

R. D. Laing

LA VOZ DE LA EXPERIENCIA



CRÍTICA
Grupo editorial
Grijalbo

LA VOZ DE LA EXPERIENCIA

SERIE GENERAL
ESTUDIOS
Y ENSAYOS

RONALD D. LAING

LA VOZ DE LA EXPERIENCIA

**Traducción castellana de
SILVIA FURIÓ**

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:
THE VOICE OF EXPERIENCE

Cubierta: Enric Satué

© 1982: R. D. Laing, Londres

© 1983 de la traducción castellana para España y América:

Editorial Crítica, S.A., calle Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34

ISBN: 84-7423-202-3

Depósito legal: B. 13.641-1983

Impreso en España

1983. — HUROPE, S. A., Recaredo, 2, Barcelona-5

AGRADECIMIENTOS

Numerosas personas han contribuido a la creación de este libro con sus discusiones fructíferas acerca de los temas que lo componen. A continuación me gustaría mencionar algunas de ellas que, de un modo u otro, han ejercido cierta influencia sobre lo que aquí se escribe, a través de conversaciones personales, al margen de lo que puedan haber escrito: Gregory Bateson, Fritjof Capra, Vincenzo Caretti, David Cooper, Stanislav y Christina Grof, Felix Guattari, Francis Huxley, F. A. Jenner, Frank Lake, Bruce Larson, Frederick Leboyer, Norman Morris, Lietaert Peerbolte y Bill Swartley.

Asimismo quisiera agradecer a las siguientes organizaciones las oportunidades que, bajo sus auspicios, me han sido brindadas para el desarrollo y discusión de las principales ideas aquí expuestas: Fundación William Alanson White, Nueva York; Universidad de Wellington, Nueva Zelanda; Universidad de Florencia, Italia; Forum de Psicoterapia y Psicología Humanística, Stuttgart, Alemania; Sociedad Internacional de Psicología Transpersonal; Asociación Europea de Psicología Humanística; Universidad de Lovaina, y Asociación Philadelphia, Londres.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

EXPERIENCIA Y CIENCIA

I

La experiencia no es un hecho objetivo. Un hecho científico no precisa ser experimentado. Las diferencias o correlaciones, similitudes y disimilitudes que experimentamos como sucesos, sólo a veces corresponden a aquellas diferencias o correlaciones que consideramos como objetivamente reales. Todo colegial o colegiala sabe que las apariencias resultan engañosas.

Por otro lado, no es fácil definir la experiencia. Todas las experiencias son ejemplos de experiencia, pero la experiencia tampoco es en sí misma una experiencia. La experiencia de un hecho objetivo o de una idea abstracta no es la impresión o idea. El efecto que causa en nosotros un hecho objetivo puede no ser un hecho objetivo. Los hechos no sueñan. Quiero un campo abierto para considerar estos efectos causados por los hechos, y sus efectos en los hechos.

Tenemos que abrir camino para la discusión de la experiencia como tal, porque los métodos utilizados para investigar el mundo objetivo, aplicados a nosotros, resultan

ciegos a nuestra experiencia y no pueden vincularse a ella. Este método ciego, aplicado ciegamente a nosotros, puede destruirnos en la práctica, tal como ya ha hecho en la teoría.

Consideraremos a continuación ejemplos de lo que ocurre en psiquiatría, obstetricia y en otros campos, cuando la tecnología científica nos invade.

Por ello, comenzaremos únicamente intentando resolver, disolver o absolver las confusas dificultades que nos envuelven.

Ni las experiencias ordinarias, cotidianas, acostumbradas o desacostumbradas, ni las impresiones, ideas, sueños, visiones o recuerdos, extraños, raros, familiares, fantásticos, psicóticos o sanos, son hechos objetivos.

Incluso el dolor más insignificante no se experimenta nunca como una sensación pura, desnuda. Pincha, estira, aprieta, atormenta. La cuchillada del dolor se produce antes de que distingamos la fantasía de la sensación.

En el presente volumen trataré de expresar mediante descripciones y representaciones la naturaleza de algunos hechos de la experiencia que distan de ser objetivos.

Al establecer una distinción entre pintura o representación y descripción extraigo dos niveles diferentes del uso corriente de la palabra descripción, es decir, un primer orden de descripción al que denominaré pintura o representación, y un segundo orden de descripción, una descripción de lo que se ha pintado o representado.

He intentado hacer un balance entre pinturas y descripciones mediante viñetas o historias que representen una situación directamente. Pero hay que incluir las representaciones porque, de otro modo, no podría pretender que el lector supiera qué estoy tratando de describir. Por otro lado me limitaré escrupulosamente a términos descriptivos cuando haya que ofrecer una generalización des-

criptiva de lo que se ha representado. Sin estos dos órdenes de descripciones y representaciones el lector no tendría ni la más mínima posibilidad de averiguar lo que estoy escribiendo.

Términos como modulación, transformación, receso y regresión, modelo placentar-umbilical (cadúceo), son descripciones de representaciones.

La mayoría de mis representaciones y descripciones provienen de personas que me han pintado directamente, en persona, lo que a ellos les parecía ser un determinado hecho.

No somos más que tres escalones provenientes de los originales de las representaciones originales. Quizá los vínculos sean demasiado sutiles para sostenerse. La experiencia no es objetiva y no se transmite a los objetos. El modo en que se comunica o transmite es distinto del de la transferencia de información objetiva.

La experiencia adopta formas dramáticas más afines a la música que se desarrolla diacrónicamente a través del tiempo que a una descripción pictórica sincrónicamente presente, invariable a través del tiempo.

Una melodía es una secuencia pautada de notas de diferentes tonos. Los tonos absolutos de las notas son su cantidad, mientras que sus posiciones relativas y el papel que desempeñan en la estructura dinámica y dramática de la melodía constituyen sus cualidades. La melodía no consiste en unas notas aisladas o sueltas, sino en la forma generada por la secuencia de las relaciones de los tonos de las notas. Dichas relaciones no son en sí notas. Por sí solas no forman ningún sonido. Si la música llega a nosotros, se debe a que existe una vibración simpática inmediata a través de la que resonamos y con la que nos sentimos identificados. Esta comunión de resonancia no es el modo en que los hechos objetivos se comunican.

Existe una resonancia entre el cantante, la canción, cantada y escuchada, y el auditor. Una melodía reverbera y regenera sentimientos, humor, atmósfera, variaciones de ánimo, que ningún discurso científico es capaz de llevar a cabo, y menos el método científico que emprende el estudio a través de una amplia variedad de personas, culturas, tiempos y lugares.

II

Las correlaciones objetivas y las correlaciones experimentales sólo coinciden algunas veces. Las correlaciones objetivas y experimentales son de diferentes tipos. Y las correlaciones *entre* estos dos distintos órdenes son también de diferente orden.

La conexión de tercer orden entre los dos primeros órdenes no pertenece exclusivamente a ninguno de ellos. Este tercer orden no se hace evidente a cualquier mirada, objetiva o subjetiva, que excluya de sí la visión de la conexión que está buscando. En este estudio tratamos de resaltar los modos en que dichos órdenes se conectan y desconectan entre sí y en su propio seno.

En la máxima disyunción entre experiencia y objetivismo total no es que sean objetivamente imposibles ciertas y peculiares experiencias, sino que todas y cada una de las experiencias en sí son objetivamente inexplicables y desechadas por imposibles, siempre y cuando ello sea factible sin abolirse uno mismo en el proceso, contradicción que algunos objetivistas extremos han llegado casi a eliminar.

La objetividad total excluye cualquier posible explicación de experiencia. Los neurocientíficos más sofisticados son los más confundidos por su existencia y su inexplicación.

cable y caprichosa relación con el cerebro. Teniendo en cuenta exactamente los mismos datos objetivos pueden, y de hecho lo hacen, construir su relación con la experiencia de cualquier modo imaginable, desde el monismo al dualismo, paralelismo, interaccionismo, sin contradecir el conjunto de hechos objetivos. Los datos objetivos más sofisticados sobre la correlación de actividad psíquica humana y sucesos físicos objetivos nos dejan esencialmente más que nunca en la oscuridad o en la luz.

Separar la cuestión de la dualidad de lo subjetivo y objetivo es *hacer* una distinción, sumamente útil, e incluso esencial por muchos motivos. Indudablemente el mundo es un huevo roto. Hay quienes confiesan no creer ni siquiera en Dios, quienes creen sin un ápice de remordimiento que existen sus propias distinciones. Evidentemente, yo distingo entre tú, la tierra, el cielo y yo. Al mismo tiempo, toda distinción y objeto o suceso susceptible de ser distinguido parece misteriosa e impenetrablemente mezclado en una última unidad de facetas infinitas, de las cuales distingo sólo una diminuta fracción.

Cuando nos asomamos a la experiencia y aprendemos lo que ésta debería enseñarnos, no podemos actuar con un método construido para eliminarla. Asimismo, nuestra experiencia no puede imponerse a la ciencia objetiva en materia de hechos objetivos.

No podemos medir el humor ni contar las cualidades. Vivimos a través de comparaciones, similitudes y disimilitudes, equivalencias y diferencias desprovistas siempre de contenido objetivo. Nunca podremos repetir una experiencia del mismo modo en que repetimos un experimento objetivo. Los modos, modulaciones, formas y transformaciones del alma no sólo no tienen existencia objetiva sino que se hallan más allá del alcance de la imaginación. Presumo que no hay casi nadie que no sepa lo que es sen-

tirse cansado. Pero hay mucha gente que asegura no saber, ni poder imaginar, lo que es sentirse alegre. No existe modo alguno de saberlo salvo experimentándolo. Si las relaciones entre las notas no se perciben como una melodía, no hay forma de que exista melodía. Sin embargo, aquellos que escuchan melodías no tienen que demostrar que las melodías existen por el hecho de que haya personas que no las oigan. No obstante, pueden verse intimidados por la creencia de que ello en realidad no importa. En otras palabras, esa *cualidad* que sólo puede ser conocida a través de la experiencia en la música o en cualquier otro campo, carece de mayor importancia para la ciencia si se la considera como otro posible objeto de estudio, nunca como fuente de conocimiento. ¿Respetamos realmente nuestro objeto de estudio, como nuestra fuente de conocimiento?

III

Un hecho no provoca ninguna diferencia en mí personalmente a menos que me percate de él. El *percatarse* de la diferencia es decisivo para que cualquier diferencia provoque una diferencia en mí. Resulta mucho más sencillo percatarse de algo que uno experimenta personalmente que de algo que uno no siente o no puede sentir en absoluto. A menudo nos resulta imposible percatarnos de aquello que no deseamos reconocer.

Esta actitud puede ir tan lejos que llegue incluso a generar la ilusión de que no existe tal realidad como experiencia. Es la ilusión de la realidad que no puede evitar la continua transgresión de la realidad. Resulta diabólica. Su más íntima existencia exige su negación. Pero esta negación, a pesar suyo, sigue negándose a sí misma, puesto que la posibilidad del mundo fundamentalmente ob-

jetivo es fundamental y objetivamente imposible. Un objeto no puede percatarse de que no es más que un simple objeto. Algunas veces tampoco nosotros nos damos cuenta de que no somos simplemente objetos. El mundo cotidiano se convierte en *un hechizo incomprensible*.

En términos de conocimiento y verificación derivados directamente de nuestra propia experiencia, cada uno de nosotros no sabe esencialmente más, y puede conocer mucho menos, que los hombres y mujeres de otros tiempos y lugares. Por otro lado, en contraste con el conocimiento personal a partir de la experiencia inmediata, se van acumulando de generación en generación datos impersonales a partir de la observación objetiva, testimonios de inferencias, hipótesis y teorías al respecto y consiguientes experimentos. Este tipo de conocimiento no experiencial está cambiando el carácter de la experiencia humana, y de toda clase de vida en este planeta, en formas sumamente difíciles de imaginar, y no digamos de comprender en su totalidad.

La fusión de las matemáticas y la observación objetiva científicamente refinada, experimentación, junto con determinados modos para llegar a un acuerdo acerca de un hecho determinado, ha hecho posible una tecnología que está cambiando nuestras vidas en todos sus aspectos con una rapidez desconcertante y sin precedentes.

Nos ha llevado desde las espadas y las flechas hasta las bombas y los cohetes en un lapso de cuatrocientos años. Nos hallamos en una situación excepcionalmente única. ¿Somos todos conscientes de ello? ¿Nos percatamos de tal situación?

El mundo ya ha sido destruido en teoría. ¿Vale la pena que nos molestemos en destruirlo en la práctica? Nosotros y el mundo en que vivimos se desvaneció hace años más allá de la teoría científica.

CAPÍTULO 2

LA MIRADA OBJETIVA

I

Hay científicos que gustan de repetir incansablemente que no son filósofos, ni teólogos, ni ontólogos, ni metafísicos, ni filósofos morales ni siquiera humildes psicólogos. Si ello constituye una prueba de su modestia resulta correcto y apropiado, pero normalmente no es más que un rechazo precipitado de todo aquello que no pueden ver a través de su modo de ver. Resulta irónico que estos científicos no puedan ver el modo en que ven con su modo de ver.

Desde el punto de vista puramente objetivo, cualquier cosa es un objeto y solamente las relaciones y correlaciones reales son objetivas. Su peculiar virtud es la de ser sumamente irreflexiva. Incapaz de reflexionar sobre su falta de reflexión.¹

1. Existen y han existido científicos profundamente reflexivos. Ninguno de ellos ha dejado de reflexionar sobre la profunda irreflexividad del punto de vista exclusivamente objetivo en la ciencia. Los físicos y matemáticos que han hecho que nos adentráramos más en el universo científico son los más susceptibles

El acto objetificación, y la instancia de objetividad, no son objetos objetivos. No pueden ser vistos a través de un modo de mirar, cuya competencia distintiva es precisamente la de situar en el centro de miras los sucesos objetivos desobjetivizados. El mundo científico objetivo no es el mundo de la vida real. Es un artefacto altamente sofisticado, creado por múltiples operaciones que excluyen efectiva y eficientemente la experiencia inmediata en todo su capricho del orden de razonamiento.

Este punto ha sido puesto en claro por numerosos pensadores europeos. Deseo reiterarlo, no elaborarlo.

Prefiero considerar algunas de las dificultades tanto prácticas como teóricas a las que nos enfrentamos cuando tratamos de utilizar los frutos de la objetividad científica al servicio de nuestra propia realidad humana, de la que el científico se ha alejado considerablemente.

El científico objetivo trabaja no sólo con transformaciones complejas de la experiencia ingenua, sino que también, mediante instrumentación metasensorial, sondea un universo oculto más allá de la experiencia humana, o de

de mostrar un mayor grado de perplejidad y un menor dogmatismo respecto a la ciencia en los momentos actuales. Sin embargo, creo que Sewell, en *The Orphic voice* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960, p. 43), tiene razón en señalar que una de las características de los biólogos contemporáneos es «un rechazo de la autoconciencia». Véanse también: F. Capra, *The Tao of physics*, Wildwood House, Londres, 1975; K. Goldstein, *The organism: a holistic approach to biology*, American Book Co., Nueva York, 1939; M. Grene, *Approaches to a philosophical biology*, Basic Books, Londres, 1968, y *The understanding of nature*, D. Reidel, Boston, 1974; M. Polanyi, *Personal knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958, y *The study of man*, The Lindsay Memorial Lectures, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958; A. N. Whitehead, *Science and the modern world*, Macmillan, Nueva York, 1967, y *Process and reality*, D. R. Griffin y D. W. Sherburne, eds., The Free Press, Nueva York, 1978.

los datos sensoriales. Nuestro mundo humano en que vivimos, aunque abstracto, descompuesto, controlado y manipulado, sigue siendo el comienzo y el final indispensable de este empeño. *Necesitamos* las realidades o ficciones de nuestro mundo vivo, aunque sólo sea para explicarlas, en los términos inanimados de los hechos de las matemáticas y la física.

II

Para comenzar a ser un científico, el científico previsor ha de realizar un número de operaciones necesariamente no objetivas en aquel aspecto de la experiencia sobre el que quiere ser científico. Sólo después de haber adquirido el apropiado modo objetivo de ver las cosas aparece en el centro de miras aquello que el científico desea observar objetivamente. Únicamente entonces puede empezar a examinar aquello que se coloca en el centro de su enfoque.

Existen numerosos matices para las diferentes disciplinas en los que generalmente todos los científicos coinciden en considerar científicos, y hay algunos que estiman difícil investigar el mundo en que vivimos con todo el rigor científico posible sin, por ello, sentirnos ajenos a él. Ello nunca resulta sencillo: ¿es eso posible? Solíamos mantenernos en contacto con el corazón del niño, con su palpitación o relajación, colocando el oído cerca, y escuchando, escuchando a veces incluso corazón con corazón. Sin embargo, actualmente nos alejamos del niño. Observamos abstracciones en un monitor fetal. La práctica nos separa y nos convierte en extraños, por más que nos demos cuenta de ello en la teoría.

Podemos aplicar la misma observación científica a cualquier cosa desde las estrellas hasta los átomos, desde

los microbios a los seres humanos. Cuando aplicamos esta visión a nosotros mismos, ello supone mucho más que la eliminación de algunos o todos los datos de la experiencia y sentidos. En el momento en que se hace operativa, ha de eliminar, en su interior, la *presencia* viva de la otra persona. Contemplar al otro como si de un objeto se tratara, no sólo es convertir a la persona en cosa, sino que, por ese mismo hecho, significa atajar, mientras se mira, cualquier relación personal entre uno mismo y el otro.

Aclaremos este punto. No pretendo poner objeciones a este procedimiento, *per se*. No pido que el cirujano que está componiendo un hueso, o el dentista que está trabajando en la raíz de un nervio, alberguen sentimientos personales hacia mí, mientras se hallan totalmente enfrascados en su tarea impersonal.

Sin embargo, cirujanos y científicos suelen olvidar a veces que mediante la ayuda de operaciones mentales no objetivas pasamos a ser «objetivos». Los cambios no objetivos sacan a la luz el mundo objetivo.

Resulta una paradoja el que los actos no objetivos puedan crear objetividad, así como el hecho de que el mundo «objetivo» se haga evidente únicamente cuando somos objetivos. No hay nada más subjetivo que la objetividad ciega a su propia subjetividad.

III

No conocemos ningún otro tiempo o lugar en la historia en que pudiéramos ir más allá de nuestros sentidos y conceptos, e incluso de la imaginación, de lo que ahora hacemos rutinariamente. En pocas generaciones nos hemos habituado tanto al impacto de la tecnología que sus

extrañas maravillas se han convertido casi en simplezas. El microscopio y el telescopio, el telégrafo, teléfono, radio, televisión, los aparatos eléctricos y la electrónica nos llevan más allá de lo que podemos conocer directamente. Destruyen por completo las innumerables construcciones basadas en la observación directa de las apariencias.

Los niños de cuatro años quieren saber dónde está el interruptor para encender y apagar la luna. Nuestra adaptación a esta situación verdaderamente revolucionaria se ha llevado a cabo simplemente siendo conscientes de ella. Yo sé, pero me doy realmente cuenta del impacto del hecho, que cuando el aparato metasensorial se pone en funcionamiento, los sensores humanos, el conocedor y el conocido, quedan eliminados momentáneamente. Cuando se conecta el interruptor, el cambio no es gradual. Existe una cierta discontinuidad. Observamos líneas coloreadas del espectro obtenido después de calentar vapor de hidrógeno. Lo que vemos del aparato son datos sensoriales.

