

Los locos y los cuerdos

EL CRUCE
DE LAS
CULTURAS
LIBROS

Una interpretación global
del malestar psicológico
de la civilización
contemporánea

R.D. Laing

Entrevista de
Vincenzo Caretti



CRITICA
Grupo editorial
Grijalbo

Los LOCOS Y LOS CUERDOS



ESTUDIOS
Y ENSAYOS

RONALD D. LAING

LOS LOCOS Y LOS CUERDOS

Entrevista de VINCENZO CARETTI

Título original:
INTERVISTA SUL FOLLE E IL SAGGIO

Traducción castellana de SILVIA FURIÓ

Cubierta: Alberto Corazón

© 1979: Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

© 1980 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S.A., calle de la Cruz, 58, Barcelona-34

ISBN: 84-7423-132-9

Depósito legal: B. 31.114-1980

Impreso en España

1980. — Alfonso impresores, S.A., Recaredo, 4, Barcelona-5

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Por otro lado, estaba la música, probablemente más importante que cualquier otra disciplina intelectual. A la edad de once o doce años, estuve a punto de ir de Glasgow (donde vivía) a Londres con una beca de estudio para seguir cursos de música. Sin embargo, la guerra y las incursiones aéreas me lo impidieron, y permanecí en la escuela secundaria. Allí, en el tercer curso, abandoné la ciencia para dedicarme al latín, al griego y a la literatura inglesa.

Así pues, a los diecisiete o dieciocho años, inicié un nuevo ciclo de lecturas, tratando de recorrer la historia intelectual de Europa. El griego que había aprendido en la escuela me bastó para leer en sus textos originales a los presocráticos, Platón y algo de Aristóteles. De este modo pude familiarizarme, a grandes rasgos, con la filosofía clásica y neoclásica.

Sin embargo, la primera vez que sentí una absoluta, total y apasionada participación intelectual fue cuando me tropecé con Kierkegaard y Nietzsche (en este mismo orden y casi al mismo tiempo). Nunca se vuelve a ser el mismo después de haber leído a Nietzsche. Nos encontramos, fundamentalmente, con su destrucción de todos los ídolos, con su capacidad nueva de discernir el funcionamiento binario de los sistemas de valores, con su escansión de toda nuestra ideología y cosmología occidental y, también, con su transmutación de la misma. Cuando uno consigue ver todo esto con aquella lucidez casi matemática, típica de Nietzsche —todo cambia de signo, lo positivo se convierte en negativo, y lo negativo en positivo—, se siente arrojado, irresistiblemente, en un torbellino vertiginoso, en un vacío absoluto, en una especie de nihilismo, ya sea en sentido moral, ético o bien en sentido existencial. Uno se queda con la sensación, implícita o explí-

1. DE LA BIBLIA AL ZEN

VINCENZO CARETTI: *Si quisiéramos describir gráficamente la trayectoria de tus investigaciones, podríamos hablar de una especie de viaje que parte de la búsqueda de una ciencia y desemboca en el descubrimiento de una fe. ¿Podrías describir esta evolución partiendo de tus orígenes culturales?*

RONALD D. LAING: En realidad, no estoy de acuerdo con el itinerario que acabas de trazar. Yo no hablaría de un movimiento lineal que va de la ciencia a la fe. A mi entender no se trata de polos opuestos. No es que mi pensamiento haya experimentado una evolución que lo ha alejado o, mejor, que lo ha separado de la ciencia: la ciencia, y, si no la fe, un anhelo de fe, existían ya desde un buen principio.

Pero tratemos de situar las cosas en el tiempo, tal como me propones. ¿Cuál fue mi horizonte cultural originario? Yo diría que a mi llegada a la Universidad, el libro que mejor conocía y que más había leído era la Biblia. Crecí leyendo la Biblia ya de pequeño, aunque no de modo devoto, sino porque era el libro más importante de todos.

cita, de que no existe base alguna sobre la que sostener cualquier razonamiento; de ahí la sensación de hallarnos ante un abismo sin fin.

¿Este tipo de lecturas eran comunes a la mayoría de los muchachos de tu edad?

Que yo sepa, era el único que leía a estos autores. La primera vez que me encontré con una persona interesada en este tipo de cosas fue en la Universidad, a la edad de diecinueve años. Era una muchacha francesa, que había leído a Sartre, Kafka y Camus. Muy atractiva, por cierto, y de la que me enamoré locamente. También tenía algunos amigos íntimos, chicos inteligentes, pero todos ellos cristianos. Intelectualmente, su fe cristiana les satisfacía, así que no iban en busca de los primeros principios ontológicos o metafísicos, no les interesaba en absoluto este tipo de problemática.

De todos modos, me resultó de suma utilidad la lectura de Sófocles y de los griegos, especialmente antes de introducirme en el conocimiento de Freud y de su complejo de Edipo. Por otra parte, me resultó también beneficioso el haber leído a Nietzsche antes que a Freud, pues de este modo pude comprobar que muchas de sus conclusiones procedían de Nietzsche: los conceptos de representación, proyección e interiorización. Sobre todo la profunda desconfianza de Freud respecto a la mente ordinaria, estos, en su capacidad de alcanzar la verdad y la honestidad («la verdad es la mentira que permite la supervivencia de la especie»). También sus dudas relativas al valor adaptativo y evolutivo de la verdad tienen sus orígenes en Nietzsche. Efectivamente, en *El malestar en la cultura*,

Freud, en mi opinión, se hace eco de Nietzsche. Quizá por esta razón Freud no me cautivó del modo en que hubiera debido hacerlo. En realidad, si no hubiera leído antes a Nietzsche, Freud me habría conquistado por completo.

Después continué mis estudios de medicina en la Universidad. Nunca llegué a estudiar psicología ni filosofía como asignaturas, es decir en un sentido formal. Quizá por ello, nunca me vi en la necesidad de cotejar la enorme diferencia existente entre mis definiciones «etimológicas» personales de la filosofía (el amor por la sabiduría), de la psicología (el logos de la psique) y de la teología (el logos de lo Divino) con el modo en que dichas disciplinas se enseñaban en la Universidad. Así, por ejemplo, nunca he considerado que la teoría del aprendizaje, Hull, Skinner y Pavlov pudiesen formar parte de la psicología. Estaba convencido de que la psicología era el estudio de la mente humana y, por lo tanto, no diferenciaba demasiado entre psicología y filosofía, que es la mente del hombre en su intento de comprender la propia situación, incluyendo el propio estudio de sí misma. Si consideramos la problemática de la psicología, no podemos evitar el hallarnos inmersos hasta el cuello en la filosofía, incluso en sus niveles más profundos.

Cuando me enrolé en el ejército como psiquiatra, en 1951, mi base intelectual consistía en fragmentos dispersos de filosofía occidental, entre los cuales destacaba la tríada Berkeley-Locke-Hume. También había leído a Spinoza, especialmente su *Ética*. Y si pienso en el proyecto de una geometría de las relaciones humanas, su capítulo relativo a la esclavitud del hombre todavía sigue fascinándome. Sus formalizaciones de las relaciones humanas fueron las primeras con las que me tropecé.

Por otra parte, estaba también familiarizado con David Hume, un compatriota escocés. Lo más importante que recuerdo es que fue precisamente este autor quien atrajo mi atención sobre el hecho de que poseemos una mente, cuyos límites desconocemos por completo. En realidad, la mente es algo sumamente curioso, porque ignoramos donde comienza o donde termina. No podemos hallar los confines de la mente, ni, por consiguiente, responder a la pregunta: ¿qué alcance tiene nuestra mente? Por lo tanto, si no podemos encontrar los confines de una mente individual, nos es lícito suponer —Hume no dice esto, pero es una intuición que le debo a él— que la mente no tiene un límite individual (puesto que somos incapaces de hallarlo), sino que es una especie de continuum —al igual que el mundo físico— con vínculos y estaciones receptoras o transformadores, a los que denominamos nuestros cerebros.

Más tarde llegó la *Crítica de la razón pura* de Kant. Su lectura me pareció una resolución al problema —que me resultaba harto tormentoso— de la bifurcación de la realidad en fenómeno y nómeno. Probablemente me marcó intelectualmente para toda la vida. Lo mismo reza para la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que me desveló el drama del intrínseco e inevitable impulso de las transformaciones de la mente filosófica. Fue precisamente en sus escritos donde, por primera vez, me tropecé con la relación amo-esclavo y con la conciencia escéptica e infeliz. Asimismo, su filosofía de lo orgánico me hizo reflexionar seriamente acerca de la naturaleza de nuestro ser orgánico.

Así, pues, tenía a Nietzsche que estaba detrás de Freud. Y junto con Freud y Sartre, Jung. Sartre me incitó a leer las *Ideas* de Husserl. Dicha lectura me confirmó la

idea de que en el ámbito de aquella especial investigación, que era la mía, se imponía una visión severamente crítica y purificada, si se quería conseguir ver el mundo como una unidad de lo dado y lo construido. Uno debería ser capaz de dos cosas, por un lado, de ver aquello que uno ve, y por el otro, de captar el modo en que lo está viendo. Husserl me dio una idea de la fenomenología y me iluminó a Platón de un modo vivo e inusitado, como nunca antes me había sucedido. Todo ello encontró su expresión en la primera parte de *El Yo dividido*.¹

Por aquel entonces, comencé a ejercitar la psiquiatría. Había hecho seis meses de neurología en una unidad neuroquirúrgica del ejército, y tuve, por lo tanto, ocasión de darme cuenta de lo que era la psiquiatría en un lugar como aquél. Hasta entonces ni siquiera había aforado a mí mente la idea de dedicarme a la psiquiatría clínica. Me inclinaba más bien por la neurología. Había en mí como una especie de suspensión fenomenológica, en el sentido de que no podía creer que un psiquiatra fuera realmente un psiquiatra. La situación me parecía semejante a la que representa Genet en *El balcón*. No era más que una charada representada entre el paciente y el psiquiatra. Por otra parte, la descripción psiquiátrica, modelada en base a la descripción médica, me parecía sumamente extraña.

Me parecía evidente que la persona a la que, por así decirlo, estaba examinando —escudriñando en sus ojos, en sus orejas e incluso en el culo—, para después diagnosticar que sufría una esquizofrenia catatónica, estaba simplemente paralizada por el terror. Y si lo hubiera manifestado chillando o temblando de miedo, habría sido

1. R. D. Laing, *El Yo dividido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

perfectamente razonable actuar de modo que ésta se sintiera en un lugar seguro, en el que quizá fuera posible empezar a ablandarse y a liberarse.

Si de algún modo logré resolver este problema, se lo debo en gran parte a Joe Schorstein, una de las pocas personas que me han influenciado intelectualmente. Schorstein era cirujano del cerebro en mi unidad, y durante la guerra tuvo bajo su mando la Unidad Neuroquirúrgica del campamento n.º 1 del ejército británico en África y en Italia. Su padre había sido rabino jasídico cerca de Viena, y filósofo profesional. Por lo tanto, Joe había recibido una educación muy estricta. Me contó, por ejemplo, que para expiar una travesura infantil (cuando tenía once años) le impuso la lectura y estudio de la *Crítica de la razón pura*, para, después, entregar un resumen de dicha obra a su padre. Tenía un profundo conocimiento de Platon, Kant, Heidegger y de la filosofía existencialista europea. Mantuve con él interminables conversaciones.

Joe Schorstein me hizo conocer a Kurt Goldstein. Merleau-Ponty, cuyo libro *La structure du comportement* fue para mí un verdadero don del cielo, supuso otro paso en esta dirección. El encontronazo entre la neurología clínica, con toda su torpeza e ingenuidad intelectual, y el horizonte de la neurología, o neurofisiología, fenomenológica, fue extremadamente doloroso. Así, pues, el acceso a Goldstein y Merleau-Ponty fue para mí una gran reconciliación y un gran alivio.

Finalmente, me tropecé con Sullivan, allí donde afirma que entre la neurología y la psiquiatría la *mésalliance* es total. «El nombre de la disciplina es psiquiatría, y su campo es el estudio de las relaciones interpersonales, sobre todo de sus desarreglos.» Nunca había oído a nadie decir nada semejante, por ello Sullivan permanecerá siem-

pre ligado a mí. Es extraordinario lo útil que puede resultar a veces una fórmula. Hasta que uno no transforme en palabras una cosa, nunca podrá llegar a conocerla a fondo. Comprendí, pues, que lo esencial es lo que sucede entre las personas. Y la práctica psiquiátrica es, más o menos, la completa negación de ello.

Gracias a Sullivan, se abrió ante mí todo el mundo de la escuela americana de las relaciones interpersonales. Conocí a Frieda Fromm-Reichmann y a otros muchos, y me familiaricé con las «reacciones típicas» de Adolf Meyer y con los distintos matices de sus mezclas. Por otra parte, cuando más tarde pude dedicarme al Tavistock Institute, todo el campo de estudio de las relaciones humanas se convirtió en el objeto de una verdadera carrera.

No he mencionado aún a Tillich, que fue sumamente importante. También Marcel y Binswanger hicieron mella en mí. Karl Jaspers había aceptado tenerme a su lado, poco antes de que el ejército me reclamara, y tenía un cierto conocimiento de su trabajo en psiquiatría. Hasta aquí, diré que poseía ya gran parte de la carga intelectual que habría de acompañarme a lo largo de los diez años siguientes, y que constituyó la base de *El Yo dividido*.

Ya has trazado tu encuentro con el existencialismo; pero, ya que el pensamiento y la filosofía existenciales constituyen el punto de partida de tu «visión» de la psiquiatría, me parece importante precisar el modo y el momento en que te aproximaste, por primera vez, a esta manera de ver al hombre.

Ello sucedió al final de la guerra con el descubrimiento de Camus. Me introduje entonces en aquella literatura

francesa, de la que en la escuela ni siquiera había oído hablar. En realidad, me encontraba muy lejos de ella. A los diecisiete o dieciséis años, vivía todavía en Atenas, en la Grecia clásica; y mi mente todavía no sincronizaba con el presente. Por otro lado, diré que no conocía un solo autor del siglo xx, ya fuese filósofo, psicólogo, pensador o escritor. El máximo acercamiento a la literatura inglesa contemporánea era *The waste land*, de Eliot. A Joyce ni tan solo lo había oído nombrar, así como tampoco conocía a Thomas Hardy (que, ahora me doy cuenta, es mucho más contemporáneo que aquél).

De todos modos, entré en contacto con el existencialismo a través de *La peste* de Camus. Después se me impuso la presencia de Kafka y Sartre, y de la terrible y sofocante atmósfera en que se halla inmersa su realidad.

¿En qué sentido ha influenciado tus investigaciones la visión de Sartre de una psicología existencial?

El ser y la nada se publicó en 1951, en el momento en que yo abandonaba la unidad neuroquirúrgica del ejército. Por aquel entonces, alimentaba la idea de convertirme en neuropsiquiatra, combinando esta actividad con el psicoanálisis. Había leído algo de Heidegger, que ejerció en mí una influencia decisiva. Así pues, cuando me enfrazqué en la lectura de Sartre, tuve la impresión de haber encontrado un guante hecho a la medida. Comprendo perfectamente que dedicara veinte años a la elaboración de esta obra. Es su intento más sistemático, por lo que lo encontré sumamente útil, en especial los primeros capítulos de la tercera parte sobre la relación con el Otro, que es por un lado el objeto no-personal, y por el otro

aquel, o aquella, que me experimenta del mismo modo que yo lo experimento a él, o a ella. Se trata, para mí, de una distinción absolutamente fundamental, cuya clarificación debo a estas páginas de Sartre.

Sin embargo, todavía no había leído a Husserl, y le necesitaba para poner al día la época escéptica. Su «suspensión del juicio» me dio el concepto de verdad propio de la filosofía escéptica. No había comprendido todavía cuán rigurosos eran los vínculos que ésta imponía; en realidad, cuando logré comprenderlo, lo hice de un modo que, estoy seguro, Husserl no lo hubiera considerado suficientemente fundamental. Nunca he sido completamente capaz de seguirlo en sus reducciones trascendentales.

De todos modos, el existencialismo ha originado posiciones contradictorias, que van desde la profunda religiosidad de Kierkegaard al ateísmo filosófico de Sartre. Tú, por ejemplo, has escrito que nuestra civilización no reprime únicamente los «instintos», sino también toda forma de trascendencia. Después de tantos años de reflexión y experiencias, muchas de las cuales poseen un carácter religioso, ¿cuál es ahora tu concepción de la fe?

Recientemente se ha atribuido a Sartre la frase: «Durante toda la vida he tratado de ser ateo». Encuentro que es una frase genial.

No tardé mucho en comprender que para mí no podía haber fe alguna, si por ello entendía el creer en una hipótesis científicamente implausible. Si la fe significaba creer en una historia, por muy maravillosa o sublime que ésta fuera, yo no podía creer en ella del modo que se requiere en ciertos ambientes. No puedo ni siquiera imagi-

narne creyente de ninguna fórmula verbal de un modo tal que pudiera calificarse de fe. Más bien me haría arrojarse a los leones, sufriría torturas. Antes que afirmar que creía en una fórmula semejante, habría aceptado la muerte. Nunca he sido capaz de comprender qué significan aseveraciones como: «Estamos salvados a través de la sangre de Jesucristo». ¿Qué quiere decir? Aunque expresiones de este tipo siempre hayan despertado en mí un eco profundo, en el ámbito intelectual toda incertidumbre se vio anulada por la lectura de Dionisio el Areopagita. Su teología negativa y, especialmente, los primeros capítulos del *De divinis nominibus* me dieron la solución del problema. Dionisio cita todos los atributos de Dios que logra encontrar: existe, no existe; es bueno, es malo; etc. Todos estos atributos (con sus correspondientes negaciones) son atributos que imponemos a Dios. Dios es el fundamento mismo que hace posible nuestra capacidad de definir tales atributos. Por lo tanto, si hablamos de aquello mediante lo cual todo concepto se hace posible, no podemos esperar que ello mismo sea un concepto; ni siquiera podemos esperar que cualquier concepto nuestro nos ofrezca una imagen, aunque efímera, de aquello que no es un concepto. Nos referimos, en este caso, a algo que no puede ser concebido, pero que es el fundamento de toda concepción. Incluso hablar de «el fundamento de toda concepción» es ya concebir algo que resulta inconcebible, algo de lo que no se puede hablar, y que, por lo tanto, se debe silenciar. Así pues, uno no puede expresar qué es en realidad la propia fe.

En cierto sentido, la fe es una relación íntima con Dios. Es, casi, por así decirlo, Dios en relación con Dios. En este sentido, la fe es el fundamento de nuestro propio ser. No obstante, no quiero aventurarme a ninguna defini-

ción de la fe. La fe vive allí donde el fundamento de nuestro ser se halla, por así decirlo, en comunión con el fundamento del ser mismo. Es substancia de las cosas como esperanza de alcanzar la percepción de cosas no vistas.

He sentido siempre en mí una falta de fe. No obstante, me gustaría sentir un poco de fe. Más de una vez he experimentado algo que no es precisamente lo opuesto a la fe, pero que percibo como una falta de la misma: una futilidad, una carencia de sentido, un vacío, una sensación de que en toda esta charada no existe ningún valor esencial. Todo es *vanitas vanitatum*. Este estado de ánimo ha sido siempre un rasgo característico mío, sobre todo entre los veinte y veinticinco años. Sin embargo, todo ello no es más que un reflejo de la atmósfera en que vivimos. Apenas he leído a Flaubert, pero en él he encontrado representada esta manera de ser con una madurez que, por aquel entonces, yo no poseía. Este autor ofrece una imagen muy lograda: la de una esfera suave o húmeda, que se ha secado completamente, que se ha endurecido, cristalizado y formalizado.

Tu concepción de la fe recuerda la visión teísta de Tillich, su «valor de existir». ¿Qué recuerdas de su figura?

El teísmo de Tillich es algo sumamente complicado y difícil. Me han contado que sus alumnos norteamericanos del último período no lograban distinguir sus posiciones del ateísmo. Alguna vez, incluso había llegado a declarar que no era teísta. También a mí me pareció, oyéndole hablar, no poder distinguir su comportamiento del de ciertas personas dispuestas a declararse ateas. No obstante, estoy convencido de que Tillich no ha perdido nunca el senti-

do del misterio; ello explica el porqué no puede pronunciar afirmaciones netas, declarar un sí o un no, elegir, sin más, entre el teísmo y el ateísmo.

Recuerdo una charla suya en Glasgow, en la que citó el párrafo del Evangelio en que Jesús se dirige a sus discípulos invitándoles a decir quién es él. Uno de ellos dice: «Tú eres Elías», otros continúan: eres esto, eres aquello... El comentario de Tillich fue que quizás el propio Jesús no sabía quién era; así, pues, estaba dispuesto a extraer las consecuencias más radicales de la doctrina de la encarnación, del Dios que se hace hombre: Jesús ha olvidado, no sabe... Muchos cristianos se sintieron profundamente desconcertados por las deducciones de Tillich. En aquella ocasión, una anciana señora estaba sentada a mi lado. Cuando Tillich terminó de hablar, la mujer se volvió hacia mí con lágrimas en los ojos y me dijo: «No es justo que un hombre como él venga a destruir la fe de una vieja como yo».

Pasando ya a tus críticas acerca de la psiquiatría tradicional, ¿no crees que éstas pueden relacionarse, en cierto modo, con tu descubrimiento de la filosofía budista? ¿Quizá podríamos establecer una relación entre el concepto existencialista de «nada» y el concepto budista de «vacío»? (Suryata)?

Mi modo particular de ver la psiquiatría estaba ya consolidado, por lo menos unos diez años antes de que me interesase seriamente por la filosofía budista.

Podríamos decir que tenía un conocimiento superficial de la filosofía budista, únicamente lo imprescindible que encontramos en el bagaje cultural de un joven inte-

lectual occidental. En cierta literatura budista, surgida en la India septentrional y en el Tibet después de los siglos XIV y XV, podemos observar una vida intelectual sumamente refinada. Por otra parte, han existido también grandes lógicos budistas. Sin embargo, lo que más me atrajo es que el budismo en su propia esencia no encierra filosofía alguna. Toda filosofía se ha autodestruido alegremente. Podríamos decir que se trata de una especie de antifilosofía.

Lo esencial del budismo puede compendiarse en el Satipatthana² y en el Vipassana.³ La forma particular que yo practicaba era el Anapannasati:⁴ la concentración en el acto de la inspiración y la espiración, que, según se afirma en ciertos ambientes budistas, era la meditación tradicionalmente favorita de Buda. Todo ello se resume en el hecho de no pensar en nada. Simplemente hay que concentrarse en un punto y continuar así hasta que ya no se pueda más, sin hacer ninguna otra cosa. Entretanto, en la conciencia se llevan a cabo transformaciones diversas y uno no hace más que percibir las y seguir meditando.

Si ello cambia de algún modo la propia visión filosó-

2. Satipatthana: «La Vía de la Atención» o también «Razonamiento sobre los fundamentos de la Presencia Mental», es un texto del budismo Pali (Satipatthana-Sutta) acerca de la meditación Vipassana. Para una traducción del Satipatthana-Sutta, a cargo de Bhikku Soma: *The Way of Mindfulness*, Colombo, 1949.

3. Vipassana: «La Visión Consciente», es un tipo particular de meditación basada en la atención global a todo lo que se presenta en la conciencia. Este término incluye también los momentos de *insight* que pueden producirse durante la meditación.

4. Anapannasati: «La Presencia mental de la Respiración», es un tipo peculiar de meditación basado en la correspondiente sección del Satipatthana-Sutta, y consiste en seguir el curso natural de la respiración. Un método de práctica alternativo, que comienza contando la respiración, se describe en el «Camino de la Purificación (Visuddhi-Magga).

fica, no podría asegurarlo. Sin embargo, pienso que tiene que destruirla inevitablemente, por el solo hecho de que durante la transformación de la experiencia destruye muchas formas de ingenuidad filosófica. Fenomenológicamente hablando, uno puede pasar de un idealismo subjetivo sin resquebrajaduras a un realismo objetivo en pocos segundos. De este modo, uno se da cuenta de que existen multitud de modos distintos de captar la situación hacia la que uno se orienta; y sobre cada uno de ellos se han erigido las diferentes filosofías. En cierto sentido, la filosofía es un intento de racionalizar un modo determinado fijo en que el filósofo experimenta las cosas. Cuando uno comprende que todas estas diferentes posiciones son experimentables, está ya preparado y capacitado para leer la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Ya no es necesario exponerla a un continuum histórico: ahora está, por así decirlo, interiorizada. Según la imagen que Hegel nos brinda, damos vueltas a través de estos diferentes estados, la rueda sigue girando, y nosotros continuamos moviéndonos de un color a otra coloración, sin que ninguna de ellas sea estable ni fija. El Zen afirma que en aquellas cosas, objetos o puntos que, ingenuamente, consideramos importantes, no existe constancia alguna o realidad sustancial constante.

La realidad está compuesta de aquello que consideramos real. De hecho, se trata de una trama elaborada por las noticias que nos provienen de la diferencia. La información es noticia de las diferencias. Es la relación entre las notas —y no las notas en sí mismas— que da forma a la melodía o a la armonía. Uno puede cambiar todos los signos de las notas y mantener, sin embargo, las relaciones que las unen. Así, pues, lo que cuenta es el modelo, la forma. Pero este modelo, a su vez, está

constituido por los elementos que nos han aparecido, en primera instancia, como reales; no se trata de ninguna cosa ni de ningún objeto o sustancia. Es la diferencia entre aquellas cosas cuya presencia se constituye únicamente a través de la trama de sus diferencias. Esta es una exposición bastante exacta de la posición budista del Sunyata, tal como yo la entiendo. He hablado en términos de espacio, pero naturalmente están en juego diferencias diacrónicas y relaciones sincrónicas que se desarrollan constantemente en el tiempo.

Pienso que lo que hace Sartre podrían hacerlo también los budistas, no existe incompatibilidad alguna. Recordemos la representación que nos ofrece Heidegger de esta dimensión temporal, especialmente en el juego de «¿Qué podemos decir que somos»: en el instante en que acabo de decir «ahora», el tiempo transcurrido transforma ese «ahora», que ya no es el mismo. Este «ahora» se ha convertido ahora en pasado, de modo que el pasado es aquello que éramos y no somos. El futuro es, a su vez, lo que todavía no somos, mientras que el presente no hace más que disolverse ininterrumpidamente. Estamos penetrados por esta nihilización de nosotros mismos. No podemos decir que somos, ni tampoco podemos decir, de modo inequívoco, que no somos. Así pues, somos este tipo especial de ser que es y no es, que se anula ininterrumpidamente a sí mismo. En ello reside una de las características esenciales del hecho de existir. Sin embargo, como es de suponer, la posición budista ha disuelto la sustancia en forma, y de la forma únicamente podemos decir que es no-cosa.

tuían el objeto de sus estudios. Evidentemente, no es necesario atrapar a un hombre perteneciente a una cultura primitiva y encerrarlo bajo llave en un laboratorio, como si se tratase de un mono, para ver cómo da puntapiés. Lo mismo podríamos decir de ciertos etólogos, y deberíamos reconocer el mérito de todos estos científicos —como Goldstein y Merleau-Ponty— que se han esforzado en este sentido.

La realidad es que nos hallamos en una relación de interacción con el mundo. Personalmente, estoy preparado para interaccionar con el mundo, aunque ello suponga la destrucción de algo para hacerme un puesto a mí mismo. Una historia budista cuenta que la gente criticó a un seguidor de Buda por pisar la hierba durante la estación de las lluvias, porque la hierba crecía precisamente en aquel período del año. Pues bien, Buda aceptó la crítica y sugirió que podrían emplearse aquellos tres meses del año para permanecer sentados y para meditar. Esta actitud de total no-contacto significa que no se puede empezar una historia de amor (las relaciones sexuales quedan al margen) ni, en general, interaccionar con otros. Y no sólo eso: tampoco está permitido interesarse por dicha interacción ni estudiarla. No es lícito tampoco observarla con la intención de describirla. No es éste el tipo de empeño que podemos esperar encontrar en los monasterios Zen.

En resumen, a esta clase de ciencia que se interpone y entromete pongo dos objeciones. La primera es que ésta no me dice lo que quiero saber, y no me lo dice por la sencilla razón de que no puede. La segunda es una objeción moral. En *Las cosas de la vida*¹ he puesto un ejemplo del modo de razonar de William James en el primer

2. EL MÉTODO DE LA CIENCIA Y LA NUEVA PSICOLOGÍA

En Las cosas de la vida has escrito que la interferencia científica es la más destructiva de todas, precisando además que sólo un científico sabe cómo interferir del modo más inocuo. No obstante, ¿existe alguna manera de acuerdo con la cual la ciencia pueda estudiar al mundo sin estropearlo ni perjudicarlo, tal como sugiere el Tao Te King?

Ante todo, debo aclarar que en dicha afirmación utilizo la palabra «ciencia» en un sentido muy determinado y muy limitado. Así, pues, para poner un ejemplo, no creo que este término sirva para la astronomía. De un astrónomo no puede decirse que trata de interferir en las estrellas; sin embargo, un determinado tipo de espíritu científico se sentiría inmensamente feliz si pudiera interferir en ellas. Me refiero concretamente a aquel tipo de mentalidad que no sentiría escrúpulos a la hora de emplear la ingeniería planetaria para golpear a Mercurio y acercarlo un poco más al sol. Por otra parte, debemos también reconocer que algunos antropólogos se han estimado en no entrometerse en las culturas que consti-

1. R. D. Laing, *Las cosas de la vida*, Crítica, Barcelona, 1977.

volumen de *Principles of Psychology*. Si queremos estudiar el cerebro humano, no veo cómo podemos hacerlo torturando a una rana viva y reduciéndola después a trozos. En un conocido ensayo, Warren McCulloch,² afirma que la rana constituye un mecanismo muy sofisticado pero lo destruye después punto por punto. Existencialmente, no me siento en absoluto impresionado por lo que el ojo o el cerebro de la rana puedan decirnos. Desconfío por completo de toda la doctrina occidental acerca de cómo funcionan nuestros cuerpos. Todo nuestro saber proviene del estudio de carne muerta, al igual que la preparación corriente músculo-nervio. Se trata de un trozo de músculo obtenido de una criatura viva, sumergido en una solución salina y sujeto a estímulos con el fin de estudiar las reacciones neuromusculares, etc. Bien, pues yo no me atrevería a predecir cómo se comportaría un fragmento cualquiera de mis nervios o de mis músculos después de mi muerte, o fuera del contexto de mi cuerpo viviente. Evidentemente, habría que demostrarme que se trata de lo mismo. Pero, ¿cómo podemos saber, por ejemplo, que el metabolismo de un muerto es el mismo metabolismo que el de un ser vivo? Me consta que estudiar el metabolismo de la vida es técnicamente muy difícil. Incluso cuando observamos a través del microscopio una biopsia, lo que vemos está muy lejos de ser lo mismo que era en el cuerpo viviente.

Por último, tengo una objeción metodológica decisiva, que abarca las dos objeciones principales ya mencionadas. Me siento éticamente ultrajado. No estoy dispuesto a admitir que nuestro sentido de lo justo y lo injusto esté

2. W. S. McCulloch, *What the Frog's Eye tells the Frog's Brain*, en *Embodiments of Mind*, Cambridge, 1965, p. 230.

totalmente exento de valor epistemológico. En otras palabras, ¿puede ser científicamente justo aquello que resulta moralmente equivocado? Si uno busca un conocimiento malvado, en su conocer se insinúa quizás un profundo error. Es una vieja historia, ilustrada por la figura de Fausto. Tampoco estoy dispuesto a admitir que el amor y la solicitud, la empatía o simpatía —respecto a lo cual me parece justo sostener que no se trata de una ilustración, sino que constituyen la percepción real de un aspecto importantísimo y fundamental de la naturaleza del Otro— queden totalmente relegados y marginados. Tal como afirman Jacques Monod y otros, si uno ignora el aspecto básico de la naturaleza del Otro, la ciencia, en este caso, carece de todo valor. No posee principios internos que limiten su exploración, curiosidad y manipulación. Si leemos a Bacon y a los demás teóricos de los comienzos del método inductivo, nos damos cuenta de que son despiadados. En su *Instauratio magna* Bacon escribe: «... la historia (natural) que investigamos no es sólo la de la naturaleza libre y desencadenada, es decir aquella que sigue su propio curso y actúa espontáneamente ..., sino también, y sobre todo, la de la naturaleza prisionera y desviada por la voluntad humana, esto es, cuando la naturaleza se ve obligada por el arte a salir de su estado original».³ Este es su método científico.

Supongamos que quiero estudiar y llegar a comprender la psicología de la mujer. No creo que el modo mejor de proceder sea el de cortarla en diminutos trozos y hablarles, y observar cómo se agita cada uno de dichos trozos. No es éste el modo correcto. Es evidente que el

3. *La grande instaurazione*, en F. Bacon, *Opere filosofiche*, a cargo de E. De Mas, 2 vols., Bari, 1965, vol. I, pp. 239-240.

camino adecuado es el del diálogo y la conversación amable y civilizada. Me preguntabas acerca de mi fe. Pues bien, algunos podrían pensar —en el pasado ya ha ocurrido— que para adivinar la naturaleza real de mi fe es necesario atarme a la rueda y ver qué pasa. En fin, mi obediencia es tanto ética como metodológica.

Efectivamente, no sabemos todavía cómo piensa o recuerda un cerebro, ni por qué unas personas son más inteligentes que otras, ni dónde se encuentran las buellas de la memoria individual. ¿Cuál es según tú la relación entre psique y cerebro?

Pienso que si tomamos el cuerpo como un todo, y en especial el sistema nervioso central, la integridad de las distintas partes de este último y su funcionamiento constituyen, conjuntamente —dentro de ciertos límites— con todo el organismo, la precondición de nuestra capacidad de manifestar a otros nuestra psique o nuestra mente, y viceversa. ¿No te parece?

En efecto.

