
- II. Conciencia de sí . . . . . 102 ✓
- III. El caso de Peter . . . . . 116 ✓
- Análisis . . . . . 122

IX. Desarrollos psicóticos . . . . .	133
X. El yo y el falso yo en un esquizofrénico . . . . .	155
XI. El fantasma del jardín de malezas: estudio de un esquizofrénico crónico . . . . .	174
Biografía clínica de un esquizofrénico . . . . .	175
El fantasma del jardín de malezas . . . . .	190
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> . . . . .	203
General . . . . .	203
Madre, madre-niño, y estudio de la constelación familiar . . . . .	210

Este libro se acabó de imprimir el día 30 de Agosto de 1975 en los Talleres Gráficos de Hijos de Miguel Alvarez Iraola - Barrio de Igara (Edificio Olaberri) San Sebastián

Edición preparada por el departamento editorial del F. C. E. en México

25