Sin embargo, en la aventura científica, esta observación del color queda relegada a segundo plano. El científico quiere examinar a fondo la naturaleza física, esto es, para él, la naturaleza no sensorial de las sensaciones.²

El físico trata de explicar y controlar este mundo sensorial por lo que no es. La electricidad nos abastece de luz. Los mortales corrientes que están en el mundo son visiones perdidas desde hace tiempo en los reinos invisibles y carentes de luz en que el científico parece, a veces, desaparecer.

Para penetrar en estos reinos uno debe despojarse de gran parte de sí mismo. Los sentimientos no pueden entrar en ellos. Objetivamente, la subjetividad no está ni

2. E. Schrödinger, *What is life? The physical aspect of the living cell and mind and matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, páginas 173-175.

aquí ni allí. Uno no sólo tiene que eliminarse a sí mismo como ser humano que siente, experimenta y decide de un cuadro científico, sino que, en cierto sentido, también ha de ser eliminado el mundo humano. Hemos de retroceder a nuestros sentidos, pero ahora éstos son instrumentos.³

Los mensajes que nuestros instrumentos nos remiten a partir de nuestros sondeos más allá de los fenómenos ofrecidos por nuestros sentidos son todavía sensoriales. Hemos de construir nuestras máquinas de modo que puedan transmitir sus «hallazgos» de tal manera que recibamos en última instancia un mensaje fenomenológico capaz de ser registrado por nuestros engañosos y demasiado humanos sensores y evaluado por nuestra mente. Únicamente podemos hallar descubrimientos en aquello que nuestros instrumentos descubren.

La mente humana se volvió suspicaz y desconfiada de su propio autoengaño y las ilusorias posibilidades de la experiencia humana corriente, y se dedicó a buscar los modos de neutralizar o avanzar en este estado de cosas, mucho antes de encontrar el camino de la ciencia.

La separación entre un mundo ilusorio vivido y un mundo real no vivido se remonta a las primeras huellas escritas del hombre, tanto en Oriente como en Occidente. En Occidente se dice que Heráclito lo llamó un montón de polvo,⁴ unos 2.500 años atrás. Demócrito afirma que

3. Le pregunté a un físico teórico qué función tenía para él, en calidad de científico, todo este mundo, este mundo real en el que realmente vivimos. Levantó los ojos hacia el cielo y permaneció así unos instantes. Estuvo pensando y pensando largo rato. —¡Pero si resulta muy útil! —exclamó.

Me instó a que no revelara su nombre cuando repitiera esta historia, y no lo haré. Jura no haber querido decir eso.

4. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1906, fragmento 124.

estamos «separados de la realidad». ⁵ El sentido del color y del gusto no son más que convenciones contingentes. ⁶

Existen dos clases de conocimiento, uno genuino y otro bastardo. A este último pertenece todo lo siguiente: vista, oído, olfato, tacto y gusto. Lo *real* está separado de esto. Cuando el conocimiento bastardo no es capaz de ir más lejos —ni de ver más detalladamente, ni oír, ni olfatear, ni gustar, ni siquiera percibir a través del tacto— y se precisa una investigación más minuciosa, entonces entra en acción el conocimiento genuino ... ⁷

También en Demócrito encontramos la paradoja reflexiva. «Pero nuestros desdeñados sentidos responden “destrozado el intelecto. Obtienes la evidencia gracias a nosotros, ¿y tratas de destruirnos? Tu victoria es tu propia derrota”.» ⁸

Desde entonces, la ciencia occidental ha avanzado continuando con la paradoja de investigar los sentidos y simultáneamente negarlos. Ha surgido no sólo de nuestros propios sentidos sino también de otras muchas fuentes: superstición y espiritualidad, magia y metafísica, politeísmo y poesía. La calidad y la forma están en todas partes, pero son difíciles de situar. Los sentimientos, motivos, intenciones, alma, conciencia, no tienen lugar. Algunos científicos sienten la imperiosa necesidad de devolver de al-

5. *Ibid.*, fragmento 6.

6. *Ibid.*, fragmentos 9, 11, 123.

7. Diels, fragmentos, trad. inglesa de K. Freeman, *Ancilla to the pre-Socratic philosophers, a complete translation of the fragments in Diels*, Basil Blackwell, Oxford, 1956, p. 93.

8. *Ibid.*, p. 125.

guna manera la conciencia a sus ecuaciones. Pero, ¿cómo? Ello no deja de ser un problema falaz.

Galileo abogó por la desaparición de todas las cualidades, que quedarían eliminadas si se evaporase la conciencia humana. ¡Qué proyecto tan audaz! Y cómo ha cambiado nuestra conciencia en los últimos cuatrocientos años.

Y digo que cuando concibo cualquier sustancia materia o corporal, siento inmediatamente la necesidad de pensar en ella como algo provisto de límites, con tal o cual forma; como algo grande o pequeño en relación a otras cosas, en algún lugar específico y en cualquier tiempo dado; como siendo uno en número, o pocos, o muchos. De todas estas condiciones no puedo separar semejante sustancia ni siquiera mediante un esfuerzo de mi imaginación. Pero, ya sea blanco o rojo, amargo o dulce, ruidoso o silencioso, de olor hediondo o agradable, mi mente no se siente forzada a introducirlas como acompañamientos necesarios. Sin los sentidos como guías fieles, la razón o la imaginación desprovistas de ayuda, probablemente no llegarían nunca a cualidades como éstas. Por esa razón creo que el gusto, el olor, y los colores no son más que simples nombres, desde el momento en que el objeto en el que las situamos está implicado en ellas, y, por lo tanto, dichas cualidades residen únicamente en la conciencia. Por consiguiente, si las criaturas humanas fueran eliminadas, todas esas cualidades quedarían destruidas y aniquiladas. Pero desde el momento en que les hemos impuesto nombres especiales distintos de los del otro, y cualidades reales mencionadas previamente, deseamos creer que existen en realidad como verdaderamente distintas.⁹

9. Trad. inglesa de S. Drake, *Discoveries and opinions of Galileo*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1957, p. 272.

Quizá los humanos hayamos especulado en cómo sería el mundo sin nosotros desde que admitimos nuestra presencia en él. La moderna ciencia posterior a Galileo y Descartes ha dado a tales especulaciones un ribete de vida y muerte. El mundo tenía que ser destruido en teoría antes de poder ser destruido en la práctica.

Para muchos, un científico que practique hoy en día el programa de Galileo parece completamente lógico. Uno se quita el mundo tan discretamente como se quita la ropa para ir a nadar o para acostarse. Los actos mentales ocasionados son tan necesarios como automáticos, e inadvertidos. No pueden ser verificados y pueden incluso llegar a ser negados. Quien los ejecuta raramente piensa en ellos. Y sin embargo, generalmente, se presume que el modo de mirar provocado por aquéllos, es el único modo racional que existe, el único modo de recoger el único tipo de información que interesa, es decir: ¿qué puede ayudarnos a adivinar lo que ocurre en nuestra ausencia? Suceden cosas divertidas cuando esta mirada trata de ver aquello que no puede verse.¹⁰

La mirada fija científica y deshumana totalmente perfeccionada ha sido una adquisición duramente conquistada y ganada.

IV

Nos encontramos más allá de la todavía demasiado humana falta de galantería del Renacimiento de Francis Ba-

10. Un físico profesor de investigación de treinta y tres años me dijo después de una conferencia en la que yo sostenía que la calidad difería de la cantidad, y que tenía un *status* intelectual, estético y ético que nuestra estrecha devoción por la cantidad nos impedía ver: «Sabes, nunca he pensado acerca de la calidad. ¿Calidad? ¿Calidad?».

con. Para él, la naturaleza es una dama. Sin embargo, ello no significa que haya que dejarla «libre y sin limitaciones». Hemos de restringirla y provocarla. Entonces, «cuando por el arte y la mano del hombre se ve forzada a salir de su estado natural, exprimida y moldeada», está en condiciones para decirnos lo que deseamos saber.¹¹

Si ello no es así, nos vemos obligados a arrancarle sus más recónditos secretos mediante la tortura.

La ciencia moderna ha progresado siguiendo esta idea casi romántica de la naturaleza como una mujer a la que escudriñamos, desnudamos y manipulamos a nuestro antojo.¹² Evidentemente, en este programa científico de desenfrenado dominio masculino, no hay nada científico que nos impida hacer con ella cualquier cosa científica que nos venga en gana. Científicamente, no existe error alguno al hacer una cosa que no sea científicamente errónea.

11. F. Bacon, *The New Organon*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1960, p. 25.

12. Sin embargo, Morgan en 1916 escribía: «La objeción surge del hecho de que en el trabajo de gestación con *Drosophila* estamos tratando con condiciones artificiales y no naturales. Queda más que implícito que los resultados obtenidos a partir de la pluma de la procreación, el cazo del germen, la maceta de las flores y la botella de la leche no se aplican a la evolución de la naturaleza "abierta" o a los tipos salvajes. Para ser consistentes, el mismo tipo de objeción podría extenderse al uso del tubo de ensayo y la balanza por el químico o el galvanómetro por el físico. *Todos éstos son instrumentos no naturales utilizados para torturar a la naturaleza y extraer así sus secretos.* Me arriesgo a pensar que la antítesis real no se encuentra entre un tratamiento natural o no natural de la naturaleza, sino más bien entre datos controlados o verificables, por un lado, y la generalización ilimitada, por la otra» (*la cursiva es mía*) (citado por Allen, *Life science in the twentieth century*, Cambridge University Press, 1978, p. 67). Nótese que la antítesis «real» para él no tiene nada que ver con el hecho de si deberíamos o no deberíamos torturar a la naturaleza, o si la tortura es el mejor sistema para conocer a una dama.

Algunos están ligeramente asustados de que una investigación más profunda en la naturaleza pueda transgredir los límites permitidos de la moderación, tergiversando y transfiriendo equivocadamente lo que se dice en las Sagradas Escrituras en contra de aquellos que figonean en los sagrados misterios, en las cosas ocultas de la naturaleza, *que no están proscritas por ninguna prohibición*.¹³

Hay científicos amables a quienes les gustaría limitar la crueldad científica a campos, maneras y medios, inofensivos para ellos en cuanto a seres humanos decentes.

El científico no debe ser forzosamente cruel. No obstante, la amabilidad y la compasión no forman parte del método científico, aunque puedan convertirse en objetos de un estudio científico. Los procedimientos científicos que han de destruir para descubrir son aplicables y, de hecho, se aplican por igual a todas las cosas, vivas o muertas, a las rocas y a las flores, a los virus, y a los insectos. Cuando estos procedimientos se dirigen y aplican a las ratas y ratones, a los gatos y a los perros, a los pájaros y a los peces, a los monos y, por último, a nosotros mismos, no puede haber freno intracientífico ni ético capaz de detener el ímpetu científico. No por ser su aplicación éticamente aborrecible, dejan de ser científicos.

Lo que resulta científicamente correcto puede ser moralmente incorrecto.

Un experimento puede ser científicamente impecable, pero espiritualmente detestable.

El científico no puede captar dichas sutilezas con la visión científica. No puede mirar su mirada con su mirada porque la visión científica es un *acto*. Y este *acto* no es

13. Bacon, *op. cit.*, p. 188.

precisamente uno de los hechos que su mirada pone al descubierto, excluyendo todos los no-hechos.

¿Puede esta mirada resultar inocua? Algunos científicos parecen mirar sin entrometerse, son imparciales pero no insensibles, sin prejuicios pero sin convertirse en inhumanos. En ciertos campos de la ciencia es posible ser tan metodológicamente delicado que uno descubre más cosas cuando menos interviene. No deberíamos sostener, en contra de los grandes matemáticos que han revelado la cualidad de los números, cosa que mucha gente imagina, que el único modo de ser científico es cuantificándolo absolutamente todo, incluso los números. Queremos saber científicamente lo que ocurre dentro como fuera de nuestro control. Lo que vemos científicamente puede aumentar nuestro interés por no intervenir en los seres que vemos. Pero tampoco es menos científica la mirada despiadada que no se preocupa por nada, la mirada cruel y desenfrenada de una curiosidad sin límites, que se permite saciar su anhelo en la búsqueda de su propia satisfacción. Se ha distanciado tanto de aquello que puede considerarla únicamente como una ingenuidad sentimental, que la petición de ser desencantada por sus propias exigencias puede parecer meramente caprichosa, supongo, para aquellos que utilizan este modo de mirar.

En más de setecientas operaciones cambié, invertí, añadí, aparté y revolví todas las partes del cerebro. Las barajé. Las volví a barajar. Las rebané, estiré, desvié, acorté, adapté, traspuse, yuxtapuse y solté. Practiqué un corte a lo largo de la médula espinal, volví del revés las piezas del cerebro. Hice poco menos que arrojar el cerebro al cubo de los desperdicios, pero nada despertó mis sentimientos.¹⁴

14. P. Pietsch, «Shuffle brain», en *Harper's Magazine* (mayo 1972), p. 66.

Se refiere a las salamandras.

No hay ninguna razón científica que impida hacer lo mismo con nosotros, seres humanos.

V

En muchas partes del mundo, la prueba definitiva para una mente sana o enferma es: ¿es capaz de distinguir la diferencia entre lo correcto y lo erróneo? La forma objetiva del conocimiento se precia ¹⁵ de haber logrado excluir las categorías precientíficas del bien y el mal de su teoría y práctica. Sin embargo, suelen producirse lamentaciones relativas a que la racionalidad científica objetiva debería ser la orden del día sobre el cielo, la tierra, las salamandras y sobre nosotros mismos. Habiendo decidido que el conocimiento del bien y el mal *no* forma parte de aquello que dicha forma objetiva conoce, o aspira a conocer, ésta nos dirá lo que hemos de hacer, contentos de ignorar el espíritu, la mente y el alma, el amor y el odio, la belleza y la fealdad, o cualquier otra cosa que, para la mayoría de las personas, dé valor a la propia vida.

Jacques Monod cree que el hecho de que la ciencia objetiva se niegue a complacer la nostalgia del hombre por los días de significado anteriores a la aparición de aquélla explica en gran parte la hostilidad hacia la misma.

15. «¿Somos únicos en el universo en tanto que seres conscientes inquisitivos? Sea cual fuere la respuesta, el hombre puede sentirse orgulloso de haber llegado tan lejos en la evolución biológica como para poder plantearse esta cuestión» (Luria, *Life — the unfinished experiment*, Souvenir Press, Londres, 1976, p. 121). ¿Es semejante orgullo algo de lo que debemos sentirnos orgullosos, o es, más bien una mentira espiritual que puede haber tenido cierto valor de supervivencia, pero que ahora quizá ya no lo tenga?

Esta hostilidad, según afirma, procede de un rechazo a aceptar su «mensaje esencial». Si aceptamos dicho mensaje en todo su significado, «el hombre tendrá que despertar, por fin, de su sueño milenario y descubrir su absoluta soledad, su fundamental aislamiento».¹⁶

Es totalmente cierto, sigue diciendo, que la ciencia ataca los valores de «el viejo testamento». Verdaderamente, afirma, elimina todos estos valores. No mediante ataques frontales directos. Ni siquiera trata de juzgarlos. Simplemente los ignora para subvertirlos después. Nosotros pertenecíamos a los viejos valores, pero los nuevos valores nos pertenecen, porque *nosotros* los inventamos.

De acuerdo con Monod, la ciencia justifica por completo el temor y la hostilidad desplegados por los restos de los viejos testamentarios, esclavizados todavía a su servidumbre cósmica. Hasta aquí, la ética, en esencia no objetiva, ha quedado borrada para siempre de la esfera del conocimiento (p. 162).

Los nuevos valores científicamente fundamentados son nuestros, sólo nuestros, porque somos sus únicos creadores y maestros. ¡Qué irónico que «parezcan estar disolviéndose en la abandonada vacuidad del universo»!

Así pues, cuando el «hombre moderno» (pp. 150-161) toma conciencia de «la terrible capacidad de la ciencia para destruir no sólo los cuerpos sino también el alma» se vuelve contra ella.¹⁷ Es esa una maravilla que todo hombre moderno reclama.

16. J. Monod, *Chance and necessity*, Collins Fontana, Glasgow, 1974, p. 159.

17. Le pregunté a Fritjof Capra, físico y autor de *The Tao of physics*, qué pensaba de la obra *El azar y la necesidad* de Jacques Monod. Me respondió que también él le había preguntado a Heisenberg qué opinaba de Monod, y Heisenberg contestó, «No creo que entienda demasiado de física». Aunque yo sólo tenía la más mínima y vaga de las ideas acerca de lo que aquella observación

VI

Algunos hechos científicos hacen su aparición únicamente cuando alcanzamos la objetividad. Algunos hechos tienen existencia y significado científico, pero carecen de existencia o significado personal. El significado humano de la existencia científica o significado científico no tiene existencia ni significado científico.

Nuestro ciclo vital completo, desde el momento de la concepción hasta la muerte es actualmente escudriñado por la mirada científica. La medicina científica está investida, en numerosas partes del mundo, por el poder de determinar cómo, cuándo, dónde y por quién somos tratados cuando nacemos, damos a luz y morimos, o en cualquier momento cuando no podemos defendernos, ya sea física o socialmente.

La imposibilidad de la ciencia por encontrar razones científicas para no ser científica para *nosotros* queda perfectamente ilustrada con la siguiente historia relatada por Joseph Needham en su historia de la embriología.¹⁸ Nos ofrece un temprano ejemplo de un experimento en la tradición científica, un experimento que presagia, quizá, cosas que todavía están por llegar. Merece ser citado en su totalidad, también por el minucioso espíritu de controversia que provocó.

... mi amigo el doctor R. W. Gerard me relató una curiosa historia, a cuyos orígenes le era imposible re-

podía implicar, sentí que una casi imperceptible onda de totalmente injustificado alivio pasaba sobre mí. (Laing, «What's the matter with mind?» en S. Kumar, ed., *The Schumacher lectures*, Blond & Briggs, Londres, 1980, p. 20.)

18. Joseph Needham, *A history of embryology*, Arno Press, Nueva York, 1975.

montarse, en la que se contaba que Cleopatra, la reina Tolemaica, había investigado el proceso del desarrollo fetal mediante la disección de esclavos en las distintas etapas sucesivas después de la concepción, siguiendo los preceptos de Hipócrates con relación a los huevos de gallina. La historia es, según parece, rabínica.¹⁹ R. Ismael (Nidd, III, 7) aseguraba que el feto masculino quedaba completo en 41 días, mientras que el femenino en 81, y citaba como prueba el resultado del experimento alejandrino arriba mencionado. Los escépticos alegaban que la copulación podía haberse realizado antes de que el experimento comenzase, pero los partidarios de esa afirmación replicaron que, evidentemente, se habían administrado abortivos. No obstante, los escépticos pusieron en duda la eficiencia universal de tales drogas, y preguntaron si se había mantenido una estricta vigilancia para que no se produjeran intercambios sexuales entre los guardianes de la prisión y los esclavos.²⁰

La tradición continúa. Un científico contemporáneo asegura que el útero

se consideraba el entorno ideal para el crecimiento y desarrollo, pero demostraciones llevadas a cabo por la biología reproductiva revelan influencias perturbadoras. No podemos continuar confiando en la completa adaptación del feto a su abrigo prenatal, sino que hemos de controlar dicho entorno con todos los medios biológicos y clínicos a nuestra disposición. La humanidad tiene el poder latente de ajustar deliberadamente su entorno intrauterino en aras de un óptimo crecimiento y desarrollo del pasajero de la matriz,

19. Cf. Preuss, p. 451.

20. Needham, *op. cit.*, p. 65.

puesto que ya no somos las criaturas indefensas de las fuerzas ciegas, para siempre al margen de nuestro control.²¹

Hemos de controlar dicho entorno con todos los medios biológicos a nuestra disposición. ¿Son éstas las palabras de un científico o de un general? La mujer, que se encuentra atada a ese entorno, su matriz, de un modo científicamente inoportuno e inexplicable tiene motivos para desanimarse frente al presente poder de este ánimo científico y clínico, henchido de intrépido entusiasmo e infatigable fervor misionero.