Bien. Así, pues, estamos de acuerdo. De modo que podemos decir que el estado orgánico es la condición previa para la manifestación de nuestras mentes, que denominamos *y*. Se trata ahora de examinar esta precondición orgánica. Aunque me extirpasen la mitad del hígado, o me amputasen las piernas y los brazos, y destruyesen mis órganos sensoriales, seguiría siendo perfectamente capaz de manifestar mi mente. De modo que podríamos decir que no tenemos ninguna idea precisa o segura de cuál

es la precondición orgánica de la memoria. Y lo mismo reza para la conciencia. Sin embargo, una acción manifiesta de la mente resulta imposible si no somos capaces de retener el tiempo durante algunos segundos, si no podemos instantes después olvidarnos todo lo que hemos dicho. Si, por el contrario, logramos mantener este mínimo control del tiempo, se hace posible cualquier manifestación de la mente. Así, pues, podemos afirmar que no se da ninguna manifestación de *y* si no está presente el estado orgánico *x*, esto es, una situación que une a dos de nosotros. Naturalmente, podemos añadir que, además de dicha precondición orgánica, existen otras precondiciones. Por ejemplo, si la composición de la atmósfera no es la apropiada, o si la composición de nuestro ecosistema cambiase, no se realizaría ninguna manifestación de la mente, puesto que nos encontraríamos en un estado de idiotez, de coma, o muertos. Pero, prescindiendo de todo ello, es lícito decir que si *y* representa la manifestación o despliegue de la mente, entonces podemos decir que «si no-*x*, entonces no-*y*». O bien: «si *y*, entonces *x*». Es decir: si se da una manifestación de la mente, ha de haber alguna mediación orgánica de mente a mente.

En realidad, si pensamos en el campo de los fenómenos ESP, no tendremos más remedio que poner esta última afirmación entre paréntesis. Creo que se trata de algo que no se puede decidir.

Hay un punto que quiero aclarar: aunque admitamos que *x* es la precondición necesaria de *y*, ello no significa que *x* causa *y*. En otras palabras, nosotros no podemos introducir agua en nuestro estómago sin una boca, pero ello no quiere decir que la boca sea la causa del hecho de que en un determinado estómago haya agua. Del mismo modo, necesitamos un televisor para poder recibir y ver

los programas. Pero no por ello decimos que el televisor es la causa de los programas. Sin embargo, lo que sí podemos decir es que constituye la condición *sine qua non* de los programas. Emerge de pronto la posibilidad de que el cerebro sea semejante a un transistor. Está sintonizado a distintas longitudes de onda: no a todas, sino a una banda limitada de longitudes de onda. Todo lo que percibimos está mediado por el cerebro, y el propio cerebro, tal como nosotros lo vemos y tocamos, es uno de los transformadores que necesitamos para recibir cualquier cosa. Así, pues, si por un lado pertenece a la clase de los fenómenos, por el otro, es, al mismo tiempo, uno de los transformadores que, se supone, son la causa de aquéllos. Nunca he logrado hallar una solución a esta dificultad. Quiero decir que se trata de una dificultad que bloquea todo razonamiento, le hace jaque mate. Lo convierte en algo oscuro. Uno puede afirmar sin ningún género de dudas, que x es una condición *sine qua non* de y . Pero de ahí a asegurar que x es la causa de y va un largo trecho.

Quizás algunos pensarán que no son más que sutilezas o sofismas. Sin embargo, a la vista de las complejas argumentaciones metafísicas acerca del paralelismo psicofísico, del interaccionismo, del epifenomenalismo o de la cuestión monismo-dualismo, no se puede reprochar a quien trata de dar cuenta de los conceptos que adopta y decide que quizá haya que ponerlos entre paréntesis.

Existe después el fenómeno de la sincronidad psíquica. Por ahora, no creo que haya ninguna explicación física de la sincronidad; no obstante, ello no significa que no la pueda haber. Son cosas que suceden todos los días. Por ejemplo, dos personas pueden tener sueños idénticos a distancia, pero al mismo tiempo. Nuestras vidas están probablemente, plagadas de sucesos de este tipo, sólo que

acostumbramos a pasarlos por alto. En lo que a mí respecta, en los últimos años me he dedicado a señalar todos los casos reconocibles. Jung se enfrentó a este problema sin lograr encontrar ninguna conexión ni principio causal. Sin embargo, su aproximación, sumamente humilde, se acerca más a una descripción de un fenómeno clásico que a un intento, ya no de explicarlo, sino sólo de comprenderlo. No obstante, no podemos arrinconarlo, ni excluirlo del ámbito de nuestra investigación; aunque en cuanto admitimos la existencia de semejante tipo de fenómenos, nos sentimos todos intelectualmente frustrados porque no sabemos explicarlos. Quizá podríamos hablar de una psicoesfera, de una dimensión psíquica que no está localizada en ninguno de los innumerables lugares señalizados del cerebro. Quizá nos veamos obligados a elaborar, para la mente, una teoría de campo.

¿Así, pues, junto con Jung y Nietzsche, crees tú también que la superación de la ciencia es una etapa necesaria para el progreso del conocimiento humano? En este sentido, ¿cuál será el futuro de la psicología?

Estoy de acuerdo con Jung en el uso especial que hace del término «fenomenología». A la psicología, en cuanto disciplina, se le debe reconocer un puesto propio y específico, así como el derecho a estudiar los fenómenos de la mente. Aquí interviene, por así decirlo, la domesticación de la mente, y la política del control o de la limitación de la mente, y la política de la experiencia. Ahora bien, los fenómenos de la mente nos transportan a todo tipo de situación en la que la mente se revela científicamente desconcertante. Desde el punto de vista de la

ciencia física en su estado actual, resulta difícil establecer un nexo entre estos dos ámbitos de investigación.

Por ejemplo, en los cinco últimos años o más, ha crecido considerablemente el número de personas que investigan terapias radicales de varios tipos. Una de estas terapias consiste en el llamado retorno a los orígenes, durante la cual el sujeto revive la experiencia del propio nacimiento. Sin embargo, esto resulta del todo inconcebible para la mayoría de fisiólogos ontogenéticos ortodoxos y otros científicos, porque no son capaces de imaginar cómo puede llevarse a cabo una cosa semejante. No obstante, el escándalo es en realidad bastante más grave, puesto que el nacimiento está lejos de constituir, en este viaje hacia atrás, la última etapa. El proceso ha sido descrito hace dos mil años en los manuales y meditaciones del budismo clásico. Hay quien ha recorrido el curso del tiempo incluso hasta el seno materno, y aún más, hasta las pasadas existencias «bárdicas»,⁴ entre su presente encarnación y su última muerte. Muchos son capaces de recordar sus vidas pasadas, a veces con una intensidad y una riqueza de detalles considerables. Existen fenómenos experimentados como psicológicamente reales (y algunas veces como físicamente reales), tales como la materialización, y otros semejantes. La psicología debe tener derecho a considerar y examinar todos estos fenómenos, dejando en suspenso todo juicio —como suele hacer el científico epistemológicamente experto— en cuanto a la realidad ontológica de los fenómenos. Debe tener la libertad de examinar todo aquello que imaginan, sienten y creen los hombres, sin

4. Según *El libro tibetano de los muertos* (Bardo Tödel), en el momento de la muerte, al deshacerse el cuerpo y cesar la respiración, se entra en un estado de existencia intermedia (bardo) en la que se prepara o la salvación o el renacimiento.

excluir las visiones, las alucinaciones y similares, y sin que nadie se le eche encima bruscamente para decirle: esto no es válido, aquello es falso, esto otro no puede ser y por lo tanto no sucede o no debería suceder; o bien para reprocharle que es una pérdida de tiempo ocuparse de todo esto. Tal como he escrito en *Las cosas de la vida* un uso semejante de la navaja de Ockham es completamente erróneo. Significa no ya economizar las hipótesis para hacer frente a los datos, sino restringir los datos para adaptarlos a las hipótesis. Liquidar un fenómeno únicamente porque no se puede explicar es contrario a toda regla. Llegando incluso al caso extremo, un filósofo como Quine no duda en afirmar que repudia todo el campo de la actividad mental. Según Quine, ésta no existe; y en su esquema de las cosas no hallan lugar ni los sueños ni los pensamientos. Existen sólo *inputs* y comportamientos verbales. No logro comprender cómo los físicos behavioristas más radicales y extremistas pueden justificar su posición en este ámbito.

El punto de partida, la esfera primaria de la psicología debe ser la fenomenología empírica. Por lo tanto, creo que una línea de investigación perfectamente válida, respetable e, incluso, inevitable e importante, consiste en preguntarse acerca de la naturaleza de la correlación o interacción entre este ámbito y el campo de estudio del físico y del químico. Sin embargo, de momento, todo lo que podemos decir es que no existe ninguna respuesta con la que estén de acuerdo los mayores cerebros de la psicología y de la ciencia. Detrás de cada teoría hay personas que, esforzándose por definirla, han dado lo mejor de sus vidas; y, sin embargo, cada una es distinta de las otras.

Una de las cuestiones fundamentales que me planteo

es la de si este tipo de problemas se pueden decidir o no. Si acordamos que sí, entonces hemos de ser capaces de saber qué es lo que puede ayudarnos a alcanzar una decisión (esto es, un consenso). Tomemos el mundo de los experimentos de Penfield —en el que la estimulación directa del lóbulo temporal producía visiones vívidas, así como la creación de escenas enteras que no tenían nada que ver con el ambiente físico del sujeto— o la reciente obra de Popper y Eccles, *The Self and Its Brain*.⁵ Ambos ejemplos se prestan a la definición de una multiplicidad de proposiciones que no se pueden decidir en cuanto a lo que efectivamente debe considerarse la interrelación entre el terreno de la mente y la estimulación del cerebro.

En todo caso, el punto de partida de la psicología es fenomenológico, es decir, es el estudio de la experiencia tal como ésta se presenta. Ello significa que la psicología no es particularmente partidaria de la introspección; al contrario, se preocupa más de aquello que vemos en el mundo, y también, en cierta medida, de cómo lo vemos. El término «ver» hay que tomarlo en el sentido de simple metáfora para toda la síntesis del modo en que aprehendemos o captamos el mundo en su inmediata y coherente totalidad. Observamos, pues, el modo en que lo hacemos, y ello significa que, por lo menos en este estadio, la psicología no interviene para nada. Evidentemente, todo el campo de nuestra experiencia terrena queda abierto al estudio de la psicología. Nuestros sentimientos acerca de nosotros mismos, acerca del mundo y de la sociedad, el modo en que nos relacionamos los unos con los otros e interaccionamos, los datos de la sociología o de la antro-

5. K. R. Popper y J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Nueva York, 1965

pología, las estructuras socioeconómicas, institucionales, organizativas: sobre todos estos campos, la aproximación psicológica está en condiciones de arrojar luz. El modo en que experimentamos estos distintos aspectos de nuestras vidas, mientras vivimos, es un tema inagotable.

Por otra parte, hemos de recordar que no estamos hablando de un *arcannum* psicológico, de lo contrario caeríamos en el pan-fisicalismo y en el pan-psiquismo. De todos modos, ninguno de ambos influye en el otro (como algunos han pensado). Me parece que fue Thomas Huxley quien dijo: «La conciencia... aparece vinculada al mecanismo del cuerpo simplemente en cuanto producto colateral de su funcionamiento. Ésta carece totalmente del poder de modificar tal funcionamiento, al igual que el silbido del vapor que acompaña el trabajo de la locomotora no posee influencia alguna sobre la maquinaria que la mueve».⁶ El silbido corresponde a la dimensión psicológica. Está producido por la condición física del motor, sin influenciarla en absoluto. Es un proceso de sentido único, harto insólito (si no único) en el mundo tal como lo entendemos. Nos hallamos frente a productos que no interfieren con aquello que los produce, que no tienen *feed back*. Por ejemplo, mi cerebro o mi cuerpo provocan mis sentimientos, sin embargo, estos últimos, tal como yo los experimento, no poseen efecto alguno sobre mi cuerpo. No son más que un epifenómeno de mis sucesos corporales orgánicos.

Nos encontramos, pues, en una situación de encrucijada entre la psicología y otras perspectivas. No obstante, por más imposible que parezca, en este momento, la decisión de dichas cuestiones, no creo que la comunidad

6. K. R. Popper y J. C. Eccles, *op. cit.*, p. 72.

psicológica deba retirarse a un *arcanum* psicológico e interrumpir las negociaciones con lo que sucede en otros campos.

Hay que afirmar, al respecto, que las ciencias naturales no saben absolutamente nada de la relación entre el comportamiento y la experiencia. Tú mismo has precisado más de una vez que la naturaleza de esta relación permanece «misteriosa» (en el sentido de Marcel), o bien, dicho en otras palabras, que no constituye ningún problema objetivo. ¿Qué significa para ti «experiencia real»?

Traducir la relación de lo que es objetivo y de lo que no lo es en un problema objetivo resulta imposible. Haría falta objetivar lo que no es objetivo, y después comparar dos objetividades. Sin embargo, en realidad los términos de la comparación son una subjetividad y una objetividad. Por esta razón no consigo ver cómo puede compararse subjetividad y objetividad con los métodos de la pura subjetividad o de la pura objetividad. Quizás exista algún recurso de este tipo, pero debo confesar que se me escapa. Y, por lo que sé, nadie ha logrado resolver el problema de un modo realmente satisfactorio.

Por otra parte, decir que resulta misterioso no me parece que sirva de nada. No es más que decir que no se puede expresar en una fórmula adecuada. Hay cosas a las que uno no le queda más remedio que resignarse. No obstante, no estoy seguro de que en este caso se trate de una imposibilidad absoluta, y no más bien de una imposibilidad condicional, contingente, ligada a los imprescindibles límites históricos de nuestras metacategorías. Cuando hablamos de una experiencia verdadera o falsa, sacamos

a colación implícitamente un problema de tipo lógico y nos arriesgamos a una posible confusión entre los distintos usos de la palabra «verdadero» y «falso». Supongamos ahora, que alguien de esta sala se siente sofocado o aplastado, pero, desde el punto de vista físico, nadie lo está sofocando ni aplastando. Sin embargo, la sensación puede ser tan fuerte que dicha persona se sienta en realidad como si la estuvieran aplastando. Incluso podría ir más lejos y declarar que se encuentra realmente aplastada, y no sólo en su sensación, o en sentido metafórico. Todos nosotros no hacemos más que metaforizar nuestros sentimientos y sensaciones. Todos nos vemos obligados a dar una expresión lingüística a nuestros sentimientos recurriendo a metáforas físicas.

Sin embargo, puede ocurrir que la metáfora deje de serlo. Quiero decir que si me da un ataque de asma, me sentiré realmente sofocado, y puede ser que incluso llegue a sofocarme de verdad. Así, pues, el sofoco se convierte en algo real, tan real que incluso podría causarme la muerte. De este modo, parecemos capaces de manifestar corporalmente, de crear en nuestros cuerpos, en nuestra relación con los otros, una realización física concreta de realidades psicológicas. Si un individuo siente que otra persona lo está aniquilando, y aquello que experimenta está efectivamente sucediendo a nivel físico, nos hallamos frente a un estado de cosas bastante singular, semejante a cuando parecemos capaces de convertir en realidad nuestros sueños o pesadillas.

Hablo de ello pensando en la dificultad que entraña el determinar cuando uno está en lo que podríamos llamar «una ilusión», y cuando no. Pero, aun teniendo en cuenta dicha dificultad, pienso que existe un número infinito de posibilidades de edificar sobre aquello que experimenta-

mos como construcciones, al mismo tiempo falsas y reales. Lo primordial es que la construcción que superponemos a nuestra experiencia es, en sí, parte de la trama de todo aquello que experimentamos: por un lado, la falsa construcción falsea, en cierto sentido, la experiencia (que, precisamente, se ha construido de un modo falso), mientras que por el otro, y al mismo tiempo, le confiere una peculiar validez.

Alguno de tus críticos ha dicho que a pesar de la originalidad de tu pensamiento, el objeto de tu investigación científica queda confuso. Juliet Mitchell⁷ ha llegado incluso a afirmar que tus intenciones son más ideológicas que científicas. ¿Qué opinas al respecto?

Dependé. Pienso que deberías darme algún otro ejemplo del tipo de crítica al que te refieres, porque no estoy seguro de que todos los ejemplos puedan ser clasificados dentro del mismo grupo de crítica. Coincido con Foucault cuando dice que debemos aceptar el carácter históricamente contingente de nuestro particular modo de ordenar las cosas. En los estados de meditación —a veces espontáneos— o bajo la acción de determinadas sustancias químicas (LSD, mescalina, o drogas similares), podemos disolver nuestra forma habitual de ordenar las cosas (hasta cero en la meditación). No obstante, cuando regresamos del estado cero, las cosas aparecen de nuevo ordenadas exactamente igual que antes; y es probable que advirtamos de forma clara la insustancialidad de dicha ordena-

7. J. Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1976.

ción si cuando ésta se ha disuelto, para después emerger de nuevo, hemos permanecido en un estado de conciencia lúcida. Seguramente, veremos este esquema ordenador de las cosas como el mapa de un terreno, sin confundir nunca el mapa con el terreno. La infabilidad y quizá la inexpugnabilidad del terreno es completa. Si el terreno es el terreno de aquello que es en sí, entonces nos es inaccesible. ¿Qué nos resulta, pues, accesible? Nuestra construcción del terreno, incorporada a nuestra experiencia del mismo (la cual es, a su vez, una construcción de primer grado). Ambas dimensiones son construcciones de distinto grado, que se combinan en una síntesis indisoluble (o casi indisoluble). Nuestra experiencia perceptiva primaria de esta habitación es, en cierto sentido, nuestra interpretación de la misma. Es como coger dos globos equidistantes y colocarlos sobre un fondo neutro; si modificamos la iluminación nos parecerá que uno está más alejado que el otro. Ello demuestra que interpretamos todos nuestros datos, y que la misma constancia de los objetos es una construcción, tal como nos han enseñado los psicólogos de la *Gestalt*. Todo nuestro mundo perceptivo primario es, intrínsecamente, una interpretación. Pero eso no basta. Porque decir que mi mundo perceptivo es una interpretación es una interpretación de este mundo perceptivo. Quiero decir que llamándolo interpretación lo interpreto. Así la interpretación que hago de la dimensión de primer grado (ella misma una interpretación) es una interpretación de segundo grado. ¿Es ésta real? ¿Puedo validarla consensualmente? «¿Es un puñal lo que veo delante de mí, con la empuñadura tendida hacia mí derecha? Ven, deja que te alcance.»⁸ Extiendo la mano para tocarlo, y

8. *Macbeth*, acto II, escena I.

no está, ya que no puedo tocarlo. He interpretado mi su-
gerencia visual, un fenómeno visual, tratando de validarlo
consensualmente. Y puesto que la tentativa ha fracasado,
afirmo que se trata de una alucinación. Si hubiera logra-
do tocar la daga, podría seguir diciendo que es una aluci-
nación. Pero si, además de tocarla, pudiese sostenerla, no-
tar un cierto peso y ver su forma de puñal, entonces sí
que me sería lícito afirmar que se trata de un objeto real.
En *Las cosas de la vida* cito el ejemplo de un hombre
que encontré en Benarés. Era profesor de química e in-
vestigaba sobre el láser. Llegué a conocerlo bastante bien.
Me contó la siguiente historia: cuando se encontraba en
el Japón dedicado a investigaciones sobre el láser, entró
en su laboratorio, una mañana, un indio vestido con un
dhoti⁹ y, sin presentarse, le dijo que para él había llegado
la hora de regresar a la India. Lo acompañó hasta la puerta
y, entonces, el hombre le puso una mano sobre el hom-
bro, él sintió el peso de la mano, pero, mientras le miraba,
el misterioso individuo desapareció repentinamente. Este
profesor de química estaba convencido de que fue un au-
téntico caso de materialización, pero como que él creía
que todos nosotros somos materializaciones inventadas por
la mente, este suceso no le sorprendió demasiado.

Supongo que si un individuo tiene inclinaciones espe-
culativas y es un experto en el láser interesado en holo-
gramas y similares, no le resultará tan inconcebible la
posibilidad de una alucinación coordinada en cinco cana-
les, que produzca imágenes alucinatorias tridimensionales,
encarnadas. De algún modo podría coordinarse el fenóme-
no con los sentidos del tacto, del olfato y del oído; en

9. *Dhoti* es una tela, generalmente de color blanco, que los indios
llevan enrollada en torno a la cintura como indumentaria.

este caso, tendríamos, según todas las apariencias, una
persona real. Y si todo ello es factible, de ahí a proponer
la idea de que la dimensión en que se desarrolla toda nues-
tra vida no es más que una flor en el cielo sólo hay un
paso. Muchos han llegado a hacerlo: han afirmado que
todo es una alucinación, polvo, una espléndida flor en el
cielo. Así, ésta es una respuesta a la ideología. Quizá me
calificarás de ingenuo. Por mi parte, admito que el modo
en que ordenamos las cosas —esto es, nuestra ideología—
está, por lo que podemos ver, históricamente condiona-
do. Imagino que si viviera en un mundo distinto, o en el
Egipto faraónico, probablemente vería las cosas de un
modo diferente, o quizás oiría cosas que ahora no oigo.

*¿Y si no es precisamente ésta la trampa de la ideolo-
gía? ¿Existe alguna manera de evitarla?*

Existiría una cierta diferencia si yo hubiera nacido en
Italia en lugar de Inglaterra, pero esta diferencia sería
enorme si fuera un italiano actual o si hubiera sido edu-
cado en una tribu africana. Especialmente en *El cuestio-
namiento de la familia* —a pesar de ser uno de los hilos
conductores que se encuentra en todos mis libros— he
aclarado que lo que me interesa es observar, siempre que
sea posible, el modo en que observamos. Así, pues, mi
intención es la de revelar, a mí mismo y a los demás,
nuestras más sutiles presuposiciones ideológicas en la
medida en que son distintas de aquellas cuya naturaleza
es, de modo evidente, más tosca. Sin embargo, me he re-
signado a la inmanencia de mi propia investigación. Ésta
no puede proceder de una posición trascendental, al mar-
gen del sistema que estoy investigando. Al contrario, for-

ma parte de este mismo sistema de manera intrínseca. De modo análogo, cuando investigo acerca de mi propia investigación, permanezco dentro de la misma, y así sucesivamente. No obstante, estoy convencido de que hay varios grados de desengaño, de desilusión, de desmistificación. Y cada grado particular de desmistificación, que revela otro matiz distinto en el esquema ordenador de las cosas, es susceptible de cristalizarse en otra ideología. De todos modos, no creo haber caído en la trampa.

Hace un momento has utilizado una expresión común al marxismo: «históricamente condicionado»; sin embargo, tú has criticado, en Razón y Violencia,¹⁰ que la dialéctica marxista inventa un mundo sin hombres.

Me aventuraré a plantear una analogía. Se trata de una analogía aproximativa, como suelen serlo casi todas. Tomemos el ámbito de las que podríamos llamar realidades ideológicas y psicosociales, o sea, el ámbito de los productos de la mente humana, incluidas las teorías y especulaciones de esta misma mente, los sueños y las visiones, así como las historias que nos contamos los unos a los otros, los resúmenes recíprocos que nos hacemos acerca de cómo están las cosas, las historias que relatamos sobre otras historias, y así sucesivamente. Pues bien, podemos decir que este ámbito presenta en una cierta medida, respecto a las realidades socioeconómicas, la misma problemática que el ámbito de la psicología individual presenta respecto a la dimensión de lo orgánico y del cuerpo. Los marxistas, en general, han adoptado una posición que po-

10. R. D. Laing y D.G. Cooper, *Razón y violencia*.

dríamos calificar de epifenomenismo sociológico: esto es, la idea de que el nivel ideológico, en sentido amplio, es un producto de las condiciones socioeconómicas, físicas y materiales. Como la misma expresión indica, el suyo es un «materialismo histórico». Y, en consecuencia, una enésima forma de reduccionismo, de causación en un solo sentido. Si, efectivamente, acreditamos a la mente una presencia efectiva en el mundo, dentro de su propio ámbito, resulta difícil aceptar la concepción de aquellos que insisten, dogmáticamente, en que si la materia es la causa de la psique, esta última no tiene ninguna influencia sobre la materia.

Una vez construido un sistema de *feed back* o de reciprocidad de algún tipo, o alguna dialéctica, o algún modelo cibernético, ya no existe razón para ser un materialista histórico. En este caso, resulta difícil, a mi entender, el sostener la posición marxista (extendiendo la calificación de marxista a todo estudio de las interrelaciones e interacciones de sistemas dentro de una sociedad, como hace Lévi-Strauss). Creo que Lévi-Strauss una vez se declaró marxista, en la medida en que nadie puede dejar de serlo si por marxismo entendemos el estudio científico de la sociedad, con una especial atención a los aspectos socioeconómicos. Pues bien, en este sentido, yo nunca he sido un marxista ideológico.

Es más, tampoco creo ser un ideólogo. Y si soy un ideólogo, entonces alguien tendrá que decirme en qué consiste mi ideología, porque yo no soy capaz de reconocerla. No obstante, reconozco, como decíamos antes, que tras mi modo de reconocer hay un esquema ordenador de las cosas, programado en profundidad e históricamente condicionado. Cuando digo «históricamente condicionado», no pienso exclusivamente en las condiciones histórico-materiales. Por

ejemplo, la influencia intelectual que Platón ejerció en mí fue enorme, y, sin embargo, éste vivió en condiciones socio-económicas sumamente distintas de aquellas en las que yo me encontraba en el momento en que lo estaba leyendo, o en este mismo instante. Y no veo por qué el tipo de familia en la que uno crece —una familia obrera, pongamos, o bien una familia capitalista rica, con la consiguiente elevada posición social— tenga necesariamente que influenciar la propia propensión hacia el idealismo o hacia el realismo. Evidentemente, si hubiera nacido en China, dentro de la actual organización social de aquel país, no habría tenido la posibilidad de entregarme a tales especulaciones. Quizá con el proceso de transformación de las formas socioeconómicas en curso, se abra un espacio para la llamada libertad de pensamiento, por lo menos en algún aspecto limitado. Naturalmente, algunos maoístas replicarían que, al hablar de este modo, me complazco en un ilusionismo subjetivo, putrefacto, idealista y de la peor calaña. Entonces, ¿cómo puedo decir que no soy un ideólogo? Bien pensado, en este sentido nadie puede afirmar no ser un ideólogo.

En tus últimas obras, prefieres exponer tus pensamientos y tus emociones de forma literaria. ¿Es este otro aspecto de tu investigación científica o te has pasado a la literatura?

A propósito, un aspecto de mi problema es el de hallar el modo adecuado para transmitir mi experiencia, especialmente en el campo de las relaciones interhumanas, tal como la he vivido. Existen muchas maneras de compartir esta experiencia con los demás, o bien de comunicarla.

El método científico trata de alcanzar la fiabilidad o va-

lidez a través de su forma específica de razonar. Por supuesto, cuando nos referimos a método científico estamos pensando en una cierta ideología científica. Por ejemplo, si tomamos un sueño y tratamos de interpretarlo, un jungiano y un freudiano nos harán dos elaboraciones distintas al respecto —en realidad, una docena de personas distintas, un terapeuta inspirado en la psicología de la *Gestalt*, un ránkiano, un reichiano, etc., construirán acerca del mismo sueño doce interpretaciones distintas—; pues bien, esta diferencia, o falta de fiabilidad en la construcción, tiende a invalidar la teoría. Si estamos comprobando una teoría, esperamos ante todo poder describir la misma cosa del mismo modo, en vez de encontrarlos con una multiplicidad de descripciones. No obstante, mi campo de estudio es precisamente la multiplicidad de descripciones. Al igual que en la película japonesa *Rashomon*, mi campo es exactamente lo mismo. El centro de mi interés es la pluralidad de las perspectivas. Y voy en pos de la diferencia entre los distintos modos en que puede experimentarse la misma situación. Naturalmente, aunque no se experimenta nunca del mismo modo, debemos hacer constar, para no perder nuestro sentido común, que la situación es siempre la misma. Pero nos vemos obligados a decir que ésta se experimenta y describe siempre de manera distinta. Así, pues, si observamos la convergencia y divergencia de las diferentes perspectivas, aparecen distintos modos de transmitir nuestra propia perspectiva (la cual es, en este caso, una metaperspectiva). Eso es lo que hacen los novelistas: asumen una perspectiva de entre una multiplicidad de ellas, hallándose su perspectiva personal al mismo tiempo comprendida en aquella multiplicidad. Esto plantea serios problemas de método literario. Sartre criticó a Mauriac porque éste asumía el punto de vista de un dios. Tomemos por ejemplo al novelista que

se sitúa en la posición de todos sus personajes, describiendo la situación desde cada una de las distintas perspectivas. Pues bien, ello únicamente puede llevarse a cabo en la imaginación, inventando una novela o un libro. Así por ejemplo, nadie podrá nunca confirmar lo que sentía realmente Raskolnikov —fuese lo que fuese— mientras cometía su delito.

Existen, pues, innumerables maneras de dar expresión a modalidades diferentes; algunas de aquellas no se consideran parte del léxico científico (aunque quizá lo sean). Si alguna vez tienes ocasión de ver a Konrad Lorenz, el etólogo, mientras pronuncia una conferencia, te darás cuenta de que cuando habla de las ocas o de los chimpancés adopta, con una mímica extremadamente vívida, los ademanes de una oca o de un chimpancé. En otras palabras, Lorenz no se limita únicamente a las técnicas del discurso científico. Incluso en la Royal Society, donde casualmente lo encontré una vez, le oí hablar de una manera que podríamos describir como una comunicación digital. La suya era una presentación, o mimesis, analógica, dramática y visual. Juego mímico, imitación, identificación, representación dramática: todos estos elementos forman parte integrante del discurso científico de Lorenz. Sin embargo, los científicos tienden a subestimar la importancia científica de algunos de los componentes más valiosos de su peculiar modo de comunicar las cosas. Tomemos un ejemplo. Semanas atrás me encontraba en Florencia escuchando a unos físicos que trataban de la teoría del *big bang*, e intentaban transmitir al auditorio su noción de la realidad física. Ahora bien, todos ellos gesticulaban energicamente, incluso cuando se referían a sus ecuaciones más abstractas. Comunicaban, por así decirlo, mediante sus movimientos corporales. Dichos movimientos creaban una topología visual dinámica en forma

de gesto. La curva del movimiento de un brazo trataba de dar una traducción, en términos de la geometría del movimiento físico, de la transformación objeto de su argumentación. Resultaba extraordinario ver una amplísima y abstracta teoría cosmológica expresada en concreto mediante las posibilidades metafóricas del movimiento humano. Al igual que una abeja tratando de hacer comprender su universo de abeja, aquel montón de átomos que componen un ser humano se esforzaba en transmitir a otros seres humanos —esta peculiar forma de vida que somos todos nosotros— aquella que, según él, era la imagen del universo. En resumen, la ciencia, al igual que la comunicación y la metacomunicación, o la lingüística y la paralingüística, es un discurso paracientífico. Y digo esto para subrayar la idea de que la ciencia no es ese reino tan bien definido y sin matices que puede parecernos, ni siquiera cuando se trata de la ciencia pura. Como ya he señalado, hay formas de expresión, maneras de mostrar, de explicar, de manifestar, etcétera, que no entran en el lenguaje científico, pero que, en mi opinión, son compatibles con el mismo. Yo, por mi parte, he decidido, ejerciendo mi derecho a escoger, hacer uso de dichas formas. Si poseyera el don de la composición musical, me expresaría mediante la música, si tuviera el don de la pintura lo haría pintando, o esculpiendo, etc. Pero mi campo específico está constituido por las distintas maneras en que las palabras —y en especial las palabras impresas— pueden ser utilizadas para significar aquello que uno desea comunicar. Por otro lado, estoy convencido de que el hecho de que dichos modos no entren siempre en el lenguaje científico, no crea conflicto alguno.

ta de un procedimiento formidablemente simplificado y formalmente repetible, que me atrajo desde un buen principio como una inspiración. Parecía ser un camino posible, claro y elemental, para simplificar las condiciones, de manera que fuesen más o menos las mismas en todas partes. De este modo, las personas pueden colocarse en tales situaciones y, compartiendo la experiencia de lo que de ellas resulta, llegar quizás a algunas generalizaciones científicas válidas acerca de qué y cómo sentimos. O bien explicar por qué y cuándo no sentimos, o no pensamos ni imaginamos. En una palabra, parece posible sacar algunas conclusiones acerca de las emociones y sensaciones físicas que experimentamos y, por supuesto, acerca del modo en que experimentamos todas las cosas. Y aquello que resulta del método puede ser individualizado y definido. Por consiguiente, tomé la firme decisión de convertirme en un experto en el uso de este método especial, independientemente de cualquier otro sistema que, además de éste, pudiera desear aprender.

En cuanto a la teoría que emerge de la experiencia de la situación analítica, lo primero que habría que decir es que no existe un corpus unitario de teoría psicoanalítica. Incluso Freud, como ya es sabido, cambió de parecer varias veces sobre distintas cuestiones importantes, mientras que en otras vaciló. A su juicio, las diferentes opiniones —tanto las más antiguas como las más recientes— eran compatibles entre sí. Sin embargo, otros psicoanalistas no están en absoluto de acuerdo. Y no sólo eso: Freud veía contradicciones inconciliables allí donde otros psicoanalistas vislumbraban la posibilidad de una composición. En resumen, todos y cada uno de los aspectos, incluso los más insignificantes, de la teoría de Freud, llegando casi a la propia existencia de la metapsicología, han sido rechazados por personas miembros titulados de la International Psychoanalytical

3. CON FREUD Y MÁS ALLÁ DE FREUD...

La desilusión respecto al método psicoanalítico resulta evidente desde las primeras páginas de El Yo dividido. Como toda desilusión, ésta hace adivinar una primitiva y entusiasta adhesión. Tu radicalismo está esencialmente basado en la fenomenología existencial; y la dimensión psíquica está definida por el concepto de «estar en el mundo», por encima del sistema freudiano del inconsciente. ¿A qué edad comenzaste tu training analítico y cómo has llegado a tus actuales opiniones acerca del psicoanálisis?

Recuerdo que me dirigí, para someterme a un *training* analítico, en primer lugar al Institute of Psychoanalysis de Londres. Tenía entonces veintitún años y me encontraba a mitad de mi carrera universitaria de medicina. Así pues, mi *training* se desarrolló entre 1956 y 1960.