A menudo pienso que gracias a Dios este tipo de mente no puede ver muchas de las fuerzas que trata de controlar, por más que lo intente. Anderson y Benirschke,²² trabajando con armadillos, provocaron su estado de gestación, extrajeron los fetos, los cortaron, mezclaron al azar las distintas partes, las injertaron de nuevo en el cuerpo de las madres y

... observaron que los injertos realizados a las madres a partir de fetos y recién nacidos prenden más fácilmente que los injertos de fetos a otras hembras, en gestación o no. Esta observación *sugiere que entre la madre y su vástago se establece inmediatamente una relación personal única.*²³

La idea de que las observaciones realizadas a partir de injertos fetales de armadillo «sugieren» que entre la madre y el vástago se establece inmediatamente una rela-

21. Kugelmass, cit. en A. J. Ferreira, *Prenatal environment*, Charles C. Thomas, Illinois, 1969, p. VIII; la cursiva es mía.

22. J. M. Anderson y K. Benirschke, «Maternal tolerance of foetal tissue», en *British Medical Journal*, I (1964), pp. 1.534-1.535.

23. Ferreira, *op. cit.*, p. 117.

ción personal única puede parecer a algunos un poco vaga, extraña, incluso grotesca y fantástica. No obstante, ello es algo normal en el pensamiento y práctica científica normal.

La ciencia objetiva parece, en sus propios términos, no estar en absoluto calificada para hacer ninguna afirmación científica acerca de aquellas cualidades de la experiencia humana que tienen la impertinencia de seguir existiendo, aunque la ciencia no pueda estudiarlas.

Un vínculo personal no puede verse siendo mirado con una mirada que rompe toda conexión personal entre la mirada y lo mirado.

La mirada científica no es ningún acto de comunión. La idea de un sacramento del momento presente está, científicamente, desprovista de sentido. No tiene existencia objetiva, y por ello no posee valor epistemológico. Ninguna oscura existencia, que pueda serle cautelosamente otorgada, tiene existencia real en el tiempo y espacio objetivos. Lo cual equivale a decir: *nosotros* hemos sido abolidos, y tan sólo nos queda esperar a ser demolidos.

VII

Hemos de encontrar el justo equilibrio entre las exigencias que nuestra experiencia cruda, salvaje e indomable lanza a nuestro juicio, y las exigencias de la racionalidad objetiva. Ambas deben ser contentadas.

La actual discordancia entre uno de los tipos más importantes de pensamiento que se alzan en la historia de la humanidad, y la propia experiencia humana, resulta profundamente inquietante.

La ciencia tiene que desechar muchas cosas, tiene que

mirar, ver, encontrar y razonar tal como suele hacerlo, pero a mucha gente le gustaría olvidar la ciencia porque le provoca gran inquietud. A menudo, los científicos parecen excluir, no sólo lo que les es tácticamente necesario, sino también lo que es personalmente innegociable por ellos, y a menudo nos sentimos tentados a eludir el reto de la ciencia por temor a que ésta destruya aquello que apreciamos.

En nuestro interior hay un juez dispuesto a escuchar las exigencias que a nuestra credulidad dirigen el testimonio de la razón científica y nuestra experiencia no científica, aunque ambas prescindan la una de la otra. Este libro va dirigido a este juez que habita en cada uno de nosotros.

La discordia, la colisión, no sólo se encuentra entre las distintas abstracciones teóricas, sostenidas por diferentes personas. El conflicto se halla también dentro de nosotros mismos, especialmente dentro de los científicos, en tanto que seres humanos.

Un científico se enfrenta a la vez con problemas humanos así como con problemas científicos, pero no todos ellos pueden ser científicamente resueltos. Muchos científicos se deslizan dentro y fuera de la ciencia en el curso de un solo día sin, por ello, experimentar demasiados encontronazos culturales. Tanto si uno encuentra llano o no, en su propia mente o corazón, el camino hacia adelante o hacia atrás, fuera de la ciencia, y todo lo que la rodea, el mundo entero le resulta salvaje. Pero también en nuestro interior, en la profundidad de nuestras mentes y corazones, somos salvajes. Fuera de las ecuaciones y correlaciones se hallan las intenciones y los deseos. Deberes y obligaciones, libertad y destino, fascinación y encanto, no siguen adelante porque no son datos sólidos. El método científico no puede alcanzarlos. ¿Por qué motivo de-

beríamos esperar que lo hiciera? Y si no lo esperamos, ¿qué tiene de incongruente esperar que los científicos puedan decirnos algo acerca de aquello que, según ellos, desesperan por conocer?

¿Qué utilidad tiene el control, cuando queremos ver lo que salta a la vista sin control alguno? ¿Qué utilidad tiene lo incontrolado excepto la de ser algo para controlar?

¿Qué ocurre cuando el hombre científico se encuentra con el hombre corriente, en nuestro mundo corriente? ¿Puede reconocerse a sí mismo? ¿Puede reconocernos a nosotros, seres corrientes?

Esta consideración científica cruel y carente de ética, dirigida hacia aquellos instrumentos indiferentes no *nos* ve ni *nos* oye, a nosotros que deseamos, hablamos y actuamos. Para ésta no hay intenciones ni acciones. Únicamente existen unidades, constantes, y pautas cambiantes de comportamiento verbal y corporal. El destino y la conducta están muertos.

Este punto se ha mencionado muchas veces, pero ha de ser reiterado. Un acto conlleva motivos e intenciones. No podemos comprendernos a nosotros mismos ni a los otros si prescindimos de nuestros motivos e intenciones. Sin embargo, objetivamente, las intenciones no existen. Objetivamente, un acto se convierte en una cosa. La conducta se transforma en partes de un comportamiento que han de ser expuestas y examinadas. Una pauta de comportamiento puede saltar a la vista y ser evidente. Una pauta de comportamiento semejante es un producto altamente abstracto de observación científica, proceso de datos e inferencia, derivado a partir de numerosas transformaciones. En este caso, dicho producto puede aparecer ser la *causa* de aquello de lo que ha derivado.

Entonces, sobre mis acciones, e incluso sobre los su-

cesos de mi corazón y sangre hay una eficacia causal convenida. Sufrimos y nos vemos gravemente afligidos por estas pautas de comportamiento abstraídas de nuestra conducta. Estas abstracciones de tercer grado permiten la aparición de miles de enfermedades, desde la migraña hasta el cáncer.²⁴

En cierto modo es semejante a una vieja doctrina. Los caminos por los que nos aventuramos pueden oscurecer la mente y enfermarnos. La conducta correcta es parte del sendero óctuple.

Hay un tiempo para dejar fuera de consideración los motivos, o intenciones, o para darlos por supuestos de modo que su existencia quede virtualmente descartada. Un paso o una postura errónea, un golpe de golf o una jugada de tenis pueden ser observadas en una pantalla como una pauta de conducta abstracta. El paso, la postura, el golpe o la jugada pueden ser corregidos mediante la corrección de la pauta. No es preciso que haya referencia a los motivos o intenciones. No obstante, es otro asunto cuando se considera toda la conducta humana entera únicamente como una pauta de comportamiento útil o inútil, deseable o indeseable, y cuando la teoría behaviorista puramente objetiva determina todas las decisiones acerca de aquello que hay que hacer a ti o a mí, que estamos accidentalmente implicados y pegados como accesorios absolutamente redundantes.

Cuando esta racionalidad galileica-descartiana está en plena influencia, domina por completo las propias percepciones reales. Uno ya no ve a nadie, amigo, amante o pa-

24. Por ejemplo: M. Friedman y R. H. Rosenman, *Type A behavior and your heart*, Knopf, Nueva York, 1974; K. R. Pelletier, *Mind as healer, mind as slayer*, Dell, Nueva York, 1977.

ciente, como lo que se considera un ser humano. Vemos únicamente una cosa.²⁵

Esta clase de mirada no es prerrogativa de los científicos. Sin embargo, la han venido cultivando en un método en el que se separan del objeto de estudio mediante este modo de mirarlo y considerarlo. Resulta una manera excelente de salir de la fascinación que cualquiera pueda provocarnos, ya sea padre o esposa. A ellos los miramos condescendentemente, pero evidentemente, nadie, para tomar las decisiones más importantes acerca de la vida o la muerte, partiría de la base de lo que este tipo de mirada revela, excluyendo los demás modos de considerarnos los unos a los otros. Uno se siente tentado a negar la validez, e incluso la posibilidad, de aquello en lo que uno se ofusca.

VIII

¿Qué somos nosotros para la mente científica?

Dejamos atrás el mundo para ir más allá, pero a todos nos gusta tener imágenes o modelos de lo que imaginamos que se encuentra más allá. Una descripción de lo describable tiene un tipo de relación con lo que describe distinto de la relación que existe entre una descripción y la realidad indescribible a la que alude la descripción.

Una descripción de nuestro mundo sensorial está basada en procesos que se hallan fuera de nuestro nivel sensorial. Una falsa fusión de la imagen sensorial y el proceso extrasensorial se retroalimenta de la representa-

25. Un doctor me dijo «Cuide de su mujer. Es la pieza más importante de su mobiliario». Para un fisiólogo del siglo XIX como Liebig (1803-1873), un animal o una planta eran simples «formas experimentales», indudablemente sus aparatos más importantes.

ción que tenemos de nosotros mismos. Luria, premio Nobel de bioquímica, afirma que cada célula de nuestro cuerpo es «*esencialmente* una fábrica química», con una planta de energía, cadenas de ensamblaje y colocación de piezas de maquinaria.²⁶ Las enzimas «al igual que las herramientas de una máquina se disponen en una cadena de producción para lograr una mayor eficacia y rapidez en el producto acabado» (p. 67). Estas enzimas fabrican moléculas que salen de la línea de producción «como automóviles acabados» (p. 89).

Una visión tan altamente subjetiva es considerada «*esencialmente*» objetiva y «*esencialmente*» correcta, ejerciendo una enorme influencia en el mundo. Ello se debe a que en la práctica somos tratados a la luz de tales construcciones teóricas, institucionalmente consolidadas.

IX

Un científico objetivo puede *utilizar* su subjetividad. Como todo el mundo, puede intentar convertirla en una herramienta y emplearla como un instrumento en su investigación objetiva.

Tolman, uno de los primeros investigadores del mundo que trabajó con ratas, nos dice que al planificar y analizar sus experimentos elabora sus conceptos de acuerdo con un molde derivado de su propia experiencia humana y cotidiana. En 1938 escribió que de este modo pretendía, en sus posteriores trabajos, «seguir adelante imaginando cómo me comportaría, *si fuera una rata*». Por consiguiente, trató de traducir cualquier dato prometedor proceden-

26. S. E. Luria, *Life—the unfinished experiment*, Souvenir Press, Londres, 1976, p. 65.

te de este ejercicio en «sonoros términos respetables y objetivos tales como vectores, valencias, barreras y similares». ²⁷

El más riguroso de los puristas y objetivistas evitaría tales atrevimientos con la subjetividad. Incluso utilizada como una proyección consciente, esta maniobra es como festejar una plaga, peor que jugar con fuego.

Hull hizo sonar la alarma:

Una ayuda para el logro de la objetividad en el comportamiento es pensar en términos de la conducta de los organismos subhumanos, tales como los chimpancés, monos, perros, gatos y ratas albinas. Desgraciadamente, esta forma de profilaxis contra el subjetivismo suele a menudo venirse abajo cuando el teórico empieza a pensar lo que haría si fuera una rata, un gato, o un chimpancé ... ²⁸

Más de uno se ha perdido en esa forma de pensar. Pero Hull tiene una «estratagema» que recomienda como «una profilaxis mucho más efectiva» contra la propagación de la infección y contagio del subjetivismo, a saber: considerar, en todas las ocasiones, «al organismo que desarrolla una conducta como un robot totalmente auto-suficiente, construido con materiales tan distintos de nosotros como sea posible». ²⁹

El hecho de considerar a la otra persona como un organismo que desarrolla una conducta, de considerar a este organismo como un robot, de imaginarlo tan material-

27. E. C. Tolman, «The determinants of behavior at a choice point», en *Psychological Review*, 45, 1 (enero 1938), p. 40.

28. C. L. Hull, *Behavior system: An introduction to behavior theory concerning the individual organism*, Yale, New Haven, 1952, p. 140.

29. R. H. Brown, *A poetic for sociology*, University Press, Cambridge, 1978, p. 140.

mente distinto de mí como me resulte posible, constituye todo ello un acto de total subjetividad; en realidad, tomado en conjunto, resulta mucho más sofisticado y subjetivamente complejo que el pecado relativamente simple de imaginar ser una rata o cualquier otra cosa o persona.

La «estratagema» de Hull suena como una prescripción para desarrollar la esquizofrenia paranoide. Imaginarse uno mismo igual que el otro, e imaginar al otro tan distinto de nosotros mismos como sea posible, son parientes opuestos. Ni la identificación empática, ni la desidentificación des-empática, des-simpática y (podríamos decir) despática son capaces de crear un vínculo simpático y compasivo entre diferentes criaturas. Dicho vínculo no puede llegar a ser ninguna herramienta, al igual que el aire no puede convertirse en madera. No desempeña ningún papel en el método científico objetivo. Se trata más bien de un vínculo de experiencia, y por consiguiente no es ningún objeto científico. No posee valor epistemológico para los científicos objetivos, quienes lo consideran únicamente como una reliquia de nuestra mentalidad humana primitiva y precientífica. Lo mejor que un científico puede hacer es admitir el peligro existente y mantener una vigilancia constante.

Incluso el científico puede ver seres humanos en torno a él. Podría ver a su mujer, o a su hijo, por ejemplo, como seres humanos, en un momento de debilidad. Pero, debe recordar inmediatamente que la suya es una ilusión animada, una reliquia de su primitiva mentalidad precientífica. Tiene que reconocer, francamente, sin vergüenza ni turbación, que se ha visto, y sigue viéndose, influido por aquélla, por lo menos en cierta medida. Pero no puede culparse a sí mismo por estar expuesto a todo lo que le rodea.

Para mayor brevedad, utilizaremos de nuevo la forma convencional de considerar al individuo como si tuviera un propósito consciente. Igual que antes, sostendremos en la parte posterior de nuestra mente que se trata de un símbolo del habla. Un cuerpo es *en realidad* una máquina ciegamente programada por sus genes egoístas.³⁰

X

Konrad Lorenz defiende acaloradamente su derecho como científico a considerar y ver a su amigo como un ser humano. ¡Resulta terrible que tenga que hacer semejante defensa! Ello testimonia que su experiencia de su amigo desmiente la teoría de que él es el tipo de dualidad esquizoide que una cierta clase de racionalidad común entre los científicos tiende a producir.

Quando alguien afirma que su amigo acaba de entrar en la habitación, evidentemente no se refiere únicamente a su alma subjetivamente experimentada, ni a su cuerpo accesible a la investigación psicológica; a lo que realmente se refiere es a la unión de ambas cosas. Por esta razón, me parece perfectamente natural investigar a la vez los procesos psicológicos objetivos que proporcionan al hombre información sobre el mundo externo así como los hechos subjetivos de nuestra propia experiencia y conocimiento. Nuestra convicción de la unidad del hombre en cuanto entidad física y sujeto que experimenta nos autoriza a obtener nuestro conocimiento tanto de la fisiología como de la fenomenología.³¹

30. R. Dawkins, *The selfish gene*, Paladin Books, Saint Albans, Herts, 1979, p. 157.

31. K. Lorenz, *Behind the mirror: A search for a natural history of human knowledge*, Methuen, Londres, 1977, p. 4.

Además, «La autonomía de la experiencia personal y sus leyes no puede ser, en principio, explicada en términos de leyes químicas y físicas o de estructura neurofisiológica, aunque sea compleja» (p. 170).

Esta actitud de Lorenz y otros científicos muestra que es totalmente posible para los científicos no creer en la ciencia como meta o fin supremo. ¿Por qué habríamos de esperar que las leyes del universo objetivo y las de la experiencia personal fueran del mismo tipo?

¿Por qué los lazos existentes entre los sucesos experimentados, los lazos entre los sucesos objetivos son experimentables, y los lazos entre estas dos categorías, habrían de obedecer al mismo tipo de leyes?

Hay quienes practican el arte o el oficio de la ciencia objetiva, quienes son sensibles a la experiencia humana corriente, y quienes no la menosprecian. Pero, en calidad de científicos, ¿qué tienen que ver con eso? No existiría la sexología objetiva sin la experiencia sexual, aunque numerosos estudios objetivos sobre la sexualidad parecen haber sido realizados en la más completa ignorancia del hecho de que la manifestación que se lleva a cabo adquiere significado para nosotros únicamente en la medida en que es considerada como la expresión de la experiencia sexual humana y acogida en la comunidad de la misma.

Me siento inclinado a simpatizar con Waddington en la medida en que toma en consideración este arduo problema.

Trata el tema sexual como algo perteneciente al campo de la química, y terminarás hablando de la píldora; un agente harto definitivo que produce resultados harto definitivos. Si, por otra parte, se niega uno a tratar el tema como menos complejo de lo que se creía (a causa de los factores inconscientes que en él se encuentran), acabamos embarrancados en el panta-

no sin fondo en el que se mueve Freud, Jung, Reich, Laing y demás. Resulta una difícil elección. Indudablemente, la noción de «cosa» «funciona» hasta cierto punto; la aproximación reduccionista a la sexualidad puede llegar a deteminarla hasta el punto de que una muchacha no produzca ningún óvulo fertilizable si su presencia no es deseada. No obstante, la presencia o ausencia de un huevo fertilizable no es lo único que importa en una experiencia sexual. La experiencia *incluye* factores que, hemos de reconocerlo, tanto Freud como los demás autores tratan de explicar, aunque les resulta sumamente difícil hacerlo de modo comprensible.³²

Nos encontramos aquí con la dificultad de que la conversación plena de sentido que une los datos a la experiencia carece objetivamente de sentido. Debería haber pensado que es imposible excluir la experiencia del significado, y el significado de la experiencia, de un método y un discurso, y, al mismo tiempo, esperar que aquellos que aluden a dicho tema lo hagan con cierto sentido. Para este método, y en el seno de este discurso, el significado está desprovisto de significado. No hay experiencia ni significado alguno *en* el orden objetivo porque el orden objetivo es el modo en que aparece el mundo, sustraído a la experiencia significativa. Desterrada del método científico, exiliada del discurso científico, la experiencia sigue viviendo en las historias, narraciones, mitos, parábolas, en modelos dinámicos y formas dramáticas.

Hechos y significados se hallan entrelazados en una tela sin costuras cuyos hilos siguen cruzando los cortes que realizamos con nuestros conceptos.

El humanista que se denomina a sí mismo científico

32. C. H. Waddington, *Tools for thought*, Paladin, Inglaterra, 1977, p. 23.

no desea en absoluto ser nihilista. Antes al contrario, insiste, igual que Waddington, en que lo que pretende es justificar la naturaleza. Sin embargo, únicamente puede justificar su justificación a través de aquello que trata de justificar. Pero no puede hallarse justificación alguna desde el momento en que las «justificaciones» no son hechos científicos.

De acuerdo con C. S. Lewis

Los desesperados recursos a los que un hombre puede verse abocado si se aventura a fundamentar el valor en los hechos quedan perfectamente ilustrados por el destino del doctor C. H. Waddington...

Si es bueno = «sea lo que sea lo que la Naturaleza haga» seguramente observaremos lo que la Naturaleza está haciendo en conjunto; y la Naturaleza como conjunto, a mi modo de ver, está trabajando constante e irreversiblemente hacia la extinción final de toda vida en cualquier parte del universo.³³

En este esquema de cosas, no hay justificación alguna para nuestra inexplicable inclinación hacia semejante y despreciable asunto como es nuestra biología local. Sin embargo, si no tuviéramos ninguna inclinación o argucia, nos sentiríamos abandonados con «el asesinato y suicidio como únicos deberes» (p. 62), si es que el espectro de un fantasma que persigue el vacío infinito de los átomos puede permitirse la atribución de tales cómicos deberes.

XI

Todo lo que la ciencia natural puede decir acerca de

33. C. S. Lewis, *The abolition of man*, Fount, Glasgow, 1978, página 62.

los valores es que éstos no forman parte de su *competencia en el campo de investigación*.

Algunos otros modos de existencia al margen de la competencia investigadora de la ciencia natural son el amor y el odio, la alegría y la tristeza, la felicidad y la desdicha, el placer y el dolor, lo correcto y lo erróneo, el propósito, el significado, la esperanza, el valor, la desesperación, Dios, el cielo y el infierno, la gracia, el pecado, la salvación, la condenación, la ilustración, la sabiduría, la compasión, el mal, la envidia, la malicia, la generosidad, la camaradería y todo aquello que haga que la vida merezca ser vivida. El científico natural no encuentra ninguna de estas cosas. ¡Por supuesto que no! *No se puede comprar un camello en el mercado de los burros.*

CAPÍTULO 3

LA MIRADA DIAGNÓSTICA

¿Nombre? ¿Edad? ¿Ocupación? ¿Dirección?... Ulrich estaba siendo interrogado.

Se sentía como si se encontrase atrapado en una máquina que lo estuviera dividiendo en piezas impersonales y generales, antes de mencionar tan siquiera su culpabilidad o inocencia. Su nombre —esas dos palabras que en el lenguaje resultan las más pobres conceptualmente, pero emocionalmente son las más ricas— no contaba para nada. Su trabajo, que le había proporcionado gran estima en el mundo científico (normalmente considerado tan sólido), no existía en absoluto para este otro mundo de aquí; no se le preguntó por él ni una sola vez. Su rostro servía únicamente desde el punto de vista de «descripción». Sintió que nunca antes había pensado en el hecho de que sus ojos fueran grises, pertenecientes a uno de los cuatro tipos existentes de ojos reconocidos oficialmente y de los que había millones de especímenes. Su cabello era rubio, su constitución alta, su rostro oval, y carecía de particularidades especiales aunque él tenía una opinión distinta al respecto. Según él era alto, ancho de hombros, el pecho hinchado como una vela desde el mástil, y las articulaciones de su cuerpo sujetaban sus

músculos al igual que diminutos eslabones de acero cuando se enojaba o reñía o, por ejemplo, cuando Bonadea se le pegaba. Por otra parte, era delgado, de complexura ligera, enigmático y suave como una medusa flotando en el agua cuando leía un libro que le impresionaba o cuando se conmovía por una respiración de aquel gran amor cuya presencia en el mundo nunca había sido capaz de sondear. Del mismo modo, tampoco en aquel momento podía apreciar el desencanto estadístico de su persona, y los métodos de medición y descripción que le aplicaba el oficial de policía excitaban su entusiasmo al igual que lo hiciera un poema de amor inventado por Satán.

MUSIL¹

I

La máquina de mirar escudriña el objeto. Examina, inspecciona. Acumula información objetiva, impersonal, categorizable y cuantificable. Divide, escoge los fragmentos, especifica, categoriza y procesa los datos. Se lleva a cabo toda una liturgia satánica, y no precisamente un poema de amor.

Es un ceremonial de control, control de la mente, cuerpo y conducta, y siempre, sea lo que fuere, un control para lograr un control absoluto, un mayor control, más perfecto y completo. Presumiblemente, se alcanzaría un control total si sólo sucediera aquello que está permitido. ¿Qué tipo de autonomía permitiremos a qué, a quién, dónde y cuándo?

Ya no estamos encadenados, ni somos torturados, ni estamos divididos, ni apartados. Estamos mentalmente

1. R. Musil, *The man without qualities*, Picador, Londres, 1979, vol. I, pp. 185-186.

desmembrados. Los datos brutos penetran en la máquina, como una vez penetró la carne humana cruda en la boca de Moloch.

Nuestro ciclo vital completo desde la concepción hasta la muerte, tanto en la salud como en la enfermedad, aparece bajo el escrutinio de este tipo de guía. Las decisiones tomadas bajo la luz que desprende determinan lo que hay que hacer con nosotros cuando lo que sucede en nosotros, mental o físicamente, no está permitido.

En general, nos interesa la política de la vida humana en todos los niveles, espiritual, intelectual, emocional, social y físico: las fuentes de poder que se incrementan y amontonan en todas las fases y aspectos de la vida humana, desde la concepción hasta la muerte.

¿Quién hace, y de dónde vienen, las decisiones relativas a quien puede, debe, no puede, no debe, decidir lo que hay que hacer al respecto, o a quién, y en qué circunstancias?

¿Mediante qué dictamen se determina lo que puede o no puede hacerse con nosotros antes de nuestro nacimiento, cuando damos a luz o cuando nacemos? ¿Quién decide con quién podemos estar o qué podemos hacer, a quién y con quién? ¿Qué se nos hará cuando nos encontremos en un estado de impotencia mental, emocional, social o física? ¿Quién determina cómo y dónde y en compañía de quién debemos o podemos o no podemos pasar el tiempo mientras vivimos o cuando morimos?

Quiero contemplar el modo en que nos vemos a nosotros mismos, y demostrar cómo el modo en que nos vemos está interrelacionado con el modo en que nos tratamos a nosotros mismos.

II

El diagnóstico psiquiátrico es un modo de identificar ciertos hechos mentales y emocionales indeseables. Este diagnóstico no puede limitar su examen a especímenes específicos de psicopatología, puesto que consideramos a *toda* la vida mental del *mismo* modo, para contemplar algunas características mentales y emocionales en la categoría de «ser limitadas», esto es, psicopatológicas. Todo hecho mental y emocional debe ser expuesto a la vista para su identificación.

Lo que continúa es simplemente aquello que decidimos no detener. Lo que no prohibimos, queda permitido. Aparte de aquello que prohibimos, no existe nada que no permitamos.

¿Qué es lo que nos resulta indeseable? ¿Qué es lo que no permitiremos?

En algunos círculos, virtualmente nada que resulte demasiado diferente de lo usual está permitido. Hay toda clase de personas diferentes, pero de ellas la más permisible es la clase «normal».

Karl Jaspers estableció la problemática de la psiquiatría en términos que la mayoría de los psiquiatras sigue aprobando.

La diferencia más profunda que existe en la vida psíquica del hombre parece darse entre el tipo de vida psíquica que podemos intuir y comprender, y el otro tipo que es incomprensible y que está realmente desviado y esquizofrénico (sin ser siempre necesaria la presencia de desilusiones). La vida psíquica patológica del primer tipo podemos comprenderla como el aumento o disminución de fenómenos que nos son familiares y que pueden aparecer sin la compañía de sus motivos

y razones normales. La vida psíquica patológica del segundo tipo no puede ser comprendida de este modo más que insuficientemente. En este caso, se producen cambios de tipo general. Con dichas modificaciones no podemos empatizar, ni podemos hacerlos inmediatamente comprensibles, aunque tratemos de captarlos desde fuera de algún modo.²

Comentando el presente párrafo, Helm Stierlin, discípulo de Jaspers, escribe:

Tenemos aquí el axioma central de Jaspers acerca del «abismo» que, según él, separa la experiencia esquizofrénica de la experiencia normal y neurótica, y que condena al fracaso cualquier intento por captar realmente esta experiencia y comunicar realmente con el esquizofrénico. Al exponer este axioma, Jaspers se convirtió en el primer partidario de la posición de observador distante en la psiquiatría moderna.³

Existe un verdadero *abismo* de diferencia, como afirma Karl Jaspers, una diferencia *total*, utilizando la expresión de Manfred Bleuler, para la gente corriente, incluidos los psiquiatras, entre la vida mental de algunas personas y la real. En el presente capítulo propongo considerar algunas de las maneras en que los psiquiatras y psicoanalistas se dirigen al otro, a través de la mencionada diferencia.

Esta diferencia total no es un abismo objetivo. Si no existiera experiencia alguna de tal abismo, no habría necesidad de justificarla, explicarla ni comprenderla. El modo en que construimos una diferencia puede servir

2. Karl Jaspers, *General psychopathology*, Manchester University Press, Manchester, 1963, p. 219.

3. Helm Stierlin, «Karl Jaspers' psychiatry in the light of his basic philosophic position», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. X, n.º 2 (abril 1974), p. 220.

para ampliarla o hacerla más estrecha. Ambas cosas, lo que tú dices y cómo lo escucho yo, contribuyen a establecer la distancia que nos separa o aproxima.

Un psiquiatra ha sido entrenado para creer que, si se descubre pensando y sintiendo lo mismo que aquellas personas calificadas y diagnosticadas como psicóticas, ello no significa que no sean psicóticas, sino, por el contrario, que él es también psicótico. En cierto sentido hay una mayor diferencia entre un psiquiatra que piense de este modo y un esquizofrénico que la que existe entre un ser humano normal y una rata normal.

Las diferencias *entre* las peronas, no personas que son «*diferentes*».

III

Los psiquiatras objetivos científicos creen que aquello que denominan teoría de la enfermedad es la mejor estrategia a adoptar para hacer surgir la experiencia no deseada y someterla bajo control de la manera más rápida, sin dolor y lo más fácil posible. Actualmente, el modo más efectivo de considerar los hechos mentales y emocionales con miras a controlarlos o eliminarlos sería el conceptuarlos de síndromes.

Wing afirma que los psiquiatras de su escuela

llevan adelante las teorías de la enfermedad relativas a ciertos síndromes psicológicos restringidos y las aplican a casos individuales cuando creen que con ello pueden reducir el sufrimiento y la incapacidad. Hacen lo posibles para probar estas teorías y están siempre dispuestos a prescindir de ellas si no resultan útiles. No creen que una teoría de la enfermedad explique la personalidad total y comportamiento del paciente, sino

únicamente ciertos aspectos muy restringidos y específicos. Utilizan muchos otros tipos de «modelo» así como el de la enfermedad.⁴

Esto es, los psiquiatras que piensan de este modo consideran que la reducción del sufrimiento y la incapacidad es parte de su especialidad. Con este objetivo en mente, cultivan diversas maneras de examinarnos, y reducir o eliminar cualquier cosa que pensemos, imaginemos, sintamos, recordemos o hagamos, que, de acuerdo con su juicio clínico, requiera ser cancelada o cortada.

Bajo su responsabilidad y a su discreción mantienen a alguien en observación. Dirigen a dicha persona tanto física como mentalmente con las técnicas instrumentales e interpersonales más efectivas que poseen. Remiendan y operan en esa máquina de genes estropeada, y, en cualquier caso, cuidan de ella, desde el condicionamiento de la conducta hasta la psicocirugía, desde la psicoterapia hasta la terapia total del medio. En estos tiempos todos somos pragmáticos.

Afirman que la teoría de la enfermedad sirve al propósito para el que se supone ha sido creada. Si alguien le pone objeciones, ¿qué tenemos para sustituirla? No dudamos de que si existiese otro modelo mucho más efectivo, la teoría de la enfermedad quedaría descartada sin ningún tipo de remordimiento. No obstante, no hay duda de que aparecerán sistemas más efectivos para acabar con aquellas experiencias que pensamos que no debieran producirse en las personas, tanto si ellas así lo creen como si no. Pero entretanto, la teoría de la enfermedad sigue empleándose por que resulta útil.

4. J. K. Wing, *Reasoning about madness*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 245.

Teóricamente, es tanto más útil cuanto no aparece ningún proceso de enfermedad.

... ciertos tipos de ilusiones y alucinaciones pueden ser calificadas de sintomáticas porque están basadas en experiencias poco frecuentes, difíciles de explicar en términos sociales, y virtualmente invariantes a través de una amplia gama de entornos sociales (p. 31).

Las experiencias poco frecuentes, difíciles de explicar socialmente y virtualmente invariantes a través del mundo, se producen efectivamente en santos, pecadores, genios, locos e incluso en personas aparentemente corrientes. Si queremos poner fin a este tipo de cosas, resulta provechoso considerarlas como signos de enfermedad, y clasificarlas como ilusiones y alucinaciones. Éstos son los nombres para los diferentes tipos de experiencia que, según los psiquiatras, deberíamos rechazar o, por lo menos, permitir con cierta precaución, o no tolerar en absoluto.

Además, se nos dice, con ingenuidad casi complaciente, que

la teoría de la esquizofrenia se nos presenta totalmente incompleta en ausencia de un vínculo firme entre el síndrome clínico y un mecanismo homeostático subyacente, equivalente al que controla la diabetes. Por supuesto, resulta evidente que la patofisiología de la diabetes no se comprende de ninguna manera, pero si pudiéramos avanzar hasta este punto en la esquizofrenia habríamos dado un gran paso adelante (p. 124).

La teoría de la enfermedad tal como la expone Wing es «totalmente incompleta» por el hecho de que no posee vínculos firmes con el hecho biológico objetivo. Trata de

utilizar la ciencia, pero ello no es suficiente para hacer científico su uso de la misma, por más «útil» que pueda resultar.

El psiquiatra tiene el mismo *derecho* a creer que su teoría concuerda con los hechos objetivos que el que tiene su paciente en bacarrota al creerse millonario. Ambos errores epistemológicos suenan extrañamente similares cuando reverberan a través de su abismo de diferencia.

Si pudiéramos encontrar vínculos firmes que enlazasen con los hechos objetivos, entonces la útil retórica de que una experiencia que ha de ser suprimida es un síndrome clínico que hay que tratar puede aparecer más cierta de lo que hoy en día parece. Actualmente, la psiquiatría objetiva tiene necesidad de buscar vínculos firmes que la relacionen con los hechos objetivos, pero esa necesidad no la tiene a la hora de encontrarlos.

Ningún número de hechos objetivos puede sumarse al modo en que los construimos. El modo en que construimos los hechos objetivos comporta un conjunto de operaciones mentales que no son hechos objetivos. No son sólo los psiquiatras quienes hallan dificultad en encontrar los mencionados vínculos entre nuestra vida mental y los hechos objetivos de la neurociencia.

Mientras el psiquiatra pueda ingeniárselas para seguir siendo inconsciente, se ahorrará el apuro que supone el tomar conciencia, hecho que procede únicamente de la reflexión crítica, de que su llamada objetividad está plagada de valores subjetivos.

La psiquiatría objetiva está basada en creencias, no en biología. Por su parte, la biología en sí misma no es más que un pretexto para la psiquiatría objetiva. Se presenta a sí misma como objetiva, o es objetiva, sólo en la medida en que le resulta útil hacerlo así o ser así, para el fin no objetivo de controlar la conducta y la experiencia

no deseada. La psiquiatría objetiva es un intento no objetivo de controlar de modo exhaustivo todos los sucesos no objetivos a través de medios objetivos. Posiblemente, en un futuro se encontrarán correspondencias objetivas-subjetivas más precisas, y entonces se verán sometidas a un control mucho más preciso y extensivo de lo que hoy en día resulta posible. Tan adelantados como estamos, y todavía nos encontramos en el comienzo. Efectivamente, es muy probable que la aparición de clasificaciones más sutiles de la actividad mental y emocional no deseable junto con los adelantos de la neurociencia hagan posible conexiones más hábiles entre los sucesos psicológicos y experienciales que sean capaces de abrir una nueva era de mayor control de la mente a través del cuerpo, cosa que actualmente nuestra limitada tecnología no nos permite. En este entorno, una teoría sobrevive de una forma u otra sólo si continúa siendo útil en la tecnología del control de los sucesos mentales y emocionales. Únicamente sobrevive en la medida en que sirve lo más adecuadamente a sus propósitos.

Wing, autocalificándose de científico psiquiatra, afirma que utiliza términos tales como psicosis y neurosis en calidad de etiquetas descriptivas. «Este uso no implica teoría alguna en particular», asegura. Ésta «se utiliza únicamente para describir una condición mental groseramente anormal, en la que la capacidad de la persona afectada para emitir juicios responsables queda obviamente trastornada» (pp. 47-48). Pero tales términos nunca pueden ser descripciones, desde el momento en que implican y expresan una teoría. A menudo desearía que tuviésemos un vocabulario «descriptivo» mucho más amplio y adecuado para verbalizar los sucesos mentales y emocionales, corrientes y no tan corrientes, pero quizá su ausencia sea una ventaja disfrazada.

Supongamos que algunos sucesos mentales parecen en cierto sentido erróneos. ¿A qué sucesos físicos están vinculados estos sucesos mentales? Entre los sucesos mentales y físicos existen correlaciones sumamente intrincadas. Sean cuales fueren estas correlaciones, el juicio que prevalece es el de que mentalmente algo ha ido mal.

Las teorías acerca de la enfermedad física real hacen todas referencia a sucesos biológicos reales que, generalmente, deterioran las funciones o acortan la vida.

La palabra cáncer se refiere directamente a procesos biológicos reales, aunque sólo parcialmente comprendidos. La investigación al respecto va encaminada a averiguar cómo surgen estos procesos biológicos indeseables, cuál es el proceso de los mismos, cómo pueden ser controlados, paralizados, o por lo menos reducidos, y si es posible prevenirlos. Thomas Szasz y otros han discutido este problema de modo hartamente convincente, en mi opinión.

En psiquiatría, la investigación va dirigida a *encontrar* un proceso biológico adecuado para combatir los estados de la mente que resulten indeseables, dolorosos o trastornados. Nos hallamos enfrentados a cuestiones que no se plantean en la medicina física. En la medicina real, determinamos que un proceso biológico se ha convertido en un proceso patológico, apoyándonos en bases puramente *biológicas*. Creo que todo el mundo estará de acuerdo en que

El primer requisito para una teoría de la enfermedad es el reconocimiento de un conjunto de rasgos o características que tienden a aparecer unidos; dicho conjunto adquiere solidez si puede demostrar que posee un cierto grado de estabilidad por encima del tiempo. En este caso tenemos un conjunto que tiende a sugerir una particular evolución y resultado (p. 22).

Coincidimos también en que «nada de esto suscita necesariamente la aparición de una teoría de la enfermedad» (p. 22).