No conocía —y sigo sin conocer— ningún otro corpus de escritos y de investigaciones que se esforzase tanto en hacer lo que el psicoanálisis intenta hacer. En mi opinión, el núcleo central del psicoanálisis es la relación entre dos personas que se hallan juntas en la misma sala durante un período de tiempo determinado, bajo múltiples y variadas condiciones definidas de modo sumamente riguroso. Se tra-

Society, a las que no se les puede negar la calificación sociológica de psicoanalistas. Así, pues, entre los psicoanalistas hallamos personajes sumamente heterogéneos como George Masserman, Lawrence Kubie, Medard Boss, Bion, Melanie Klein, Fairbairn, Hartmann, Kris, etc. Aquello que en una determinada escuela psicoanalítica es ortodoxia, en otra no es más que un anatema. Probablemente sólo los norteamericanos creen en un conflicto a través de la esfera del yo, en un yo deslabilidizado. Por otro lado, únicamente los kleinianos (un grupo reducido, pero que se va difundiendo por todo el mundo) creen en aquella versión especial del desarrollo infantil que postula dicha escuela. En cuanto a Lacan y a los lacanianos, no logran hallar un puesto estable en ninguna parte.

Cada escuela opera a su peculiar y sofisticado nivel de ingenuidad, dentro de cuyos límites pueden sus miembros alcanzar un consenso pleno. De este modo, resulta prácticamente imposible postular la existencia de una teoría que pueda ser calificada como *la* teoría psicoanalítica. Personalmente, ello no me molesta demasiado; no obstante presenta problemas graves en términos de la epistemología del método y de las categorías interpretativas del psicoanálisis (suponiendo que exista un modo psicoanalítico de interpretar o elaborar los fenómenos). Efectivamente, hay serios problemas que todavía no están resueltos. O por lo menos a mí me lo parecen, puesto que hasta ahora no he encontrado en ninguna escuela soluciones satisfactorias.

¿Querrias ilustrar más ampliamente las diferencias entre las distintas escuelas psicoanalíticas? ¿Existe algún elemento teórico compartido por todas ellas?

Me resulta sumamente difícil señalar una sola palabra del léxico psicoanalítico que no sea objeto de controversia.

Así, por ejemplo, todo el proyecto de la metapsicología es objeto de disputa por parte de teóricos como Boss y otros. En mi opinión, éstos se hallan dentro de los límites del movimiento psicoanalítico, aunque se consideren a sí mismos como fenomenólogos. Efectivamente, el ala fenomenológica del psicoanálisis repudia totalmente la empresa metapsicológica —excepto como metáfora, considerada por otra parte como pleonástica y como posible fuente de confusiones— en cuanto que no hace ninguna contribución a la inteligibilidad de los fenómenos en cuestión.

En las formulaciones metapsicológicas incluimos a los psicoanalistas que conservan, de un modo u otro, algo de la teoría de la libido. No obstante, hay que señalar que hay quien acepta una primera formulación de la teoría de la libido, pero no admite la existencia de una pulsión de muerte análoga. Éstos no aceptan la idea de una *mortido* que interactúe con la libido. Sin embargo, Federn (a quien debemos, si no me equivoco, el término de *mortido* para designar la energía del instinto de muerte) y otros aceptan esta teoría dualista de las pulsiones. Existe todavía otro grupo que rechaza *in toto* el pensamiento de Freud acerca de las pulsiones, en todos sus aspectos, considerándolo simplemente una consecuencia de la ya envejecida biología materialista del siglo XIX. Éstos sustituyen la teoría de las pulsiones por refinadas nociones etológicas, como la de los mecanismos desencadenantes innatos, liquidando así por completo las viejas nociones globales de pulsiones antitéticas. Hay también quien está convencido de que el rechazo de la teoría freudiana de las pulsiones se basa únicamente en un mero equívoco verbal. Existe una traducción del término freudiano *Trieb* —a través de conceptos como el de

deseo— de modo tal que Lacan concilia con una lectura del maestro que la mayoría de freudianos ni siquiera han soñado. En este momento, no recuerdo exactamente como Lacan traduce *Trieb* (es preciso señalar que introduce numerosos matices).

Tenemos después la teoría de las relaciones objetales, en sus distintas versiones. Están los psicoanalistas interpersonales, como la escuela de Sullivan en Estados Unidos y la William Alanson White Foundation, que piensan que las relaciones objetales no se pueden utilizar para conceptualizar la interacción que tiene lugar entre dos personas. Desde este punto de vista, Frieda Fromm-Reichmann critica la totalidad de la teoría freudiana, caracterizada por lo que ella denomina psicología de un solo cuerpo. Por su parte, trata de sustituir esta teoría por otra de dos o tres cuerpos, es decir la psicología de lo que sucede en el seno de una multiplicidad de personas. Creo que es correcto afirmar que la teoría freudiana no cubre todas estas situaciones.

Por último, encontramos en el psicoanálisis contemporáneo diversos matices, muchos de los cuales se definen negativamente, por recíproca contraposición. Creo que en todo el corpus teórico no existe ni una sola noción pacífica; ni siquiera la del inconsciente, que resulta harto problemática desde el punto de vista fenomenológico (Boss le dedica amplias consideraciones, al igual que hace Binswanger).

El problema reside en que, al tratarse de un método tan simple, que puede ser reproducido en todo el mundo, y, efectivamente, así ha sido cientos y miles de veces, cabría esperar un cierto consenso. Imaginemos una habitación en la que se hallan dos personas profundamente ocupadas tratando de comprender la mente de una de ellas a través de la transferencia. Lacan diría que está leyendo a esta persona, del mismo modo que se lee un libro. En este caso, el

texto sería el inconsciente del paciente, estructurado, por así decirlo, en un lenguaje que se expresa a espaldas del propio paciente y de sus expresiones conscientes. Hasta aquí, es lo que todos hacemos. Centenares, incluso miles de personas se reúnen frente a frente en otras tantas habitaciones en Roma, Los Angeles, París, Estocolmo, etc. Pero si al finalizar el año los analistas se reunirían y comparasen sus anotaciones, surgirían los contrastes más variados y se alzarían las líneas divisorias entre las distintas escuelas que acabamos de mencionar. Ocurriría lo mismo que en la torre de Babel. Supongamos, en cambio, que un grupo de investigadores de laboratorio acuerda llevar a cabo, durante un año, el mismo trabajo experimental siguiendo el mismo procedimiento, y encontrarse después para realizar comparaciones. Si en este punto surgiera la misma diversidad de perspectivas, acerca del objeto mismo de la investigación, que surge entre los psicoanalistas, estoy convencido de que nuestros investigadores se sentirían desconcertados, e incluso alarmados y perdidos. Con ello no quiero decir que no existan grupos de psicoanalistas que utilizan en gran medida las mismas categorías interpretativas; sino que me refiero a que siempre habrá otros grupos, formados por personas comparables en cuanto a tiempo de aprendizaje y modalidad de trabajo, que en base a los mismos datos elaborarán construcciones interpretativas totalmente distintas.

Nos agrada encontrar un criterio de decidibilidad definido de modo claro. Una vez alcanzado el acuerdo al respecto, sería preciso verificar si todos decidimos de la misma manera o no. Y, si hallásemos alguna divergencia, deberíamos contar con la posibilidad de considerar nuevamente el objeto mismo de nuestra reflexión, por si acaso es distinto de lo que suponemos. Me parece que lo que ocurre es que se da un paso atrás respecto a la contienda, en lugar de de-

cir: bien, evidentemente tú ves las cosas de este modo; deberíamos decir: las cosas han sido vistas de este modo, y por esta razón tú *puedes* verlas así; este modo peculiar es un modo de ver las cosas. Llamémosle A. Pero seguramente existe otro modo de verlas que es el contrario exacto de A; lo denominaremos A₁. Así pues, podemos afirmar que apenas vemos una cosa de un determinado modo, esta misma cosa puede ser vista inmediatamente del modo opuesto. Y si asoman en el horizonte otros parámetros, vemos aparecer acto seguido parejas de representaciones: B y B₁, C y C₁, etc. Existe, pues, una serie potencialmente infinita de modos en que una persona (de una pareja) puede relatar lo que sucede en la transferencia.

Podríamos invertir el dogma científico corriente y decir que dos descripciones son mejor que una, y tres mejor que dos; esto es, cuantas más descripciones tengamos de una misma cosa, más interesante se hace el problema. Dicho problema es, en primer lugar, un problema de descripción; es un problema de construcción y de descripción de la construcción que hemos hecho. Aquello de lo que vamos en busca se sitúa, pues, en el ámbito de la comprensión de la interacción entre estas distintas construcciones y descripciones. Y ésta podría ser precisamente una descripción del objeto del psicoanálisis: la descripción de la coexistencia de una multiplicidad de perspectivas, en ausencia de un criterio trascendental que permita decidir entre ellas..De ahí el resultado de que una cede a la otra, la una intenta eliminar a la otra. Una suprime, otra reprime, y una tercera se embarca en todo tipo de actividades para superar los conflictos, paradojas y disonancias de toda clase entre los distintos modos de ver las cosas.

La multiplicidad de las perspectivas, a las que antes te has referido, nos remite a la relación entre «totalidad» e «inconsciente», examinada en tus trabajos. ¿Querías esclarecer la dinámica de esta relación?

Una totalidad puede ser definida como un conjunto presupuesto por cada una de sus partes. Pues bien, yo estoy convencido de que desconozco la mayor parte de aquello en que consiste mi totalidad. Esta es inconsciente, o bien, como dice Freud, *unbewusst* (ignorada). No sé de dónde proceden mis palabras. No tengo ni la más remota idea de las operaciones mentales cuyo desarrollo me permite decir lo que estoy diciendo en este preciso momento, estas mismas palabras que estoy pronunciando. Del mismo modo, ignoro qué diré dentro de un instante. Sin embargo, existe un impulso (del que soy totalmente inconsciente) que da forma a todo lo que digo, uniendo las palabras hasta completar la frase. Soy inconsciente, me oigo a mí mismo hablar, escucho mis propias palabras. Pero no sé de donde proceden, y como yo todo el mundo. En cualquier campo, a menudo suelo descubrir por qué he llevado a cabo una cosa sólo después de haberla hecho. Así por ejemplo, un día puede ocurrir que salga de casa para comprar un par de cuadernos. Pero sólo cuando empiezo a escribir me doy cuenta de que este hecho tiene un significado concreto: el número de páginas corresponde más o menos a ciertas estructuras de pensamiento que quería plasmar en el papel. De este modo, ignoraba, por así decirlo, haber comprado el marco hasta después de pintar el cuadro. En otras palabras, el marco fue comprado para que se adaptase al cuadro. De toda mi memoria yo soy, en cualquier momento dado, inconsciente. No hay nada que esté recordando, no existe un solo recuerdo; estoy con-

centrado únicamente en lo que estoy diciendo. No estoy evocando en mi mente toda mi vida como está presente en mi memoria. Todos estos recuerdos son, en cierto modo, virtuales o están disponibles; en realidad, están ahí para ser evocados en cualquier momento. Sin embargo, yo no sé cómo ni dónde tienen su sede, ni qué tipo de existencia les es propia, ni qué transformaciones sufren antes de comparacer ante mí, previo requerimiento mío, como una *Darstellung*, frente a los ojos de la mente. Supongamos que quiero pensar en algo que sucedió cuando yo tenía dos años y medio. Pues bien, es una imagen que se me presenta, como una fotografía de mí mismo. Me miro a mí mismo. Estoy recordando algo. Pero se trata de algo que, en realidad, nunca me sucedió a mí, porque yo nunca me he contemplado a mí mismo del modo en que ahora lo estoy recordando. En resumen, todo aquello en lo que fijamos nuestra atención está envuelto con un trasfondo del que somos totalmente inconscientes.

Volviendo a la torre de Babel constituida por las diferentes escuelas psicoanalíticas, ¿podría existir alguna vía que condujese a la solución de todo este contraste de teorías, y de qué modo sería posible?

Ante todo tengo que definir el problema teórico que plantea esta avalancha de teorías contrapuestas. Si uno vive en una torre de Babel, un modo posible de adaptarse a la situación consiste en indagar precisamente dicha situación. Y si trato de examinarla, me parece que surgen en el horizonte varios problemas en absoluto banales, y perfectamente susceptibles de análisis científico. Creo que el trabajo de Gregory Bateson sobre lo que él llama nues-

tros errores epistemológicos, y especialmente la amplitud de miras de la teoría del «vínculo doble», ofrece un modelo teórico que nos permite afrontar el análisis de la comunicación en términos formales. Por ejemplo, puedes hacer una película, o un videotape, y especificar a continuación una cosa concreta —o varias— que se puede observar cuando se contempla el filme. En este punto, cualquiera puede ver la película y decir si aquello que el filme pretende representar figura en él o no. De este modo poseemos los instrumentos para un estudio científico de la comunicación, puesto que nos limitamos a cuestiones que admiten respuesta. Quiero decir que si planteamos una pregunta tonta, obtendremos una respuesta tonta.

Un ejemplo de lo que acabo de decir lo constituye una hipótesis de experimento que he mencionado en *El cuestionamiento de la familia*.¹ Tomemos un grupo de esquizofrénicos institucionalizados y clasificados, sin importar cómo. Lo que realmente cuenta es tener un cierto número de personas clasificadas respecto a la medida, o al grado, en que aparecen esquizofrénicas (no importa si efectivamente lo son o no). A continuación, colocamos las personas así clasificadas en una relación a dos con un individuo que vista una bata blanca, con todos los símbolos de la autoridad médica, y hacemos que los examine al igual que si fuera un médico frente a un esquizofrénico. Entre tanto se van clasificando sus reacciones. Después, tomamos el mismo grupo de pacientes y clasificamos igualmente sus reacciones, pero esta vez en una situación de interacción con otra persona que no esté vestida ni se comporte como un médico, sino que se presente como un individuo cual-

1. R. D. Laing, *El cuestionamiento de la familia*, Paidós, Buenos Aires.

quiera. Por último, comparamos las clasificaciones obtenidas en ambas situaciones y que miden el comportamiento esquizofrénico. Pues bien, yo estoy convencido —y se trata de una persuasión que deriva de una experiencia de veinte años, y que comparto con muchos otros— de que el experimento arrojaría el siguiente resultado: cuando el presunto esquizofrénico es tratado como un esquizofrénico, el índice de esquizofrenia es diez veces mayor que cuando recibe el trato de persona normal. Es un experimento con todos los papeles en regla, totalmente factible, y cuyos resultados (sólo aparentemente supuestos, ya que, lo repito, mi amplísima experiencia y la de otros camina en este sentido) nos dicen mucho acerca de la sensibilidad de la sintomatología al ambiente interpersonal.

Por otro lado, resulta extremadamente interesante el hecho de que, por lo que yo sé, el experimento no se haya llevado a cabo nunca, a pesar de ser tan simple. Un experimento análogo en campo físico o químico se habría ya realizado y repetido por todo el mundo. En cambio, en el ámbito psiquiátrico nadie se atreve a efectuar una hipótesis semejante, porque las implicaciones que de ella se derivarían son demasiado inquietantes para aquellos que más, a causa de los resultados se encontrarían desplazados, incluso marginados de su profesión. No tendrían más remedio que admitir que hacen enloquecer a sus pacientes. Por lo tanto, es totalmente comprensible que no se hallen dispuestos a crear pruebas contra sí mismos. Sin embargo, en el plano metodológico y científico, el experimento es sólido y operativamente factible. Puede ser confirmado o, por el contrario, desmentido. Por otra parte, no se trata del único caso. Si en estos momentos no llevo a cabo yo mismo estas cosas, no es porque las considere

triviales o poco factibles, sino porque ahora mis intereses caminan en otras direcciones.

Tomemos, pues, en consideración, no ya una mente sola, sino dos mentes en relación la una con la otra. ¿De acuerdo? He aquí otro interesante experimento. Tomemos una pareja —por ejemplo marido y mujer, novio y novia, madre e hijo, etc.— y sometamos a cada uno por separado a un test de inteligencia. Digamos que se trata de marido y mujer, y que el marido obtiene 135 y la mujer 140. A continuación, los ponemos juntos y les decimos: «Quisieramos que uniérais vuestras mentes y nos diérais respuestas conjuntas en esta otra prueba de inteligencia». Ahora, lo más importante es que trabajando juntos los dos pueden obtener los resultados más diversos: 110, o quizá 160. Podemos filmarlos, grabar sus discusiones, observar cómo dos personas se esfuerzan en hallar el modo de ver la misma cosa, cómo una supera la construcción de la otra, o por el contrario se somete a ella, cómo llegan a un acuerdo acerca de alguna divergencia. Uniendo sus mentes, algunas personas se autodesarrollan intelectualmente; otras en cambio ensazan su potencia mental. Es un experimento que resultaría interesante llevar a la práctica en el Pentágono, en los palacios donde se reúne el poder, en los comités de todo tipo, allí donde se encuentre un grupo de personas que esperan, al unir sus mentes, obtener un producto mejor del que cada una de ellas lograría por separado. Podría realizarse en La Rocha, o en cualquier otro sitio, para ver si los individuos en examen se potencian unos a otros las propias facultades imaginativas, o si, por el contrario, se destruyen; o bien para observar si su eficiencia competitiva queda reforzada o disminuida al unir sus mentes. Otra posibilidad es la de estudiar cómo se comportan, qué tipo de matices

y variaciones tienen lugar en el juego de interacciones entre ambos individuos: por ejemplo, observar cómo una respuesta equivocada puede llegar a ser aceptada como correcta por los dos. En el campo de la interacción y de la percepción interpersonal existen infinitas posibilidades de estudio, todas ellas perfectamente factibles y con los papeles en regla en cuanto a respetabilidad científica se refiere.

En sustitución de los experimentos de laboratorio, podrían considerarse situaciones que instituyan verdaderos juegos reales. De este modo, podría examinarse la interacción interpersonal de verdad, mentira, engaño, simulación y stress fisiológico en relación al ser engañados —o al engañar— en una situación experimentada como un juego. Algunos piensan que la psicología humanista impide iniciativas como la creación de situaciones estructuradas, la formulación de hipótesis y su puesta en práctica sobre datos empíricos, etc. Sin embargo, yo estoy convencido de que se trata de un campo de investigación muy respetable, interesante y nada trivial. Conozco cantidad de gente que se lamenta de la confusión teórica en que nos encontramos. Pero si se lo toman realmente en serio, este campo ofrece infinitos temas de disertación para doctorado.

En La política de la experiencia² has escrito que: «La psicoterapia ha de ser el obstinado esfuerzo de dos personas por recuperar su integridad como seres humanos a través de la relación que existe entre ambos». De acuerdo

2. R. D. Laing, *La política de la experiencia*, Crítica, Barcelona, 1977.

con ello, a la base de toda relación terapéutica ha de hallarse la empatía y la comprensión. ¿Podrías aclarar qué significa para ti el hecho de considerar al paciente no como el objeto de una investigación, sino como «ser-en-el-mundo»?

Simplemente quiero decir que, visto de este modo, el Otro es un ser igual que yo. Es otro yo, no distinto de mí; él es a sí mismo del mismo modo que yo soy a mí mismo. Es, por ejemplo, la relación entre tú y yo. Ello significa que yo puedo ponerme en tu sitio y tú en el mío. Si cada uno de nosotros trata al otro con la misma consideración con que le gustaría ser tratado, probablemente no cometeríamos tantas equivocaciones.

Es un problema específico de la formación médica que Foucault describe perfectamente en *El nacimiento de la clínica*, y también en *Vigilar y castigar*. Nos enseñan a observar al paciente, y nuestro modelo es un cadáver. Así, pues, frente a nosotros tenemos la disección de un cuerpo y el examen de una superficie. De este modo, arrancando dicha superficie, aparecen otras superficies, los órganos y los tejidos, así como todo tipo de procesos, tal como podemos observarlos en el laboratorio. Así es cómo observamos y examinamos a nuestro paciente, reducido inevitablemente al rango de cosa. La superficie que observamos se cruza en ángulo recto con nuestra mirada. Dada la superficie AB, nosotros la observamos según un ángulo de 90 grados. Todo lo que ocurre entre nosotros y el sujeto está vinculado precisamente por este ángulo de 90 grados. Por lo tanto, si durante largo tiempo hemos sido adiestrados a acuar de este modo, resulta harto difícil cambiar. Evidentemente, si sufrí de apendicitis o me duele una muela, o si hay algo que no funciona bien en mi

organismo, no tengo ningún interés especial en ser tratado como una persona, a través de una relación personal. Si se limitan a examinar mi cuerpo, lo encuentro perfecto. Lo único que quiero son ciertas manipulaciones dirigidas a salvarme la vida, o a mejorarla en un determinado aspecto. En fin, hay algo de positivo en este modo de ver y examinar, en la profesionalización e institucionalización de aquella forma de mirar. Sin embargo, cuando pasamos al campo psiquiátrico o psicoanalítico, el malestar no hay que buscarlo en un objeto al que se ha de observar o examinar, sino en la relación entre la persona observada y la persona que observa. Así, pues, si únicamente hemos cultivado la primera situación, podemos encontrarnos en un callejón sin salida, siéndonos muy difícil retornar a la situación horizontal y relacional. Además, si solamente prestamos atención a una superficie objetiva y a la densidad de la misma, nunca tendremos la posibilidad de simpatizar o empatizar, o de sentir —o estar— con dicha persona. Esta posibilidad surge tan sólo en el seno de —y mediante— una relación con el Otro. No estoy demasiado seguro de que «empatía» sea el término adecuado, ni siquiera estoy seguro de aceptar la existencia de la empatía. Si me duelen las muelas y te lo cuento, tú puedes tratarme con solícitud y respeto, es decir con simpatía. En cambio, si eres dentista, o un vecino ocasional, quizá me trates con dureza, con una despiadada falta de respeto. Pero en ninguno de los dos casos espero que sientas mi dolor. No espero que asumas mi dolor de muelas. Si yo me siento como un miserable, y tú te sientes feliz, podrás compadecerte de mi miseria y, sin embargo, seguir sintiéndote feliz; no espero que cargues sobre tus hombros el peso de mi sufrimiento. O, al contrario, si eres tú quien se siente miserable, ello no es motivo para que yo me sien-

ta igual, ni para que experimente sentimientos de solícitud, de simpatía, de fraterna camaradería por la infeliz condición en que te encuentras. Desde el momento en que me veo rodeado de desventuras, es probable que mi felicidad se vea nublada. Quizás uno no pueda ser enteramente feliz. No estoy del todo seguro. Se trata de una situación que Nietzsche describe en la *Genealogía de la moral*, despreciándola por completo. En la comunión simpatética, Nietzsche vislumbra un indicio capital de la degeneración de la moralidad moderna.

De todos modos, en el psicoanálisis lo que cuenta es el valor de la interpretación. Si para ti la empatía o el sentimiento son los aspectos necesarios de toda relación terapéutica —y sobre este punto Juliet Mitchell afirma que el terapeuta lainguiano corre el riesgo de convertirse en una buena madre consoladora— ¿cuál es entonces el papel del analista?

Me parece que hay que decir dos cosas. La primera de ellas es que si no tengo, de un modo u otro, ningún sentimiento por el sentimiento de la otra persona, difícilmente podré construir una interpretación correcta, o por lo menos pertinente, de los sentimientos que le atribuyo. Ahora estoy en condiciones de hablar a personas aterrizadas, aunque no sepa por qué están aterrizadas. Sin embargo, pienso que ello me resulta más fácil por el hecho de que estoy muy familiarizado con experiencias más de angustia, y que no puedo relacionar con ninguna ocasión específica. Si me faltase este campo de experiencia personal (cada uno tiene sus propias características), no creo que fuera capaz de hablar a nadie en estado de

angustia de modo que tuviera algún sentido para él. Sin embargo, muchas personas me han descrito numerosos estados que yo nunca he experimentado, y que en cualquier caso me resulta penoso imaginar. Seguramente, muchos de dichos estados no quiero imaginarlos, ni tampoco trato de hacerlo (aunque para la otra persona quizá sería mejor que yo fuera capaz de ello).

Por lo tanto, existe un primer nivel de atribución, seguido de un segundo que consiste en la construcción que suponemos al estado o al sentimiento atribuido. Te pondré un ejemplo de esta problemática, que cubre una gama de situaciones bastante amplia. En un seminario clínico, un psicoanalista relató el sueño que un paciente suyo había tenido: había dos paredes de roca una frente a la otra a cierta distancia; en medio un abismo sin fondo. A media altura de una de las paredes se abría de improviso una puertecita y asomaba un cuco cantando su tonada: «cucú, cucú, cucú», y después, como si fuera un reloj de cuco, volvía a entrar en la roca. A continuación se repetía exactamente lo mismo en la otra pared. El analista interpretó el sueño como una expresión del estado intrapsíquico del paciente. Afirmó que su paciente se hallaba escindido en dos, y que cada fragmento o parte era un cuco, expresión inglesa para indicar que alguien está loco. Así, pues, trataba de establecer contacto consigo mismo a través de un abismo infranqueable. Apenas hubo escuchado este sueño, tuve lo que podríamos llamar una sensación empática. Con ello no me refiero a una sensación de empatía, sino una sensación de cómo podría sentirse la otra persona si yo tuviera un sueño como éste. De acuerdo con aquella sensación, mi interpretación intuitiva inmediata del sueño fue que éste demostraba que el analista y el paciente se hallaban separados por un abismo. Frente a este estado de no-

relación, no hacían más que enviarse el uno al otro sonidos carentes de sentido. El psicoanalista rechazó por completo mi interpretación argumentando que un sueño alude siempre a una situación intrapsíquica (según el dogma, un sueño se refiere siempre y ante todo a una situación entre la persona que sueña y sí misma, sean cuales sean sus otras valencias).

¿Cómo se puede decidir entre dos interpretaciones así? Naturalmente, en el proceso de análisis la interpretación sería sometida al paciente, cuya reacción confirmaría, o desmentiría, a los ojos del analista, su propia interpretación. Pero en realidad no es así, porque si el paciente concuerda con el analista, su conformidad puede ser un pseudo-senso, no porque la interpretación le parezca cierta, sino porque quiere creerla cierta. O quizá la aceptara porque se halla como hipnotizado por el analista, y cualquier cosa que éste le diga que siente, el paciente la siente, precisamente porque así se lo han dicho. En cambio si no está de acuerdo con la interpretación, su discrepancia puede ser una expresión de resistencia, y en tal caso el analista lo traduce como una confirmación de su teoría. En fin, si estás de acuerdo conmigo, yo tengo razón, si niegas lo que digo, tu negación tiene el valor de una afirmación de signo invertido; por lo tanto yo no puedo estar equivocado. Cuando expreso una atribución acerca de cómo siente la otra persona, suelo decir que ésta me da la impresión, o la sensación, de sentir de este o aquel modo. Pero no pretendo en absoluto que mi sensación acerca de lo que siente el otro sea necesariamente cierta, o se acerque a la verdad. De hecho, el modo en que yo siento que la otra persona está sintiendo podría ser la manera en que ésta quiere que yo sienta, sin coincidir en absoluto con el modo en que realmente siente. Podría tratarse perfectamente de una sensación que

la otra persona ha inducido en mí acerca de lo que ella siente, sin que por esto se parezca ni siquiera de lejos a lo que en realidad siente. Y en cuanto a la posibilidad de que en este campo nuestras sensaciones correspondan siempre a la realidad, soy totalmente escéptico. Todo el teatro y el noventa por ciento de la literatura irónica nos presentan situaciones en las que los personajes confunden por completo la realidad de sus sentimientos en los momentos de mayor intimidad (y a menudo nunca llegan, ni podrían llegar, a alcanzar la verdad).

Erich Fromm sostiene que el conocimiento del Zen puede resultar fecundo para la teoría y técnica psicoanalítica.³ Tú mismo has llegado a la conclusión de que el Zen puede ser un modelo terapéutico. ¿Cómo podría utilizarse el Zen en terapia?

Es imposible utilizar el Zen. Quiero decir que el Zen no es algo que se preste a ser utilizado. En la medida en que el terapeuta realice una perfecta atención y presencia, cualquier cosa que diga o haga será Zen. Pero el Zen no puede activarse o desactivarse, no es como encender o apagar una lámpara. No se puede utilizar el Zen para caminar, por ejemplo; pero si caminas de un modo Zen, entonces lo que estás haciendo es Zen. Y si estás de pie, sentado o tumbado, si gesticulas, te mueves o hablas (cualquier cosa que salga de tu boca), vale exactamente lo mismo que acabamos de decir. Yo afirmaría, sin lugar a dudas, que el maestro Zen ideal sería el terapeuta perfecto, e, inversa-

3. E. Fromm, D. Suzuki, R. De Martino, *Psicoanalisi e Buddismo Zen*, trad. it. Roma, 1968.

mente, el terapeuta perfecto sería el maestro Zen perfecto. La diferencia de formas no tiene importancia alguna. Todo puede ser Zen: una motocicleta, un palo de golf, una raqueta de tenis, un combate de boxeo, tirar al arco, nadar, respirar, o cualquier otra cosa, incluso el simple hecho de estar sentado inmóvil, contemplando la pared de enfrente. Lo que caracteriza esta condición como Zen no es el estar sentado mirando la pared. Me refiero a que uno podría hacer perfectamente cualquier otra cosa, pasear por ejemplo. Por el mero hecho de estar sentado contemplando la pared, uno no se acerca mínimamente al Zen (así como tampoco se aleja de él). En cambio, resulta un buen ejercicio el hacer una determinada cosa concentrándose de modo exclusivo; y ello durante varias horas al día a lo largo de años y años. Cuando toca el piano, Horowitz es un maestro Zen. Ningún maestro Zen circunscribiría el Zen a una determinada forma social históricamente condicionada. Sin embargo, sea cual fuere la forma con que la mente Zen se encuentre, será siempre fatalmente una forma modelada por el momento histórico.

¿Podrías darnos una definición más precisa del Zen? ¿Quizás a partir de tu experiencia directa en la meditación Zen?

He obtenido una experiencia directa del Zen en la forma de la meditación Za-Zen. Hay un Zendo⁴ al final de la calle, y normalmente están presentes dos maestros Zen japoneses. Yo mando allí a cantidad de personas que alcan-

4. Zendo es el lugar, el ambiente donde se practica la meditación Za-Zen.

zan una gran calma y equilibrio gracias a una situación en la que pueden estar simplemente sentados sin hacer absolutamente nada. Se limitan a mirar o a concentrarse en un determinado centro de gravedad del cuerpo, o simplemente fijan su mirada justo delante suyo. Todos estos procedimientos, incluso los procedimientos Koan⁵ y similares, son formas especiales elaboradas en China y en el Japón, que no puede decirse que sean en sí mismas Zen. De la experiencia del Zen ni siquiera se puede hablar. Si hablamos de ella, emerge una especie de forma, un fragmento de la experiencia global, que no puede coincidir inmediatamente con el Zen porque se ha definido. Si uno quiere hablar del Zen manteniéndose en una posición segura, únicamente puede repetir una y otra vez que es imposible hablar de ello. Es lícito aludir a él, pero nunca enunciarlo directamente. Cualquier definición positiva del Zen es inmediatamente y completamente no-Zen, incluida esta misma que acabo de pronunciar.

Los principales presupuestos del Zen son la inmediatez y la intuición. Cuentan que los maestros Zen solían arrojar a sus discípulos en el tango, porque decían que el barro es más importante que las palabras. ¿Has arrojado alguna vez metafóricamente a tus pacientes al tango?

Metafóricamente, a mis pacientes los he hecho pedazos, les he pegado, les he castigado de todas formas y maneras. Les he avergonzado, los he arrojado sobre la mierda

5. Koan: término técnico del budismo Zen. Significa un problema que el intelecto no puede resolver. Se considera como un ejercicio encaminado a atravesar la barrera del intelecto y desarrollar la intuición.

y les he restregado la nariz en ella, los he pisoteado, etcétera. El sentido de todo esto no se halla en el empleo de un método Zen, ni se basa en ninguna teoría (aunque para justificarlo pueda invocarse una teoría). Quiero decir que no hay nada más tedioso que aquella interminable palabrería Zen, que cuando se le da rienda suelta, uno puede hablar indefinidamente de cualquier cosa, intercalando siempre las mismas paradojas. De todos modos, no puedo imaginar a un maestro Zen arrojando a un discípulo en el fango por su propio bien, únicamente porque tenía ganas de hacerlo. Si ello sucede, simplemente sucede: quiero decir que el que se hace discípulo de un maestro así, en la lógica de la relación, acepta cualquier cosa que pueda ocurrirle.

complejo sistema de transformación de esquemas que se hallan vinculados o entrelazados por una gramática universal de las transformaciones, que les dota de una coherencia. Y en este campo de los símbolos —semántica, semiótica, semiología, comunicación, información— otorgamos un interés especial a los esquemas de nuestra mente, a los esquemas mentales que se reproducen en el campo artístico, de forma visual. Recordemos el dibujo de un mandala, que, en su marco de cuadros y círculos, refleja una experiencia concreta y real de hallarse en el centro del universo. Parece tratarse de un modo primario de ordenar el propio universo, surgiendo en todas partes.

Más que un fenómeno de difusión cultural, parece ser una estructura mental heredada históricamente, como una garrá, un fruto o el número de vértebras. Nos encontramos, según parece, en el campo de la anatomía mental genética o estructura mental. Pienso que existen numerosos esquemas de este tipo. He hecho mención de ellos, tomándolos en serio aunque sin penetrar demasiado en los detalles, por lo menos en un capítulo de *Las cosas de la vida*, donde hago un paralelismo entre embriogemas —esquemas de transformación embriológica en nuestro ciclo vital— y mitologemas y psicologemas, es decir, esquemas que surgen respectivamente en los ámbitos de la mitología y de la psicología. En estos distintos campos, parece prevalecer un principio de economía de los esquemas.