No obstante, el segundo elemento esencial en cualquier teoría de la enfermedad propuesto por Wing es más complejo, y casi ilusoriamente obvio. Es

la hipótesis de que el conjunto de rasgos es «sintomático» de alguna perturbación biológica subyacente. La mayor parte de los síntomas que componen este síndrome son definibles en términos no sociales, por lo tanto lo único que podemos hacer es sugerir la naturaleza del desorden subyacente (p. 22).

Supongo que un elemento esencial en cualquier teoría en la que algunos sucesos mentales y emocionales son rasgos o síntomas de una enfermedad es la hipótesis de que tales sucesos mentales y emocionales son rasgos o síntomas de una enfermedad. No todas las perturbaciones biológicas son enfermedades, pero todas las enfermedades son perturbaciones biológicas. Si no hay perturbación biológica, no hay enfermedad alguna.

Estudiemos pues el sistema biológico y veamos si podemos hallar algo para correlacionar con las transformaciones en la experiencia.

El biólogo no estudia las experiencias. Únicamente accede al campo de la psiquiatría porque mucha gente cree que ciertas experiencias deberían ser eliminadas. Todos los intentos de persuasión interpersonal que se han llevado a cabo han fracasado estrepitosamente. Ahora necesitamos licencia para hacer lo que se nos antoje con la máquina de genes que antes solían ser las personas. Estas máquinas informan, de un modo u otro, que sufren experiencias indeseables.

Actualmente, desde el punto de vista psiquiátrico, cualquier variación biológica que podamos encontrar para correlacionar con las variaciones experienciales calificadas de patológicas se considerará patológica, porque, y sólo porque, aquellas *experiencias* indeseables eran denominadas patológicas. Por consiguiente sus correlativos biológicos *han de* ser considerados patológicos, tanto si lo son por alguna razón biológica objetiva como si no.

Desde el punto de vista biológico, los sucesos biológicos únicamente son identificados como patológicos en bases biológicas. Estos son los únicos fundamentos válidos para un juicio biológico. No obstante, en este caso, el juicio biológico apenas parece estar basado en criterios biológicos. Al considerar algunas experiencias como carentes de valor, destructivas *per se*, tenemos la impresión de que los procesos biológicos que las acompañan *han de* ser forzosamente patológicos. Ello equivale a decir que sean cuales fueren los cambios biológicos que engendran, ocasionan, o acompañan a la experiencia, la impresión de que la secuencia biológica es disfuncional, o patológica, está basada en la opinión de que la experiencia es disfuncional o psicopatológica. ¿Se sienten satisfechos de esto los biólogos?

Sea cual fuere su validez científicamente establecida, la retórica médica parece validar prácticas que uno se sentiría obligado a justificar en otros términos.

Entre los teólogos psiquiátricos, los fundamentalistas se oponen a aquellos psiquiatras, psicoanalistas y demás, que utilizan el lenguaje de síntomas, síndromes y signos, patología, diagnosis, etiología y tratamiento, como si se refiriesen a ello literalmente, mientras, por otro lado, niegan actuar así. Evidentemente, afirman, todo es una metáfora (todo son metáforas), pero es la mejor que tenemos para este propósito. ¿Qué están haciendo todos esos psiquia-

tras metafóricos que tratan literalmente enfermedades metafóricas?

Existen modos simples y baratos de atajar o eliminar aquellos pensamientos, sentimientos y sensaciones no deseados.

Hay consecuencias críticas de enorme poder, porque ¿quién tiene que decidir quién debe detener qué? ¿Quién ha de hacer qué a quién?

Actualmente estas decisiones corresponden a doctores que, en su mayoría, han sido entrenados para escudriñar nuestros pensamientos, sentimientos, creencias y conducta, de la manera que Wing ejemplifica.

Si están convencidos de que la vida mental y emocional de alguien *debería* ser modificada o atajada, tienen carta blanca (en la mayor parte del mundo) para utilizar cualquier medio del que dispongan para llevar a cabo su objetivo.

Wing nos invita a considerar el caso de una joven mujer que perdió a su marido en un accidente automovilístico.

Tiene gran tendencia a la depresión, a llorar, a perder todo interés por sus ocupaciones cotidianas, a descuidar su apariencia, a encontrar la comida insípida, a perder peso. Se siente culpable de no haber hecho lo suficiente por su marido mientras éste estaba con vida. Imagina incluso a veces que, enfrascada en una tarea o actividad que ambos solían compartir, oye la voz de su marido diciendo algo muy familiar, quizá su propio nombre. Siente que no puede seguir adelante con su trabajo, que está preocupada, que es lenta e ineficiente. Nada de todo eso resulta inesperado, por lo menos durante algunas semanas (p. 56).

«Sin embargo —continúa—, ésta es una reacción típi-

camente depresiva.» Su aflicción y su pesar se consideran como signos de un síndrome patológico. Las decisiones básicas son de orden médico-político. ¿Durante cuánto tiempo permitiremos que eso siga así? ¿Cuándo lo someteremos a control, o lo eliminaremos? No se precisa ninguna intervención médica, se nos informa, «mientras la evolución permanezca moderada y autolimitadora» (p. 56).

¡Qué inmenso poder! Ya no habrá más lamentaciones, tirones de cabellos, golpes de pecho, llantos, gemidos, ni rechinar de dientes.

Si uno cree que los propios pensamientos no son suyos, que le han sido impuestos o robados, esparcidos o dirigidos, se considerará engañado, *porque* tales hechos se consideran *imposibles*. El juicio de lo que es posible o imposible es a menudo decisivo para el diagnóstico psiquiátrico. ¿Puede ser éste un juicio biológico objetivo?

Todos nosotros tenemos líneas que marcan la separación entre lo creíble y lo increíble. Pero lo que es objetivamente increíble se experimenta *a menudo* como real. Diría incluso que éste es el caso más normal.

Hay líneas que resultan mucho más peligrosas de cruzar que otras.

Ella vuelve a estar en la clínica. Se ha vuelto excesiva otra vez. Habla demasiado, come demasiado, desea demasiado sexo. Duerme demasiado poco. Se la ha diagnosticado provisionalmente de hipomaníaca. Pero anteriormente ha sido diagnosticada de esquizofrénica. Se le administran cócteles tranquilizantes para apaciguarla. Se halla bajo observación constante, y tres psiquiatras de primera línea están preparados para tomar acción inmediata (es decir, para someterla a electrochoques), a la mínima aparición de síntomas evidentes de desorden esquizofrénico.

IV

Los psiquiatras se cuentan entre los más severos críticos de la psiquiatría.

La psiquiatría existencial ha sido uno de los movimientos que se han manifestado en el seno de la psiquiatría institucional ortodoxa con miras a la restauración, por lo menos teórica, de la humanidad de la persona, perdida en la teoría y la práctica psiquiátricas.

En 1955, Manfred Bleuler escribió:

El interés psicológico se ha ido apartando paulatinamente de la psicopatología clásica descriptiva para acercarse más y más a una psicología orientada psicoanalíticamente y a ciertas aproximaciones analíticas existenciales, que tratan de comprender «como una totalidad» el mundo personal del paciente.⁵

Y

... el análisis existencial ha abierto nuevas posibilidades comparables a los primeros intentos en Burghölzli por comprender los síntomas esquizofrénicos. Estos tempranos intentos establecieron una conexión entre síntomas sencillos y experiencias o disputas sencillas de la vida; no obstante, no lograron todavía integrar los síntomas individuales y sus interrelaciones en una estructura, orden, o *Gestalt*, tal como hoy en día hace el análisis existencial (p. 44).

Eugen y Manfred Bleuler, *padre e hijo*, han sido suma-

5. Manfred Bleuler, «Research and changes in concepts in the study of schizophrenia, 1941-1950», en *Bulletin of the Isaac Ray Medical Library*, vol. 3, n.º 1-2 (1955), p. 76.

mente influyentes en la teoría psiquiátrica de la esquizofrenia. Eugen Bleuler acuñó el término y desarrolló el concepto, y Manfred Bleuler continuó los pasos de su padre. Su posición es mucho más sutil que cualquier otra forma de psiquiatría biológica.

No cree en absoluto que se hayan hallado, o que *puedan* hallarse las causas de un proceso primario, porque ha dejado de creer que la esquizofrenia sea una enfermedad somática. Para Manfred Bleuler, la esquizofrenia es únicamente una enfermedad *mental*.

En mi opinión, el suceso esquizofrénico tiene lugar en los reinos de la mente y las emociones, esto es, en las esferas mentales que existen únicamente en el hombre. Y resulta inaccesible a las influencias directas llevadas a cabo por procesos físicos elementales.⁶

Pero nosotros seguimos siendo simples diagnosticadores. Entonces, ¿cómo podremos diagnosticar los sucesos esquizofrénicos en esas esferas mentales, inaccesibles a la inspección física directa? Bleuler propone con cierta precaución una diagnosis de esquizofrenia:

[una] breve y claramente formulada diagnosis de esquizofrenia debería utilizarse únicamente cuando la esquizofrenia se considera una psicosis real, y no cuando se sospecha simplemente su existencia como una psicosis latente o en desarrollo o como una «esquizofrenia que se manifiesta como una neurosis» (p. 15).

Pero una vez impuesto este juicio, la sentencia no puede ser modificada, por más que los síntomas remitan: «para permitir tal diagnóstico, basta con que el paciente

6. Manfred Bleuler, *The schizophrenic disorders*, Yale University Press, Londres, 1978, p. 500.

haya sufrido alguna vez de psicosis esquizofrénica» (página 15).

El sufrimiento mental y emocional de una persona puede estar más allá de lo que yo pueda concebir, imaginar, soñar, con lo que pueda identificarme, simpatizar, explicar o comprender. Las funciones mentales y emocionales pueden experimentar un profundo trastorno.

Trataremos de obtener una idea más clara de lo que Bleuler considera como un suceso esquizofrénico.

Tal como él mismo nos informa, limita este diagnóstico a los desórdenes mentales popularmente considerados como enfermedades mentales. Un desorden mental tiene que haberse desarrollado hasta tales proporciones que cualquier persona sana y normal, cuyo juicio está basado en la experiencia consigo mismo y con sus semejantes normales, no pueda por más que considerar la personalidad del paciente «como totalmente extraña, intrigante, inconcebible e incapaz de empatía, incluso hasta el extremo de ser siniestra y aterradora» (p. 15). Las personas normales, sigue diciendo, encuentran imposible aproximarse a semejante e inconcebible criatura y tratarla como a un igual. «La vida mental y emocional del esquizofrénico han experimentado un cambio brutal y tan absoluto, que a una persona normal le resulta imposible acercarse a él directamente como si de un igual se tratase.»⁷

¿Qué pueden hacer las personas normales con o a estos seres totalmente extraños, inconcebibles, misteriosos, siniestros y aterradores? Los mandan al psiquiatra cuyo diagnóstico —Bleuler lo afirma de modo harto explícito— es más una repercusión de las presiones sociales y una respuesta a las mismas que la expresión de una convic-

7. *Ibid.*, p. 500.

ción médica dogmática. A él le gustaría creer que este diagnóstico psiquiátrico tiene básicamente una benigna función protectora. Se trata de una decisión política. Las personas declaradas «mentalmente enfermas» según la opinión de los expertos, y aceptadas como tales por las autoridades administrativas en el contexto de la ley civil o criminal, tienen que aceptar las decisiones que sobre ellas se toman.

La declaración hecha por el experto de que los sucesos esquizofrénicos se desarrollan en esferas mentales significa que, a partir de ese momento, otras personas determinarán si aquellos a quienes pertenecen semejantes esferas mentales pueden o no acceder a las relaciones sexuales, al matrimonio, al divorcio, si pueden ostentar la custodia de sus hijos, disponer de sus propios asuntos, votar, permanecer en libertad, etc., y además, tanto si lo necesitan como si no, serán sometidos al mejor y más «potente» tratamiento en boga, tanto si les gusta como si no. No pueden hacer nada de lo que no se les permita.

Bleuler espera que el concepto que presenta de la naturaleza del esquizofrénico sirva fundamentalmente «para volver a encender las llamas del entusiasmo para su tratamiento» (p. 502).

Bleuler califica de esquizofrénicas a aquellas personas que son miradas con desprecio, evitadas y consideradas por las personas normales como mentalmente enfermas. En realidad, no se las evita por el hecho de ser psicóticas. Se las considera psicóticas para dar una explicación de lo indomables que resultan, y para darles el sello de autorización médica a su excomuni6n.

Como psiquiatra, suena mucho más rimbombante cuando diagnostico de psic6tico a un paciente que si afirmo que est6 chiflado. En circunstancias cr6ticas este diagn6stico est6 investido de enorme poder. No obstante, supon-

go que nadie discutirá que el poder social puede validar una hipótesis científica. El diagnóstico es la expresión de un modo de contemplar una determinada situación que emerge tanto en las esferas mentales como en las sociales y físicas. Al igual que Bleuler, muchos psiquiatras consideran que, en tales circunstancias, su diagnóstico es más un recurso social que una hipótesis médica científica, y muchísimo menos la afirmación de un hecho objetivo.

Bleuler y sus partidarios tienen razón, creo yo, al no considerarse a sí mismos científicos objetivos o como doctores en el sentido corriente de la palabra, cosa que algunos psiquiatras creen ser, o por lo menos aspiran a ello.

Sin embargo, todos los estados posibles de la mente han de ser examinados del mismo modo si queremos diagnosticar alguno de ellos. La normalidad es un diagnóstico tanto como la anormalidad. La persistente e incesante aplicación de este punto de vista año tras año tiene sus riesgos para los psiquiatras.

Es demasiado fácil para él o para ella quedar confuso con su propia retórica hasta el punto de considerar su diagnóstico como una explicación, más que una estrategia social, o, posiblemente, una hipótesis especulativa. Cuando ello sucede, la verdad queda eclipsada por aquello que suponemos debe iluminarla.

No es inteligible, por consiguiente es misterioso, por consiguiente es psicótico porque es misterioso porque es psicótico porque no es inteligible.

V

Los psiquiatras ortodoxos y los psicoanalistas testifican, como todo el mundo, que no pueden entablar ningún

contacto personal significativo con algunas de las personas con las que se tropiezan.

Desde Freud, los psicoanalistas, en su mayoría, creen que estas personas son «inaccesibles» porque son excesivamente narcisistas, su pensamiento está totalmente desbaratado y sus emociones son harto confusas.

Sin embargo, podrían comenzar a tener cierto sentido, si modificamos y alteramos todo lo que dicen, partiéndolo, separándolo, añadiendo las distintas partes, volviéndolo al revés, poniéndolo boca abajo, de dentro afuera, de delante atrás. Lo más curioso es que los psicoanalistas atribuyen éstas y otras operaciones, a saber, despersonalización, objetificación, reificación, escotomatización, desaprobación, negación, falta de entendimiento, falta de simpatía, falta de empatía, falta de relación afectiva, anulación, condensaciones, proyección, introyección, inversión, etc., a los objetos de los que ellos mismos se sirven.

Una psicosis, al igual que un sueño, al igual que un cerebro, surge para sujetarla, hacerla girar, invertirla, tergiversarla, rebanarla, añadirla, yuxtaponerla y trasponerla.

En los primeros días del psicoanálisis, el dogma de Freud acerca de que los esquizofrénicos no pueden siquiera establecer transferencia con el analista se tomaba como verdad absoluta, pero actualmente el dictamen psicoanalítico en boga es que los pacientes esquizofrénicos cargan sobre sus espaldas su experiencia del allí y entonces transportándola al aquí y ahora —como hacemos todos nosotros—, pero ellos lo hacen hasta tal punto que el otro, el analista, se ve casi completamente anulado por estas operaciones psicóticas. Tanto si es éste el caso como si no, la persona que se halla en la posición de paciente se ve casi absolutamente anulada por las operaciones teóricas del analista.

Es más, se ha escrito que lo que los esquizofrénicos

arrastran está lleno de odio, avaricia y envidia, rencor y malicia. En su mayoría son personas desagradables que generalmente tratan al analista con hostilidad, indiferencia y desprecio, intentando convertir sus senos o su pene hermoso, bueno, abundante, útil y potente en algo feo, malo, vacío, inútil e impotente. Al igual que sus pacientes, a los psicoanalistas les gusta resistir a la idea de que no son más que agujones inútiles. Dales la mano y se tomarán el brazo (así opinan los psicoanalistas de sus pacientes paranoicos y éstos de sus psicoanalistas). Ofréceles tu dedo meñique y te devorarán entero. La mayoría de psicoanalistas están convencidos de que es inteligente mantener una cierta distancia con esas personas determinadas.

Spotnitz se hace portavoz de la opinión psicoanalítica general cuando resume lo siguiente:

Los sentimientos de amor son de poca significación en la esquizofrenia. Una carga emocional poderosa y negativa constituye el problema nuclear.⁸

El paciente esquizofrénico puede llevar una coraza de dulzura o indiferencia, pero el odio subsiste debajo de la misma. Llega a odiar al analista y se opone a su influencia (p. 38).

Tal como afirma Spotnitz, esta visión tiene implicaciones de gran alcance para la metodología. Actualmente, los psicoanalistas deberían ser más conscientes, puesto que «hoy en día, algunos analistas recomiendan actitudes más calurosas y predisuestas para establecer una relación positiva con el paciente esquizofrénico» (p. 180).

No obstante, ello está contraindicado. Uno debería

8. H. Spotnitz, *Modern psychoanalysis of the schizophrenic patient*, Grune and Stratton, Nueva York, 1969, p. 36.

poner especial atención en mantener una actitud de prudente reserva.

Un paciente semejante, por ejemplo, puede desear que el analista le ayude a enfundarse el abrigo, o que le acompañe a la puerta, pero el analista debe recordar que estas personas son propensas a explotar si se las contraría, por lo tanto es mejor establecer desde el primer momento la línea divisoria, y mantener una distancia prudente.

Sin embargo, resulta difícil mantener esa distancia prudente del psicótico si lo estamos «viendo» día tras día en la sesión de análisis. Éste tratará de introducirse paulatinamente bajo nuestra piel. Intentará ocuparnos, preocuparnos. Nos aturden y confunden.

VI

Wilfred Bion goza de gran estima por parte de sus compañeros psicoanalistas debido a su sutil contribución a la teoría psicoanalítica de la esquizofrenia. Examinemos ahora una de las descripciones que hace de la interrelación establecida entre él y un paciente esquizofrénico.

Consideraremos aquí tanto a Bion como a su paciente, así como la interacción entre ambos.

Observaremos en este ejemplo lo que Bion llama «los esenciales» de dos sesiones con un paciente esquizofrénico que llevaba cinco años de análisis con él. Las interpretaciones, comenta, deben realizarse en lenguaje simple, exacto y maduro.⁹

9. Wilfred Bion, *Collected papers*, Londres, 1925, vol. IV, página 229, cit. en Melanie Klein *et al.*, *New directions in psychoanalysis*, Tavistock, Londres, 1955.

PACIENTE. — Me extraje una diminuta piel de la cara y me sentí completamente vacío.

ANALISTA. — Esa piel diminuta es tu pene, que te lo has arrancado, y ahora todas tus entrañas se han ido con él.

PACIENTE. — No comprendo... pene... sílabas únicamente, ahora no tienen ningún sentido.

ANALISTA. — Has dividido mi palabra «pene» en sílabas y ahora carece de sentido.

PACIENTE. — No sé lo que significa, pero quiero decir que «si no puedo deletrear, no puedo pensar».

ANALISTA. — Ahora las sílabas se han dividido en letras; no puedes deletrear, es decir no puedes volver a unir las letras para formar palabras, y por lo tanto no puedes pensar.

En la siguiente sesión el intercambio fue este:

PACIENTE. — No puedo encontrar ninguna comida interesante.

ANALISTA. — Tienes la impresión de que todo ha sido ya devorado.

PACIENTE. — No me siento capaz de comprarme ropa nueva y mis calcetines están llenos de agujeros.

ANALISTA. — Ayer, al extraer aquella diminuta piel te ofendiste tan gravemente que ni siquiera puedes comprarte ropa; estás vacío y no tienes nada con qué comprarla.

PACIENTE. — Aunque estén llenos de agujeros, me aprietan el pie.

ANALISTA. — No sólo te arrancaste tu propio pene, sino también el mío. De manera que hoy no hay comida interesante, únicamente un agujero, un calcetín. Pero incluso este calcetín está lleno de agujeros, hechos por ti y unidos para apretar, o tragar e injuriar, tu pie.¹⁰

Éstas y las siguientes sesiones confirmaron a Bion que el paciente tenía la impresión de haber comido el pene de

10. Juego de palabras en inglés entre *food* (comida) y *foot* (pie). (N. de la t.)

Bion, dejando un agujero persecutor que tenía que separar. Pero el agujero separado formó un montón de agujeros que se unieron para apretarle el pie.

Diez días después, «una lágrima brotó de su ojo y el paciente exclamó con un tono entre la desesperación y el reproche, "Ahora las lágrimas brotan de mis oídos"».

No resulta en absoluto extraño que las lágrimas le brotasen de los oídos después de escuchar aquellas infatigables «interpretaciones» día tras día, semana tras semana, mes tras mes, año tras año.

Yo no sé lo que el paciente quiso significar cuando dijo que se había extraído de la cara una diminuta piel y que por ello se sentía vacío. Bion parece creer que sí lo sabe. De todos modos, su sugerencia es que el paciente se ha arrancado el pene y que sus entrañas se han ido con él. No me sorprende que en tales circunstancias la palabra pene no signifique para el paciente más que las sílabas que la componen, un calcetín lleno de agujeros que le aprietan los pies (proeza).¹¹

En la afirmación de que no puede encontrar comida interesante no hay nada que sugiera que el paciente tiene la sensación de que todo ha sido devorado.

Es difícil imaginar qué podría decir el paciente que diera a Bion alguna pista de algo que no cree saber. El punto de vista de Bion está basado en, y va desde el modo de escuchar de Bion a aquello que oye a través de sus oídos. Lo que él hace de lo que oye, para llegar a sus interpretaciones comporta conjuntos hartos complejos de procesos conscientes, sin mencionar los inconscientes, que el propio Bion ha descrito en otra parte. Cualquier cosa que uno diga puede ser oída y procesada de este modo

11. Laing sugiere la posibilidad de que la palabra *feet* (pies) pudiera ser interpretada como *feat* (hazaña, proeza), debido a su idéntica pronunciación. (*N. de la t.*)

poco usual. Es difícil imaginar que alguien pueda decir algo que revele a Bion que sus construcciones son erróneas, o que son una máquina trituradora que reduce cualquier cosa provista de sentido en un total y completo absurdo. Resulta difícil sondear la diferencia existente entre las fantasías psicoanalíticas de Bion y lo que generalmente se considera un sistema ilusorio psicótico.

Si uno lee las conversaciones transcritas más arriba sin saber quién es quién, no queda nada claro quien está completamente separado del otro, en contacto con la realidad o al margen de ella. Si modificamos el modo de escuchar esta conversación, las observaciones del analista parecen salir de la boca de alguien que podría perfectamente ser diagnosticado de esquizofrénico paranoide sumamente trastornado, dando caza a una de sus víctimas. Los honores de la locura están constantemente divididos.

Si alguien a quien hubiera estado yo «viendo» cinco veces por semana a lo largo de cinco años me dijera que le brotaban lágrimas de los oídos, yo imaginaría un sollozo. Me sentiría cautivado por su talento al decir tanto en tan poco. Me alegraría de que no hubiera lágrimas en mis oídos o en mis ojos. No podría por menos que pensar que las lágrimas en los oídos significan algo para él, algo que tengo que compartir, algo triste, quizás incluso patético, acerca de nuestra relación.

Realmente existe un abismo de diferencia entre estos dos hombres. Se encuentran ambos encerrados en un intercambio que no es ni un diálogo ni dos monólogos totalmente separados. Cada uno parece estar separado del otro como el otro lo está de él.

VII

Como joven psiquiatra, asistía a una sesión de terapia analítica de grupo, dirigida por un psiquiatra de orientación psicoanalítica que, sin embargo, no se había beneficiado de un completo entrenamiento psicoanalítico. Estábamos sentados en círculo en sillas totalmente rectas y sin brazos durante una hora y veinte minutos una vez por semana. Prohibido fumar.

Los pacientes eran cuatro hombres y cuatro mujeres, desconocidos y extraños entre sí, y para él. Todos ellos se reunían por primera vez en el contexto del grupo.

La técnica del psiquiatra era la de limitarse a las interpretaciones de transferencia. Controlaba sus propios movimientos, expresiones y gestos hasta reducirlos al mínimo imprescindible, con el fin de ocasionar la menor contratransferencia posible.

Llegados a un cierto punto, el psiquiatra interpretó un argumento sobre política entre dos de los pacientes como un intento de poner de manifiesto y a la vez disimular su deseo de masturbarse, mutuamente y con él.

Uno de ellos se volvió hacia el psiquiatra e inquirió:

—Doctor, ¿se masturba usted?

El psiquiatra era un tipo honesto. No era un psicoanalista, pero sin embargo era un psiquiatra consumado. Se retorció. Todos lo observaban y aguardaban. Sonrió.

—No he conocido nunca a nadie que no lo hiciera.

La tensión cedió. La había disipado. ¿Ven ustedes por qué?

VIII

El análisis existencial se ha convertido en una escuela en el seno de la psiquiatría institucional, que parece ofrecer un modo de comprender las situaciones humanas en términos humanos.

El análisis existencial de Ellen West realizado por Ludwig Binswanger se considera generalmente como un trabajo estándar en este campo, un modelo ejemplar de su clase.¹²

Pese a ello, en este intento de análisis existencial, vemos el diagnóstico psiquiátrico llevado hasta tal extremo que roza con el absurdo. Para mantener dicho absurdo, podemos diagnosticar todos los rasgos familiares del síndrome psiquiátrico de distanciamiento, separación, objetificación, reificación, división, descomposición, etc. Resulta una paradoja tragicómica el que el relato de Binswanger sea, en muchos aspectos, un perfecto ejemplo de aquello que él mismo se esfuerza, aunque no demasiado desesperadamente, ni demasiado autorreflexiva y autoirónicamente, en evitar y dejar de lado.

Ellen West es el seudónimo de una paciente que fue admitida en el sanatorio de Kreuzlingen del que Binswanger era superintendente, el 3 de enero de un año perteneciente al primer cuarto de nuestro siglo. Fue dada de alta y puesta al cuidado de su marido y de su familia en marzo del mismo año, después de que Binswanger y Eugen Bleuler la diagnosticaran de esquizofrénica con un pronóstico sin esperanza alguna. Transcurridos tres días de su vuel-

12. Ludwig Binswanger, «The case of Ellen West», en Rollo May, Ernest Angel, Henry Ellenberger, eds., *Existence*, Basic Books, Nueva York, 1958.

ta a casa, a la edad de treinta y tres años, se suicidó, tal como habían supuesto los médicos.

Binswanger no conocía a Ellen antes de su admisión en Kreuzlingen. Durante sus tres meses de estancia en el sanatorio, sólo pudo entrevistarla ocasionalmente. No obstante, afirma que considera esta *falta* de conocimiento clínico y personal de primera mano de la paciente Ellen West como una ventaja para sus propósitos de análisis existencial.

Su relato de Ellen, o más bien, como él mismo lo describe, «de la Gestalt existencial a la que hemos dado el nombre de Ellen West» (p. 292), no se deriva de la propia Ellen en persona, sino de distintos documentos escritos: poemas, registros diarios, cartas, y un informe hecho por su marido resumiendo toda su vida, relatado por éste bajo las instigaciones de Binswanger mientras se hallaba en estado hipnótico.

Conduce su análisis existencial desplegando ante sí los datos sobre «la Gestalt existencial que es Ellen West». A continuación discute esta Gestalt bajo diversos títulos: su Mundo, su Muerte, Tiempo, la Temporalidad del Mundo Etéreo, la Temporalidad del Mundo de la Tumba, la Temporalidad del Mundo de las Acciones Prácticas y así sucesivamente.

Describió su procedimiento. Esparce ante sí la historia completa de la vida de Ellen con todos sus pormenores, dejando de lado, en la medida de lo posible, cualquier juicio moral, estético, social o médico, y, por supuesto, todo juicio, sea cual fuere, derivado de un punto de vista *a priori*. Así pues, sin trabas y libre de prejuicios, conduce su mirada a la forma acabada de su existencia en este mundo. Se dedica a diseccionar una mariposa muerta por puro capricho y entretenimiento, en lugar de describir la patética vida de una persona derrotada.

Binswanger afirma que se halla en la más completa oscuridad en lo relativo a la infancia de la paciente, pero nos informa de que desde su más tierna niñez Ellen se había chupado el pulgar. Repentinamente, a la edad de dieciséis años abandonó esta costumbre, junto con sus juegos pueriles, víctima de «un apasionamiento» que duró dos años.

A partir de aquí ya no oímos hablar más de este especial «apasionamiento»; apasionamiento para Binswanger, pero, ¿qué era para ella? Comenzó a escribir poemas. Binswanger nos ofrece ahora un relato casi periódico de su vida hasta el momento de su muerte. A los dieciocho años, «se desarrollan nuevos asuntos amorosos y sentimentales» (p. 240) y la paciente empieza a desear ser delicada y etérea como sus amigas.

A la edad de diecinueve años, realiza «un viaje con sus padres a través del océano». Nunca sabremos a ciencia cierta si este viaje tuvo algo que ver o no con la oposición de sus padres a sus «asuntos amorosos y sentimentales».

Durante el viaje, Ellen nunca está sola. Aunque disfruta de una visita realizada a unos amigos, ruega a sus padres que se reúnan con ella (p. 241).

De vuelta a Europa se aficionó enormemente a la equitación. Podemos ya darnos cuenta de que todo lo que hace, ha hecho o hará, es, ha sido y será, nefasto.

Se nos cuenta que cuando tenía veinte años, hizo un segundo viaje por mar, acompañando a su hermano mayor que estaba muy enfermo. Tomó afición a la comida y a la bebida, pero por última vez. Mantuvo relaciones con un extranjero, pero rompió el compromiso a instancias de su padre. En el relato de Binswanger no queda claro si realmente ata los cabos, y nos vemos nuevamente obligados a adivinar lo que para la paciente significó el tener que romper con el hombre que amaba. En todo caso, esta catástrofe emocional puede haber tenido alguna re-

mota conexión con su pérdida de apetito, seguida de una huelga de hambre.

Acto seguido la encontramos en Sicilia, donde «Se siente pequeña y totalmente desamparada en un mundo que no puede comprender» (p. 242).

El hecho de comer o no comer se convirtió en su principal preocupación, llegando incluso a dominar toda su vida.

Al principio de su estancia en Sicilia fue presa de tan enorme apetito, y engordó tanto que sus amigas se burlaban de ella. Dejó de comer y se dedicó «excesivamente» a dar largos paseos. Esta costumbre llegó a hacerse tan exagerada que cuando sus compañeras se detenían a mirar algo que les parecía bonito, Ellen seguía dando vueltas a su alrededor.

La conspiración aumenta.

De Sicilia regresó a Italia, y en el otoño de sus veintitún años planeó montar salas de lectura para niños, según el modelo norteamericano. Trabajó en este proyecto «con energía y éxito» (p. 244) durante todo el invierno. Quizás ello fue un ligero prolegómeno «hipomaniaco» de aquello que tenía que seguir.

En otoño del mismo año empezó a prepararse para el Matura (examen final de la escuela secundaria, que cualifica para el acceso a la universidad), con la intención de cursar economía política.

En otoño de sus veintitrés años «se desmorona» nuevamente, por aquel entonces «sostenía relaciones amorosas desagradables con un profesor de equitación». Otra vez nos preguntamos, ¿desagradables para quién? ¿Para su marido, que es quien nos descubre todo ese «material» bajo hipnosis?

Al igual que en su apasionamiento (de los dieciséis a los dieciocho años), sus asuntos amorosos y sentimentales

les (a los dieciocho) y su compromiso con el extranjero romántico (a los veinte), sabemos presumiblemente a quien no resultaban desagradables estos asuntos amorosos. No obstante, significase lo que significase para Ellen, como aquellas otras relaciones que podían haber sido tan importantes y significantes para ella como triviales e insignificantes para aquellos bajo cuyo control se hallaba sometida, y siguió sometida hasta su muerte, no se vuelve a hablar más de ello.

Tiempo después se entusiasma con el estudio y con la vida de estudiante. Hace largas excursiones a la montaña con sus compañeros, pero su vieja institutriz está siempre con ella.

A los veinticuatro años acude a un refugio junto al mar, y «una "depresión" especialmente grave hace su aparición» tras su compromiso, aparentemente con el consentimiento de su familia, o, por lo que sabemos, a instancias de su familia.

A los veinticinco años, su padecimiento es diagnosticado como síndrome de Basedow. El subsiguiente relato de «la Gestalt de Ellen West» entrelaza informes acerca de su condición somática, que, clínicamente, era considerada como un desarreglo del tiroides.

Su compromiso se rompe. No se nos dice por qué. Poco tiempo después es ingresada en un sanatorio público. A continuación asiste a una escuela de jardinería. Se halla deprimida, pero físicamente «da la impresión de estar completamente sana» (p. 248).

Su primo, del que había sido amiga durante muchos años, asume un especial interés para ella.

Ahora tiene veintiséis años, y ella y su primo hacen largos paseos juntos, a menudo caminan de veinte a veinticinco millas diarias. A pesar de ello, «su ruptura con el estudiante sigue siendo una herida abierta». Con el tiem-

po «se establece una relación amorosa con su primo». Así sabemos que

ambos planean casarse. Pero durante dos años más Ellen duda entre su primo y el estudiante, con el que ha reanudado las relaciones. Sólo a sus veintiocho años, tras un último encuentro con el estudiante, romperá definitivamente con él y se casará con su primo (p. 247).

En primavera, se casa con su primo. En verano cesa su período menstrual. En otoño,

Durante una de sus largas caminatas por el campo junto a su marido, sufre una grave hemorragia abdominal en un solitario paraje. A pesar de ello, tiene que seguir caminando durante horas. El médico realiza una cura y se encuentra con un aborto (p. 248).

A los treinta años, es más activa que nunca en lo relativo al aspecto social, pero al invierno siguiente (a los treinta y uno) pierde fuerzas. Deja sus dos caminatas diarias con su marido.

En el mes de junio sufre otra «crisis», y poco después se somete a su primer psicoanálisis (a los treinta y dos años y medio). A lo largo del mismo expresa su nostalgia por su madre (p. 249).

El primer análisis finaliza (se prolongó desde el mes de febrero hasta agosto, de los treinta y dos a los treinta y tres años) «por razones externas». Es examinada por un médico y enviada a una clínica de la universidad. Tras ser sometida a examen allí, regresa a casa a principios de octubre con su marido «y su vieja niñera». No queda claro si esta vieja niñera es la misma persona que la vieja institutriz mencionada anteriormente. Comienza un segundo análisis. «El 6 de octubre su marido la abandona, a ins-

tancias del analista, pero en contra de sus propios deseos» (p. 252).

Los deseos de la paciente al respecto no cuentan para nada. El 8 de octubre lleva a cabo un intento de suicidio. A partir del 6 de noviembre su marido está constantemente a su lado. El 7 de noviembre se repite otro intento de suicidio, y se producen otros el 8 de noviembre, el 10 de noviembre y el 11 de noviembre. A principios de diciembre Kraepelin diagnostica melancolía, y poco después otro doctor advierte que su análisis debería terminar. A raíz de todo ello, ingresa en Kreuzlingen, donde Binswanger entra en escena por primera vez.

La lista que tenemos de separaciones forzadas es francamente impresionante. Su padre le ordenó romper con su primer compromiso. El segundo «se interrumpió temporalmente» a instancias de su padre y su madre. Su primer análisis finalizó «por razones externas». Su segundo analista ordenó a su marido que la abandonase. Y un psiquiatra decidió que debía interrumpir su segundo análisis.

Lo que sigue son unos extractos representativos del informe del caso de Kreuzlingen.

Durante la entrevista de admisión en el sanatorio el 14 de enero, tras unas pocas palabras la paciente rompe en sollozos y no se la puede calmar en un largo rato, aún así relata de modo intermitente fragmentos inconexos de su historial. Sigue gustosamente a su marido hacia la habitación y se siente satisfecha de tener una oportunidad para contar los detalles de su enfermedad (p. 262).

Puesto que ahora todo dependía de nuestro definitivo diagnóstico, les rogué a la paciente y a su esposo que elaborasen una anamnesis lo más exacta posible,

trabajo que tranquilizó visiblemente a la paciente (páginas 262-263).

Por razones terapéuticas no se llevó a cabo ningún análisis de sus sueños (p. 263).

Resulta fácil para su marido lograr una relación con ella, no sólo cuando está medio dormida, sino también cuando está completamente dormida (p. 264).

Binswanger no utiliza la palabra relación

en su habitual sentido de una íntima y armoniosa relación, sino en el caso especial de comunicación entre un hipnotista y su sujeto. En la relación hipnótica el sujeto responde sin despertar a las cuestiones y mandatos del hipnotista. El uso de este término ha de ser interpretado para indicar hasta qué punto se extiende la influencia del marido sobre Ellen (p. 264).

Actualmente su período menstrual se halla paralizado desde hace cuatro años y medio. Las relaciones sexuales se vieron «interrumpidas» durante tres años, antes de que comenzasen a ser «normales». Durante y entremedio de estos no-sucesos dramáticos hizo ocho «gestos» suicidas.

Binswanger concertó una consulta con Eugen Bleuler y otro psiquiatra.

El tema de esta consulta fue que, en vista del riesgo de suicidio, no se le permitiría permanecer allí en régimen abierto. Así pues, Binswanger planteó al marido la siguiente alternativa: o permitir el traslado de su esposa a un centro cerrado, o llevársela.

El marido, persona harto sensata, lo comprendió perfectamente, pero arguyó que únicamente podía conceder el permiso si se le prometía una total recupera-

ción o, por lo menos, una considerable mejoría en la salud de su esposa.

Siendo el diagnóstico de Binswanger de psicosis esquizofrénica progresiva (esquizofrenia simplex), pocas esperanzas pudo ofrecer al marido.

Si por aquel entonces hubiera existido la terapia de shock, quizás ello habría ofrecido una solución temporal al dilema... pero sin lugar a dudas no habría modificado en absoluto el resultado final, puesto que era evidente que el abandonar la institución no podía significar más que suicidio seguro (p. 266).