Me han interesado especialmente los paralelismos (que fascinaban a Jung) entre nuestras secuencias químicas y las efectivas transformaciones embriológicas a través de las que todos nosotros hemos de pasar a lo largo de nuestra ontogénesis. Por ejemplo, en Platón y en algunos otros, el Hombre Primario es una esfera, y del alma se afirma que es de forma esférica. Recordemos que Aristó-

4. ... JUNG

A partir de Platón, muchos filósofos han sostenido que el conocimiento teórico, al igual que el práctico y el estético, están originariamente ligados a la conciencia mítico-religiosa, basada en el símbolo. ¿Cómo es que, enfrascado en elaborar una ciencia de la experiencia, nunca te has ocupado de la experiencia simbólica? ¿Qué es según tú la experiencia simbólica?

Creo que debemos detenernos un momento y tratar de esclarecer nuestros términos. Por ejemplo, ¿cuál es nuestra definición de «símbolo»? ¿Qué es lo que vamos a considerar como nuestra relación simbólica? ¿Es la relación entre A y B, o entre B y C, una relación simbólica, y no de otro tipo? ¿Es una experiencia simbólica la experiencia de esta relación simbólica? Cuando relatamos una fábula, o una parábola, no hablamos de la lengua como tal, o de los fonemas de la misma que están en una relación de significante a significado; sino que hablamos de un conjunto de significantes organizados de un modo determinado, y capaces de transmitir un significado que no se encuentra en ellos, y que, a su vez, se refiere a aquello que podríamos llamar el significado del significado. Este es un

te define el alma como la forma del cuerpo. Por otra parte, si admitimos que nuestro ciclo vital comienza con un cigoto, entonces la primera forma corporal que asumimos en realidad en nuestro proceso ontogénico es una esfera perfecta. Dicha esfera perfecta está en el espacio y debe penetrar en la materia. Tiene que implantarse, anidar, hundirse en la tierra, descender. El héroe divino debe penetrar en las fauces de la madre tierra, y desde allí, ha de emprender, antes de poder emerger de nuevo, un largo viaje subterráneo.

Este es uno de los temas sobre los que ahora estoy escribiendo. Ello une, por último, la serie embriológica a la serie alquímica, a la psicológica y a la mitológica, confirmando la idea de que sufrimos un conjunto de transformaciones estructurales que, ciertamente, no resulta manifiesto ni visible para todos nosotros, a lo largo de nuestra vida. No obstante, para algunos sí resulta evidente y se expresa en escenarios de conducta en los que las personas se representan, por así decirlo, a sí mismas, viven, a través de un acto de difícil dramatización del eterno triángulo, en una de estas formas, o bien dan vueltas en círculo, o se encuentran realmente a sí mismas, o intentan estar siempre en el centro de su propia esfera de influencia, etc. Muy a menudo, estas metáforas gobiernan la conducta y las ambiciones de la gente de modo inconsciente o sin que ésta lo sepa. Y, según Freud y Jung, pueden ser fácilmente representadas: pueden aparecer en sueños, en visiones o imágenes, y expresarse en términos visuales o secuencias temporales.

Más de una vez has puesto de manifiesto que la «persona» es el objeto de tu investigación. A este respecto,

Jung utilizaba la palabra «persona» para indicar la máscara de la psique colectiva, una especie de compromiso entre el individuo y la sociedad acerca de «cómo uno aparece»; en cambio, para Gabriel Marcel, la «persona» es la realidad del individuo, su verdadera existencia. ¿Crees que tu trabajo pueda estar influenciado por estos dos autores?

No creo haber sufrido la influencia de Marcel. En cambio, la de Jung sí hizo mella en mí. Lo primero que de él ejerció una fuerte influencia en mí fueron sus conferencias sobre religión.

Una vez se ha leído a Jung, resulta sumamente difícil prescindir de sus términos: por ejemplo, «Persona» o «Sombra», o sus tipos psicológicos. Hay que estar atentos, porque una vez se empieza a usar el esquema, uno ya no puede detenerse. Se vuelve loco tratando de caracterizar a todo el mundo en términos de función dominante y función recesiva, de sensación extrovertida, intuición introvertida, etc. Evidentemente, para mí fue de suma importancia la obra *Símbolos de transformación*, puesto que se trata de un libro pionero en la dirección hacia la que más tarde se orientó mi trabajo en psiquiatría. Probablemente, era la primera vez que me encontraba con el uso de un escenario mítico en conexión con constelaciones psicológicas, o con un conjunto de transformaciones en el campo de la vida real, de la experiencia efectiva. Un ejemplo de ello es la propuesta del mito, narrado por Frobenius, de «El descenso del héroe en la travesía marítima nocturna» como un mitograma concreto que corresponde a lo que en la jerga de la psiquiatría clínica se denomina proceso psicótico.

Freud, por su parte, utilizó el mito de un modo total-

mente distinto; así pues, no es de extrañar que *Símbolos de transformación* provocara la divergencia explícita entre la línea de éste y la de Jung. Resulta insólito, y al mismo tiempo penoso, que muchos freudianos no tengan tiempo suficiente para estudiar a Jung, con lo que pierden cantidad de conocimientos. Sin embargo, entre los junguianos la cosa es distinta: la mayoría de los que conozco han leído a Freud detenidamente.

¿Hay algún otro elemento de la teoría junguiana que te haya influenciado profundamente? ¿Qué opinas de la función que Jung atribuye al Ello?

Cuando se habla de teoría en Jung, es preciso aclarar que el teorizar junguiano es más bien peculiar. En él la teoría recupera su significado original. Tomemos, por ejemplo, el modo en que Jung considera la cuestión de los opuestos. Creo que buena parte de lo que dice, e incluso la línea esencial de su argumentación, es totalmente correcta. Es difícil comprender del todo a Jung hasta que no se alcanza la edad madura, puesto que gran parte de su obra hace referencia a lo que sucede en el paso a la edad madura y durante la vejez, y no existe modo alguno de anticipar esta experiencia. Será quizá porque tenemos dos hemisferios, pero nuestra mente parece estar estructurada de modo que en el curso de nuestro ciclo vital su evolución nos enfrenta, hacia la mitad de nuestra vida, a un conflicto que presencia la lucha de dos posiciones opuestas e irreconciliables. Cada lado es enemigo del otro, y parece no haber espacio para una tercera posición, para cualquier posibilidad de reconciliación. Es o blanco/o negro, y este o blanco/o negro no es una feliz coexistencia, sino una

condición de conflicto intrapsíquico extremo. No sé si ello reza para todo el mundo, más bien creo que sólo algunos pasan por esta experiencia. Pero es un hecho, el que un número significativo de personas reconozcan en la descripción de Jung la propia historia intelectual.

Parece, otra vez de manera misteriosa, que no todo es consecuencia de nuestra voluntad, de nuestras intenciones, de *nuestros esfuerzos, de nuestra lucha: la agonía halla su resolución de modo oculto*. Hay en ello algo de alquimia. Y en el curso de esta resolución, se torna evidente que ésta no deriva de los dos lados en conflicto. En otras palabras, uno comienza a percatarse de un centro, en torno al cual se organiza su vida, manifestando su poder. Esta es, en la terminología junguiana, la función trascendente del Ello, o el surgimiento del Ello; esta experiencia puede ir acompañada de un cambio del centro de gravedad de la existencia. Éste parece oscilar de una localización en el yo a un misterioso centro organizador no-fenomenico, en torno al cual todo aspecto del individuo —funciones, personalidad, energías, emotividad, etc.— e incluso del mundo entero parece ordenarse espontáneamente, al igual que las limaduras de hierro adoptan una forma determinada bajo la influencia del imán.

Quien pasa por semejante experiencia, tiene la sensación de estar atraído por una fuerza lejana, más allá del horizonte conocido, observable, previsible, al margen del ámbito fenoménico. Ello parece fácilmente conciliable con Kant. Efectivamente, en una de sus obras Jung afirma que el Ello es nouménico, y en este sentido, es una función trascendental, en la acepción kantiana del término.

Otra hipótesis central de la teoría de Jung es la de la existencia de «arquetipos» como figuras primordiales del inconsciente colectivo. Todas las culturas humanas y todas las civilizaciones tienen, según Jung, raíces simbólicas comunes. ¿Qué opinas de esta idea? ¿De qué modo podemos vincular las relaciones humanas a estas figuras arquetípicas?

Hay que recordar que la noción junguiana de arquetipo se asemeja mucho a la noción del mandala, propia del budismo tibetano, o a la noción de mantra de los hindúes. El mandala es una imagen del arquetipo, el cual en sí no es una imagen.

Hay un modo de mirar el mandala —el modo tibetano— por el cual éste es más bien una clave mental que libera un estado de la mente. Contemplando la figura con los ojos de la mente, aquélla nos conduce infaliblemente a un estado ulterior de la conciencia. En Jung encontramos la misma idea del mandala con su función centrante, ordenadora, de protección y concentración de la energía, y con sus esquemas de distribución dinámica.

Pienso que, efectivamente, existe un cierto número de figuras que aparecen como universalmente propias de la especie humana, en el sentido de que nosotros ordenamos nuestra experiencia mediante la representación de estas formas como imágenes, o bien elaboramos nuestro *input* en términos de esquemas que coinciden inmediatamente (sin pasar por imágenes) con éstas.

Recordemos el *Anti-Edipo*.¹ A propósito de esta superficie esférica, estoy convencido de que existe un módulo originario que tiene el aspecto de una esfera. En un plano

de dos dimensiones, una esfera puede adoptar la forma de un círculo, de una espiral, de una circunferencia con todos nosotros dentro. En fin, se trata de un contenedor, de un contenedor esférico. Es redondo al igual que la tierra, y nosotros estamos en el centro mismo.

Hemos de prestar una gran atención a las coordenadas de nuestro mundo. Por lo que parece, tenemos todos una especie de médula espinal o eje central, en cuyos términos expresamos aquello que resulta central para nuestro interés, y otros términos para indicar lo que está más cerca o más lejos, lo que está dentro o fuera, lo que está encima o debajo. El cuerpo es un eje central, y en este momento mi mano derecha es mi lado nordeste, mientras que mi mano izquierda es mi lado sudoeste. Pero si me doy la vuelta, la relación se invierte. No existe un lenguaje de la lateralidad; efectivamente, experimentamos el cuerpo como algo circular, al igual que su relación con el espacio. Evidentemente, el espacio externo es algo totalmente distinto. Y sin embargo, tenemos la sensación de un eje en torno al cual ordenamos nuestro esquema de las cosas, colocando en el centro aquello que para nosotros es más importante. Lo situamos cerca del corazón, o dentro de él, y tenemos la tendencia a sentirlo como algo profundo, en vez de considerarlo superficial.

Me parece bastante honrado adoptar una teoría de las formas arquetípicas o primarias que proporcione un principio-guía abstracto a cuyas expensas ordenemos nuestra experiencia.

1. G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo*, Barral, Barcelona.

de que cada uno de nosotros conoce personas, cuyas familias no están sumidas en la miseria, discordia o vergüenza. Nos referimos sólo a algunas familias y a algunas situaciones que parecen surgir en el contexto de la familia.

En *El cuestionamiento de la familia* distingo dos formas de considerar a la familia: la familia vista desde fuera, es decir, en cuanto estructura social objetiva, y la familia como experiencia de las personas que la constituyen. Cuando observamos el modo en que los individuos experimentan la familia, nos percatamos de que a menudo su experiencia hace alusión a una de aquellas configuraciones estructurales (y quizás arquetípicas) de las que antes hablábamos. La familia se convierte, por así decirlo, en un contenedor, cuyos límites están más o menos definidos, y que posee un dentro y un afuera. Este contenedor puede ser experimentado como algo benigno, en cuyo caso se convierte en un asilo, un lugar al que uno puede regresar, en el que se puede volver la espalda al mundo, o un lugar desde el cual uno sale y se enfrenta al mundo; de todos modos, es siempre un puerto confortable, un refugio en el que resulta agradable estar.

En este sentido, la familia puede llegar a convertirse en una prolongación de nuestro yo. Sin embargo, también puede suceder que uno comparta la propia identidad con otros miembros de la familia, y en este caso tenemos la situación descrita por Mary Barnes² como la del yo familiar indiferenciado. Una vez se ha instaurado una situación semejante, uno identifica fácilmente la propia seguridad ontológica con el propio yo, y naturalmente habrá que defender a este yo. Tal como afirma Lacan, esta em-

5. EL DESTINO DE LA FAMILIA

*«La sombra de la familia oscurece la visión individual. Hasta que no se logra ver la familia en cada uno de nosotros, no se consigue ver con claridad ni la familia ni a nosotros mismos».*¹ Con estas palabras, indicas en *El cuestionamiento de la familia una posible función negativa de la familia. ¿Quieres aclarar más ampliamente este concepto de «la sombra de la familia»?*

Es triste constatar que hoy en día la familia es un lugar de gran infelicidad para mucha gente; por ello es importante preguntarse por qué las cosas son de este modo. Por otra parte, quiero dejar bien sentado que no me propongo en absoluto pronunciar una condena global de la familia, ni tampoco afirmar que la familia como tal está acabada, y que las personas inteligentes deberían evitar el vivir en un contexto familiar, y que las familias felices no existen.

A fin de cuentas, de mi propia familia he obtenido más bien consuelo y alivio, que no lo contrario, y estoy seguro

1. R. D. Laing, *El cuestionamiento de la familia*, Paidós, Buenos Aires.

2. M. Barnes y J. Berke, *Mary Barnes: Two Accounts of a Journey through Madness*, Londres, 1971.

presa de mantener, conservar y, a ser posible, extender el propio yo, se convierte en una empresa paranoide normalizada. Lo mismo puede suceder si uno se identifica con la familia, que se transforma entonces en una fortaleza. O, mejor, en un castillo con un foso a su alrededor y un puente levadizo, en cuyo caso, uno sufre si el puente está abierto, como ocasionalmente puede suceder. Entonces, la familia se encuentra siempre sujeta a la amenaza del desengaño, o de un ataque infligido por fuerzas externas sentidas como enemigas.

Por otra parte, la familia puede ser experimentada como un contenedor maligno, y entonces se convierte en una prisión. En este caso, la empresa no es otra que la de escapar de la familia, la cual se transforma, a su vez, en una trampa. Se instaura una situación que nos hace hostiles, y que nos sofoca por la angustia de sus confines, porque coarta nuestra libertad.

De este modo, la fantasía de la familia, la familia como sistema fantasmático de relaciones proyectado en la misma familia, o en cualquier conjunto social, oscurece a nuestros ojos —al igual que cualquier otra fantasía no reconocida, ya sea benigna u hostil— la situación real. Creo que aquello que la terminología psicoanalítica califica de fantasía, hay que considerarlo como un aspecto natural e ineliminable de nuestra mente. Ni en sueños se me ocurriría decir que hemos de abolir la fantasía, pues sería tanto como postular que debemos abolir los sueños o la imaginación. No obstante, hemos de liberar nuestras mentes de aquel posible error epistemológico que consiste en confundir la fantasía con aquello sobre lo que la fantasía se ha proyectado. Es otro ejemplo de la ilusión social. Lo importante no es que se trate de una ilusión impenetrable, ni que las sombras en la pared de la caverna sean, en cuan-

to que sombras, ilusiones; las sombras se convierten en ilusiones únicamente cuando las confundimos con la sustancia. Así pues, la ilusión no es la sombra, sino el error de confundir la sombra con aquello de lo que la sombra es sombra.

Otro rasgo de este aspecto de la familia es que ésta constituye el lugar en el que la mayoría de todos nosotros aprende originariamente sus capacidades sociales, así como el lenguaje, el modo de moverse, lo que se puede tocar o decir, qué ruidos están permitidos (qué tipos de ruidos, de qué intensidad, cuándo, con quién, y dónde). Los detalles más insignificantes de nuestro ser social adquieren forma, en gran parte, en nuestra relación con los demás miembros de la familia; y en lo que respecta al niño, en cualquier país de Europa, vive los primeros años de su vida rodeado casi exclusivamente por familiares. Por todo ello, el período de la infancia posee características únicas, y es preciso examinarlo en lo relativo al cómo y qué se transmite, imparte, aprende o copia en esos primeros años, tan cruciales.

En *El cuestionamiento de la familia* y en algún otro sitio he llamado la atención acerca de un hecho que, según creo, cualquiera que haya trabajado en el campo de la familia admitirá haberlo encontrado, si no en todas, por lo menos en algunas familias. Se trata de lo siguiente: los miembros de una familia parecen haber caído en una relación recíproca que, en muchos aspectos, se asemeja a la relación hipnótica. En una relación hipnótica uno puede experimentar virtualmente cualquier cosa como real por el solo hecho de que es así cómo le han sido descritas las cosas dentro del contexto de la relación hipnótica. En otras palabras: creo en lo que dices porque me lo has dicho; las cosas son así porque tú así lo dices; las

cosas están así porque yo te digo que están así; y el porqué de que esto sea cierto o erróneo, o de que las cosas sean así, es simplemente que lo digo yo, explícita o implícitamente.

Durante la hipnosis, por ejemplo, se le puede decir al hipnotizador que se disponga a saborear un jerez seco de primera calidad. Se le ofrece una bebida cualquiera y la saboreará en la boca, la tragará y le parecerá un jerez seco de primera calidad. En cambio, si damos esta misma bebida a la misma persona fuera del sueño hipnótico, quitará el sabor le desagrada totalmente. Esto me ha sucedido a mí bajo los efectos de la hipnosis. Una sugestión hipnótica es capaz de generar una experiencia exactamente contraria a la real. La situación se torna sumamente problemática si además nuestro gusto, nuestro tacto, nuestra identidad, nuestro esquema corporal, e, incluso, aquellos que vemos con nuestros propios ojos, y aquello que oímos con nuestro oído, es susceptible de una modificación tan absoluta como para crear la ilusión de algo que no está presente, la ilusión de que hay algo que en realidad no está, como para suscitar la impresión de que las cosas son de modo totalmente distinto del que en realidad son.

Todo aquel que quiera (tanto si se encuentra en dificultades como si no) embarcarse en la empresa de purificar la propia mente, se verá forzado a rendir cuentas con el cómo y el cuánto, su idea acerca de una determinada cosa es la que es porque alguien le ha dicho que así es tal o cual cosa. Incluso Kierkegaard, quizás irónicamente o quizá en serio, tal vez bromeando o tal vez no, se preguntó una vez por qué creía en Dios, y se respondió: «porque mi padre me lo dijo».

Para muchos niños, en este país por lo menos, una de las grandes crisis epistemológicas de la vida (crisis de fe y de creencia) tiene que ver con Santa Claus. Recuerdo

que cuando, tras largas presiones, mis padres terminaron por decirme la verdad (tenía cinco años), tuve una tremenda sensación de haber sido engañado. Por más grande que pudiera ser mi agradecimiento hacia ellos —por haber sido Santa Claus—, éste quedó, durante años, completamente eclipsado por la sensación de haber sufrido una ofensa, puesto que me habían engañado sistemáticamente.

En cierta ocasión, una señora me habló de una niña que a la edad de siete años todavía creía en las hadas. Su madre le hablaba constantemente de las hadas, y ésta se hallaba sumida en el mundo de las hadas, en una relación íntima con ellas. Un invierno, cuando vivían en un remoto lugar del campo y el frío era intenso, la pequeña, que por aquel entonces contaba sólo siete años y medio, se preocupó muchísimo temiendo que las hadas pudieran coger frío. De modo que empezó a hacer calceta e hizo varias docenas de vestiditos y los colocó una noche junto a su cama para que las hadas los recogieran. La madre se sintió tan conmovida que recogió todos los vestidos, dejando junto a la cama de la niña un hada pequeñita. A la mañana siguiente, la pequeña se sintió enormemente feliz de que las hadas hubieran venido y hubieran recogido su regalo. Pues bien, esta ilusión —que no constituye simplemente un suceso único en el sistema de creencias de la niña, sino que se entremezcla y se confunde con aquello que es cierto y aquello que no lo es, con lo que uno cree y en lo que uno confía, con lo que se le dice y el cómo se puede creer lo que se cree, con el a quién se cree y en qué confiar de todo lo que se escucha— es quizás una ilusión benigna. Sin embargo, sabemos que la pequeña, al hacerse mayor, de un modo u otro, tendrá que pasar por una profunda crisis, que será tan terrible para la madre como

a la familia. Mi opinión acerca de la familia es que consiste, en cuanto sistema familiar, el mejor grupo social que conozco. Detesto la idea de la disolución del sistema familiar en las parejas, como, por ejemplo, está sucediendo en Estados Unidos. Hace unos meses, unos sociólogos norteamericanos me hablaron de un nuevo problema al que últimamente se vienen enfrentando los tribunales de su país en materia de divorcios. Antes, cuando dos cónyuges se separaban, nacía la lucha entre ambos por la custodia de los hijos. En cambio, hoy en día los tribunales se encuentran cada vez más a menudo frente a una situación insólita: ninguno de los dos desea la custodia de los hijos. Los jueces tienen que resolver este delicado problema de escoger a quién confiarlos. A lo que parece, los padres están perdiendo el sentido del vínculo entre ellos y sus hijos. Yo encuentro que esto es muy triste.

Por otra parte, me han contado que en California se han creado clubs de familias de clase media dedicados al incesto. Probablemente se trata de la etapa final en el camino de los *swingers*, que, habiéndose casado y habiendo tenido hijos, han llegado ahora a la orgía familiar, a una entente entre familias para bacanales en grupo, a las que asisten indiscriminadamente los miembros de dos o tres grupos familiares: esposas y maridos, padres y madres, hijos e hijas, hermanos y hermanas. De todas formas a mí no me gusta eso. Por un lado, veo en este fenómeno una especie de adaptación sociológica a la posición extrema de la familia nuclear desarraigada, en la que intervienen sólo dos generaciones, o quizás una sola, y que se encuentra en condiciones de una grave anomalía antropológica: dos personas, cada una responsable hacia la otra en lo que se refiere a la satisfacción de sus necesidades emocionales, sexuales, económicas y físicas. Incluso en el caso de

para la hija, e influirá en el sentido de la realidad de la niña para el resto de su vida.

Son este tipo de cosas lo que realmente cuenta en lo más profundo. Aparte, se entiende, todo aquello que está ligado al incesto: por qué la madre no puede dormir con su hijo, ni el padre con su hija, ni el hermano con la hermana. Las respuestas que damos a nuestros hijos acerca de estos temas —cuando se las damos, y sean del tipo que sean: miradas, gestos o aseveraciones explícitas— suelen intrigar mucho al niño, y entran también a formar parte de la determinación profunda del tejido y la trama de la idea que originariamente nos hacemos de las cosas. Si uno abandona dicha idea, ha de poner en cuestión todo el nexo de los sucesos familiares, en los cuales —y de los cuales— ha tomado forma desde el principio.

Recordemos a Sartre: su lectura del proyecto freudiano es en gran parte un intento de desmistificar, a través del método, todo tipo de mistificación en el que uno se puede hallar cautivo respecto a las propias relaciones familiares. Atribuir a la familia un cierto grado de importancia no significa hacer de ella el factor dominante, sino simplemente reconocer su presencia y tratar de comprender su aportación a nuestras vidas.

Hay quien ha visto en tus teorías sobre el sistema familiar una toma de posición contra la familia, una especie de elogio por su desaparición. ¿Qué puedes decirme al respecto?

En la medida en que consigo desmistificarme a mí mismo, no reconozco en todo aquello que he dicho o escrito la presencia de ninguna posición ideológica respecto

que haya hijos, uno o los dos progenitores pasan la mayor parte del día fuera de casa debido al trabajo. En el mejor de los casos, los pequeños quedan al cuidado de la madre. El padre permanece fuera durante largo tiempo, y su figura oscila, como ha observado Margaret Mead, entre la de un hombre de familia cansado en la oficina y la de un hombre de negocios cansado en casa. Ni el padre ni la madre son capaces de lograr reposo, volcándose recíprocamente el uno hacia el otro en busca de cierto confort emotivo y sexual, que ninguno de los dos es capaz de dar debido al exceso de agotamiento. Este es el terrible cuadro que se instaure cuando la familia nuclear pierde su vitalidad, como tan a menudo sucede. Basta con fijarse en la frecuencia de divorcios en el oeste de los Estados Unidos: si no me equivoco, más del cincuenta por ciento de las parejas que se casan terminan divorciándose.

Las formas del matrimonio y de la familia, la idea misma del matrimonio, sufren hoy en día fuertes presiones y tensiones, atravesando una fase de transición. Si leemos a los novelistas del siglo XIX, o incluso de nuestro siglo, podemos darnos cuenta de que son muy pocos los que han encontrado algún motivo de elogio de la familia. No quiero caer en una idealización del tiempo pasado, con sus matrimonios que se resolvían en una compraventa de mujeres (recordemos a Flaubert); en todo caso, no eran mucho mejores que una prostitución legalizada, como dice Shaw. No hay ninguna necesidad de idealizar la despreciable posición económica y jurídica infligida a las mujeres en este tipo de sistema familiar: un sistema despiadado y cínico, caracterizado por la jerarquía patriarcal.

Los otros sistemas familiares, que se desarrollan fuera de nuestro mundo occidental, me parecen demasiado atados a los respectivos contextos culturales como para po-

der ser fácilmente trasplantados a nuestro sistema. Y sin embargo, sin querer idealizar, ni proyectar un ideal fantástico sobre la familia, ni confundir la familia real con la fantasía, conservo —o por lo menos así me lo parece— el sentido de un ideal familiar, y trato de hacerlo operante en mi vida familiar real. Personalmente, no he vuelto la espalda a la familia; es más, si una familia funciona bien, si los miembros que componen la pareja se sienten felices de estar juntos, si disfrutan el uno del otro, si se gustan y se aman, a pesar de los inevitables altibajos y de todas las dificultades, entonces no puedo imaginar un ambiente mejor en el que educar a un hijo. Por ello, la idea de ver desaparecer la familia en cuanto sistema, o descomponerse, no me seduce en absoluto.

¿Con esto quieres decir que la familia está desapareciendo?

Está desapareciendo en la forma que conocemos. En la costa oeste de los Estados Unidos se está desmoronando, y no podemos decir si ello es el preludio de lo que acabará por suceder en Europa. Podría tratarse de un derrumbamiento localizado, un rasgo del modo de vida de aquella región, que después de todo es totalmente disjinto del nuestro. No recuerdo donde oí lo que podría ser una excelente observación de los Estados Unidos: allí tiempo y espacio tienen una relación completamente diferente de la que se da en nuestra sociedad. En Norteamérica, el espacio se ha extendido y el tiempo se ha contraído, de modo que pueden recorrerse espacios enormes a una velocidad elevadísima. Uno no vacila en hacer 150 kilómetros en coche para tomar una copa. Por otro lado, todo el ciclo

arquitectónico se ha comprimido en casi veinte años. Una casa vieja de veinte años se convierte, por así decirlo, en una pieza de museo. El tiempo se ha contraído, mientras que el espacio se ha extendido, con el resultado de que uno está todo el día en movimiento sin tener un solo minuto de descanso. El tiempo parece haber desaparecido.

Viajando por Estados Unidos, como más de una vez he hecho, y alojándome en hoteles, he podido contemplar el sorprendente espectáculo que ofrece un hotel norteamericano a la hora del desayuno: el comedor está abarrotado de hombres de negocios, casi todos ellos con la mirada fija en el periódico, mientras que camareras cincuentonas de cabellos blancos o rosados, pero siempre rizados, con la falda corta, zapatos de tenis y delantal, les sirven los hueyos cocidos durante dos o tres minutos. Todos estos hombres pasan fuera de casa gran parte de su tiempo; no podría citar cifras ahora, pero se trata de un tiempo muchas veces mayor respecto a cualquier otro grupo de hombres. Son personas que se pasan viajando un tiempo diez veces mayor respecto a cualquier otro sobre la faz de la tierra. ¿Entretanto, dónde están las esposas y los hijos de estos hombres? En Europa permanecemos mucho más ligados a la casa. Y cuanto más al sur, más nos damos cuenta de que no sólo las mujeres y los niños, sino también los hombres viven en familia, y pasan en su casa buena parte del tiempo. Es cierto que en un pequeño pueblo italiano encontraremos a los hombres en el café de la plaza (donde no entran nunca las mujeres), sin embargo, sus casas están a la vuelta de la esquina, y no a millas y millas de autopista.

¿Cuál es el lugar que atribuyes al amor en las relaciones interpersonales?

La palabra inglesa *love* (amor) admite dos significados completamente distintos. Por un lado se utiliza para designar la caridad cristiana, o budista, o cualquier otra forma de caridad. En el trinomio fe-esperanza-caridad, esta última es la mayor virtud.

Uno puede tener fe, y también esperanza, pero sin caridad están vacías. En esta acepción, amar es ver el ser del otro como el otro es. La definición es de santo Tomás de Aquino. No importa que se haga explícita; la sustancia sigue siendo ésta. En dicha acepción, yo diría que el amor es casi un sinónimo de conocer. Y ciertamente, implica el hecho de conocer. No veo cómo se puede amar una cosa sin conocerla ni saber qué es. Tampoco veo cómo podemos conocer, si hablamos de conocimiento interhumano, a otra persona si no dejamos que sea para nosotros como él o ella son en sí mismos, es decir, si nos asomamos a ella de modo instrumental, con fines manipulativos, de modificación, de control o de poder. Naturalmente, hablo del otro como persona, por lo tanto, no está en juego aquel saber instrumental, indispensable para el cirujano que tiene que extraer un apéndice. Al cirujano no le pido que se interese por mí. Tengo suficiente con que me saque el apéndice del modo más rápido, más eficaz, más barato y menos doloroso posible. Y eso es todo.

Amar, amar... Consideremos el amor en relación al cosmos; una relación de amor, una relación amistosa. Ponemos por caso que uno dice estar unido a la humanidad por el vínculo de la amistad; poder decir una cosa semejante me parece estúpido. Esta persona no alimenta ningún rencor, no lleva consigo ni malicia, ni ansias de ven-

ganza, ni le mueve ningún sentimiento de desprecio, amargura o envidia. Tampoco contempla al otro o al mundo buscando, de modo despiadadamente cínico, la ocasión de realizar acciones que exalten su poder personal (e ilusorio), o su prestigio, o status, o amor propio o qué sé yo. En una persona así no hay cuestiones de perdón de ofensas o de culpas. En esta especie de amor no hay culpa ni ofensa.

La otra acepción de la palabra inglesa *love* es el deseo en sentido amplio: no necesariamente el deseo sexual, sino cualquier deseo. Yo te amo significa yo te quiero, yo te deseo. El problema con los hombres y las mujeres es que quieren cosas distintas: los hombres quieren a las mujeres y las mujeres quieren a los hombres. El deseo... si puedo aventurarme a una generalización, diría que cuando aparece el deseo, muy a menudo el amor parece irse volando por la ventana. Si lo que me anima es el deseo no temperado por el amor, no tengo ningún interés especial por la persona que deseo, ya que para mí lo que cuenta es únicamente la satisfacción de mi deseo. Si aspiro a renovar mi satisfacción, es obvio que quiera la gratificación del objeto que satisface mi deseo. Si lo que deseo es ser adulado, necesito un adulator, y no puedo permitirme destruir el objeto de mi deseo. Supongamos que tengo una mujer económicamente dependiente, y que no quiero que otros satisfagan sus deseos con este mismo objeto, que pretendo reservar exclusivamente para mí. Pues bien, no tendré ningún problema si tengo dinero suficiente como para tratar a esta persona con generosidad y prodigalidad, de modo que se sienta feliz y se conserve atractiva y amable. Recuerdo una vez que mi mujer estaba enferma, y el médico que la visitó, al irse, me dijo: «Cuide mucho de su mujer; de todas sus posesiones, es la pieza más impor-

tant». Lo que trato de aclarar es que en términos de deseo y de necesidad hay un modo de cuidar del objeto de amor que asemeja mucho al modo en que el pistolero cuida de su revólver o el *cowboy* de su caballo. Lo que mueve al pistolero o al *cowboy* es la utilidad que el objeto de amor tiene para ellos. Por lo tanto, esta forma de solicitud, de preocupación y de halago puede parecer semejante a la solicitud, al cuidado, al respeto y al aprecio propios del amor; sin embargo, nada se halla más lejos. Es más, camina en dirección opuesta.

Podemos preguntarnos si es posible que nos mueva un deseo consciente y, al mismo tiempo, el amor; si no se trata de dos cosas recíprocamente incompatibles. Todas las órdenes monásticas, los monjes, los célibes, ponen un empeño especial en sofocar el deseo, en borrarlo, en extirparlo de raíz. Como dicen los budistas, no se trata sólo de derribar el árbol. Hay que arrancar las raíces hasta las fibras más profundas y remotas, y suprimir y eliminar del corazón todo deseo, antes de que el corazón y la mente, purificados, puedan acoger el fulgor del amor, cuyo esplendor se vería empañado como el esplendor del sol por las nubes.

Creo que soy bastante un hombre del mundo occidental (aunque no en el sentido cínico), como para que suene impropio afirmar que he llegado a esta conciliación, o que esta conciliación se ha hecho realidad en mi vida. Pero no he perdido el sentido de dicha posibilidad, ni me he convencido *a priori* de que sea imposible alcanzarla. De hecho, podemos imaginar que si amor y deseo logran fundirse, con total reciprocidad y en el mismo momento, se crea entonces la posibilidad concreta de un matrimonio perfecto. Pienso que por lo menos deberíamos proponernos la perfección en todo cuanto hacemos y decimos.

ra de mirar al otro. Y es precisamente esa manera de mirar al otro lo que parece contribuir, por un lado, a hacerlo enloquecer, y por el otro, a verlo como loco. Se me hizo evidente que si uno quería comprender algo de estos esquizofrénicos, carecía de sentido estudiarlos en el hospital. Evidentemente, estas personas llegaban al hospital después de su expulsión de un sistema de relaciones de comunicación, de interacción, es decir, de un grupo social existente fuera del hospital. Me enfrasqué en la lectura de la literatura disponible acerca de lo que sucedía en realidad, y me di cuenta de que no había prácticamente nada, ni siquiera relativo al trabajo de observación de familias, que derive del contexto clínico. En aquella época, todo se reducía a las investigaciones de Lidz acerca de las familias, a aquellos pocos trabajos que se realizaban en Yale y en el National Institute for Mental Health en Washington, y a otras pocas cosas. Estaba también el concepto de la madre esquizofrénica. Así, pues, comencé a mirar a mi alrededor, y a observar lo que sucedía fuera del contexto de la clínica. Me embarqué en el estudio de las familias, aunque hubiera podido estudiar, con igual fundamento, los ambientes de trabajo, las escuelas, y en general cualquier tipo de agrupación humana. No obstante, también es cierto que en realidad la familia nuclear se revela como el grupo práctica e inmediatamente relevante en la vida de cada uno de nosotros. Hubiera podido estudiar niños institucionalizados, gente criada en instituciones y no en familias. De todos modos, parecía haber una cantidad de mistificación, confusión y conflicto que se prestaba a las mil maravillas a ser registrada en cintas y reproducida en un texto susceptible, a su vez, de análisis y comentario. Me he esforzado siempre en subrayar que nunca he adelantado la hipótesis de que la familia, o quizá la sociedad, sean

6. FAMILIA Y ESQUIZOFRENIA

Del amor volvamos a la familia. ¿Por qué ésta se ha convertido en el tema central de tus investigaciones?