Su primer analista había revelado una histeria. Su segundo analista afirmó que la paciente padecía una neurosis obsesiva grave con oscilaciones maniaco-depresivas. El propio Kraepelin había diagnosticado una simple melancolía. El otro psiquiatra halló únicamente psicoastenia. Tan sólo Binswanger y Bleuler con su sagaz visión pudieron captar la verdad que su Gestalt revelaba: una esquizofrenia.

Para Bleuler, máxima autoridad en el diagnóstico que él mismo había inventado, la diagnosis no ofrecía lugar a dudas. Ello puso en marcha todo el proceso.

Desde el momento en que se la consideró virtualmente un caso sin esperanza (sin embargo a veces se producen milagros), cedieron sin trabas a las demandas de la paciente para dejarla en libertad. Se «deshicieron» de ella. La paciente fue dada de alta asegurando que era perfectamente capaz de mantener su vida, en (y con) sus propias manos, aunque todavía no pudiera dominar sus dilemas acerca del comer.

Regresó a casa. Pero no pudo soportar la vida. No había descanso para sus tensiones.

La reunión con sus allegados no hizo más que poner de manifiesto su enfermedad. Transcurridos tres días de su estancia en casa, estaba como transformada. Para desayunar tomó mantequilla y azúcar. Al mediodía se dio un atracón por primera vez en trece años. Por la tarde, tomó café, y comió chocolate y huevos de pascua. Dio un paseo con su marido. Leyó *poemas* (ahí es donde nos parece ver el final) de Storm, Goethe y Tennyson. Se divirtió con Mark Twain. Toda carga parece desprenderse de ella. Escribe cartas. Por la noche ingiere veneno. Por la mañana está muerta. Tenía un aspecto que nunca había tenido en vida, se la veía sosegada, feliz, en paz.

Binswanger nos asegura en no menos de diecisiete ocasiones, a lo largo de su estudio, no de ella sino de su Gestalt existencial, que su suicidio fue «auténtico».

Binswanger distingue entre lo que él mismo denomina modos de vida singulares y plurales. Estos términos no tienen significado estadístico. Se supone que caracterizan los diferentes modos en que nos relacionamos con nosotros mismos y con nuestros semejantes. Un análisis de nuestra presencia en el mundo no debería tomar al individuo solo como unidad primaria. No se siente satisfecho con el análisis de Heidegger en *Ser y tiempo*. En su opinión, la interpretación heideggeriana de la condición humana toma al hombre demasiado en singular o en plural y describe las posibilidades inertes de la soledad heroica por un lado o, en el plural, el autoolvido en el anonimato de los números, por el otro. Contrariamente a lo que ambos afirman, el punto de partida correcto debería ser la dualidad del amor. Tanto en la amistad como en el amor el mundo se experimenta de un modo totalmente distinto. El individuo solitario ya no tiene que enfrentarse heroicamente a su propia muerte. Ni siquiera es primitivamente un juego de vencer o per-

der. En el «modo plural» el otro es un medio hacia nuestro propio fin. En el modo dual, el otro es un igual. En el singular y plural, uno apresa, devora o echa a codazos al otro. El interés de uno está limitado a partes de sí mismo, de sí misma o de ellos mismos. La relación de uno consigo mismo es incompleta. No existe el amor genuino, cuidado o interés, todo es una constante preocupación. El naufragio de la afinidad humana en el singular y el plural es un estado acabado de despiadado espanto y terror. Esta posibilidad humana es esencialmente la ausencia de un nexo de dualidad entre el yo y el yo y el yo y el otro, y los otros. No puedo ayudarme a mí mismo. No puedo llegar a los otros. Nadie puede llegar a mí. No tengo apoyo alguno, ni sé lo que soy, ni de donde vengo ni adonde voy. Por último, ninguna estructura podrá librarme del terror abismal y sin límites.

En vista de tales reflexiones teóricas resulta sorprendente que Binswanger escriba, en el caso de Ellen West, que las condiciones eran especialmente favorables para el análisis existencial, precisamente porque él no conocía personalmente a la paciente. Mejor que eso, Binswanger tiene a su disposición abundante material escrito. Generalmente, en estos casos de esquizofrenia deteriorada, el material para el análisis existencial únicamente puede obtenerse mediante persistentes y sistemáticas exploraciones de pacientes a lo largo de meses y años. Evidentemente, el intento de establecer una relación «dual» con tales pacientes no es más que una pérdida de tiempo. En el caso de Ellen, hay páginas y páginas de material útil. Así, pues, Binswanger puede extenderlo todo delante suyo y examinarlo detenidamente. No es preciso malgastar el tiempo en presencia de una persona cuya presencia en el mundo es tan miserable y desafortunada. La Gestalt

existencial que es Ellen West es incapaz de «relacionarse». Su estudio ejemplifica exactamente lo que él ataca.

Su mirada «existencial» resulta ser una sofisticación más de la mirada diagnóstica psiquiátrica objetivadora, despersonificada-despersonificadora e institucionalizada, de la que trata de desembarazarse.

Su lema es «ir desde la teoría a esta detallada descripción de los fenómenos que hoy en día resulta posible con los medios científicos a nuestra disposición» (p. 342).

¿Qué querrá significar con los medios científicos a nuestra disposición? Seguramente el *Dasein*, de acuerdo con las enseñanzas de su maestro, Heidegger, es la última «cosa» en la tierra susceptible de ser un «objeto».

Adentrándonos en el tema de su cuerpo muerto, casi olvidamos preguntar qué tenía que decirnos ella.

El terror, escribe, la está volviendo loca. Teme perder el amor y el valor, la rebeldía, todo impulso que la lleve a actuar. Siente horror a volverse blanda, cobarde y mezquina como los otros.

Se sienta, nos dice, sobre una bola de cristal. Ve pasar a la gente a través de ella. Grita, pero nadie la oye.

Está sujeta

con las cadenas de acero de la vida vulgar, de las costumbres, de la propiedad, del confort, de la gratitud, de la consideración y el amor. Sí, son ellos quienes me hunden, quienes me devuelven de un recuerdo tempestuoso, de un completo ensimismamiento al mundo de la lucha y el sacrificio, por el que toda mi alma suspira. ¡Dios, el terror me está volviendo loca! ¡El terror que es casi ya una certeza! La conciencia de que al final lo perderé todo: el valor, la rebeldía, todo impulso para actuar; de que mi pequeño mundo me hará débil, débil y cobarde y mezquina, como todos ellos son (p. 243).

¡Qué extraño y siniestro! ¡Qué inconcebible! Que Binswanger y otros expertos en personas inconcebibles sigan teniendo el poder de enterrarlas vivas y gritando en sus tumbas de palabras. Los gritos no son más que síntomas de histeria. El terror es signo de paranoia. Su derrota revela su genética falta de fibra moral. Su debilidad denota psicastenia. Su Gestalt existencial, al igual que un horóscopo a la inversa, muestra la evolución de una enfermedad esquizofrénica predestinada a destruirla. Pobre pequeña muchacha rica.

CAPÍTULO 4

LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA

I

Las realizaciones no respetan los límites de la credibilidad científica. Lo menos objetivamente posible puede ser absoluta y subjetivamente real. Si una persona está en dos mentes, tenemos una crisis mental. No obstante, no se produce tal crisis mientras uno no esté convencido de algo que no sea un hecho objetivo, o, por otro lado, no tenga problema alguno en deshacerse de cualquier hecho objetivo que no se ajuste al modo en que siente o que le gustaría sentir.

Cuando regresamos a nuestra mente ordinaria con realizaciones obtenidas de un estado mental transformado y modulado, consideramos esas realizaciones de las transformaciones y modulaciones del estado alterado, aunque ahora las recordemos de modo imperfecto, con nuestra jerarquía corriente de creencias. Sin embargo, a veces la *conversión* de credibilidades, que tan a menudo se produce en el estado modificado, persiste a través de ese otro estado ordinario. Entonces se produce una lucha entre dos convicciones antagonistas.

Pero incluso la experiencia ordinaria cotidiana atraviesa nuestras divisiones entre posible-imposible, real-irreal, interior-exterior, aquí-allí, ahora-entonces, sujeto-objeto, ilusión-realidad, en todo momento. Demasiado a menudo hemos de admitir que aquello que no puede ser, *ha de ser*, únicamente porque es.

Todos nosotros nos encontramos en un mundo que encierra en su interior nuestra estimación del mismo, lo que indica, lo que significa y lo que consideramos es su procedencia. Interpretamos y construimos lo que somos a la luz de la luz o la oscuridad en que nos hallamos, y de la que nunca podremos escapar.

Todos nuestros mundos nos incluyen. El mundo en el que habito me incluye en él, incluyendo al mismo tiempo el significado o la falta de significado que él tiene para mí, o yo para él.

Todos nosotros hemos sido cigotas, embriones, bebés, criaturas, niños. Todos nosotros seguimos un sendero u otro.

¿Vivimos a través de mundos sin fin dentro y fuera de los cuerpos humanos? ¿O acaso existimos únicamente entre el nacimiento y la muerte, o si somos afortunados?

II

Supongamos que nos confinamos a aquellos aspectos del mundo que no poseen existencia objetiva, y que se encuentran fuera del alcance de la ciencia objetiva. Sin el beneficio de la validación objetiva, nos vemos no obstante inclinados a decidir si una cosa, sea cual fuere, es

deseable
verdadera

o indeseable
o falsa

ha de ser repetida	o	no ha de ser repetida
correcta	o	errónea
buenas	o	mala
agradable	o	asquerosa
reveladora	o	encubridora
útil	o	inútil
válida	o	inválida
funcional	o	disfuncional
le hace a uno sentirse mejor	o	le hace a uno sentirse peor
beneficiosa	o	perniciosa
una fortuna	o	una desgracia
una bendición	o	una maldición
seria	o	trivial
valiosa	o	una pérdida de tiempo
honorable	o	despreciable
grata	o	aborrecible
tolerable	o	intolerable
consoladora	o	atemorizadora
alentadora	o	desalentadora
un cuento para contar	o	un secreto para guardar

No hay modo de saber lo que es corriente o no si no es preguntando a la gente. No existen datos normativos acerca de las alucinaciones, visiones, transmisiones, o cosas por el estilo. Mi propia impresión es que no hay casi nadie que yo conozca que no haya tenido por lo menos un soplo de alucinación. Pero actualmente, las alucinaciones no se consideran normales, y la mayoría de las personas desean ser normales, o por lo menos aparentarlo; así pues, muchas personas (con razón, desde el punto de vista de la prudencia social) revelan estos temas con la mayor discreción.

Ahora tomaremos en consideración formas y transfor-

maciones, modos y modulaciones, regresiones, progresiones, recesiones, reversiones, transgresiones, condensaciones, cada una de las cuales puede aparecer (en conjunto o separada) en cualquier combinación.

Es de sobra sabido que las metamorfosis experienciales suelen producirse bajo el efecto de ciertas drogas y anestésicos, en estados febriles, toxemias, enfermedades del sistema nervioso, en entornos de privación sensorial, meditación, bajo un enorme stress, y, el más frecuente de todos los casos, en las circunstancias aparentemente más corrientes, por razones difíciles de averiguar.

III

La ciencia objetiva y sus derivados e híbridos en medicina, psiquiatría, y tecnología excluye generalmente todo eso de su centro de atención. En la medida en que esta estrategia resulta aceptable, podemos darnos por satisfechos. Todo nuestro sistema de vida se paralizaría sin ella. Si la experiencia se produce en la práctica, en la teoría tiene que ser posible.

Cualquier cosa que transgreda los límites de un conjunto de posibilidades es *ipso facto* imposible. Ha de ser interpretada y examinada desde dentro del conjunto así como desde fuera, es decir, considerada como imposible. Su solo modo de ser *puede* únicamente ser una proyección. Es una de esas infinitas imposibilidades que podrían deshinchar el mundo.

Hay conexiones entre nosotros, los sucesos, y entre los sucesos y nosotros que simplemente vislumbramos, además de otras innumerables conexiones de las que no tenemos la más ligera noción.

Incluso en los términos más simples nuestras vidas y

sucesos están conectados en quien sabe cuántos modos y *tipos* de modos que nos son desconocidos. Tanto más a oscuras estamos cuanto más se escudriña en cómo están conectados estos diferentes tipos de conexiones.

Hay conexiones objetivas que no conectamos con las conexiones que experimentamos y viceversa. En ambos casos *deben* ser conectadas porque *son*. Existen similitudes dentro de las disimilitudes, que no pueden ser arbitrarias, y que sin embargo son hasta ahora inexplicables.

Tanto si pensamos en términos de conexiones causales o significativas, o de correlaciones estadísticas, intuitivamente sabemos que todas esas conexiones y tipos de conexiones están entrecruzadas en el tejido dinámico de un universo. Pero nuestro pensamiento se halla incapacitado para salvar el abismo existente entre él y nuestra intuición. Y es precisamente este abismo y esta incapacidad quienes pueden ocasionar en nosotros una sana humildad. Nuestras mentes se ven empequeñecidas cuando contemplamos la discrepancia abismal, asombrosa y maravillosa entre lo que está sucediendo en, entre y en torno a nosotros, y nuestra capacidad para concebirlo. Andamos a tientas en busca de metáforas y paradigmas que en realidad son menos análogos a los procesos de la realidad de lo que el perro ladrador lo es de la constelación de Can Mayor, o de lo que el aullido del lobo lo es de la luna.

Ayer todo era una máquina. Hoy viene a ser algo así como un holograma. ¿Quién sabe qué clase de parloteo intelectual tendremos que esgrimir mañana para calmar nuestro terror de la vacuidad de nuestra comprensión de las explicaciones de nuestras correlaciones carentes de significado?

Los pulsos cósmicos, los biorritmos, la armonización sincrónica de todo ello, la engañosa correspondencia o in-

cluso identidad de las formas más fundamentales de las matemáticas y materia, nos recuerdan que no podemos esperar abarcar aquello que nos tiene sujetos en sus garras.

No hace falta que acudamos a los átomos y a las estrellas para ser engañados. Los sucesos más corrientes del mundo humano corriente están más allá de nosotros. Podemos observar que nuestros destinos se entrelazan y se interpenetran, que otros figuran en nuestros sueños y dramas mientras representamos nuestros papeles posiblemente irreconocibles en los sueños y dramas de aquellos con quienes nuestras vidas se entrecruzan. ¿Quién osa proclamar que ha sondeado los misterios de «la generación y afinidad de sucesos»? Sentimos que todos los dramas forman parte de un drama. Pero por qué, y cómo es eso así, o, si no lo es, por qué y cómo surge la ilusión de que así es, son cuestiones que únicamente podemos formular, pero no responder. Solamente más allá del último esfuerzo de nuestra imaginación podemos concebir respuestas concebibles.

Pautas similares aparecen en las distintas partes de los golfos y abismos de nuestro mundo. Parece que no somos capaces de dar una explicación de los ritmos continuos sincrónicos y diacrónicos de formas energéticas comparables, aunque aparentemente inconexas. Esta inexplicable interdependencia, coherencia y coexistencia confirma, para algunos, la necesidad de suponer una coherencia más profunda detrás del cosmos manifiesto.

Para otros, significa exactamente lo contrario. La naturaleza de nuestra naturaleza, en la medida en que nos percibimos confusamente, parece ser condición suficiente de la imposibilidad de nuestro constante ser capaces de adivinar la condición y límites de nuestra propia posibilidad y de la propia posibilidad en general. ¿Es éste el

simple reconocimiento de nuestro puesto en el esquema de las cosas, una visión mística, una profunda superstición? ¿Es necesariamente precisa una última y original co-inherencia en una teoría coherente del cosmos?

Nuestra actual y común división y negociaciones entre subjetividad y objetividad se crean mediante operaciones que no son accesibles a nadie. Dichas operaciones no son ni sucesos subjetivos ni sucesos objetivos. El origen de las conexiones que realizamos entre el yo y el otro, impresiones e ideas, intuiciones y cerebros, objetos internos y externos y los sucesos que se producen entre todos ellos o entre ninguno de ellos, no viene dado directamente en las formas y contenido que conocemos. Por lo tanto, este contenido de formas y órdenes no puede encontrarse, por lo que yo puedo imaginar, en el contenido formal generado. Pero, partiendo del modelo que experimentamos, podemos imaginar una función que a su vez genera modelos o pautas, con expresiones en cada uno de los distintos aspectos de nuestro ser: genes, embriones, cerebros, psique, desde la concepción a través del nacimiento y la muerte.

Las operaciones generadas por las formas que encontramos tanto en el exterior como en el interior de nosotros mismos traspasan las distinciones que ellos mismos generan. Esta transgresividad es de la esencia de la realidad, que es una continua transgresión de ciencia y experiencia, la distinción que imponemos con la cabeza o el corazón. Echamos nuestras redes al agua, pero no esperamos pescar el mar. La red no es el mar, el mapa no es el territorio, el menú no es la comida, etcétera.

IV

No es sólo que algunas experiencias psicóticas, transpersonales, paranormales, regresivas, ectópicas ¹ y de reencarnación traspasen los límites de la posibilidad científica. La ciencia a menudo escandaliza a nuestra experiencia, y la experiencia en sí es un escándalo científico. ¡Ambos rompen las reglas de cada uno! No descartaremos ninguno de los hechos objetivos ni tampoco descartaremos como anómalo el mundo humano corriente de cada día, en tanto que vivido como una capa o forma del mundo superior. Ninguna de estas alternativas ofrece el modo de reconciliar este sincero mundo de sentido y sensibilidad, valor, calidad, proyectos, deseos, alegrías y tribulaciones, con el mundo abstracto, desprovisto de todo sentido.

La mente objetiva, sin embargo, no garantiza tampoco ninguna explicación científica de ninguna experiencia de ningún tipo, o de la experiencia como tal. Su propia existencia vence a nuestro entendimiento.

Muchos sucesos, y conexiones entre sucesos, se producen en nuestra experiencia, donde no se encuentran correlaciones objetivas de tales sucesos, ni conexiones entre las mismas. Tales conexiones pueden no ser imaginables, posibles o concebibles para una orientación absolutamente objetiva.

A veces, tendremos simplemente que admitir que, de un modo u otro, aquello que no podemos explicar ni com-

1. Me refiero a experiencias que se producen en tiempos y lugares que resultan imposibles desde el punto de vista científico objetivo. Las experiencias ectópicas consideradas en el presente volumen incluyen experiencias declaradas de otras vidas, entre vidas anteriores al nacimiento, bajo profunda anestesia, y en la muerte.

prender no deja de existir por el solo hecho de que no podamos ver cómo es ni por qué.

La existencia puede no tener significado objetivo, pero no es verdad que no signifique nada, de lo contrario el significado nada significaría. Por otro lado, tampoco es la experiencia todo lo que importa.

Es imposible contener lo que nos contiene. No podemos ir más allá de lo que está más allá de nosotros. Pero es imposible aprender a aceptar la existencia de aquello que no podemos explicar, comprender y ni siquiera creer.

El movimiento más simple, la secuencia coherente y ordenada del acto mental, emocional y físico más elemental, desafían a la representación o descripción más adecuada. Resulta extraño que lo más inmediato sea tan poco familiar y tan difícil de transmitir.

Este mundo extraño y familiar nos envuelve a todos. Tanto en calidad de científico, como de poeta o de visionario, no podemos evitar que ese mundo se nos presente continuamente, desconcertándonos con sus revelaciones no descubiertas a través de las extraordinarias revelaciones de las matemáticas, estados místicos, visiones o de la física.