Quisiera distinguir mi aproximación al estudio de las familias de aquel que podríamos denominar, en sus distintas formas, familiarismo ideológico, y del que Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo* me encuentran un tanto influenciado. He llegado al estudio de las familias —en otras palabras, nuestra sociedad— de un modo harto simple. Empecé inspirándome en el punto de vista de que la esquizofrenia no es algo exclusivo en una persona. Al contrario, la atribución de esquizofrenia nace en el contexto de —y a menudo provocada por— un determinado esquema disyuntivo de relaciones interpersonales. De improviso, me saltó a la vista el hecho de que prácticamente todas las observaciones de los llamados esquizofrénicos se llevan a cabo dentro de los muros que rodean la clínica psiquiátrica. Me hice cada vez más consciente (aunque no de modo tan explícito como demuestra serlo Foucault en sus últimos escritos) de que el modo de ver y el modo de conocer, que es parte integrante y esencial de la clínica europea en cuanto institución, comporta una cierta mane-

la causa de la esquizofrenia; al contrario, siempre he afirmado que la esquizofrenia, suponiendo que este término tenga algún significado (a menudo extendido a la psicosis funcional), es un diagnóstico médico. Un diagnóstico médico que aparece cuando un médico, en el rol de psiquiatra, observa a otra persona y descubre en su comportamiento (el modo en que se expresa especialmente en su conducta sensorial, en sus palabras y acciones) las manifestaciones de algún proceso patológico orgánico.

Ahora bien, no existe la menor duda acerca de que la esquizofrenia es en realidad una hipótesis, y precisamente la siguiente hipótesis: esta determinada conducta del otro es la manifestación de un proceso patológico orgánico. Hasta hoy, nadie ha identificado este proceso, y la mayoría de aquellos que son diagnosticados como esquizofrénicos están, en el sentido corriente del término, en perfecta salud física. Es posible que exista dicho proceso patológico orgánico, desarrollándose a nivel de las reacciones enzimáticas del sistema, a nivel microbico-molecular y celular. La cuestión es que todavía no se ha descubierto. Pero aún hay más: si no se ha descubierto ningún proceso patológico orgánico, puedo decir que todavía no se ha demostrado la existencia de semejante proceso patológico orgánico. En otras palabras, el diagnóstico médico de esquizofrenia coincide con la hipótesis de que este proceso está ahí, y espera ser descubierto. Muy bien, reconozco que se trata de una hipótesis perfectamente válida. Pero no estoy personalmente interesado en indagar dicha hipótesis, puesto que no soy ni bioquímico ni patólogo. Sin embargo, en cuanto hipótesis es del todo lícita y factible; no hay discusión al respecto. Lo que yo digo es que todavía no es un hecho, sino únicamente una hipótesis. Alguien podría pensar que se trata de una hipótesis cuya plausibilidad se

halla casi impuesta a la fuerza por la intuición; no obstante, una hipótesis sigue siéndolo hasta que se confirma. A mí parecer, los estudios genéticos y demográficos no atestiguan a favor de la plausibilidad de semejante hipótesis, ya que los resultados pueden ser interpretados de distintas maneras. Sólo en los últimos años se ha realizado, por ejemplo en Dinamarca, un censo adecuado de toda la población, para posibilitar en concreto estudios genéticos científicamente respetables. Además, si se producen determinadas transformaciones en el estado orgánico del individuo, no significa que lo orgánico no sea parte de lo social. Existe una bioquímica del miedo. De acuerdo, pero resulta demasiado simple decir: «estoy asustado porque en mi sangre circula adrenalina», o algo semejante. También podríamos decir tranquilamente que en mi sangre circula adrenalina porque estoy asustado. En todo caso, si estoy asustado, digamos que lo estoy de otras personas: es decir, mi miedo es parte de una situación social. Por lo tanto, una situación social puede incidir en mi ser físico y orgánico, en mi química y en la funcionalidad de mi sistema nervioso. Si recibo una información como para hacerme trastabillar, puede ocurrir que mis movimientos pierdan su coordinación y que yo acabe por tambalearme. He visto a personas que perdían el equilibrio cuando se les decía ciertas cosas. Resulta evidente, pues, que la información influye concretamente en nuestra fisiología. Si existe una química del terror, existe también una química de la desesperación crónica; y es más, existe una química para cada cosa. En consecuencia, no podemos valorar todas estas cosas de un modo justo hasta que los científicos no hayan desarrollado una auténtica química social, o hasta que los datos químicos no se estudien en las situaciones sociales, de modo que se pueda averiguar qué variables

sociales inducen a determinadas modificaciones en las variables químicas de nuestros cuerpos. En resumidas cuentas, el que quiera adoptar la hipótesis según la cual una determinada conducta depende de un proceso patológico orgánico, y actuar en consecuencia, está perfectamente autorizado a hacerlo; sin embargo, repito, dicho proceso todavía no ha sido descubierto. En lo que a mí respecta, todo lo que puedo hacer es observar la inteligibilidad de esta conducta en relación a mí y a otras personas, y tratar de indagar ulteriormente, en cada caso particular, la naturaleza de aquella inteligibilidad.

Para muchos psiquiatras el esquizofrénico es esquizofrénico prácticamente *ipso facto* por el simple hecho de que el modo en que se comporta resulta ininteligible. No obstante, sé que hay personas (evidentemente una minoría) a las que, no sabría decir por qué, no les es demasiado difícil descubrir la inteligibilidad de una serie de comportamientos considerados generalmente como ininteligibles. Una vez se ha captado eso, resulta cada vez más extraño el hecho de que no se perciba dicha inteligibilidad. En este caso, uno se ve inducido a pensar una de estas dos cosas: o los psiquiatras niegan lo que ven, o bien miran de una manera especial que les impide ver. Todo esto aparece ilustrado en *El Yo dividido*, por una figura ambigua consistente en dos líneas puestas una frente a la otra. Si se mira de cierta manera puede verse un jarrón, pero si se siguen estudiando jarrones, nunca se verán los dos perfles humanos uno frente al otro. Empecé, pues, a suponer que no se trataba más que de cínica superficialidad, de obstusa desatención, de estupidez. Así por ejemplo, estás en una habitación con alguien que está tieso de miedo. Ahora bien, tú no ves este miedo atroz, ni puedes imaginarte por qué esta persona está tan terriblemente asus-

tada; en este caso, estás contemplando a alguien que sufre de esquizofrenia catatónica. Esto es lo único que consigues ver, no llegas ni siquiera a ver a la persona que hay detrás del paciente. En todo caso, me sentí cada vez más implicado en lo que podríamos llamar la microsociología de la relación persona-a-persona, cuerpo-a-cuerpo, de la interacción entre los miembros de una pareja, entre padres e hijos, o dentro de cualquier grupo de personas. En lo que a la relación interpersonal se refiere, se da un caso extremo de disyunción (más que de conjunción) cuando una persona empieza a ser vista en términos de la hipótesis de que aquello que trata de comunicar no tiene significado alguno, que carece de todo sentido y racionalidad, que es, en resumidas cuentas, ininteligible. Personalmente, no tengo dificultad, en la mayoría de los casos, en descubrir inteligibilidad, racionalidad y significado. Con ello no quiero decir que esté de acuerdo con la persona diagnosticada de psicótica, o de loca. Puedo sentir perfectamente que tal o cual persona está loca. Puede estar perpleja, desconcertada, confusa, mistificada. Puede estar hecha añicos, dispersa, puede no sentir que hay seres humanos o que está viva. Puede incluso no sentir que ha nacido, o que está en este mundo. Puede oír cosas que yo no oigo, o ver cosas que yo no veo; o, por el contrario, puede no ver u oír gran parte de lo que yo veo u oigo. Las mentes de dichas personas se hallan en estado de desoperación, confusión o desorden; su universo es un embrollo inextricable. Sin embargo, cuando observamos la interacción concreta, personal e inmediata de su microsistema social, y examinamos el sistema de comunicación en él operante, resulta comprensible el hecho de que tales personas se hallen inmersas en semejante embrollo. Considerando el contexto en que viven, la mencionada confusión

es una interiorización de tal contexto, y una respuesta al mismo. Es lo que hacemos todos. Todos nosotros asimilamos el contexto, lo acogemos, por así decirlo, en nuestro interior, lo incorporamos en nuestra relación con nosotros mismos. De ello se deriva una especie de sistema de relaciones en el cual, y por el cual, subsistimos. A continuación proyectamos de nuevo al exterior dicho sistema, sobre el sistema que nos rodea y que interpretamos en concordancia (esto es, el proceso de interiorización, y después de exteriorización de aquello que ha sido interiorizado, comporta necesariamente ciertas modificaciones).

En nuestra civilización la necesidad psicológica de la relación con el «padre» —real o simbólico— constituye un aspecto central de la conciencia colectiva. En El cuestionamiento de la familia, sin embargo, el papel del padre —con el consiguiente problema de la autoridad y de su caracterización sexual— está casi totalmente ausente del cuadro de las interrelaciones familiares propuestas por ti.

Es cierto. Pero el hecho es que mi libro no pretende ser en absoluto un estudio teórico y sistemático y exhaustivo de la política de la familia. Se limita a aislar ciertos temas, relegando por completo algunos de los más difíciles, como el problema de la sexualidad como tal, la autoridad del padre y de la madre y todo aquello que se resume en el esquema edípico.

En *El cuestionamiento de la familia* la autoridad está tratada en términos del concepto de mandato, cuya fuerza —es decir, el poder, la eficacia o la capacidad de un mandato para hacerse cumplir— depende de la autoridad del propio mandato (no estoy muy seguro de que ello no en-

cierte una tautología). Depende de la localización —en términos de poder— del origen del mandato en el espacio social. Por ejemplo, si la hermana pequeña dice algo a un hermano mayor, sus palabras tienen un peso completamente distinto que si procedieran de un padre en la plenitud de su autoridad. En muchísimas de las familias que he estudiado no había consenso acerca de quién ostentaba la autoridad ni en cuanto a la forma de la misma. La autoridad reivindicada por una persona podía verse minada por otra. El padre trataba de establecer la ley, mientras que la madre quizá la saboteaba, negando indefectiblemente lo que estaba haciendo (o viceversa). También se daba el caso de que ambos progenitores tenían representaciones diametralmente opuestas del hijo. Supongamos que A y B disienten completamente acerca de la misma persona, C, de la que tienen imágenes recíprocamente inverdades. No obstante no admiten el desacuerdo, ni se abren el uno al otro haciendo surgir a plena luz su desavenencia. Por lo tanto, dos personas tienen de la identidad de una tercera dos imágenes completamente distintas. A y B disienten acerca de quien es C, y ocultan a C este desacuerdo. Como consecuencia, C tiene la terrible sensación de no saber a ciencia cierta quién o qué es. Cuando se dirige a A o a B, éstos le dicen quien es en realidad, pretendiendo estar de acuerdo, o quizás ignorando que no lo están. Es una situación que encontramos a menudo con los hijos adoptivos, o cuando una mujer pretende que el hijo sea de su marido (y así lo dice a ambos), sin ser cierto. Y un buen día el hijo empieza a decir: «Tú no eres mi padre». Recuerdo perfectamente un caso de éstos. Una mujer me trajo a su hijo de diecisiete años, declarando que se estaba volviendo psicótico, porque no trataba a su padre como tal. A continuación me confió —naturalmente

con absoluta reserva y sin que el hijo se enterase— que, efectivamente, el muchacho no era hijo de su marido. Ella no se lo había contado nunca al marido, y hubiera preferido ver a su hijo internado en un hospital psiquiátrico como psicótico, antes que admitir la verdad, o dejarse convencer de que admitir la verdad podía resultar útil.

Volviendo a la autoridad, es muy difícil encontrar una generalización, como, pongamos, el «Dios ha muerto» de Nietzsche, y aplicarla al estudio empírico de una familia. Pero, como afirma Lacan, es cierto que el puesto del padre permanece a menudo vacío. No parece ocuparlo nadie, ni siquiera el hombre que se considera el padre. En efecto, el puesto está puro y simplemente vacío. Hay un puesto libre para una autoridad masculina, pero la autoridad que efectivamente existe (cuando existe) a menudo no es lo que podríamos considerar una autoridad. Se trata más bien de terror, de simple poder, de fuerza bruta, que no suscita el más mínimo respeto, sino únicamente miedo.

Toda la cuestión de lo que podríamos llamar la caracterización sexual (masculina o femenina) del programa de mandato más profundo se presenta para las feministas como un asunto sumamente complejo. Por ahora, utilizaré esta expresión —programa, programación, sin importar si están calificados de masculinos o femeninos— porque estoy convencido de que todo ello se remonta, en gran parte, a antes del nacimiento. Mirando las cosas desde el punto de vista de lo que, más adelante, se convertirá en un mandato sexualmente caracterizado, no queda claro si el útero o el cuerpo materno, experimentado desde el interior, no se asimila en algunos aspectos al género masculino. Por ejemplo, yo he podido oír, tanto de hombres como de mujeres, indicaciones que caminan en este sentido. Recuerdo especialmente a una mujer que me dijo:

«Necesito una autoridad que me haga sentir dolor. Necesito sentir un hombre a mi alrededor, no me refiero a un hombre que esté aquí, sino un hombre que en cierto sentido me rodee y me contenga. Tengo necesidad de sentir una fuerte presión por su parte, que me haga salir de mí misma». Es como si esta mujer estuviera diciendo ser un feto en el espacio uterino, flotando en él, y precisando que este útero se contraiga (o que la autoridad ejerza cierta presión sobre ella) para poder ser proyectada al exterior. Como ves, el esquema del escenario tiene la forma de la situación intrauterina, y el nacimiento asemeja a ser empujados hacia fuera por una fuerte presión. Sin embargo, lo que quiero subrayar es que la mujer identifica esta condición, que podemos calificar de «uterina», como de género masculino.

Creo que existen estructuras originarias semejantes, análogas a este sentirse rodeado y contenido. Uno puede encontrarse cómodamente contenido en una forma social, o bien sentirse comprimido, y quizá totalmente aplastado. Puede sentir que el sentido de la autoridad lo aplasta, lo ahoga, o incluso lo aniquila. El punto está en que existe una pluralidad de esquemas, y ésta es una de las cosas que estoy ahora tratando de elaborar.

El esquema edípico parece constituir un caso especial de una relación triangular —cuyos términos se sienten también como masculinos o femeninos— entre A, B y C (suponiendo que sea este triángulo el que resume el sentido del Edipo). Creo que la interpretación freudiana del mito de Edipo es, utilizando las palabras de Lévi-Strauss, «ella misma una de las transformaciones del conjunto». No se trata de un meta-nivel, ni de observar un conjunto de transformaciones de aquel triángulo. Deja que te explique. Tenemos a A, B y C. A y B mantienen una rela-

ción, y C es el tercero. Este último quiere usurpar el puesto de A en relación a B, o bien el puesto de B en relación a A. C desea entrometerse en la relación que sostienen A y B. Desea formar una relación con B y excluir a A, o viceversa, crear una relación con A, excluyendo a B. Pues bien, ello permite un cierto número de transformaciones, de las cuales la interpretación freudiana no es más que una entre las muchas posibilidades. A es la madre, B es el padre y C es Edipo. Edipo (en cuanto C) desea anular a B y sustituirlo en su relación con A. Pero eso no agota el juego. No es más que un movimiento, un conjunto de movimientos en el juego; sin embargo, las cosas podrían ser distintas, o desembocar en una u otra de varias direcciones diferentes. En fin, no creo que la interpretación de Freud sea, por así decirlo, un modelo primario; es tan sólo una de las posibles transformaciones del conjunto. Es más: la versión freudiana de la historia de Edipo es, desde el punto de vista de un mitólogo o de un antropólogo, escandalosa, aunque sólo sea porque Yocasta estaba casada con Layo, y Layo es uno de los tradicionales míticos introductores de la homosexualidad en Grecia. En otras palabras, se trata de una situación absolutamente atípica.

Yo ni siquiera estoy convencido de que el movimiento de nuestra libido tenga que fijarse necesariamente en estos objetos originarios. Y digo no necesariamente, aunque algunas veces suceda así. Estoy de acuerdo con Deleuze y Guattari cuando dicen que Edipo, fijado y encadenado a este triángulo originario, no representa el modo en que actúa nuestro espíritu cuando está incorrupto y libre de temores. En otras palabras, la libido es expansiva; nos gusta salir, queremos irnos, y si buscamos lo extraño, lo nuevo, lo distinto, la aventura, no es porque estemos hu-

yendo de nuestra madre. No obstante, si en esa salida quedamos heridos, o si estamos atemorizados antes de dar el primer paso, entonces puede suceder que, al igual que un animal enfermo e intimidado, nos arrastremos perversamente hacia atrás para refugiarnos en el sofocante calor libidinoso de nuestras madres y de nuestros padres. Pienso que esto sí es una perversión. Estoy convencido de que lo que Freud propuso como esquema y modelo normativo es, en realidad, un caso especial de una relación perversa.

Estoy de acuerdo contigo cuando criticas esta concepción del inconsciente como perverso. De todos modos, Jacques Lacan, como ya sabes, sostiene que el reconocimiento del «nombre del padre» permite al sujeto superar la fase del espejo. En otros términos, para Lacan, como para la mayor parte de los freudianos, se alcanza la madurez psicológica y la genitalidad a través de la castración simbólica. ¿Estás conforme con todo eso? ¿O quizá tu concepción del Super-yo es distinta?

Me parece que es en el *El Yo y el Ello* donde Freud adelanta la idea de que uno de los estratos esenciales del proceso de interiorización del Super-yo es la interiorización de lo que él califica de «escena primaria». Es de lo que hablábamos hace unos instantes. Tenemos a A, B y C y la interiorización de dicha relación, con el odio destructivo de C proyectado sobre sí mismo y después dirigido contra el Ello o contra el Yo. No sé quien podría rechazar la proposición de que existe una estructura humana universal —que me parece lícito calificar de arquetípica— que ha de llenarse con un contenido. Hay, por así decirlo, un lugar dentro de nosotros cuya función mental consiste

en aprobar y desaprobar, compensar y castigar, absolver de una culpa y condenar. Pues bien, según Freud, como ya es sabido, la energía de este Super-yo está concentrada sobre todo en el área que acabamos de mencionar, y de allí se extiende. Si comparamos distintos lenguajes —por una parte, los algoritmos de Lacan, y por el otro, las analogías que Freud instituye entre el aparato metapsicológico y un microscopio o un telescopio— las observaciones críticas son numerosas. Yo nunca he sido capaz de correlacionar los conceptos de Lacan con los de Freud, de encontrar en el sistema lacaniano correspondientes precisos de las estructuras freudianas del Yo, Super-yo, etc. El «nombre del padre» no es propiamente el Super-yo, ni corresponde exactamente a ningún otro elemento de la metapsicología freudiana. De este modo, si hablamos del Super-yo y de la relación con la castración, y sacamos luego a colación el nombre del padre, es como si empezásemos a hablar en ruso y de pronto introdujéramos términos árabes y chinos que no pertenecen al mismo discurso. No creo que éstos puedan fundirse con los primeros.

Tomemos por ejemplo, el término «castración». Pues bien, incluso en Freud no es simplemente la amenaza de la castración en su sentido histórico concreto, sino que es, en sustancia, una propensión filogenéticamente heredada a sentir que nuestra genitalidad física, en relación con nuestra sexualidad, nos será arrebatada por nuestro padre. Por lo tanto, lo que me parece estar en juego aquí, como en el caso de la versión freudiana del mito de Edipo, es un ejemplo particular de un conjunto de transformaciones posibles que tienen que ver con las limitaciones de nuestro poder, o bien la reducción de nuestro ser, quizás incluso hasta el nivel cero.

Cualquier expansión de nuestro territorio, de nues-

tra existencia y presencia en el mundo, choca con limitaciones impuestas por contrapresencias, y, en especial, por la coexistencia con otras personas. Sin caer en la posición que Deleuze y Guattari tachan de familiarismo, estas otras personas han de ser los otros originarios. Si hablamos en términos de contingencia histórica concreta, dicho horizonte asume una importancia destacable, incluyendo necesariamente nuestras experiencias vitales más remotas. Es-tán, pues, los demás; los hermanos y las hermanas; los otros que se hallan fuera de nuestro círculo más inmediato: todo ello en un sistema de contrapesos, de acciones y retroacciones, que sufre continuos ajustes. Hemos de alcanzar esta coexistencia entre nosotros mismos, el puesto que reconocemos a los otros, lo que los otros se reconocen a sí mismos y lo que nos reconocen a nosotros, con todos los problemas relacionados con las distintas áreas de poder, con los esfuerzos realizados para obtener aquello que deseamos, con la imposibilidad de lograr lo que queremos, y bajo qué condiciones, etc.

Dentro de este horizonte está el hombre-como-terror-del-hombre al que Sartre hace referencia en la *Crítica de la razón dialéctica*. La amenaza que nuestro semejante levanta contra nosotros puede ser arbitraria, o quizá totalmente absurda. Puede ser coherente, puede representarnos lo que nos sucederá si no hacemos lo que se espera de nosotros, o simplemente puede caer encima. Todas nuestras representaciones de aquello que puede ocurrirnos en la tierra hasta llegar a Dios en el cielo están profundamente influenciadas por nuestra experiencia social. Yo no estoy dispuesto a aceptar la idea de que toda la trama de nuestras metáforas míticas no sea otra cosa que una traducción del tema de la castración en términos del mito. No creo que se trate de la castración en su sentido espe-

cífico y literal. Es la tortura, la crucifixión, el estar hecho añicos, descuartizado, flagelado. Son todas las cosas terribles que imaginamos que podrían sernos infligidas, acompañadas de todas las justificaciones que damos al respecto, ya que, en cierto sentido, ya han sucedido, y el castigo debe ser el justo pago de una culpa. Recordemos que todos los estados de descuartizamiento, de ser crucificado o desfigurado, de verse reducido a polvo o destruido total o parcialmente por los otros de todas las maneras imaginables, se atribuyen, por un lado, a lo que será de nosotros en una vida más allá de la muerte, pero por el otro, se consideran también posibles en esta vida, puesto que ya han sucedido a algunas personas y, por lo tanto, no es imposible que nos ocurra también a nosotros en el transcurso de nuestra existencia. El propio Freud en *La interpretación de los sueños* atribuye estas fantasías sobre el día del juicio y lo ultraterreno a experiencias incluso prenatales; pero no introduce este aspecto en su noción del Edipo ni en el complejo de castración. En resúmenes cuentas, lo que quiero decir es que la noción de castración debe ampliarse a todo este conjunto de transformaciones, de las cuales la castración propiamente dicha es tan sólo un caso particular. No creo que haya razón alguna para confinarlo todo a aquellas experiencias que se obtienen a los tres o cuatro años de edad. Se puede volver atrás hasta la pérdida del seno, hasta el corte del cordón umbilical. En otras palabras: el sentido de estar cortado y afuera, o de perder parte del propio yo, es otro aspecto de la castración. En Freud encontramos dos posiciones distintas: en un principio, la castración se presenta como una amenaza históricamente real, pero después aparece como una fantasía retrospectiva basada en la proyección que hacemos en el otro de aquello que deseáramos

hacerle (es decir, Freud veía al padre como reinteriorizado en cuanto amenaza de castración, puesto que es precisamente esto lo que el hijo quiere infligir al padre). Debíamos construir un diagrama multidimensional capaz de poner en evidencia todas las diferentes posibilidades del tema de la castración: la castración como amenaza originaria, o como producto de una pluralidad de posibles operaciones. En este último caso la castración se convierte, independientemente de la existencia de cualquier amenaza originaria, en una fantasía generada por operaciones transpersonales totalmente implícitas y nunca explícitas, así como en una metáfora física por la general coexistencia nuestra con el otro, en su aspecto atemorizador del hombre como enemigo y traidor del hombre.

Nuestra civilización ha sustituido el rito por el espectralculo, y al brujo por el sacerdote. La imposibilidad de ritualizar la vida emotiva o las transformaciones individuales —esta falta de libertad de poder expresar— es probablemente una de las razones de muchos problemas existenciales. ¿No crees que la esquizofrenia podría ser un ritual fallido?

Sí y no. Puedo remitirme a un ensayo que escribí en 1966.¹ Utilizando el término «ritual» en su acepción tanto antropológica como teológica, proponía la idea de que una cierta conducta, del tipo que calificamos de esquizofrénico, puede ser vista como para-ritual, o meta-ri-

1. R. D. Laing, *Ritualization and Abnormal Behaviour*, en *Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Royal Society Philosophical Transactions, Serie B, Londres, 1966.

tual, o como la desritualización de nuestros rituales ordinarios. Los antropólogos tienen grandes dificultades para seguir a los psicoanalistas cuando éstos hablan de comportamiento ritual obsesivo, puesto que el comportamiento obsesivo —en sus rasgos ritualizados— es exactamente lo contrario de lo que el antropólogo considera que es el rito. Para éste lo ritual tiene necesariamente carácter social. En el caso del comportamiento obsesivo, podemos hablar quizá de una desritualización o des-socialización por ambas partes, en el sentido que una persona está en cierta medida «fuera» en cuanto que gesticula y habla de modo distinto del usual, y los demás encuentran difícil, si no imposible, mantener una conversación con ella. Se ha lanzado la hipótesis de que este tipo de cosas se manifiesta en nuestras sociedades occidentales en parte porque no disponemos de rituales sociales coherentes en la acepción antropológica corriente. O, si los hay, no sabemos reconocerlos; en todo caso, el hecho es que permanecen ocultos, y parecen haber desaparecido. Ahora bien, si por un lado me parece totalmente plausible, por el otro me resulta difícil ver cómo se le puede dar sustancia efectiva a dicha hipótesis.

Personas que viven en otras sociedades, como la India o Ceilán, o antropólogos que han llevado a cabo investigaciones de campo en comunidades tribales no desarrolladas y con considerables componentes rituales (en África, Marruecos y Brasil), me han dicho que en estas sociedades, caracterizadas por una fuerte presencia del rito, existen personas que, de un modo u otro, quedan al margen del mismo, y que parecen ser el equivalente de nuestros esquizofrénicos. Quiero decir que no es incongruente establecer un cierto paralelo entre la situación de estos excomunicados, entre estas islas de no reciprocidad

comunicativa por un lado, y la condición del esquizofrénico en Occidente, por el otro. Incluso en una sociedad profundamente ritualizada, como el Marruecos islámico tradicional, existen locos en las mezquitas. Siempre hay un rito y ciertas personas quedan fuera de él o bien son consideradas locas. No obstante, lo que quiero señalar es que en estas sociedades africanas o brasileñas la causa de esta disyunción social es vista de un modo sumamente distinto del nuestro. Lejos de imputar este estado de cosas a una enfermedad, a un proceso patológico desarrollándose en el cuerpo de una determinada persona, piensan que se trata de su karma, o que dicha persona está poseída, es decir, que un dios o un espíritu la atormenta, o bien que se ha convertido en el campo de batalla de ciertos determinados demonios, o, incluso, que se trata de un castigo por algún pérfido delito perpetrado en una vida anterior, etcétera. Este fenómeno de disyuntividad social se verifica, pues, no sólo en nuestra sociedad desritualizada, sino también en sociedades fuertemente ritualizadas. Por esta razón no me convence en absoluto la tesis general de que la pérdida del rito es la causa, o una de las causas, de la esquizofrenia.

Si queremos evitar la ideología y mantenernos en lo concreto, debemos dirigirnos a aquellos estudios recientes que se ocupan de lo que sucede cuando uno muere. Los datos estadísticos muestran una fuerte correlación entre la esquizofrenia y la muerte de un progenitor o la separación de los padres (y ello, no sólo en la infancia, sino también en torno a los quince-dieciséis años, esto es, a una edad que se considera sumamente vulnerable). En resumen, el material estadístico nos informa de que la mayoría de las personas diagnosticadas de esquizofrenia han perdido a un progenitor o se han visto separadas de los padres

antes de los dieciséis años. No obstante, la comparación con el material que nos ofrecen los antropólogos y los etnólogos acerca de los distintos comportamientos relativos al luto pone en evidencia que nosotros —y es un rasgo que nos contra-distingue— suprimimos las lágrimas y mantenemos compuesto el rostro. Ciertamente, ello no es así en lo que a Italia se refiere, pero en este país hay que mantener los ojos secos de lágrimas en los funerales. Nadie se rasga las vestiduras, ni se tiran de los cabellos, ni gimen, ni se lamentan, pero todos contienen la respiración. No se cantan himnos a coro, no se explicitan los sentimientos; y frente a esta ausencia, se habla de reacción virtualmente apática, de incapacidad de luto.

Dicha incapacidad no hay que interpretarla literalmente como un no ser capaces, sino como la carencia de una efectiva libertad de expresar el luto, que incluye la libertad de compartir el propio dolor con los demás, de modo que éste no se reduzca a algo miserable y solitario. Tradicionalmente, el luto es bajo numerosos aspectos una ocasión de gratificación social, de refuerzo de los vínculos existentes entre los que quedan. Une a las personas en vez de aislar al que ha sufrido la pérdida en su habitación solitaria, con el miedo de salir a la calle y de enfrentarse a la gente. Antes uno salía a la calle, pero durante una larga temporada vestía de negro, es decir, llevaba una contrastada ritual. Y ello, en lugar de excluir, confería a la persona un puesto concreto entre los otros, un rol socialmente eficaz. Todo ello ha desaparecido casi por completo. Y es evidente que para algunos, más que para otros, se deriva una tensión creciente; en fin, hay quien encuentra difícil superar estas catástrofes emotivas sin ocasiones rituales que permitan compartirlas con otros dentro de un contexto formal.

7. ENTRE «VIAJE» Y LOCURA

La originalidad de tu trabajo ha puesto de relieve, en la psicología contemporánea, la posibilidad de ir más allá del principio de normalidad/locura y de considerar la «anormalidad» como un aspecto integrante de la experiencia del hombre. ¿Crees que sería posible crear una condición de normalidad/locura para el terapeuta?

No podemos hablar, súbitamente, de normalidad o locura en relación a una persona. Ante todo, hay que decir que tanto en la normalidad como en la locura hay, por lo menos en cierta medida, una relación con el mundo, un modo de estar en el mundo y de estar con los otros que no puede extrapolarse totalmente de su relación con nosotros. Por lo tanto, yo no me lo plantearía en el sentido de preguntarse si hay normalidad o locura en el terapeuta. Como dice Tillich, hay posibilidades ontológicas para todo el mundo. La última vez que lo vi, antes de que muriera, le hablé de esto y me explicó que nos vemos obligados a afrontar el no-ser en la forma de no-ser metafísico, biológico y moral: por un lado, nuestra propia aniquilación en el sentido físico, y por el otro, nuestra propia aniquilación en términos de futilidad, de ausencia de significado,

de una sensación de valor cero, es decir, de no tener, moralmente, nada bueno.

A mí me parece que existe una cuarta posibilidad para unirlos a estas tres; se trata de la posibilidad de la pérdida de coherencia, es decir, la pérdida de una relación coherente con un mundo coherente (en el que dicha relación debe estar caracterizada por la consonancia cultural, ya que es preciso que la coherencia sea recíproca). Sin embargo, uno puede mantener una especie de coherencia de sentido único, sin compartirla con nadie: en otras palabras, una coherencia paranoide, una organización paranoide, o quizá podríamos decir incluso, una coherencia artística. El obsesivo que realiza sus gestos y atiende a sus rituales se comporta probablemente de modo perfectamente coherente dentro del propio sistema; pero estos movimientos no son parte de una interacción, de una danza. El tejido entre los otros y él, y él y los otros, se encuentra lacerado. Además, si toda la subjetividad de la persona se hace incoherente, ésta sufre toda una gama de estados de perplejidad, confusión, dilemas irreconciliables, bloqueos, escisiones, divisiones, etc. Se produce un proceso de desintegración, separación, escisión y redistribución de dichos elementos fragmentarios.

No es justo decir que si rascamos un poco la superficie de todos nosotros, resulta que estamos locos, a nivel inconsciente. Evidentemente, si nuestro llamado inconsciente empieza a expresarse en términos incompatibles con la necesidad de compartirlo con otros; o, si los otros se manifiestan incapaces de reconocer la expresividad de nuestra subjetividad; y, en lo que a ellos respecta, al no estar nosotros sintonizados en su misma longitud de onda, nos hallamos en un mundo que no es el suyo, y entonces surge la cuestión del estar loco, esquizofrénico, psicótico.

No obstante, ello no significa que si sondeamos la profundidad de nuestras mentes de modo más radical, o más honesto, descubriremos que en realidad estamos todos locos, sólo que, como alguno diría, nos cubrimos con una máscara. Hay que recordar que estamos hablando de locura en el sentido de lo que podríamos llamar locura social, y no en el sentido de lo que un budista calificaría de locura metafísica (en lo que a este último concepto se refiere, una completa adaptación social a los formalismos particulares «tomados como metáforas encarnadas, sin verlos como tales», que en un grupo cualquiera de personas categorizan la realidad, aparecería tan loco como cualquier otro comportamiento).

Has hablado de la necesidad de un «viaje» para entrar en contacto con aquella realidad interna que hemos perdido desde hace tanto tiempo. Según tú, ¿también la locura puede ser considerada como una especie de viaje en el inconsciente? Y en este caso, ¿en qué se convierte el terapeuta? ¿En un guía, en un brujo?

Yo no definiría la locura como un viaje en el inconsciente. Nuestras mentes ocultan siempre la tendencia, desviada, a pensar en términos de un solo individuo cuando se habla de esquizofrenia, locura, cordura, etc. No hemos de olvidar que el lenguaje nos induce constantemente al error que en *El ser y la nada* Sartre imputa a Hegel y a Heidegger, junto con Husserl. Esto es, el error de hablar repentinamente de la subjetividad de una persona como si no fuese intersubjetiva, como si se la pudiese extrapolar del universo como una esencia, como una cosa en sí.

Sin embargo, estoy convencido de que ciertas personas

experimentan estados mentales de desconcierto y/o falsa lucidez sumamente desagradables. Esencialmente, el único sistema que tienen para salir de ellos es conquistar la capacidad de mirar, es decir, prestar atención a lo que sucede, simplemente, sin hacer nada. Llámalo Zen, Chan, Satipatthana, no importa. Si consiguen, de un modo u otro, dejarse ir, sin sobreponer sus propios caprichos, entonces, de todo este caos parece brotar un cierto orden.

Algunos parecen atravesar una serie de transformaciones del tipo que Jung describe en *Símbolos de transformación*, para después salir de ellas y superar el caos. John Perry, Joseph Campbell y algunos otros han adelantado la idea de que si uno no se interfiere en la mente de una persona diagnosticada de esquizofrénica, sino que se limita a estar junto a ella, dejando que emerja todo lo que quiera emerger, se presenta una secuencia comparable a las secuencias descritas en los mitos y en los ritos de todo el mundo.

Yo preferiría llamar a este conjunto ordenado de transformaciones, como hace Jung en *Símbolos de transformación*, un proceso de metanoia. Podemos pensar en la diferencia entre un barco naufragado y un barco que se está hundiendo, pero que aún se puede intentar vaciar el agua que penetra en él, tapar las brechas, e incluso remolcar hasta el puerto más cercano. Un naufragio o una catástrofe total no es un viaje. Quiero decir que el problema con muchas de las personas más gravemente perturbadas que vemos en Londres es que no han emprendido ningún viaje; al contrario, nos hallamos frente a fragmentos de escombros, o ante interminables galopadas solitarias. Se trata de un litigio sin fin entre una parte del rostro y la otra, o entre una mano y la otra. Si esta situación se desbloquea, o si comienza a manifestarse aquella función

trascendente del Ello, que Jung considera el factor central de la curación, emergen entonces las formas arquetípicas tipo mandala, de las que ya hemos hablado; estas personas ven cómo poco a poco va instaurándose un orden en su mundo. Desgraciadamente, se trata a menudo de un orden considerado psicótico; no obstante, se vislumbra la posibilidad de un cierto ordenamiento que conduzca a un estado en el que la persona pueda coexistir con los otros de una manera socialmente aceptable.

En La política de la experiencia afirmas que aquellos que han salido del viaje a través de la locura poseen cualidades excepcionales de valoración en el terreno espiritual. ¿Te consideras tú también un superviviente de este tipo de viaje?

Yo nunca he sido un psicótico. Mis aventuras interiores, que todavía continúan, nunca me han llevado a un estado que pueda calificarse de psicótico. Lo que cuenta no es tanto el contenido como lo que uno hace con él. Pongamos por ejemplo que alguien ve en esta habitación a una persona que no está. Evidentemente, no por esto lo calificaría yo de psicótico. Pero si insistiera en que también yo la he visto, a pesar de mi afirmación de lo contrario, entonces lo más probable es que empezase a irritarme. Si a continuación pretendiera que todo lo que digo está influenciado por lo que esta persona me ha dicho, estaría dispuesto a admitir la posibilidad de que vivimos en una psicoesfera, y que quizá yo esté recibiendo mensajes de una fuente psíquica de la que no soy consciente, y que me induce, por vía hipnótica, a reaccionar de una cierta manera frente a la persona en cuestión. Lo conside-

raría todo como poco plausible, pero no excluiría totalmente dicha posibilidad. En resumidas cuentas, antes de tacharlo de loco, éste deberá manifestar todos los comportamientos posibles socialmente disyuntivos.

Este juicio de locura dependería no sólo de lo que dicho individuo experimenta, sino también de cómo interpreta la propia experiencia y de cómo se expresa, en la construcción que edifica sobre la propia experiencia, en relación con los otros. Solamente llegando a este punto, frente a esta serie imponente de fenómenos de desorden, diría que la persona en cuestión es psicótica.

Existe un dicho Zen muy bermoso que dice: «Aquel que ha perdido su vida la encontrará». ¿No crees que la experiencia de la locura puede ser considerada como un proceso de muerte-renacimiento del individuo?

Dejemos al margen, por el momento, la tradición cristiana, y hablemos de aquellas otras tradiciones tan en boga hoy en día. Detengámonos en la experiencia crucial de la muerte y renacimiento, o muerte y resurrección, o comienzo y fin. Por supuesto, hay que subrayar que dichas tradiciones no sugieren que en el curso del proceso haya que volverse loco.

La cuestión es que algunas personas experimentan efectivamente estados de confusión y de ofuscación mental harto desagradables. Y cuando se encuentran inmersos en dichos estados, son casi incapaces de desarrollar su rol en los intercambios sociales corrientes. A menudo, cuando uno entra en una de estas fases, se le recomienda que se retire del mundo, en los límites de lo posible, durante algún tiempo. Con ello me refiero a romper todas las rela-

ciones, a aislarse, o bien a ingresar en un monasterio, donde la persona en estado de confusión se encontraría con individuos que ya han pasado por esa misma experiencia, y que están en condiciones de ayudar a quien se encuentra sumergido en ella, hasta cierto punto, quizá durante años. No obstante, hay que tener en cuenta que todos estos mecanismos —por ejemplo la elección de aislarse— tienen por objetivo único el evitar el riesgo de enloquecer tratando de mantener las acostumbradas relaciones con los otros cuando nuestra mente ha entrado en un espacio tan distinto, y la presión excesiva que puede derivar de ello.

Los momentos de la muerte y del renacimiento —tanto si son considerados en la acepción junguiana, que es esencialmente una traducción en términos psicológicos de la teología cristiana, como si no— tienen lugar independientemente de nuestros esfuerzos. Cuando sucede, sucede, no importa el empeño que pongamos en la práctica de la meditación. No se trata de una meta hacia la que podamos dirigir nuestros pasos. Por más que nos esforcemos, y a pesar del placer que dicho esfuerzo pueda proporcionar, esta muerte no es un suicidio, sino más bien algo a lo que debemos someternos. Tratamos del modo más sutil eludir esta sumisión a una muerte que viene quizá de nuestro interior, pero de fuera de nuestro yo. El yo no puede cometer ningún suicidio: si intentamos llevar a cabo un suicidio psicológico, nos volvemos locos. Uno puede adoptar la actitud de quien está preparado a aceptar la propia muerte.

La muerte del yo no tiene nada de tan remoto o difícil. Como han señalado Freud y Jung, morimos (en este sentido) cada vez que nos dormimos. Pero el yo puede disolverse también fuera del sueño, simplemente estando

sentados, vaciando la mente, y concentrando la atención en un objeto, o en un tema, como cuando nos absorbemos en un mantra. Es más, el yo puede desaparecer en estado de conciencia plenamente despierta. Uno no consigue encontrar el propio yo: quizá ni siquiera lo busca, pero si lo buscase, no lo encontraría. Estamos muertos. Podemos ir incluso más allá de todo eso, a la última zona del Visuddhi-Magga.¹ Aquí nos hallamos en un estado de conciencia en el que la conciencia y el espacio son indistinguibles, y la conciencia sólo puede registrar la conciencia, que, sin embargo, se convierte, en semejante situación, en conciencia de nada. Uno está muerto, y se reconstituye a partir de este punto. Al margen de la especial gradación propia de la meditación, esto ocurre, según tengo entendido, cada vez que nos suministran un anestésico, como cuando estamos sentados en el sillón del dentista. Se produce una disolución, aunque no en el sueño o en la inconsciencia; hemos perdido el yo con el que nos identificamos.

El arte consiste en interponerse en el camino de esta disolución del yo sin enloquecer ni antes, ni durante, ni después. Así, pues, uno que se encuentre sumido en el desconcierto y la desorientación, o que deambule como un espectro hambriento, o bien una persona que esté muerta y busque desesperadamente su renacimiento, está simplemente prisionero en algún momento intermedio de todo este ciclo de muerte y resurrección, que todavía no ha atravesado. Independientemente de la táctica específica, de los hábiles medios que se pueden adoptar en el trato con una persona que se encuentra en semejante si-

1. Visuddhi-Magga: «El Camino de la Purificación», es un texto de la tardía literatura exegética del budismo Pali. Para una traducción del Visuddhi-Magga, a cargo de Nanamoli-Thera: *The Path of Purification*, Colombo, 1956.

tuación, lo que podemos llamar la función del guía o terapeuta es, en principio, idéntica a la del maestro de meditación. Lo esencial es lo que se consigue dar (sea lo que sea) a la otra persona mediante la sola presencia, median- te una relación con esta simple presencia (y nada más). El problema consiste en hacer que el otro se levante y vuelva a encarrilarse.

Decir que la locura es el viaje sería crear una terrible confusión. Ya he señalado, pero vuelvo a repetirlo, que muchos de los que están locos son personas que han perdido el camino. Quizá, retrospectivamente, este perder el camino puede aparecer como parte del camino que tenían que recorrer.

De acuerdo, pero entonces ¿cuál es el camino?

Es imposible decir cuál es el camino. Pero tenemos relatos de personas que han pasado por estados mentales determinados y excepcionales, y han logrado salir de ellos. A partir de estas personas, existe una cierta posibilidad de proclamar alguna generalización acerca de las secuencias que se atraviesan. Está también el *Libro tibetano de los muertos*, que nos habla de algunas de estas cosas. Y el *Mysterium conjunctionis* de Jung (una de sus últimas obras) lanza la idea de que las secuencias alquímicas —interpretadas como metáforas de las transformaciones que se producen en el alma del hombre en ciertas circunstancias— ofrecen claves importantes. De todo ello hemos extraído una cierta idea del esquema del proceso. Se trata, no obstante, de una idea muy sumaria. Quiero decir que no estamos en condiciones de proporcionar un mapa y explicar a los interesados que se encuentran en tal lugar que,

si quieren llegar a aquel otro, deben continuar por este determinado camino. Estamos utilizando la palabra «camino», pero en realidad nos hallamos más allá de aquello de lo que se puede hablar, estamos en el Chan, en el Zen, en el Tao. El camino del que se puede hablar no es el camino. El verdadero camino es, en todo caso, absolutamente único, individual.

Yo no afirmo que la locura sea lo mismo que un viaje con LSD (es una idea que se me ha atribuido, tanto a mí como al trabajo que desarrollo en Londres con Leon Redler y otros colegas, pero que siempre he rechazado). Un viaje con el ácido, incluso de aquellos en los que aparece la desintegración o la frustración de nuestra habitual organización sensorial (vista, oído, olfato y gusto), en los que nuestra relación con los otros sufre un trastorno, en el que el espacio y el tiempo se disuelven, no tiene nada que ver con el hecho de estar loco.

Lo que puede suceder con el LSD es que, bajo la acción del ácido, uno pierda el control de los nervios y estalle, cayendo presa del pánico o empezando a aferrarse, a agarrarse a este o aquel fragmento, pasando consiguientemente a un estado mental frenético. Más que perderse a sí mismo, el individuo pierde su equilibrio, haciéndose incapaz de coordinar lo que dice acerca de dónde se encuentra con la lectura que de sus palabras hacen los otros, y sin conseguir leer el lenguaje de los otros, que desfigura por completo. En resumen, lo que expresa se entiende al revés; mientras que lo que los demás dicen, lo interpreta en otro sentido. Una vez más, se pierde aquí el recíproco vínculo conjuntivo del estar juntos, y nos encontramos en el ámbito de la psicosis. Es una catástrofe que se asemeja a un viaje por la locura, al igual que montar en un coche y estrellarlo contra un muro. Es un partir y naufragar, o

tener un accidente en el curso del viaje. Después de ello, la cuestión es de cómo recomponer los trozos, con la esperanza de que el viaje concluya con la llegada de un equipo de socorro. Esta es una catástrofe que puede suceder durante una sesión de LSD; y a menudo el problema se presenta no en pleno viaje, sino en la fase de regreso. Si ésta se queda trabada, uno puede permanecer preso simultáneamente en dos estados mentales distintos: estar todavía de viaje, y sin embargo, en cierto sentido, haber vuelto a la normalidad. Puede persistir, contribuyendo fatalmente a esta situación, un profundo y tormentoso sentido de complejidad y angustia. Surge de nuevo la posibilidad de la locura; no obstante, ello no quiere decir que la demencia sea más recomendable de lo que podría ser un naufragio, o el precipitarse por una montaña. Por lo tanto, no podemos decir que se trate de ningún viaje por la locura. Esta última no es la meta, ni siquiera una estación intermedia en el camino de la iluminación. El paso forzoso a través de ésta puede ser, en algún caso, parte del viaje. Sin embargo, ello no significa que sea apropiada la consigna «navegar por la locura», porque la locura representaría el desmoronamiento de nuestro falso orden social, reduciendo el mundo a añicos para construir uno mejor. Sea cual fuere la situación —el mundo puede estar hecho pedazos, o tambalearse, mientras que nosotros podemos hallarnos, en relación con él, en un estado de frenesí o de pánico— nuestro invento será siempre el de recuperar nuestra presencia de espíritu al afrontar nuestra experiencia, a pesar de lo que ésta pueda reservarnos. Recordemos a Buda, atormentado por sus terribles visiones, pero que nunca se dejó arrastrar hacia la locura. Lo importante no es que el hecho de sufrir visiones, alucinaciones y transformaciones del tiempo y del espacio —fenó-

menos que se verifican a menudo espontáneamente, tanto en el curso de la meditación como bajo la acción del LSD, o incluso en la vida cotidiana—conduzca a la locura. Lo esencial es no permitir que tales fenómenos le tomen a uno la delantera.

Gracias a Dios (y toco madera), por lo que puedo recordar, a mí nunca me ha sucedido. Pero en varias ocasiones he tenido la sensación de que me ha faltado muy poco para perderme completamente en este proceso. Pero lo que es peor, hay un sentido en el que el perderse de cada uno, se pierde en un mundo todavía más confuso. Por lo que a mí respecta, no recomiendo a nadie que emprenda viajes por estas regiones del universo.

Recuerdo ahora que una de las posiciones fundamentales del Hata Yoga es la llamada Savasana, que significa «el que está muriendo». ¿No crees que deberíamos empezar a aprender a «morir» para abrirnos, como sugería Jaspers, a la existencia?

Por mi parte prefiero evitar afirmaciones del tipo de «todos debemos morir». Imagino que debe de haber innumerables transformaciones, me refiero a transformaciones mentales. El que desee conocerlas, puede dirigirse al Visuddhi-Magga, al budismo Mahayana y post-Mahayana, que se comprometen escolásticamente en las más sutiles distinciones de los diferentes estados de conciencia.

Un modo de ilustrar esta secuencia de transformaciones consiste en tomar nuestro yo (que, según creo, es de lo que estamos hablando), y suponerlo una función del estado de conciencia 1, o C_1 . De este modo, en C_1 tenemos al yo 1, o I. El yo es una función de C_1 , está coordi-

nado a su estructura y subsiste únicamente dentro de la misma (esto es, forma parte de aquel contexto mental). Un yo aislado, que pueda vagabundear por otros mundos, no existe. El yo es un elemento de C_1 . Utilizamos la palabra «mundo» en lugar de «conciencia». El mundo que C_1 construye será M_1 , del cual nuestro yo es un elemento. Si queremos salir de M_1 , hemos de perder a I. Y si queremos perder a I, forzosamente habremos de perder a M_1 . Supongamos que ahora nos disponemos a perder a I, mediante la meditación. Por consiguiente, I, desaparece, y con él M_1 . Pero I, queda sustituido por I_2 en M_2 . Para alcanzar el más simple de esos estados mentales que los budistas Teravada llamarían Nirvana, es preciso pasar por toda una serie de transformaciones. Es necesario pasar por I_1 , I_2 , I_3 , I_4 , y así sucesivamente hasta llegar a I_0 y M_0 , en el que ya no existe el mundo, no hay ninguna persona, ninguna mente, ningún pensamiento, ningún fenómeno.

Evidentemente, hablamos de una experiencia que no se refiere a todo el mundo, sino tan sólo a aquellos que han alcanzado aquel estadio de desarrollo mental que convierte al estado descrito en la etapa siguiente e ineluctable en el camino del individuo. En mi opinión, el que quiera ser maestro en psicología, en el sentido budista, debe haber experimentado un ámbito mucho más amplio que el de la conciencia mundana ordinaria. No obstante, no hay que despreciar de ningún modo esta conciencia (los budistas dirían incluso que no hay que evitarla). Pero si permanecemos sentados mirando fijamente un elemento cualquiera de la misma, nos encontramos con que se disuelve. Y no por que estemos tratando de librarnos de ella: simplemente desaparece, lo queramos o no. Al final, uno puede repetir a placer, durante la meditación, este movimiento pendular

en el que la conciencia ordinaria aflora y desaparece ininterrumpidamente.

Por supuesto, perseguir estos estados es, en sí mismo, lo que Trungpa ha llamado recientemente una forma distinta de materialismo espiritual (o de tecnología espiritual), y una forma distinta de codicia. Existe, hoy en día, todo un mercado de estas cosas, que ofrece, como diría Deleuze, otra comida, puesto que todos decimos que nos encontramos en un estado de confusión y de ignorancia, que las tradiciones del capitalismo nos han abrumado, etc. De modo que el mensaje reza así: «Tú piensas quizá que eres feliz, pero acuérdate de esta mañana o de la noche pasada; verdaderamente te encuentras en un buen embrollo. Pero ten en cuenta que tratar de curarse uno solo es muy peligroso». Por lo tanto, intentan venderte un experto, una persona que ha estudiado estas cosas durante muchísimo tiempo, y se ha diplomado en un monasterio Zen, o algo por el estilo. A continuación, otro grupo de expertos profesionales se preocupará de vencer a tu mente para este viaje, de modo que, con la debida ayuda, podrás esperar la muerte. Estamos, pues, frente al comercio, no sólo de nuestra muerte física, sino también de nuestra muerte espiritual y egoica; en cierto sentido, ha tomado forma un nuevo sistema de indulgencias. La gente está oprimida, porque se le hace sentir que está inadecuada, o que en su estado de conciencia ordinario está haciendo daño. En semejante confusión, ¿cómo podría evitar el sembrar miseria y destrucción a su alrededor? Y especialmente si no se da cuenta, ya que el pecado —según se cree— es aquello de lo que cuanto uno menos sabe, más metido en él se encuentra. Surge así una nueva figura de sacerdote nietzscheano, que intimida a todo el mundo con esta doctrina, que desarma al más potente señor de la guerra, forzándolo a besarle los

pies y a suplicarle «por favor, ayúdame». Caer en ello es sumamente fácil, con el riesgo de crear una nueva especie de tanatólogos. Basta con echar una ojeadita a la industria de la muerte, transformada casi en una industria turística. A mí no me gusta en absoluto este aspecto del fenómeno.

¿Qué opinas acerca del uso terapéutico del LSD y del trabajo de Stanislov Grof en este campo, en los Estados Unidos?

Pienso que se trata de algo sumamente importante. No conozco nada que sea comparable. Es una verdadera pena que una investigación de tan alto nivel se haya visto interrumpida. Conozco a Grof, nos hemos encontrado varias veces, aunque últimamente hemos hablado de modo extenso acerca de lo que ha escrito en el primer volumen de *Realms of the Human Unconscious*,² y que yo considero indiscutible. Me refiero a que es indiscutible, en el sentido de que el grueso de su obra consiste en un honesto resumen de las experiencias de una serie de personas. Ello me remite a la cuestión de la libertad científica.

La psicología debe tener su propio espacio. En otras palabras, en cualquier discusión sobre el LSD hay que decir que la gente se experimenta fenomenológicamente a sí misma como si regresara a la infancia, al nacimiento, o incluso a estados intrauterinos. Bajo la acción del ácido revivimos nuestros estados fetales y embrionarios, experimentamos nuestra concepción, e incluso nos experimentamos a nosotros mismos, anteriormente a ésta, como espermatozoides o huevos. Se produce, por lo tanto, un salto misterioso, que nos lleva a experimentarnos incluso

2. S. Grof, *Realms of the Human Unconscious*, Nueva York, 1975.

antes de la encarnación (es decir, a estados de conciencia bárdica), así como a experimentar las muertes relativas a las vidas precedentes, o los sucesos de estas vidas. Es más, es posible recordar experiencias que se hallan fuera de la esfera humana, experimentarse como un momento cualquiera del árbol filogenético: como un vegetal, un mineral, o como pura energía. Por último, llegamos a experimentarnos a nosotros mismos como potencialmente ausentes del mundo físico (ya se trate de un mundo fenoménico o de campos de energía). John Lilly relata sus propias experiencias directas en este campo en *The Center of the Cyclone*,³ y en alguna otra parte. En la primera literatura psicodélica encontramos todas estas cosas.

Pero el relato sobrio, equilibrado y cuidadoso que nos ofrece Grof acerca de este ámbito de la experiencia humana, ha desvelado (por no decir ampliado o exaltado) la realidad de estas transformaciones. Éstas se verifican una y otra vez, y nunca son casuales. Aunque resulte difícil predecir lo que le sucederá a un determinado individuo, creo que Grof ha logrado organizar tipológicamente por lo menos el 99,9 por ciento de las experiencias que la gente ha tenido con el ácido en las condiciones específicas creadas por el mismo. Grof no toma en consideración la gama psicosociológica de experiencias sufridas por otras personas en condiciones completamente distintas. Pero, dentro de sus límites, sus observaciones son importantísimas, incluso bajo el perfil, relativamente angosto, de la psicofarmacología. Y no hay duda de que, a pesar de todas las restricciones, la investigación psicofarmacológica registrará en el próximo decenio un gran adelanto, gracias también

3. J. Lilly, *The Center of the Cyclone*, Nueva York, 1972.

a un psiquiatra latinoamericano,⁴ que ha profundizado considerablemente en el conocimiento de la distinta composición química de las drogas utilizadas en los países de América Latina por los hechiceros: LSD, mescalina, psicibina, *yage* y otras sustancias. A continuación, dicho psiquiatra ha intentado correlacionar las distintas transformaciones experienciales inducidas por estas drogas con las diferentes características del agente químico desencadenante. Otro resultado de las investigaciones de Grof es, me parece, el de demostrar que el empleo del LSD en psicoterapia es científicamente respetable, y perfectamente aceptable. En este campo se han realizado numerosos trabajos en los años cincuenta y sesenta; se trata, en mi opinión, de un trabajo harto prometedor.

Pienso que las teorías de Grof acerca de una coexistencia y de matrices perinatales constituyen formulaciones muy útiles, aunque, por mi parte, no estoy muy convencido de que hayan sido elaboradas de modo completo y definitivo. No estoy seguro, por ejemplo, de que lo que él considera parte de la matriz perinatal sea únicamente el nacimiento, y no una condensación de más cosas. No es demasiado difícil imaginar un desarrollo de la fórmula de Grof en matrices peri-muerte de todo tipo. Tampoco resulta difícil pensar en una matriz peri-concepción, peri-anidación, o en una matriz en torno al primer desarrollo del sistema cardiovascular. Parece sumamente importante la primera vez que el flujo del pulso surge en nuestro interior, diferenciado del resto de nuestra persona. Efectivamente, todos los principales estadios embriológicos, y en particular el momento de la concepción, se prestan a este tipo de teorizaciones.

4. C. Naranjo, *The Healing Journey*, Nueva York, 1973.

En este país hay un hombre muy interesante que se llama Frank Lake, y que en los años cincuenta escribió un libro titulado *Clinical Theology*.⁵ En este volumen, Lake trata de la experiencia de muerte y renacimiento en relación a la correspondiente doctrina cristiana. Durante los años cincuenta y principio de los sesenta, utilizó una gran cantidad de LSD; en efecto, más que cualquier otro y más, por lo que he podido saber, que Tim Leary o que Grof, y por supuesto mucho más que yo. Actualmente, desde hace varios años, Lake se ocupa de los rituales del nacimiento, conduciendo a la gente a las experiencias primarias del nacimiento. Por su parte, está abierto a cualquier cosa en la que dichas personas puedan hallarse involucradas, una vez se han abandonado al proceso. Está también convencido de que todo lo que la gente cuenta bajo la acción del ácido, puede suceder también sin ayuda de éste, y dentro del contexto de su práctica. Creo que esto constituye una importante amplificación del significado de lo que Grof ha observado. Este último ha puesto de manifiesto la amplitud del ámbito de la mente occidental contemporánea, que se hace accesible durante las sesiones, con el ácido que administra. No obstante, me parece lícito suponer que esto tiene una gran relevancia incluso fuera de la relación con el ácido. Lejos de ser un mero estudio del ácido, la investigación tiene implicaciones mucho más amplias. Por mi parte, pienso que una de estas implicaciones es la siguiente: que una persona, para liberarse de la tormentosa situación en que se encuentra en M_1 , puede disolver a M_1 , y darse cuenta de que éste no es el único estado en el que le está permitido encontrarse, y que, por ello, se trata de un producto mental.

5. F. Lake, *Clinical Theology*, Dartmen, 1976.

El verdadero problema es, pues, el de integrar este conocimiento en el resto de su vida; esto es, a su regreso, no importa si de una experiencia con el ácido, de un ritual de renacimiento, o de un viaje por los espacios al que nos llevan las distintas formas de la llamada terapia primaria o radical, o, incluso, de una experiencia de meditación o de manera espontánea. Grof se da perfecta cuenta de ello. Pienso que este tipo de trabajo está dando frutos de suma importancia, y muy saludables.

te un lenguaje de la danza? Roy Birdwhistell,¹ el antropólogo, sostiene la existencia de un sistema sintáctico del gesto y de todo el movimiento corporal, objeto de una rama de la antropología que él denomina cinesis. Se dan así lenguajes cinéticos y lenguajes sónicos; pero, ¿cuál es la relación entre este sistema auditivo-visual y lo que éste significa? No estoy seguro de comprender las diversas nociones de lo que es el signo, ni cuál es la relación entre significado y significante; ni siquiera qué diferentes aspectos hay que reconocer en una operación elemental cualquiera de un lenguaje binario: operaciones numéricas, operaciones analógicas, etc. Hay quien afirma que los sueños constituyen un lenguaje. En su libro sobre los sueños,² Erich Fromm ha adoptado la expresión «lenguaje olvidado», refiriéndose a que se dan otras especies de elementos además de los fonemas y las notas, o los intervalos entre las notas o entre tonos. Ya hemos dicho que hay quien habla, sin ningún tipo de reserva, del «lenguaje» del sueño. Así, pues, todo sistema recibe la calificación de lenguaje, y si mantenemos el único término de «lenguaje», hay que decir que existen lenguajes de diferentes clases; y no solamente los lenguajes hablados, a los que hace referencia el uso corriente de la palabra. Por lo tanto, si se considera la música como un lenguaje, será no obstante un tipo de lenguaje peculiar. Efectivamente, respecto a un enunciado discursivo, ésta tiene una relación distinta con la materia sónica, o bien esta última mantiene una relación distinta con lo que se está comunicando.

De acuerdo con ciertas teorías lingüísticas, resulta difícil decir cuál es la distinción entre un enunciado emotivo

8. LENGUAJE, TIEMPO Y SILENCIO

Tú has dicho que el lenguaje está constituido esencialmente por nudos, y que estos nudos de palabras, marañas de Maya, ocultan y distraen el verdadero significado de las cosas. El lenguaje parece generar ilusiones... pero, por otra parte, Sartre cita a Heidegger, afirmando con él: «Yo soy lo que digo».

Confieso que no estoy seguro de saber qué es lo que podemos denominar lenguaje, ni de cuáles son los lenguajes de que disponemos. Ni siquiera estoy seguro de poder definir qué es un lenguaje, ni tampoco de comprender lo que dicen personas distintas cuando utilizan la palabra «lenguaje». No parece que se refieran a lo mismo, y el desacuerdo acerca del modo de concebir la naturaleza del lenguaje es considerable. ¿Es un lenguaje la música? Plan- teemos la pregunta: ¿existe un lenguaje de la música, o puede existir un lenguaje musical? Hay numerosas convenciones musicales que poseen un conjunto coherente de transformaciones y reglas, y probablemente sea lícito hablar de una gramática y de una sintaxis de la música. Preguntémosnos todavía: ¿existe un lenguaje del gesto?, ¿exis-

1. R. L. Birdwhistell, *Kinesics and Context*, Harmondsworth, 1973.
2. E. Fromm, *Il linguaggio dimenticato*, trad. it., Milán, 1962.

—que puede ser, lógicamente, tautológico, y no tener ningún valor de verdad— y una melodía, o similar. En resultadas cuentas, mi idea sobre el lenguaje sigue siendo inherente y fragmentaria.

La representación del lenguaje como una red se remonta a Plotino. No sabría decir si habla de las palabras mismas, de las ideas, o de las formas asumidas por nuestra mente. Quizá se refiere a que nuestra mente lanza una red al océano, pero no logra apresarla en ella. En este caso, la imagen alude al error, frecuentemente descrito, que consiste en confundir el reticulado de un mapa geográfico con lo que el reticulado cubre, las señales de limitación con el territorio, y el menú con la comida.

A pesar de todos los errores epistemológicos, cuya posibilidad desvela la propia existencia del lenguaje, sin éste no existiría ninguna epistemología; y no creo que sea lícito llegar al extremo de decir que el lenguaje en sí es una especie de gigantesco error epistemológico. Si nos detenemos un momento a pensar en términos biológicos, nos daremos cuenta de que el lenguaje tiene un significado evolucionista. Según creo, hemos de reflexionar sobre lo que es el valor de supervivencia del lenguaje, y la función de supervivencia que el lenguaje adopta para nosotros, probablemente no es sólo la de transmitir la verdad. Al contrario, quizás el lenguaje deba su nacimiento, según sugieren algunos lingüistas, al engaño y halago, por ejemplo, con fines de imitación o mímesis en el juego entre el cazador y su presa, entre hombre y hombre. Sería una pura ingenuidad pensar que la función ordinaria del lenguaje tenga que ver específicamente con la verdad. Y si alguna vez así sucede, no significa que haya de ser siempre igual y necesariamente. Se repite de nuevo la confusión de la sombra con lo que ésta proyecta: no existe razón alguna para

abolir la sombra, ni, por así decirlo, para censurarla; ni siquiera para hacernos incapaces de sentirnos fascinados y conmovidos por una danza de sombras.

El lenguaje es algo de lo que no podría prescindir, algo de lo que estoy profundamente agradecido. Prefiero poder hablar a estar mudo, del mismo modo que prefiero tener la capacidad de pensar que carecer de ella. Por otro lado, me alegra el poder descansar de la fatiga de pensar; pero ello no es una razón para no apreciar el placer del pensamiento. Éste nos conduce a todos los errores, cuya posibilidad está implícita en el hecho mismo de pensar, y estos errores son, indudablemente, muchos. David Hume, en sus reflexiones sobre el pensamiento, afirma que añadiendo un pensamiento a otro, mediante cualquier nexo o cadena o línea de pensamiento, se aumenta la posibilidad de error, y pone en guardia contra el mismo. Se trata de la posición escéptica del pensamiento respecto a sí mismo, es decir, la posición del pensamiento que pone en tela de juicio su propia validez, con el resultado de que a continuación debe cuestionar la validez de este cuestionamiento de la propia validez, y así sucesivamente. Pero me parece que este camino no conduce demasiado lejos. Ni siquiera el hecho de que a menudo uno disfrute del silencio es suficiente para afirmar que la palabra es nefasta. Evidentemente, hablar ininterrumpidamente, a la larga, resulta insostenible, y hay quien parece no cansarse nunca de dialogar, o quizá de monologar. Estas personas llegan incluso al frenesí; en realidad estas cosas ocurren. A pesar de todo, yo estoy agradecido por el lenguaje. No puedo evadirme de él, pero no por eso lo odio, ya que salir del lenguaje significa encontrarse reducido a cero, al vacío. No estoy seguro de entender completamente la expresión «yo soy lo que digo», pero creo que el lenguaje es intrín-

seco a todo pensamiento, que es la forma que asume el pensamiento. No logro concebir ningún pensamiento mío que no sea, en cierto sentido, parte de mí, y por otro lado, intrínsecamente una expresión de un sistema de relaciones coherente, portador de un significado. Por lo tanto, estoy reconciliado con el lenguaje: estoy satisfecho de poseerlo, y creo apreciarlo mucho más de lo que anteriormente hice. El lenguaje es, para hacerme eco de las palabras de Heidegger, la casa en que vivimos, en cuanto seres humanos que somos. Moramos en el lenguaje: éste es el hábitat de nuestra mente. El mundo nos llega a través de la película, o el filtro, del lenguaje. Este nos permite expresar y comunicar nuestro amor, así como nuestro odio o nuestro rencor.

El camino del silencio ha sido siempre el camino de los grandes maestros. De hecho, el Tao Te King comienza con esta sentencia: «El Tao que puede ser expresado no es el Tao eterno». Wittgenstein en el Tractatus decía que «aquello que puede ser demostrado, no puede ser expresado».³ Incluso tú has afirmado que el significado de la verdadera experiencia es el silencio. ¿Qué es para ti el silencio?

Tomemos, por ejemplo, la música, sonido y silencio. Bach, en su cuaderno para Anna Magdalena, escribió fragmentos musicales que cualquier muchacho que esté aprendiendo piano puede tocar con facilidad. En dos o tres páginas explica el núcleo de su teoría musical, poniendo de manifiesto que en su música (que es música de contra-

3. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it., Turín, 1968², 1974 (Reprints), 4.1212, p. 29.

punto) los elementos que constituyen la forma y el significado no son las notas, sino la relación entre ellas. Esto es, la relación de una octava seguida de la relación de una sexta, seguida de la relación de una tercera, seguida de una relación de una quinta...

Escuchando a Bach, o cualquier otra música, uno comienza oyendo las notas. Pero si transponemos una melodía, silbándola o canturreándola (cosa que casi todo el mundo sabe hacer), en un tono diferente, se hace evidente, aunque no seamos del todo conscientes, que aquello a lo que estamos reaccionando, y que traducimos a nuestra manera, es la relación entre las notas, y no las notas en sí mismas. Ahora bien, la relación entre las notas no es una nota. Es más, esta relación no es un sonido, sino la relación entre los sonidos. ¿Y qué es lo opuesto al sonido? Evidentemente el silencio. Por consiguiente, las notas crean una centelleante ilusión, fraguando el silencio en módulos cada vez distintos. En realidad lo que cuenta es el intervalo entre las notas, es decir, el silencio. Éste no emite ruido alguno, pero es lo que todos oímos, que captamos como una octava, o como una quinta perfecta.

Todo lo que percibimos o registramos es una diferencia, precisamente una diferencia de nuestro *input*. Así, pues, la información es noticia de una diferencia. Hay una diferencia, y después otra, es decir, otro intervalo. De este modo podemos registrar la noticia de la diferencia entre dos diferencias, y así sucesivamente. Captamos no sólo la diferencia A-B o C-D, sino la diferencia entre estas diferencias, obteniendo así la diferencia E-F. A continuación, existe también una diferencia entre la diferencia C-D y E-F, así como entre A-B y E-F. Tomemos luego la diferencia entre las diferencias A-B y C-D, y la diferencia entre las diferencias C-D y E-F, y comparemos dichas diferencias.

No sabría decir hasta qué punto puede llegar nuestra mente en este sentido. Lo que sí sé es que mi imaginación se detiene aquí; a veces sólo puedo seguir mi memoria.

Lo mismo sucede, según creo, con el espacio, es decir, con la línea, el contorno. Y así tenemos que la diferencia entre dos colores no es un color, ni siquiera algo que podemos ver con los ojos, sino únicamente una comparación entre cosas distintas que vemos. Para terminar, y volviendo al ejemplo de la música, podemos decir, en cierto sentido, que la música tiene una función anamnésica de tipo platónico: esto es, la de recordarnos, jugando con nuestro oído, que lo que el tejido musical revela es el océano del silencio. Y este océano —simplemente la trama del silencio— es también la condición previa del lenguaje.

En todo lo que dices hay siempre un componente trágico. Tu obra parece estar teñida por la angustia del tiempo. ¿Crees que es posible liberarnos de este terror?

Antes de responder es preciso que me detenga un momento. Ante todo querría saber con seguridad si utilizas la palabra «angustia» como un equivalente de la *Sorge* heideggeriana. Los distintos términos de uso corriente —en especial *Angst* y *Sorge*— se interpretan de modo distinto por distintas personas.

Por mi parte, creo haberme reconciliado con el tiempo, aunque a veces dude en declararlo en voz alta. Actualmente, me siento bastante cómodo en el tiempo. Se ha convertido más en un amigo que en un enemigo, mostrándome un rostro benigno. Al igual que el lenguaje, el tiempo es, en cierto sentido, algo en lo que nos encontramos prerimentamos como un ambiente agradable, como una casa,

o si nos sentimos en él como si estuviéramos en el exilio, prisioneros. En lo que a mí respecta, yo no lo siento como una Siberia de la mente. Evidentemente, sea cual fuere el modo en que pueda ser concebida la eternidad, no creo que pueda decirse que es un tiempo que dura infinitamente. Quiero decir que nuestra temporalidad queda desfigurada por nuestra mortalidad, y por lo tanto, el tiempo no es un mero problema teórico. No tenemos todo el tiempo del mundo. Todos debemos morir, y ello constituye necesariamente una fuente de *pathos* existencial. No se trata tan sólo de la muerte, sino del pasar de todas las cosas, del envejecer, y solamente en última instancia del morir. Antes me parecía —incluso algunas veces sigue pareciéndome, sólo que ahora no me deprime tanto como antes solía deprimirme— que el marco del tiempo era, en general, y quizá siempre y bajo cualquier aspecto, un marco de vanidad, dejando en todas las cosas la huella de la caducidad, de *vanitas vanitatum*. La comparación de aquello que uno siente que se le impone como un deber ser absoluto con la disolución operada por el tiempo en todas las cosas, parece ser un pensamiento doloroso. Se trata de un pensamiento con el que tal vez la mente humana se ha negado a reconciliarse, manteniendo uno solo de los términos y suprimiendo el otro.

Por otro lado, el gusto mismo del hecho de vivir conlleva indudablemente un elemento de aventura, de tensión y de riesgo. De modo que, sin la posibilidad de morir ahora, en este momento, y sin la inevitabilidad de la muerte tarde o temprano, no podría imaginarme ningún placer ni satisfacción. En otras palabras, la experiencia de la inquietud y la angustia en el tiempo está plagada de penas y aflicciones. Sin embargo, la condición previa de nuestra manera de ser felices es que nada dura para siempre.

No me apena ser una persona humana, ni siquiera tener que morir. No creo tener razones suficientes para temer a la muerte, sino únicamente la manera en que se presente. Un matemático me dijo una vez que, según él, no resultaba demasiado difícil reconciliarse con el hecho de nuestra mortalidad personal. Pero ¿cómo lograr reconciliarse tan fácilmente con el pensamiento de que un día el universo dejará de existir y no quedará huella alguna del *homo sapiens*? Personalmente, pienso que puedo reconciliarme incluso con esta idea. Si puedo expresarme de este modo, no tengo la más mínima dificultad en imaginar que al resto del universo no le es en absoluto imposible reconciliarse con la desaparición de la raza humana. No me parece que haya contribuido demasiado al crecimiento y supervivencia del mundo en su conjunto.

A Jung le gustaba decir que cuando un hombre sabe más que los otros se retira a su silencio interior. Incluso tú, después de haber buscado durante todos estos años una hipótesis científica que hiciera inteligibles los hechos de la experiencia humana, has escrito: «Regresamos siempre a nosotros mismos como a nuestra fuente última». ¿Este volver atrás ¿significa para ti una introspección necesaria, o se trata más bien de una nueva revelación sobre la existencia?

Los términos de «interno» y «externo», y todos los que están vinculados a ellos, como «introspección» y «extroversión», no son más que un modo de hablar. En realidad, no se trata en absoluto de penetrar en nuestro cuerpo, ni en el espacio: no estamos hablando de eso. No es fácil des-

4. R. D. Laing, *Las cosas de la vida*, Crítica, Barcelona, 1977.

glosar el espacio mental del espacio (sea cual fuere) tal como lo experimentamos.

Si penetro en mi mente, ello no quiere decir necesariamente que penetre en mi cráneo. Así como el hecho de mirar directamente dentro de mí, tampoco significa mirar mi modo peculiar de ver las cosas. No obstante, en el cómo veo lo que veo miro probablemente lo que veo. En otras palabras: si estoy examinando mi mundo fenoménico, y en cierto sentido estoy mirando hacia fuera, entonces la habitación no está en mi cabeza, ni en mi conciencia. La habitación está ahí fuera, y no se da ninguna otra habitación experiencial, en ningún sentido. En cuanto al doble de esta habitación, del que habla Eddington, hecho de átomos y moléculas, será quizás una habitación imaginaria, pero dicha habitación imaginaria no está en mi cabeza más de lo que está la habitación fenoménica. También se halla fuera, frente a mí. Como decía antes, el sentido del fundamento originario o terreno profundo y abismal de nuestro ser personal está necesariamente en relación con el fundamento —o terreno profundo, origen o fuente— de cualquier otra cosa. Decir: yo no soy parte de todo esto, me parece, pues, una afirmación incomprensible. No consigo ver cómo se puede pensar que uno está al margen de todo ello, cuando es tan evidente lo contrario. Es cierto que el individuo está separado de las propias peculiaridades personales, de la propia constitución física, que experimenta a su manera particular, pero al mismo tiempo todas y cada una de las moléculas de su cuerpo están en vibración con campos cósmicos de todo tipo, que los físicos van identificando cada vez mejor. En otras palabras: es una representación demasiado estática de esta interpenetración de fuerzas. Nuestro cuerpo es completamente poroso y extremadamente reactivo a los campos eléctricos y magnéticos, etc.

Son temas sobre los que, en los últimos años, se ha llevado a cabo un gran trabajo de investigación.

Yo no me miro a mí mismo como algo interno o externo. Me resulta difícil decir que me esfuerzo en replegarme en mí mismo, o en encontrarme a mí mismo. De hecho, soy aquello de lo que voy en busca, pero también aquel que busca. Es un poco como pedir a una mano que se agarre a sí misma. Si yo me he perdido a mí mismo, ¿quién es el yo que me ha perdido a mí? ¿Quién es este yo que debería ser el sujeto de la búsqueda? Ninguna imagen espacial resulta totalmente apropiada para esta situación: no es la del perro que trata de morderse la cola, ni la del Uroboro, la serpiente que sostiene en la boca su propia cola; ni siquiera la del movimiento circular. Todas estas figuras, y las representaciones e imágenes geométricas del movimiento circular, no nos proporcionan más que alusiones, pero son incapaces de expresar el objeto al que hacen referencia. Y el que haya tratado de hacerlo, ha precisado siempre que lo que dice hay que tomarlo con una cierta dosis de humorismo, nunca al pie de la letra. Pero todavía sucede algo peor: ocurre que —y en la filosofía moderna suele ser harto frecuente— el que se halla comprometido en un intento semejante no logra pronunciar nada que tenga un cierto sentido. Es más, Ayer, Quine y otros dirían que todas las aserciones de este tipo son el paradigma mismo de aquello que carece por completo de sentido.

9. A FAVOR DE LOS JÓVENES Y DE LAS MUJERES

La revuelta de los jóvenes radicales en los años sesenta fue un intento de colmar, a través de nuevos modelos culturales, el vacío entre la conciencia social objetiva y la realidad interna subjetiva. ¿En qué sentido has sido partícipe de esa revolución y qué contribuciones crees haber proporcionado a la ideología de las nuevas generaciones?

De todo lo que me preguntas, lo que mejor se presta a una respuesta neta es la última parte. El mero hecho de tu pregunta e, incluso, de esta entrevista es una muestra de mi contribución a aquella ideología. En cuanto a mis contribuciones en términos de activismo, o de los movimientos que caracterizan especialmente a los años sesenta, hay tres que me parecen más claramente susceptibles de individualizar. La primera concierne a las protestas, especialmente a las protestas estudiantiles en Estados Unidos, contra la bomba atómica, contra la política cubana de Washington y contra la guerra del Vietnam y Camboya. La segunda hace referencia al movimiento relacionado con las drogas y el ácido, y la tercera al activismo estudiantil en

Europa, en 1968 y lo que de ella ha derivado, hasta aquella forma de politización extrema de los movimientos estudiantiles, que, en algunos países, ha llegado a adoptar una estrategia de guerrilla urbana o de terrorismo. Por mi parte, he mantenido relaciones con algunas personas ligadas a estos movimientos, pero no he participado activamente en ninguno de ellos. Mi actitud ha sido distinta en cada caso, pero nunca congénial. Trataré de resumir brevemente mis relaciones con algunos de dichos fenómenos.

Ante todo está mi vínculo con la nueva izquierda inglesa, que utilizó —y por lo que a mí respecta estaba perfectamente autorizada a hacerlo, dado el entendimiento entre mis ideas y las suyas— sobre todo mi exposición del pensamiento de Sartre. Conocía personalmente a algunos de ellos y tuve ocasión de proporcionarles análisis detallados de situaciones micropolíticas, con las relativas interacciones y dialécticas, que ellos supieron apreciar. En un marxismo de orientación empírica hay que considerar las cosas en detalle así como globalmente, y tener en cuenta las estructuras políticas a pequeña escala, colocándolas en su contexto más amplio. Por lo tanto, mi trabajo les interesaba. Sin embargo, yo no he tenido nada que ver, de manera directa, con los movimientos pacifistas, con las actividades dirigidas a poner fin a la guerra en Asia, a limitar el armamento, y similares. Nunca he tomado parte activa en todo ello, como han hecho, por ejemplo, Sartre y Chomsky. Por supuesto, siempre me he sentido solidario con este tipo de movimientos, pero no he simpatizado demasiado con su manera de actuar. He tenido siempre muy claro que iniciar una marcha a lo largo de la Quinta Avenida hasta Central Park y manifestarse, únicamente podía provocar la intervención de la policía, con el resultado de que ésta se encontrase en una posición cada vez más fuerte

para exigir el suministro de la más avanzada y sofisticada tecnología de vigilancia y control de la población. Es más: movimientos de este tipo sólo pueden generar contramovimientos que agraven —o por lo menos así me lo parece— el estado de las cosas contra el que se alza la protesta. Por otra parte, había quien decía que lo que se pretendía era precisamente esto: acelerar el enfrentamiento, precipitar el encontronazo.

No obstante, aunque en el capitalismo haya muchas cosas que no me gustan (no ignoro sus brutalidades y sus errores), debo reconocer que en la relativa paz y quietud de Londres, podemos estar sentados y hablar de ello, mejor que en cualquier otro sitio. Me consta que actualmente, en China, no aguantaría ni un solo día, y en Rusia muy poco tiempo. El único sistema social que deja espacio al tipo de conversaciones que me gusta mantener, que permite hablar acerca de cómo van las cosas realmente, es el que tenemos en Occidente. No faltará quien diga que negarse a condenar pura y simplemente el capitalismo es signo de una horrible autoindulgencia; dirá que quien se comporta así lo hace porque el capitalismo le proporciona una vida cómoda y placentera. Y objetará: ¿y los obreros? La perspectiva de la guerra, de la guerra civil o de la revolución nunca ha sido una perspectiva que alegrase mi corazón. Así como nunca he pensado que pudiese mejorar las cosas; al contrario, siempre he estado convencido de que únicamente podía empeorarlas, y mucho. Nunca he tratado de persuadir a nadie para que siguiera este camino. No quiero proporcionar (ni creo haberlo hecho) ningún aval ideológico o teórico al terrorismo ni a la guerrilla. Para mí, revolución significa la idea, imposible y absurda, de la revolución surrealista. Lo que me gustaría sería un cambio general en el comportamiento de la gente, y una gradual,

aunque lenta, evolución de las cosas hacia una situación en la que cada uno se comporte un poco mejor con los demás. Pero no he abrazado nunca ningún programa político; no he podido encontrar ninguno que me convenciera, así como tampoco he sido capaz de inventar uno que me diese la sensación de poder llevar a cabo algo bueno y útil en este sentido. Lo que yo decía en los años sesenta era que si la gente deseaba realmente cambiar el sistema, el camino más adecuado no era el de lanzar bombas, ni marginarse del entorno social, ni siquiera el de oponer flores a las bayonetas. Al contrario, había que aceptar el sistema, ingresar en la policía, frecuentar las universidades y estudiar, entrar en el mundo de los negocios, en la abogacía, en la magistratura. Y si las intenciones son verdaderamente serias, y hay suficientes personas que las respalden, entonces, a la vuelta de diez o quince años, se llega a los puestos de mando. Una vez asentados en las posiciones de mando, hay que estudiar el modo en que nuestro aparato social, tecnológico y económico pueda funcionar al servicio del hombre, en vez de destruirlo. Efectivamente, en aquel entonces, mucha gente eligió este camino. Hablando del período del ácido, un agente de la CIA calculó que más de la mitad de las personas de la administración Carter habían tomado LSD. Pues bien, este es un hecho que, según el punto de vista, puede parecer alarmante o tranquilizador.

A propósito del ácido, la primera vez que lo tomé fue en 1961, con un amigo (un colega psiquiatra) que ya lo había probado, y pensaba que podía interesarme la experiencia. Como es lógico, anteriormente ya se había utilizado el ácido en la práctica médica, y disponíamos de gran cantidad de informes al respecto. Como siempre suele suceder con las cosas nuevas, era evidente que haría falta algún tiempo para elaborarlo y clasificarlo todo, y esta-

blecer exactamente los efectos y el potencial del ácido.

A continuación llegaron Tim Leary y su círculo de amigos y colegas, y malograron dicha experiencia. Habiendo probado ellos mismos los efectos del ácido, lo distribuyeron entre los presos, enfermos en los hospitales, moribundos, convenciéndose de que absolutamente todo el mundo tenía que probar el ácido. Entonces todavía no era ilegal. Pero ellos lo fabricaron y repartieron a gran escala, haciéndolo así ilegal (la sanción de ilegalidad abarcaba, no la posesión del ácido, sino precisamente su fabricación sin autorización). Se trata de un capítulo demasiado oscuro en la historia de los años sesenta; entre otras cosas, hay quien ha dicho que gran parte de las enormes cantidades de droga importada por Estados Unidos estaba pagada con dinero de la CIA.

En todo caso, Leary y sus amigos comenzaron a darse cuenta de que la conciencia, de Norteamérica especialmente, estaba tan hecha trizas, tan ofuscada y entumecida en sus particulares vectores y parámetros, que podía arrastrar al mundo entero a un encuentro catastrófico, del que no se excluían las armas nucleares. Hubiera sido el fin. Este desenlace parecía cada vez más probable. Resulta difícil imaginar cómo esta posibilidad parecía tan inminente a la gente, incluyéndome yo. Vivía como si cada día que pasaba pudiera acarrear la catástrofe. Parecía que estábamos cerca del último minuto, de la decisión de pulsar aquel determinado botón que hubiera desencadenado la apocalipsis. Así pues, Leary y los suyos se convencieron de que lo mejor que se podía hacer era bautizar con ácido, de un modo u otro, a todos los Estados Unidos, e incluso el mundo entero.

Y para ver qué sucedía si se llevaba a cabo una cosa semejante, se realizó un experimento en Berkeley y en la

zona de la bahía en torno a San Francisco. El caso es conocidísimo. En el espacio de cuarenta y ocho horas distribuyeron alrededor de trescientas mil dosis, de 305 microgramos cada una, sobre todo a los jóvenes de veinte años. Las repercusiones se hicieron sentir durante meses, y de esta experiencia nació Height Ashbury. Se asistió a una especie de cruzada de *drop outs* adolescentes, que, de cualquier modo, a pie o en autostop, sin que nadie hubiera dado ninguna señal, llegaban a San Francisco y se drogaban tanto como les era posible. A mí no me pareció una cosa tan terriblemente convincente. A continuación, uno de los jefes de este movimiento vino a verme a Londres para proponerme la repetición del experimento aquí, a una escala incluso mayor. Me explicó que consideraban Londres como mi territorio, y si yo decía que no, no se haría absolutamente nada. Yo dije que no, y no se hizo nada. Si efectivamente hubieran pasado a la acción en Londres, probablemente las consecuencias habrían sido notables. Su comportamiento se había convertido ya en el de «no puedes hacer una tortilla sin romper los huevos». El razonamiento era el de que si una docena de personas enloquecían, o se suicidaban, o se mataban entre sí, se trataba de un caso extremo y no de un efecto normal del ácido. Quizás habría sucedido algún incidente, pero se trataba de una pequeñez respecto al cataclismo mundial que fatalmente acabaría por llegar si no se seguía aquel camino. «Quizá tú tengas una idea mejor», me dijeron. No la tenía, pero rechacé igualmente la suya.

No he sido nunca, pues, un instigador de la revolución del ácido, y mucho menos de la táctica guerrillera y del terrorismo. Hace un par de años, estuve en París en un encuentro de intelectuales y antipsiquiatras franceses, y en el curso de los trabajos se me pidió que firmara una

petición —que había recogido ya numerosas adhesiones entre los participantes— en la que se exigía al gobierno francés la liberación de un conocido agitador (el hecho era admitido por todos). Me quedé estupefacto de que pusieran bajo mis narices semejante documento para que lo firmase, mientras que ellos se escandalizaban de que me negase a firmar. No quiero ser atacado, ni quiero que mi familia o mis amigos se encuentren en un avión que sufra un sequestro. Y espero que el gobierno francés, y todos los gobiernos, logren neutralizar a esta gente de modo que no tenga que oír hablar más de ello. Del mismo modo, me parece perfecto si, al entrar en el atrio del Hilton para encontrarme con un amigo, no tengo motivos para sentir miedo de verme arrojado contra la pared. Son cosas que no me gustan, no tengo el estómago adecuado para soportarlas, y no les encuentro justificación alguna. Me gustaría poder decir que no tengo nada que ver con todo eso, que no quiero tener parte alguna: no quiero ser una víctima, ni estar entre los que hacen semejantes cosas. Todo lo que quiero es estar lejos. Mis simpatías congeniaban más con el movimiento estudiantil de este país, a finales de los años sesenta, con el que tenía ciertos vínculos, porque se trataba de gente que actuaba, por ejemplo, organizando una serie de *sit-in*, en su intento de cambiar las cosas a través de una microrrevolución institucionalizada, jerárquicamente organizada y dirigida a la transformación de la estructura institucional constituida. Estoy convencido de que se trataba de iniciativas muy respetables.

Si es cierto —como lo es en realidad— que vivimos, para bien o para mal, en un sistema social que requiere un aparato centralizado y burocrático, entonces lo que hay que encontrar es el modo de hacer que dicho aparato sea más permeable y realmente sensible a las exigencias de

aquellos a los que se supone debe servir. Si en un determinado grupo social se dan ciertas funciones organizativas relacionadas con la salvaguardia de la coordinación, de la compatibilidad y del orden (incluso el hacer frente a aquellos que se salen de la raya), entonces un subgrupo de personas extraídas de la población total deberá asumirlas.

Lo esencial es que este subgrupo, que, por un lado administra la ley, y por el otro, en cierta medida, la genera, no se encuentre por encima de la ley. Ésta debe permanecer en manos de la población (suponiendo que lo haya estado alguna vez). De todas formas, pienso que las viejas diferenciaciones hereditarias e individuales en materia de riqueza y poder están cambiando de modo definitivo.

La manera en que se viene realizando la redistribución del poder a medida que las transformaciones en curso se desarrollan, no pertenece a mi ámbito específico de estudio. Por lo tanto, no quiero simplificar mi ignorancia en una fórmula pseudo-ideológica. Debo aceptar el hecho de que amplios campos sociales, con todo su espesor, incluso el propio sistema social en el que vivo, permanecen totalmente oscuros para mí. En cualquier caso, esta opacidad permanecerá siempre, porque se trata de secretos oficiales, y por lo tanto impermeables a cualquier investigación que provenga del exterior. En otras palabras, todo lo que vale la pena conocer, no se puede conocer ahora.

Además de los jóvenes, gran parte del movimiento feminista se ha inspirado en tus trabajos. ¿Crees que el movimiento de las mujeres ha contribuido a resolver o a modificar el malestar actual de nuestra civilización?

Quizá no sea preciso aclararlo, pero hemos de distinguir las feministas —o bien el llamado movimiento feminista— de las mujeres y de la conciencia de las mujeres en general. Es evidente que no todas las mujeres simpatizan con el movimiento feminista, o con lo que creen que es dicho movimiento. Incluso en el seno del movimiento feminista las divergencias acerca de ciertas cuestiones —por ejemplo, el aborto— son considerables. Hay feministas que se manifiestan firmemente a favor del aborto, mientras que para las feministas católicas, y algunas otras, el aborto es éticamente inaceptable.

Considerando nuestra sociedad tal como yo la conozco, si pudiera elegir entre reencarnarme como hombre o como mujer, escogería, sin ningún género de dudas, ser un hombre. Y no por ninguna razón relativa al sexo femenino, sino sólo porque creo que las mujeres, precisamente por ser mujeres, se encuentran en una situación más difícil. En una hipotética sociedad de mujeres —no es demasiado difícil imaginar sociedades semejantes, porque además se ha teorizado y se ha hecho propaganda de ellas— en la que las mujeres constituyeran el sexo más fuerte, o dominante, o en la que la conciencia y sensibilidad femeninas marcaran la pauta de todo, mi elección sería probablemente distinta.

En nuestra sociedad, dada la diferencia de roles y situación que caracteriza a ambos sexos, creo que los hombres tienen la vida mucho más fácil. Con ello no pretendo decir que los hombres no sufren por este estado de cosas al igual que las mujeres, porque los sexos no están enteramente divididos y separados. Y naturalmente, los sentimientos de las mujeres acerca de lo que se les hace, reverberan en lo que ellas hacen a los hombres. Hay un tipo de chauvinismo masculino que puede resumirse así: «Aprovechémonos mientras dure». Pues bien, en mi opinión, el

que así piensa pierde muchísimo. Por otra parte, parece evidente que mientras las mujeres reciban un trato injusto (en gran medida obra de los hombres), y los hombres sientan que esta situación les favorece, sería pedir demasiado a la naturaleza humana el pretender que los hombres en su totalidad examinen de cerca el problema. Como siempre, los únicos que pueden hacerlo con la necesaria tenacidad son las víctimas de la situación. Para empezar a cambiar las cosas, pienso que es indispensable el impulso primero de las mujeres. Mientras se prolongue esta condición, podemos esperar, sin ningún género de dudas, que de entre ellas surgirá quien encabece la tarea de poner fin a esta peculiar forma de injusticia.

Creo que esta observación está de acuerdo con los principios del *fair play*, aunque no ignoro que se considera expresión de un viejo y despreciable moralismo liberal-burgués. Estoy convencido de que una parte de la dificultad se halla en el hecho de que este desequilibrio de poder entre hombres y mujeres, por un lado parece ser una función del contexto global en el que vivimos, y por el otro, parece reforzar el *status quo*. Dicho estado de cosas puede describirse poniendo de relieve que todos nosotros vivimos en casas y ciudades que han sido, todas ellas, sin excepción, proyectadas y construidas por hombres con materiales extraídos, transportados y unidos por otros hombres. Aviones, automóviles, barcos, maquinarias y artículos tecnológicos manufacturados de toda clase, que constituyen las manifestaciones exteriores de nuestra civilización o cultura: prácticamente todo ha sido proyectado y construido por los hombres. Conocemos perfectamente las objeciones al hablar en términos de feminidad, o de eterno femenino, o al atribuir actitudes y posiciones diferentes a las mujeres en cuanto tales. Sin embargo, tenemos

tendencia a olvidarlo, y a subestimar en este campo el peso de los condicionamientos sociales. Respecto al monopolio del mercado por parte de los individuos de sexo masculino, y a todas las consecuencias que de ello se derivan, parece surgir un problema. Las mujeres no parecen, en conjunto, estar ansiosas por entrar en este sistema. Por ejemplo, no vemos colas de mujeres esperando frente a los astilleros navales, aunque en las fábricas sean explotadas como mano de obra barata, y aunque, en general, lo que podemos llamar la fuerza de trabajo esclava del mundo comprenda un elevado porcentaje de mujeres. No hablemos ya de las ocupaciones que no se consideran trabajo (en el sentido de que no perciben un salario), como las tareas domésticas, el hacer la compra y cocinar, cuidar a los niños, etc. Es una situación totalmente desequilibrada, y no favorece ni a las mujeres, ni a los niños, ni tampoco a los hombres. Pero cómo disponerse a modificarla, ésa es otra cuestión.

Consideremos la voz de las mujeres en el campo de la psicología. Pienso que es cierto que la psicología —digamos la psicología freudiana— sufre una deformación sumamente grave. Distorsiona el cuadro, y esta distorsión se insinúa en todos los aspectos de la teoría de Freud. Así que, hasta que no se elabore una psicología equilibrada, todo permanecerá muy sospechoso. Lo que quiero decir es que la teoría misma de la represión actúa en cierta medida, a causa de esta deformación, como una teoría represiva. Es un error sutil, pero fuente de graves confusiones en las que casi todos suelen caer. De nuevo, sólo podemos repetir que las cosas han de cambiar, y creo que el empujón está llegando por parte de las mujeres. Hasta hoy no hemos tenido ningún pensador femenino del tipo de Freud, Nietzsche o Schopenhauer, exceptuando quizás a Simone de Beauvoir (no me refiero a la altura intelectual, sino al ta-

lento psicológico). El problema es que Freud, siendo, como yo creo, un genio, cuando se equivoca, su error es un error profundo. Y para corregir un error profundo uno debe ser tan profundo como el error. Lo cual no resulta fácil. Un ejemplo evidente de este tipo de error es la doctrina de la envidia del pene en las mujeres (a la que se podría oponer fácilmente la envidia del útero en el hombre).

Me resulta difícil comprender algunos aspectos de la práctica institucionalizada del parto tecnológico sin plantear la hipótesis de que quizá se dé algún tipo de envidia al respecto. Me parece captar como una cierta destrucción inconsciente de algo bueno, un esfuerzo por complicar más las cosas en vez de simplificarlas, hasta el punto de estropear la experiencia del parto. Apartan a la mujer de su familia, de sus hijos, de su marido, y la colocan en un sitio extraño. A continuación la desnudan y la someten al degradante ritual del afeitado del pubis, que la embrutece. Por último —es el toque final— la acuestan de espaldas con las piernas levantadas y las rodillas sobre unos estribos especiales; es decir, la fuerzan a una posición que es obviamente el exacto contrario de la más apropiada para una mujer que ha de expulsar algo de entre las piernas. ¿Puedes imaginarte a un hombre acostado de espaldas y con las piernas en alto, cuando trata de evacuar? Y aquí se trata de algo más que del simple hecho de defecar. El otro día, hablando con un grupo de estudiantes de medicina, hacía hincapié en que esta posición, a pesar de carecer de toda racionalidad desde el punto de vista médico, se le impone al 95 por ciento de las mujeres de todo el mundo. ¿Por qué? Si quieres examinar a una mujer, puedes pedirle cortésmente que se estire boca arriba con las piernas levantadas; dos minutos serán suficientes. No hay ninguna necesidad de inmovilizarla —como hacen en Estados Unidos— sujetán-

dole las muñecas. ¿Cómo crees que te sentirías frente a semejante trato?

Tenemos, pues, una situación totalmente bajo el control masculino, en la que los hombres infligen a las mujeres lo que acabamos de describir, y a menudo ayudados por enfermeras. No obstante, creo que las mujeres están cada vez más dispuestas a oponerse, y el resentimiento por este tipo de trato se hace cada vez más patente. En Norteamérica, después del nacimiento, es usual separar a la madre y al hijo, lo quieren o no, y tanto si el padre lo quiere como si no. Se trata nuevamente de una cuestión política: ¿a quién pertenece el niño en aquel momento? ¿Al hospital o a la madre? Hoy en día hay algunos médicos y enfermeras (aunque sean todavía una minoría) que están convencidos de que pertenece a la madre. La jungla de la prolembémica es muy densa. Hay que investigar este ámbito centímetro a centímetro y tratar cada problema por separado. En cualquier parte donde actúe este desequilibrio de poder y de control, nos topamos con una discriminación sexual.

Si insisto tanto en este aspecto, es porque en todo lo que respecta a la expresividad y articulación, conocimiento y conciencia, a la mente no se le ayuda aterrizándola. Y el poder es simplemente el ejercicio del terror. Cuanto más sutil sea el poder, tanto más oculto será el terror. El rasgo más impresionante de las personas más asustadas es que lo que les espanta no son los espacios abiertos o cerrados, el cielo que les da la sensación de caérseles encima o la tierra que se abre a sus pies, o los pájaros, o las abejas. Primariamente, lo que les causa miedo son las otras personas (ellas mismas u otros). Los seres humanos están atormentados de los seres humanos. Y cuando la propia libertad se halla en entredicho —en el sentido de la libertad de reve-

larse y manifestarse a sí mismo, como sucede en un sistema en el que dichas manifestaciones están sujetas a estrechas limitaciones y control— la mente sale perjudicada. Lejos de potenciarla, el terror debilita la mente. Cuando uno está aterrizado no puede pensar en nada con calma, coherencia ni claridad. Creo que en el feminismo la cuestión más importante es la de las relaciones de poder, y de su modificación.

La balanza comienza a inclinarse un poco a favor de las mujeres, y espero que esta tendencia continúe hasta alcanzar un punto de equilibrio. Si viviera en un mundo en el que todos los cirujanos, estadistas, etc. fueran mujeres, y yo me encontrase, en tanto que hombre, sin ningún control sobre estas cosas, e incluso, y en gran parte, a su merced, me sentiría totalmente a disgusto. Actualmente, en Estados Unidos, manos masculinas extirpan más de cien mil úteros al año. Para darnos cuenta de lo asfixiante que resulta la situación, basta con invertir los términos y pensar en cómo nos sentiríamos si manos femeninas se dedicasen a extirpar los genitales de los hombres. En cierto sentido, lo que me sorprende es que las mujeres soporten tanto, aunque me consta que una observación de este tipo es incorrecta...

En realidad, están tan asustadas que pueden perder materialmente la cabeza...

Es cierto, indudablemente cierto. Para dar un ejemplo, en un congreso reciente sobre la lobotomía surgió el dato estadístico de que por cada hombre que es sometido a una lobotomía, tres mujeres sufren la misma suerte. Ello no puede explicarse por la simple suposición de que las

mujeres estén tres veces más chifladas que los hombres. La lobotomía no es más que el punto de llegada; las estaciones anteriores son los tranquilizantes, la hospitalización y el electrochoque. Estamos ante una situación de poder cero. Uno lo ha perdido todo, se ve reducido a lo que los otros quieren hacer de él, y no tiene ningún modo de impedirles que hagan lo que mejor les parezca. Por lo tanto, si tomamos el hecho de sufrir una lobotomía como índice de poder cero, entonces la relación entre mujeres y hombres es de tres a uno. Esta es una de las razones por las que me siento contento de ser un hombre en nuestra sociedad. Espero que las mujeres no me odien por decir esto. Al contrario, con estas palabras no hago más que expresar mi acuerdo con ellas del modo más elocuente que pueda imaginar.

Tú has descrito el aspecto femenino de las cosas en El ave del paraíso.¹ ¿Puedes aclarar quién es para ti este pájaro mítico?

No recuerdo haber dado nunca una definición del lado femenino de las cosas. No sé de dónde has sacado esta idea.

El traductor italiano de The Bird of Paradise señala en una nota que la palabra bird tiene una connotación femenina, añadiendo que en el texto bird alude siempre al aspecto femenino de las cosas.

1. *El ave del paraíso*, en R. D. Laing, *La política de la experiencia*, Crítica, Barcelona, 1977.

Ah, ya veo. Pero mi traductor italiano se ha equivocado. Naturalmente, el inglés no tiene géneros, y *bird* no es ni masculino ni femenino, o bien puede ser ambas cosas, aunque probablemente se le considere como femenino. En el lenguaje coloquial, *bird* designa a una mujer joven y atractiva. En italiano, según creo, la palabra correspondiente es masculina. Así que me imagino que lo que el traductor trataba de explicar es que si se lee la palabra en inglés la resonancia principal sea quizá femenina. No obstante, no se trata de un matiz demasiado importante. Es cierto que en el texto se produce, un par de veces, un intercambio de frases entre un tipo y un *bird*, que es una chica que pasa. Resultaría muy difícil traducir al italiano esta asociación, espontánea para un inglés, entre *Bird of Paradise* y *bird* en cuanto mujer. Realmente no sé cómo se podría hacer. No obstante, al escribir el texto, no había en mí ningún deseo consciente de identificar el ave del paraíso con, digamos, un principio femenino.

La trama completa es, por así decirlo, bastante más concreta. Procede de un sueño, en el que se me apareció fugazmente un pájaro, que en el sueño tomé por el ave del paraíso. Efectivamente, en el sueño la única prueba de la presencia del ave era una pluma, que yo capté con gran viveza. Y para retener el recuerdo la dibujé. Si mal no recuerdo, en la literatura el ave del paraíso aparece siempre sin patas. No puede posarse, sino sólo volar. Sin embargo, ello no pretende aludir necesariamente a una particular resonancia. Supongo que, puesto que este mundo no es exactamente un paraíso, ni el Jardín del Edén (en efecto, se le llama tierra en contraposición al infierno y al cielo, aunque a veces nos sorprendemos pensando que todas estas categorías entran dentro de nuestra existencia), hay un cierto sentido de nostalgia por una posible e ilusoria

memoria de una condición paradisiaca, cuyo símbolo puede ser un ave, una mujer o el alma humana como mariposa. En una relación amorosa podemos sentir quizá que el otro es un mensajero del paraíso, haciendo brotar en nuestro interior aquella nostalgia. Un amor romántico, puramente sexual, es susceptible de despertar en nosotros la huella, o incluso el sabor (o, dicho de otro modo, el fantasma de una alucinación) de una memoria de paraíso. Supongo que, precisamente por esta razón, para una lectora el ave puede ser perfectamente más masculina que femenina, mientras que para un hombre, tendrá resonancias femeninas.

Como epigrafe a El ave del paraíso has puesto un pasaje del Evangelio según santo Tomás, en el que Jesús parece presagiar el nacimiento del «hombre nuevo» con el advenimiento del andrógino. ¿Piensas tú también, como el junguiano Erich Neumann, que el hombre creativo es aquel que ha recuperado e integrado su aspecto femenino?

Eso es perfectamente cierto si pensamos en el diagrama taoísta que representa el juego de la luz y la sombra, y en el que figuran dos epicentros, el oscuro y el blanco, ambos en rotación en torno al centro de la circulación de la energía. A mí me parece que Freud y Jung tienen razón cuando afirman que psicológicamente todos somos hermafroditas, que el alma es, al mismo tiempo, masculina y femenina, tanto en el hombre como en la mujer. Resulta difícil aclarar qué significa masculino y femenino, dado que todo posible ejemplo concreto lleva implícitas profundas huellas sociales. Pero si nos es lícito hablar de un principio masculino y de un principio femenino (sin definir

el contenido), entonces hemos de reconocer que éstos se equilibran en la naturaleza, tanto de los hombres como de las mujeres. Cuando un hombre y una mujer se encuentran, se produce una íntima interacción entre el lado femenino de él y el lado masculino de ella, así como entre el lado femenino de él y el de ella, siguiendo con todas las combinaciones posibles. De este modo, los lados masculino y femenino de ambos interactúan, tanto homosexual como heterosexualmente. Con ello, la relación entre hombre y mujer da lugar a una plenitud.

No sé si es posible —pienso que es muy difícil— evitar el absorber algún tipo de deformación por parte de nuestros condicionamientos sociales. Existen casos extremos. Por ejemplo, hay un tipo de hombres, a los que les gustan mucho las mujeres, y que sin embargo podemos definir casi como una lesbiana masculina. A veces incluso puede dar la sensación de homosexual, pero en realidad no muestra ningún interés por los hombres. Se interesa por las mujeres como podría hacerlo cualquier mujer. Estos individuos llegan a asumir la posición de hombres que mantienen relaciones homosexuales con mujeres. Análogamente, existen mujeres que se comportan como homosexuales masculinos. Una mujer de este tipo no tiene tiempo para las otras mujeres. Lo que le gusta es ser chico entre los chicos, y desarrolla con los hombres relaciones homosexuales cuasi-masculinas.

Creo que el momento mágico surge cuando una pareja se encuentra y se entrelaza de tal modo que los hermafroditismos de ambos se equilibran y se integran. Creo que es precisamente la negación de todo esto lo que encontramos en el origen de los desequilibrios sexuales representados físicamente, ya se trate de la más obvia polarización en una homosexualidad exclusiva, como de la homosexualidad rea-

lizada en el seno de una relación aparentemente heterosexual. Si un hombre se da cuenta de que psicológicamente es también mujer, la mujer puede, a su vez, reconocer sus cualidades masculinas.

Naturalmente, una mujer puede agredir su propia femineidad esforzándose en cultivar un lado masculino de sí misma que compita con los hombres, o tratando de sobrevivir en un mundo masculino, en el que no queda otro remedio que adecuarse, para poder mantenerse a flote, a estos modelos masculinos. Pero esta constelación masculina contiene en sí misma una negación de la femineidad del hombre. De este modo se determina un círculo vicioso: para competir con un hombre que ha negado su femineidad, la mujer debe negar, a su vez, la suya propia. Trazando un diagrama, resulta fácil deducir esquemáticamente, a nivel formal, las principales formas de distorsión.

Así, pues, cuando un hombre realiza una mujer y una mujer realiza un hombre, ambos pueden encontrarse sin tener que reprimir ni temer nada en absoluto. Pueden convertirse en una sola persona. Y éste es el paraíso, o por lo menos, una de las experiencias más próximas al paraíso de entre todas aquellas que puedo imaginar como posibles.

podemos utilizar nuestra mente son muchos; pero a mí me parece que el intelectual se distingue de otras personas tanto o más inteligentes y cultas, como por ejemplo, los físicos, los químicos, los abogados, los políticos, etc. Solemos usar el término de intelectual para designar a aquel que dice lo que piensa acerca de cómo van las cosas, que medita cuidadosamente y lanza tal o cual idea, teoría o propuesta. Aunque el intelectual esté socialmente comprometido, el ser un activista no figura entre los rasgos esenciales del intelectual (así como tampoco el no serlo). Hay que reconocer, no obstante, que el compromiso intelectual en el mundo es una praxis. Nosotros no limitamos el concepto de praxis a los movimientos corporales en el espacio. En distintos momentos de mi vida hubiera podido preguntarme: «¿De qué modo utilizo mi mente?», e incluso: «¿De qué manera debo utilizar mi mente?». Pues bien, esta es una actitud que he abandonado en gran medida, porque, como dice Groddeck, nosotros podemos pensar que somos nosotros mismos quienes realmente vivimos nuestras vidas, pero en realidad somos vividos. Naturalmente hay siempre una tensión entre estas dos posiciones. Si decimos «somos vividos», nos sacamos de encima toda responsabilidad, abriendo así la puerta a cualquier posible deshonestedad. Si, por otra parte, insistimos de manera exclusiva en la idea de que «vivimos nuestras vidas», y la hacemos prevalecer incluso para los demás, entonces, hablando por boca de Nietzsche, corremos el riesgo de considerar al hombre como libre, con la única finalidad de juzgarlo y condenarlo. Desde este punto de vista, se trata de un mecanismo, aunque paradójico, dirigido —mediante la imposición al hombre de la libertad incondicionada— a hacerle saltar los nervios, a envilecerlo, someterlo y convertirlo en un ser servil (recordemos la idea nietzscheana de la función

10. EL TRABAJO INTELECTUAL

¿Conoces a Pasolini?

Nunca he tenido ocasión de conocerlo personalmente, pero he visto algunas de sus películas.

Pues bien, Pier Paolo Pasolini ha contrapuesto el intelectual corsario al intelectual orgánico gramsciano, el independiente al cómplice adaptado a la ideología dominante. ¿Cuál es según tú el papel del intelectual?

Mi perspectiva es bastante distinta de la que va implícita en la pregunta. Yo parto, ante todo, de mí mismo. No obstante, es cierto que mi intelecto está comprometido en el mundo. Siempre lo ha estado, y hoy en día sigue estándolo, no menos que en el pasado; se trata, en gran medida, de un compromiso con la teoría. Hacer teoría significa centrarse, con los ojos de la mente y con todos nuestros sentidos, en el intento de captar qué esquemas surgen, y en particular qué conexiones, y, más específicamente todavía, los esquemas que enlazan los distintos esquemas que vemos en un sentido más inmediato. Los modos en que

cuenta. Es como cuando los niños miran un semáforo y dicen: «verde», y aparece la luz verde, «rojo» y se enciende la luz roja. Uno puede convertirse, enredándose a sí mismo, de que las luces se han encendido porque las ha nombrado.

Lo importante es cómo funciona nuestra mente, y también, supongo, qué objetivo le imponemos y qué uso pensamos hacer de él. Hemos de tener en cuenta estos dos aspectos. Creo poder decir que son dos los puntos básicos de nuestra mente. El primero es la contribución específica que, basándose en la intención de favorecer la causa común, el intelecto debe aportar a la clarificación de la verdad y a desenmascarar el error, la ignorancia, la mentira, los engaños y las mistificaciones. En mi opinión, la función del intelecto consiste en dilucidar la realidad. Por lo tanto, el rol específico del intelectual en la sociedad es el de utilizar dicha capacidad al servicio de la verdad, o del bien común del cosmos (y no necesariamente al servicio de aquello que favorece de modo inmediato a la raza humana). Ello incluye a los pájaros y las abejas, a las ballenas, e incluso a todo nuestro sistema egoico, ya que el intelecto no puede considerarse simplemente como un instrumento o un utensilio.

Efectivamente, nosotros no utilizamos el intelecto; y en esta idea del «uso» se expresa una concepción falsa de la naturaleza del intelecto. Éste no se asemeja ni a un destornillador ni a un telescopio: no es uno de nuestros instrumentos. El intelecto es más bien el constructor de dichos instrumentos, que ha proyectado para sus propios fines. Así pues, el intelecto es exactamente lo opuesto a un instrumento: es el creador de los instrumentos. Quiero decir que este creador de instrumentos no es en sí mismo un instrumento. Evidentemente, el intelecto puede utilizar el propio cerebro como un instrumento, como una compu-

sacredotal de intimidación y control de la humanidad). Es un truco, y el resultado es la esclavitud.

La verdad es que, por un lado, soy responsable del modo en que mi mente actúa, y por el otro, soy una creación de mi propia mente. La parte de mí que va más allá de mi mente es también un componente de la misma. Estoy convencido de que mi sentido de identidad, mi yo, es un producto de la mente. Es una alucinación útil, o por lo menos, una especie de barco en el que puedo viajar por el espacio mental. En dicho espacio me encuentro perfectamente, y me siento feliz de disponer de un vehículo mental, de tener un lugar propio, etc. Se trata, pues, de descubrir, a medida que voy viviendo mi vida, qué es lo que prepara mi mente para mañana; de observar sus impulsos e intenciones; de intentar comprender en qué terreno nos encontramos. Últimamente, por ejemplo, he leído libros de todo tipo, y no sé por qué lo he hecho ni por qué lo hago. Sin embargo, mientras los leo, tengo la clara sensación de que lo hago con una finalidad concreta, que terminará por hacerse comprensible, quizá dentro de un par de meses. El año pasado empecé a leer sonetos. No sabía por qué demonios lo hacía, puesto que no tenía ningún interés especial por los sonetos. Pero poco tiempo después de haber empezado a leerlos, me sorprendí a mí mismo escribiendo sonetos. No me lo esperaba, y ni siquiera tenía la intención de hacerlo; no obstante, me descubrí, de improviso, enfrascado en la tarea de escribir sonetos. No tenía ni la más mínima idea de lo que estaba escribiendo. Fue una sorpresa. No una sorpresa total, sino algo que nunca hubiera podido prever. No formaba parte de un plano consciente. Algunas veces, mi mente formula conscientemente un plano, y se atiene a él. Pero después tengo la sensación de que este plano se desarrolla por su

tadora biológica. Sin embargo, el cerebro es susceptible de otros muchos usos, al igual que nuestra mano, que podemos utilizar para acariciar o para abofetear, para manejar un cuchillo y un tenedor o para tocar la música más sublime, o incluso para agarrar el mango de un puñal cuando matamos a alguien. El cerebro presenta la máxima diversificación de funciones, pero no es nuestro intelecto. Al contrario, es utilizado por él. Para funcionar, el intelecto necesita el cerebro. No obstante, me resisto a creer que el intelecto sea un epifenómeno del cerebro. Nos encontramos nuevamente frente a una figura doble: cerebro e intelecto, el uso que hacemos de nuestro intelecto y el uso que nuestro intelecto hace de nosotros. Hay que subrayar que el intelecto no está únicamente vinculado con la verdad —fría, insensible y sin corazón— tal como postuló Platón. El intelecto es erótico; está movido por el eros, y quizás incluso por el odio. Digamos que el conflicto, o la guerra, espiritual entre el bien y el mal, el amor y el odio, la solitud y la indiferencia, la unión y la separación: todo ello bulle en nuestro intelecto. Así, pues, un intelecto puede inclinarse hacia el mal o hacia el bien, puede empeñarse en perpetuar el odio, la malevolencia, el rencor y la destrucción, o bien hacer nuestra vida más agradable, feliz, decente y placentera para todas las criaturas. Puede venderse a la mentira y a la falsedad; puede enamorarse del engaño, pero también de la verdad. Para terminar, yo diría que la utilización correcta del intelecto incluye la habilidad, el arte, o el don de transmitir y expresar nuestra propia vida a otros seres humanos. El intelecto es, pues, comunicación, además de pura receptividad.

11. UNA PROFESIÓN DE FE

William Blake, en la descripción de los estados de división del ser que se encuentra en sus libros proféticos, menciona una cierta tendencia a convertirse en lo que uno percibe. ¿Qué es lo que has percibido y en qué te has convertido tras todos estos años de «experiencia»? ¿Ha habido alguna imagen simbólica que hayas perseguido o por la que te hayas dejado guiar?

Son dos las imágenes que, según creo, compendian lo que he buscado durante tanto tiempo. Una es la multiplicidad de diferentes melodías o estructuras, que se desarrollan en recíproca conexión, alternando en el curso del tiempo momentos de discordia, y momentos de resolución de conflictos: en resumen, una secuencia temporal de relaciones entre distintas trayectorias que, unidas, componen una metaestructura. Cada uno de estos hilos, cada melodía es una estructura temporal, y una pluralidad de dichas estructuras forma una estructura nueva, que vincula a las primeras, es decir, una metaestructura. Y en términos espaciales, éstas representan nuevamente el entrelazado de curvas diferentes, que se entrecruzan recíprocamente y fluyen libremente en cualquier sentido, dando lugar, como se ha

podido comprobar, a una metaestructura. Creo que ello me ofrece, por lo menos, un vago indicio, un esbozo de metáfora de la naturaleza de mi devenir. Lo que logro entrever es una estructura de la que yo mismo soy parte: la estructura que captó como la metaestructura que une las estructuras que percibo es, ella misma, una de las estructuras en las cuales y por las cuales tiene lugar mi acto de ver.

Ciertamente, hay varias cosas que no veo. En otras palabras, yo no me veo a mí mismo como una entidad, ni como un yo-sustancia, ni de ninguno de los distintos modos en que algunos parecen mirarse a sí mismos. Estas alusiones son lo más cercano a una descripción de mí mismo (tal como me veo) que puedo dar.

Hemos llegado, finalmente, a la última pregunta. En La política de la experiencia afirmas que si lo externo no recibe ninguna iluminación de lo interno, vive en las tinieblas, y concluyes diciendo: «La nuestra es la edad de las tinieblas». Por otra parte, a menudo te he oído citar aquella frase de Heidegger: «Lo terrible ya ha sucedido». ¿Crees quizás en el Kali-Yuga,¹ o piensas haber perdido toda esperanza?

Me resulta difícilísimo utilizar la expresión «creer en». No sabría indicar prácticamente nada de lo que pueda decir «creo en ello», sin sentir que tengo la obligación de aclarar la frase o calificarla. Del mismo modo hay a quien le re-

1. Kali-Yuga: es el último de los cuatro yuga (edad) de la tradición india. El Kali-Yuga, que corresponde a nuestra época, está considerado como «la edad de las tinieblas».

sulta sumamente fácil decir «te quiero», pero para mí no es sencillo pronunciar estas palabras. No sabría decir si «creo» en el Kali-Yuga o no. Estamos hablando de grandes extensiones temporales, y de un esquema de la evolución y degradación del cosmos que algunas personas afirman que les ha sido revelada. No dicen que la han imaginado o inventado, sino que han entrado en un estado de conciencia brahmánica. Podemos simbolizarlo pensando en la visual que tenemos desde un helicóptero, y que es mucho más amplia de la que le es accesible al que se encuentra en tierra. Si introducimos una duración temporal, y la contemplamos, nos percatamos de que giramos en círculo, y de que en el tiempo resulta discernible (en el curso de miles de años) un ritmo día-noche cósmico. Pues bien, si no hubiera oído hablar de ello, no podría componer este cuadro a partir de mi experiencia personal. Dicha experiencia, por fragmentaria que sea, me sugiere sin embargo que ello no es inverosímil; especialmente en ciertos estados de ánimo me parece congenial. Pero ¿significa esto que creo en ello? Yo diría que no: no creo en ello, pero tampoco estoy convencido de que no sea cierto.

En un tiempo concebido de este modo, no sé dónde nos encontramos, si al principio o al final, si nuestra verdadera historia está apenas empezando o si nuestra especie se está extinguiendo. No sé si nuestro ecosistema acabará por destruirse irremediablemente a la vuelta de los próximos veinte o treinta años, o si nos hallamos en un punto extremo de la oscilación del péndulo, y nos disponemos a avanzar en la dirección opuesta. A menudo los cambios se producen así: dando la vuelta y dirigiéndose hacia la dirección opuesta. No sé que es lo que nos reserva el futuro, ni consigo encontrar en el pasado ningún esquema que vaya más allá de aquello que está documentado

históricamente. Los paleontólogos nos dicen que en cuanto especie hemos aparecido hace quizás un millón de años, o dos millones, o incluso seis millones de años. Tan sólo Dios sabe hasta dónde se remontan nuestros orígenes. Un biólogo me explicó que ellos creen todavía en la evolución, aunque no dispongan prácticamente de ninguna prueba. Por otro lado, he oído decir que no existe literalmente ninguna prueba del gradualismo, o sea de la evolución de una especie después de su aparición. En resumen, todo aquello que, en su día, se me enseñó acerca de la secuencia evolutiva de la raza humana queda suspendido en el vacío. Por lo que parece, los fósiles más remotos que se han descubierto son todos similares a nosotros. Y la datación reciente de estos distintos cráneos no refuerza en absoluto la idea de una transformación lineal de aquel tipo. Por otro lado, hasta ahora todas las demás especies que hemos estudiado siguen la misma trayectoria: nacen, viven durante un cierto tiempo y luego mueren.

Hace mil, dos mil o tres mil años, la tierra conoció, de vez en cuando, momentos agradables y placenteros, pero la historia parece consistir, en gran parte, en terribles masacres y torturas, en interminables guerras, en matanzas, crueldades y esclavitud. Realmente, no me parece que las cosas vayan peor hoy en día. Por lo que puedo ver, la comparación en algunos casos resulta positiva, mientras que en otros es negativa. Algunas cosas repugnantes han desaparecido, pero otras no menos repugnantes han vuelto a aparecer.

Efectivamente, hoy ya no me gusta tanto aquella frase de Heidegger a la que has aludido: «Lo terrible ya ha sucedido». Es más, ni siquiera sé de dónde la he sacado, podría incluso no ser de Heidegger, podría tratarse de un falso recuerdo. Ya no estoy tan convencido como antes. Ni estoy

seguro de saber lo que significa. Es una frase sonora, de aquellas que despiertan ecos profundos. Es más el efecto que suscita que su contenido. Si puedo aventurarme a plantear una hipótesis acerca de su significado, diría que lo que vemos en acción en la historia parece ser a menudo, por así decirlo, el eco en el mundo externo de algo que ya ha sucedido en el alma del hombre. Es una frase similar a aquella que dice: «Dios ha muerto», o a la sentencia plutarquiana: «El gran Pan ha muerto». Algo ha sucedido. Un lamento flota sobre el mar desde la isla, leemos en Plutarco, y anunciaba: «El gran Pan ha muerto».

Por mi parte, no creo que si algo ha sucedido en la vida interior y espiritual de la humanidad (por ejemplo, la pérdida total del sentido divino), tenga forzosamente que acarrear la devastación y destrucción de nuestro ecosistema. No obstante, es cierto que hemos perdido una fuente de luz. Es como la historia de los dos vecinos. Uno tiene un magnífico árbol, cuyas ramas se extienden por encima del tejado de la casa del otro. Las hojas se depositan sobre el desagüe, y de vez en cuando hay que barrerlas. Pues bien, ¿por qué no habríamos de derribar este maldito árbol? Vivimos en un mundo en el que no se hace otra cosa que derribar árboles, incluso en sentido literal: pensemos en los inmensos bosques que cada día terminan por convertirse en papel de periódico, o en el papel que sirve para fabricar mis libros, etc. Ello podría constituir la manifestación externa (o bien un eco) de aquello tan terrible que ya ha sucedido. Abismos todavía más profundos han sido presagiados o proféticamente anunciados. Pienso en el «Dios ha muerto» de Nietzsche. El cual añade que hay idiotas que todavía bailan, hacen palmas y se regocijan.

En conjunto, entre cosas buenas y malas hemos logrado

mantener un cierto equilibrio. La Europa de 1978, decididamente, no es el peor personaje que jamás haya compartido en el escenario de la historia, aunque las cosas más terribles que han sucedido en el pasado puedan volver a ocurrir. Prefero, con mucho, vivir en el Londres de hoy en día, que en la Cartago de Flaubert. En el apogeo de la civilización griega, la condición del intelectual debe de haber sido muy desagradable, si el destino de Sócrates fue la condena a muerte. Ni siquiera en aquel entonces podía un intelectual hacer mucho más (aunque quizá lo hiciera con mayor eficacia) de lo que hoy en día puede hacer un intelectual moderno iluminado. Educar no significa hinchar a la gente con respuestas a preguntas que ni siquiera ha planteado, sino lanzar el interrogante y extraer del educando, al igual que una comadrona, la respuesta (suponiendo que haya una respuesta).

Por último, no estoy obsesionado por la fantasía histórica según la cual las cosas van de mal en peor. Sin embargo, tengo la sensación de que caminamos por el filo de la navaja. Haciendo de la tecnología un uso insensato, despiadado e instrumental, estamos destruyendo nuestro ecosistema. O por lo menos esta es la idea que he extraído de cuanto he leído y oído. Los ecólogos que he tenido ocasión de conocer son, generalmente, personas equilibradas, y no parecen víctimas de fantasías apocalípticas acerca del fin del mundo. Y sin embargo, sin alzar la voz, repiten una y otra vez que estamos destruyendo a grandes pasos el sistema que sostiene nuestra vida, y que a este ritmo el proceso puede convertirse pronto en irreversible. Yo no creo que ello sea inevitable. No he perdido un cierto sentido de esperanza y de fe. Recuerdo que Camus solía decir: basta con las sucias esperanzas. Y ciertamente, muchas, muchísimas esperanzas no son más que ilusiones.

Pero yo me refero a la esperanza en su auténtico y verdadero sentido. Ésta, en su sentido propio, hace referencia a lo posible, no a lo imposible. Una esperanza dirigida hacia lo imposible, y que a pesar de todo persista, es una ilusión. Y no es posible que la raza humana sea inmortal, no más de lo que pueda serlo cualquiera de nosotros en su individualidad. A mí me parece que la raza humana es una especie animal, y tenemos todas las razones para suponer que, como el resto de especies animales, le está destinado un arco de vida limitado. ¿Estamos cerca del fin? ¿Estamos quizá viviendo la conclusión de la historia? ¿O estamos todavía a la mitad? ¿O quizás en el primer acto? ¿Cómo terminará? Quién sabe. Lo que sí es cierto es que la historia tendrá un final. Llegará un momento en que sobre la faz de este planeta, en este cosmos, el último ser humano, hombre o mujer, exhalará su último aliento. Después de lo cual no quedará más que un montón de huesos, y al cabo de cierto tiempo no quedará ya ninguna huella de nosotros; y, por lo tanto, ningún universo humano tal como lo conocemos: no habrá imágenes, ni sonidos, ni olores, ni sabores, tal como los conocemos. Todos estos objetos no pueden existir sin cerebros humanos, y no tenemos la más remota idea de lo que habrá entonces. No sabría decir si se trata de un proceso benigno u horrible (según las categorías de nuestras débiles mentes), pero tengo fe y esperanza. Respecto a aquello que sabemos, no tenemos necesidad ni de fe ni de esperanza. En cuanto a lo que está más allá, sé que hay momentos en que espero, y otros en los que me desespero. Espero los lunes, jueves y domingos, y desespero los martes y los sábados; unas veces tengo fe, y otras no. Pero ciertamente no he perdido ni la esperanza ni la fe.

ÍNDICE

1. De la Biblia al Zen	7
2. El método de la ciencia y la nueva psicología	23
3. Con Freud y más allá de Freud...	47
4. ...Jung	69
5. El destino de la familia	77
6. Familia y esquizofrenia	91
7. Entre «viaje» y locura	110
8. Lenguaje, tiempo y silencio	129
9. A favor de los jóvenes y de las mujeres	140
10. El trabajo intelectual	159
11. Una profesión de fe	164



Serie general

Títulos publicados:

1. **Iliá Ehrenburg**
ESPAÑA, REPÚBLICA DE TRABAJADORES
2. **C. F. S. Cardoso y H. Pérez Brígoli**
LOS MÉTODOS DE LA HISTORIA
3. **Manuel Azaña**
PLUMAS Y PALABRAS
4. **José Carlos Mariátegui**
SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD PERUANA
5. **F. Engels, V. I. Lenin, R. Luxemburg y otros**
KARL MARX COMO HOMBRE, PENSADOR Y REVOLUCIONARIO
6. **Gabriel Jackson**
LA REPÚBLICA ESPAÑOLA Y LA GUERRA CIVIL
7. **Adam Schaff**
HISTORIA Y VERDAD
8. **Raúl Cepero Bonilla**
AZÚCAR Y ABOLICIÓN
9. **Voltaire**
TRATADO DE LA TOLERANCIA
10. **Julián Zugazagoitia**
GUERRA Y VICISITUDES DE LOS ESPAÑOLES
11. **Henri Wallon**
LA EVOLUCIÓN PSICOLÓGICA DEL NIÑO
12. **Antonio Cerdón**
TRAYECTORIA (MEMORIAS DE UN MILITAR REPUBLICANO)
13. **David McLellan**
KARL MARX: SU VIDA Y SUS IDEAS
14. **Ronald D. Laing**
LAS COSAS DE LA VIDA
15. **Temma Kaplan**
ORÍGENES SOCIALES DEL ANARQUISMO EN ANDALUCÍA

16. **Sebastiano Timpanaro**
EL LAPSUS FREUDIANO
17. **Santiago Carrillo**
«EUROCOMUNISMO» Y ESTADO
18. **Rodney Hilton (ed.)**
LA TRANSICIÓN DEL FEUDALISMO AL CAPITALISMO
19. **Jordi Maluquer de Motes**
EL SOCIALISMO EN ESPAÑA 1833-1868
20. **M. I. Finley**
USO Y ABUSO DE LA HISTORIA
21. **Ronald D. Laing**
LA POLÍTICA DE LA EXPERIENCIA
22. **Manuel Azaña**
LOS ESPAÑOLES EN GUERRA
23. **Josep Termes**
ANARQUISMO Y SINDICALISMO EN ESPAÑA
24. **Bruno Bettelheim**
PSICOANÁLISIS DE LOS CUENTOS DE HADAS
25. **Pierre Vilari**
HISTORIA DE ESPAÑA
26. **Umberto Cerroni**
INTRODUCCIÓN A LA CIENCIA DE LA SOCIEDAD
27. **Constancia de la Mora**
DOBLE ESPLENDOR
28. **E. E. Evans-Pritchard**
LA RELACIÓN HOMBRE-MUJER ENTRE LOS AZANDE
29. **A. Gramsci, P. Togliatti, E. Berlinguer**
EL COMPROMISO HISTÓRICO
- 30-31. **Manuel Azaña**
MEMORIAS POLÍTICAS Y DE GUERRA (2 vols.)
32. **Gavino Ledda**
PADRE PADRONE (LA EDUCACIÓN DE UN PASTOR)
33. **Pietro Ingrao**
LAS MASAS Y EL PODER
34. **Adolfo Sánchez Vázquez**
ÉTICA
35. **Luis Corvalán**
ALGO DE MI VIDA

36. **Henry A. Landsberger (ed.)**
REBELIÓN CAMPESINA Y CAMBIO SOCIAL
37. **Carlos Forcadell**
PARLAMENTARISMO Y BOLCHEVIZACIÓN
38. **Vicente Navarro**
LA MEDICINA BAJO EL CAPITALISMO
39. **Carlo M. Cipolla**
HISTORIA ECONÓMICA DE LA POBLACIÓN MUNDIAL
40. **R. D. Laing**
CONVERSACIONES CON MIS HIJOS
41. **Santiago Carrillo**
EL AÑO DE LA CONSTITUCIÓN
42. **Joseph Needham**
CIENCIA, RELIGIÓN Y SOCIALISMO
43. **Marcos Winocur**
LAS CLASES OLVIDADAS EN LA REVOLUCIÓN CUBANA
44. **Ian Gibson**
GRANADA EN 1936 Y EL ASESINATO DE FEDERICO GARCÍA LORCA
45. **Jean Jaurès**
CAUSAS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA
46. **Antonio Rosado**
TIERRA Y LIBERTAD. MEMORIAS DE UN CAMPESINO ANARCOSINDICALISTA ANDALUZ
47. **Umberto Cerroni**
PROBLEMAS DE LA TRANSICIÓN AL SOCIALISMO
48. **Josep Fontana**
LA CRISIS DEL ANTIGUO RÉGIMEN 1808-1833
49. **Moustapha Safouan**
LA SEXUALIDAD FEMENINA
- 50-51. **Ronald Fraser**
RECUERDALO TÚ Y RECUERDALO A OTROS.
HISTORIA ORAL DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA (2 vols.)
52. **Julian Pitt-Rivers**
ANTROPOLOGÍA DEL HONOR O POLÍTICA DE LOS SEXOS
53. **Jean-Louis Flandrin**
ORÍGENES DE LA FAMILIA MODERNA
54. **Martin Blinkhorn**
CARLISMO Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ESPAÑA 1931-1939
55. **John Kenneth Galbraith, Nicole Salinger**
INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA.
UNA GUÍA PARA TODOS (O CASI)
56. **J. A. González Casanova**
FEDERALISMO Y AUTONOMÍA.
CATALUÑA Y EL ESTADO ESPAÑOL 1868-1938
57. **Robert Jungk**
EL ESTADO NUCLEAR
58. **Karl Marx, Eric Hobsbawm**
FORMACIONES ECONÓMICAS PRECAPITALISTAS
59. **Adam Schaff**
LA ALIENACIÓN COMO FENÓMENO SOCIAL
60. **Lev S. Vygotski**
EL DESARROLLO DE LOS PROCESOS PSICOLÓGICOS SUPERIORES
61. **Pierre Viljar**
INICIACIÓN AL VOCABULARIO DEL ANÁLISIS HISTÓRICO
62. **J. Piaget, E. W. Beth**
EPISTEMOLOGÍA MATEMÁTICA Y PSICOLOGÍA
63. **Henry Kamen**
LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA
64. **W. Granoff, F. Perrier**
EL PROBLEMA DE LA PERVERSIÓN EN LA MUJER
65. **John Harrison**
ECONOMÍA MARXISTA PARA SOCIALISTAS
66. **Bertolt Brecht**
DIARIOS 1920-1922. NOTAS AUTOBIOGRÁFICAS 1920-1954
67. **Franco Venturi**
LOS ORIGENES DE LA ENCICLOPEDIA
68. **Gabriel Jackson**
ENTRE LA REFORMA Y LA REVOLUCIÓN
69. **G. Abraham, W. Pasini**
INTRODUCCIÓN A LA SEXOLOGÍA MÉDICA
70. **Palmiro Togliatti**
ESCRITOS SOBRE LA GUERRA DE ESPAÑA

A partir de un análisis innovador de las alternativas normalidad-llocura, ciencia-fe, lenguaje-silencio, masculino-femenino, muerte-renacimiento, el célebre psiquiatra escocés Ronald Laing —autor de *Las cosas de la vida* y *La política de la experiencia*— se enfrenta aquí con temas cruciales de la sociedad actual: la esquizofrenia, la familia y su disgregación, el movimiento de los jóvenes, el feminismo, las drogas, las filosofías orientales. Alejado de cualquier esquematismo ideológico, y comprometiéndose en señalar una vía de conocimiento profundo del ser humano, el doctor Laing nos ofrece en esta obra de interés extraordinario una interpretación global del malestar psicológico de la civilización contemporánea.