La ciencia encuentra tiempo para nuestro mundo corriente únicamente para hallar modos más y más sutiles y efectivos de excluirlo. Su testimonio no es escuchado en el discurso de la ciencia.

El mundo ordinario es científicamente hartamente confuso, sin las transformaciones y modulaciones del mismo, cuando forma y contenido alteran de modo irreconocible, prescindiendo de todas aquellas visiones increíbles, recuerdos de reencarnaciones, de tiempos anteriores al nacimiento y posteriores a la muerte. Las realizaciones que no pueden ser ciertas, que no cambian nada, objetivamente, y sin

cambios objetivos, cambian nuestras vidas, incluso de modo objetivo.

Por consiguiente, la experiencia ordinaria, junto con la más transformada y extrañamente modulada (transpersonal, ESP, en la muerte, después de la muerte, en el nacimiento, antes del nacimiento, en y entre las encarnaciones pasadas, enajenamientos, éxtasis, iluminaciones, voces, visitas, transportes, otros mundos, este mundo transformado), está relegada por la ciencia al cubo de desperdicios.

V

Al describir y pintar algunas de estas metamorfosis, lo que pretendo es preparar el terreno para una conversación sobre su forma y función.

Las regularidades y caprichos de nuestro mundo vivido y las leyes de la física que abstraemos de la densidad de su actualidad se extienden sólo hasta cierto punto. Lo que el hecho de vivir parece decirnos o enseñarnos, a menudo parece no mantener relación alguna con lo que la ciencia natural parece revelarnos.

Desde el punto de vista científico, resulta difícil imaginar qué función asignar a una gran cantidad de experiencia. Es sumamente difícil ver alguna utilidad en ella, abandonada en las variedades de las modulaciones y transformaciones transgresivas, condensadas, regresivas y recesivas que estamos examinando aquí. Sin embargo, no son simples piruetas en sí mismas, sino que pueden parecer decisivas en la vida de uno.

Por cuanto sabemos, la raza humana se ha visto siempre envuelta en versiones de mundos en los que no vivimos. El mundo primitivo, animista y mágico que solemos

imputar a los niños, a los locos, a los salvajes y a nuestros antepasados (y que los hombres tienden a imputar a las mujeres) es más que nada un producto de *nuestras* mentes, una proyección de nuestra propia imaginación. Nuestra imaginación puede ser correcta. Nuestros mitos nos resultan oscuros puesto que nos encontramos en el centro de los mismos. Nos envuelven. Nos hallamos prisioneros, al igual que nuestros antepasados, en los dramas sin poder salir de ellos para observarlos o para ir más allá de los mismos. No tenemos instrumentos para atravesar los límites de nuestras posibilidades. El mundo humano parece estar y haber estado siempre y en todas partes poblado por demonios y espíritus más que por mortales de carne y hueso. ¿Tienen esas alucinaciones y engaños valor de supervivencia?

VI

La raza humana parece capaz de ordenar el universo en una indeterminada variedad de maneras.

Ha construido muchos mundos y ha vivido en ellos.

A veces podemos adivinar que todos nuestros mundos son variaciones de un mismo tema, común a todos, y que, sin embargo, subsiste y puede ser escuchado únicamente a través de sus variaciones, de las que nuestro mundo contemporáneo es una.

Julian Jaynes ha desarrollado la idea de que nuestro sistema nervioso, tanto en forma como en función, se condiciona más temprano y más profundamente de lo que generalmente se ha supuesto. Sugiere que la temprana historia evolutiva de nuestros organismos afecta al modo en que se organiza el cerebro. Señala que tal idea podía parecer de gran alcance hasta que la reciente «co-

rriente de investigación en aumento ... erosionó todo concepto rígido del cerebro».²

La moda popular de que en el diestro hay un dominio del hemisferio izquierdo no debe de haber sido la misma, según él, desde el hombre mesolítico hasta Homero y el Viejo Testamento.

Consideremos ahora, a partir de nuestros primeros textos, el tema relativo a la audición de voces. Según parece, oír voces de vez en cuando ha sido algo corriente. Existe un intento de correlación entre el hemisferio derecho y las alucinaciones auditivas.

¿Podría la experiencia esquizofrénica contemporánea ayudarnos a comprender al hombre del Mesolítico?

Jaynes apunta que «las alucinaciones esquizofrénicas son similares a la guía de los dioses en la antigüedad», y «su instigación fisiológica más común es el stress» (p. 99).

Así Aquiles, rechazado por Agamenón, en situación de stress o coacción para tomar una decisión, en una alucinación ve a Tetis surgiendo de la niebla del mar. Igualmente, Héctor, enfrentado a la decisión de salir de los muros de Troya para luchar contra Aquiles o bien quedarse en la ciudad, oye en alucinación la voz que le insta a salir. La voz divina pone fin a la situación de stress provocada por la decisión a tomar, antes de que alcance un nivel considerable. Si Aquiles o Héctor hubieran sido modernos ejecutivos, viviendo en una cultura que reprimiese el alivio que sus dioses daban a la situación de stress, indudablemente, ambos habrían sido considerados como enfermos psicosomáticos (página 94).

¿Estaba la emisión de voces que Aquiles y Héctor es-

2. Julian Jaynes, *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1976, p. 124.

cucharon localizada en el área de Wernicke, en el hemisferio derecho? Dicho hemisferio podría tener la función de «amalgamar la experiencia admonitoria», y la excitación del área de Wernicke en el hemisferio derecho pudo ocasionar «las voces de los dioses».

Jaynes imagina sociedades gobernadas mediante órdenes telepáticas procedentes de voces alucinatorias. Esas personas a quienes les gustaría disponer de tales fetiches, de una vez por todas, deberían consultar nuestros cerebros al igual que oráculos.

VII

Supongamos que nuestros cerebros regulan nuestras mentes. Regulemos aquello que nos regula. El cerebro que queremos regular regula a su vez la idea y capacidad de ser regulado. ¿Los cerebros de quién regularán los cerebros de quién? ¿Las mentes de quién reguladas por los cerebros de quién determinarán qué cerebros son mejores o peores? ¿Los cerebros de quién controlarán los cerebros de quién?

Objetivamente, uno se ve llevado a concluir que distintos cerebros proporcionan distintas historias, incluyendo la historia de nuestros cerebros. Nuestros cerebros nos entregan nuestros propios conceptos acerca de los cerebros. Sin embargo, nuestra capacidad de juicio no es ningún tejido nervioso, y quien debe juzgar qué cerebros nos ofrecen mejores juicios es precisamente nuestro juicio, no nuestro tejido nervioso. Incluso si juzgamos que nuestro juicio requiere sucesos neurofísicos, estos sucesos neurofísicos no pueden por sí mismos decirnos si este juicio es correcto, o si tenemos derecho a controlar o a destruir parcialmente los cerebros en los que domina el

hemisferio derecho y que generan impresiones e ideas, que, a su vez, nuestras mentes en las que domina el hemisferio izquierdo rechazan por siniestras e inconcebibles.

Es absurdo tratar los cerebros como las únicas realidades objetivas del mundo supuestamente evocadas por los mismos, porque los cerebros que examinamos y tocamos, diseccionamos y a los que aplicamos pruebas, son en sí mismos partes de ese mundo que se supone han evocado... No obstante, existe una constante tendencia a tratar los cerebros en base a principios objetivistas, mientras que el mundo que se supone han generado es tratado generalmente en base a principios subjetivistas.³

Actualmente, la situación sigue siendo esencialmente la misma que la descrita hace cincuenta años por Adrian en 1927:

... todo el problema de la conexión entre el cerebro y la mente es tan desconcertante para el psicólogo como para el filósofo. Quizás una revisión drástica de nuestros sistemas de conocimiento podría explicarnos cómo un modelo de los impulsos nerviosos puede provocar un pensamiento, o bien mostrar que dos sucesos son realmente la misma cosa vista desde un punto de vista diferente. Si se lleva a cabo tal revisión, lo único que puedo esperar es ser capaz de comprenderla.⁴

3. A. N. Whitehead, *Science and the modern world*, Macmillan, Nueva York, 1967.

4. E. D. Adrian, *The basis of sensation*, Christophers, Londres, 1949, p. 6.

VIII

Lo que es imposible no puede ser. No siempre es posible estar seguro de aquello que es imposible.

¿Cuáles son los límites de aquello que puede ser experimentado? ¿Qué es lo que puede o no experimentar o ser experimentado? Y si no, ¿por qué? ¿Cuándo es posible la experiencia? ¿En el momento de la muerte, después de la muerte, antes de la encarnación, en la encarnación, antes del nacimiento, o en el nacimiento? ¿En qué momentos somos profundamente inconscientes? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para producir una experiencia? Cuando la experiencia es poco corriente o extraña en forma y contenido la denominaré metanoide. Cuando se produce en aquellas condiciones que generalmente nuestra cultura considera fuera de lugar (por ejemplo, bastante antes del nacimiento, después de la muerte, bajo anestesia), la llamaré ectópica. Cuando traspasa los límites objetivos corrientes de posibilidad (por ejemplo, transpersonal, ectópica) la denominaré transgresiva. Muchas experiencias poseen características de estas tres categorías.

¿Dónde dibujaremos la eventual línea divisoria entre lo posible y lo imposible? ¿Por qué trazar la línea, o abstenerse de hacerlo? ¿Cuándo nos acude a la mente, si quiera, que se hace necesaria una decisión?

Una posibilidad puede parecer tan inalcanzable que llegue incluso a ser «virtualmente imposible».

Toda posibilidad es más o menos plausible, más o menos probable. Él o ella podían haberlo hecho, esto puede haber sucedido o no, pero *podría* suceder, en cualquier parte de una doble curva asintótica que se extiende desde el todo casi seguro a lo más remoto. Una vez que

algo se considera absolutamente imposible, toda cuestión de plausibilidad y probabilidad queda destruida. Ellos podían no haberlo hecho, eso podía no haber sucedido. Lo imposible está detrás de lo no plausible y de lo improbable. Muchas cosas serían harto probables y muy plausibles, sólo si fueran posibles.

Eso no puede suceder. Por consiguiente no sucede. Por consiguiente no puede estar sucediendo. Por consiguiente no está sucediendo.

¿Es posible que las experiencias se produzcan en y después de la muerte, antes y en el nacimiento? ¿Podrían las madres y los fetos, y los fetos y los fetos, estar en comunicación telepática? ¿Sabemos por adelantado, *a priori*, que estas cosas son imposibles? ¿Sabemos *a posteriori*, a partir de los experimentos, que eso es imposible? ¿Es el tejido neural la única forma de materia capaz de experimentar? ¿Es la condición *sine qua non* necesaria para cualquier forma de experiencia humana? ¿Es posible la experiencia sin un cerebro? Y si lo es, ¿para qué sirve el cerebro?

IX

En la experiencia hay numerosas conjunciones que presentan problemas en este punto entre posibilidad e imposibilidad. Por ejemplo, una señora afirma que tuvo el sueño de su embrión de tres semanas. ¿Es ello posible? ¿Es ello imposible? Y si lo es, ¿por qué? Y si no lo es, ¿por qué? ¿Podía haber soñado el sueño de su bebé, o podía haber «imaginado» que lo soñaba?

¿Y bajo los efectos de la anestesia? ¿Cómo podemos saber si se borra toda experiencia, o si se actúa como amnésico, que en vez de evitarnos el sentir dolor nos lo eli-

mina, milisegundo a milisegundo? ¿Podría un anestésico sentirse, registrarse, borrarse, recordarse, como algunas personas afirman desde su propia experiencia de recuerdo? ¿Es la convicción de la veracidad de semejante recuerdo de experiencia bajo un anestésico *necesariamente* una mezcla de ilusión alucinatoria y amnésica? ¿Y en la muerte? Está muerto. Ya no está aquí. Esto es tan sólo el almacén. Más tarde nos dijo que nos estaba mirando desde arriba. ¿Es ello posible o imposible?

Resulta una idea harto extraña la de limitar el viaje del alma a unos pocos años entre el nacimiento y la muerte. Las personas viven todavía a través de viajes que los trasladan a otras vidas y a otros mundos. El orgullo de la ciencia es el poder decir: todo eso es *imposible*.

El choque entre lo que parece ser el caso y lo que no es ya un viejo problema para la mente humana.

La opinión del neurocientífico materialista es la de que toda la vida psíquica está limitada a esta fase del ciclo de vida humano cuando el organismo humano tiene un sistema nervioso que funciona lo suficiente como para generar un nuevo ciclo. Exactamente cuando eso pueda tomarse como principio o fin podremos dejar un punto discutible sin trastornar el dictamen. No importa esencialmente si el sistema nervioso está suficientemente desarrollado para soportar este o aquel tipo de operación de tres semanas, tres meses o tres años. El principio no está en juego.

Todas las experiencias son relatadas por personas cuyos cerebros se hallan lo suficientemente intactos como para relatarlas: y están lo suficientemente intactos para relatarlas porque las relatan de modo curiosamente suficiente. Personas con semejantes cerebros relatan experiencias que, según ellas, se produjeron cuando sus cerebros habían dejado de funcionar (como en el caso de

la muerte) o estaban funcionando a muy bajo nivel (bajo los efectos de la anestesia), o bien cuando no existía el cerebro (como es el caso de las transportaciones ectosomáticas): a veces relatan contactos con otras criaturas inteligentes desprovistas de cerebro y de cuerpo.

Una teoría neurogénica de la experiencia debe sostener que no puede producirse experiencia alguna sin la presencia de un tejido nervioso. Si no hay cerebro, no hay psique. Por otro lado, hay innumerables historias relatadas en las horas de funcionamiento normal del cerebro de aventuras de almas aparentemente carentes de cerebro. Incluso el espíritu del hombre occidental moderno «recuerda» en ocasiones la desencarnación y la reencarnación, los reinos que se hallan más allá de la muerte y anteriores al nacimiento.

X

De acuerdo con la hipótesis neural de la mente, alma y espíritu, el cerebro, a medida que va madurando, a partir de unas pocas semanas de la concepción, está predispuesto a ser condicionado inconscientemente hasta un límite indeterminado. En la infancia y en la niñez el cerebro va madurando paulatinamente y se programa para generar, registrar, recordar y mitigar la experiencia *psíquica*. Toda atribución de experiencia psíquica a una criatura, o a cualquier cosa, no provista de cerebro con un adecuado funcionamiento resulta absurda porque es absolutamente imposible.

Allí yace un cadáver. Ha estado muerto durante treinta minutos. Comienza a respirar. El corazón comienza a latir. Los ojos se mueven. *Él* mira. Más tarde nos cuenta

que cuando el *cadáver* yacía allí, *él* había abandonado su cuerpo y luego había regresado de nuevo.

Insistir en la posibilidad de que las visiones o transportaciones se produzcan cuando el cerebro ha dejado de funcionar es hacer algo más que desconfiar de una hipótesis científica. Ello equivale a separar la creencia total del dogma de su imposibilidad. La estabilidad de una visión total del mundo se tambalea. Si estamos seguros de que nosotros y nuestra experiencia estamos producidos por nuestros cerebros, entonces hemos de resistir a las artimañas de los cuentos maravillosos que nos proponen olvidar su antecedente imposibilidad.

Consideremos ahora algo más a fondo aquello que ocurre cuando alcanzamos algunos de estos puntos estratégicos de posibilidad.

¿Nos encarnamos en todo el cuerpo completo, o solamente en algunos órganos y tejidos? ¿Estamos limitados a una sola y diminuta parte del tejido neural?

Si el veto contra la posibilidad es desechado en todo punto estratégico, entonces es desechado, en principio, en todos los demás, y la frontera queda abierta a posibilidades de todo tipo y a todas las fases de nuestro ciclo biológico, desde la concepción a la muerte, tanto si nuestros cerebros funcionan como si no, y desde la muerte a la concepción cuando nuestros cerebros no están ahí.

Me parece estrictamente imposible decir, a partir de la observación de alguien en trance de muerte, si la mente, alma o espíritu se van extinguiendo a medida que el cerebro muere, o si él, ella, eso o ellos abandonan el cerebro y el cuerpo. Ninguna construcción puede contradecir los hechos objetivos.

Es imposible, y por consiguiente no es. No es, porque es imposible. Es, y por consiguiente es posible. Si es, no puede ser imposible.

Pero. Es: pero es imposible. Es posible, pero no puede ser. Es imposible, pero tiene que ser. Sería imposible, si no fuera así.

La opinión científica predominante es que las visiones en la muerte y después de la muerte no se producen, precisamente porque no pueden producirse. Los recuerdos anteriores al nacimiento, o los recuerdos entre dos vidas o de otras vidas son falsos porque no pueden ser verdaderos.

Algunas de estas experiencias imposibles pueden ser toleradas, en el caso de que no puedan ser evitadas, prevenidas o eliminadas, otras simplemente se permiten y otras no se toleran en absoluto.

En cualquier caso, hagamos lo que hagamos con ellas, las historias de experiencias que seguimos considerando como imposibles, continúan brotando de lo más profundo de nosotros mismos. *Nosotros* somos imposibles.

XI

Y sucederá después que derramaré mi espíritu sobre la carne; y tus hijos y tus hijas lanzarán profecías, tus ancianos soñarán sueños, tus jóvenes verán visiones.

JOEL, 2, 28

Gilchrist nos relata la historia de William Blake:

En Peckham Rye (de Dulwich Hill) sucedió que, como él mismo relata años después, mientras era niño, quizás a la edad de ocho o diez años, tuvo su *primera* visión. Vagando por ahí, el muchacho miró hacia arriba y vio un árbol lleno de ángeles de relucientes alas que ador-

naban las ramas como si fueran estrellas. Regresó a casa y contó el incidente, y sólo gracias a la intercesión de su madre pudo escapar de la paliza que su honesto padre pretendía darle por contar mentiras.⁵

Actualmente, con mentiras o sin ellas, los niños están expuestos a recibir tratamiento, si no una paliza, por menos que decir que ven ángeles en los árboles.

A un niño pequeño se le podrían permitir una o dos alucinaciones si él o ella parece ser normal, pero más de dos sugeriría la necesidad de una *observación*, como mínimo.

Hoy en día, creo adivinar, la visión de Blake probablemente no sería creída. Únicamente sería tolerada. En caso de no ser prohibida, se permitiría. Los ángeles no existen, *por lo tanto podría* estar mintiendo. *Podría* haber sido una alucinación. Los ángeles no *pueden* ser más que alucinaciones, si es que pueden ser alguna cosa. *Debía* de sucederles algo. En este caso, ¿no sería razonable mirarlo, escudriñar en su *interior*, someterlo a examen? ¿Quizás hubiera cambios en su EEG?

Los ángeles traspasan la frontera del mundo objetivo. El mundo objetivo es la garantía de los objetos objetivos y de los hechos objetivos. En este mundo objetivo los ángeles son *ipso facto, de facto, per se*, como tales, imposibles, y por lo tanto no existen. Desde el punto de vista biológico objetivo uno puede formular sólo la cuestión básica: ¿tienen los ángeles alguna utilidad? ¿Tienen los ángeles, es decir las alucinaciones, algún valor de supervivencia? ¿Son signos patológicos? ¿Remiten de modo espontáneo? ¿Tienen un buen pronóstico? ¿Podemos permitir su aparición?

5. A. Gilchrist, *The life of William Blake*, Temple Press, Londres, 1945, p. 6.

XII

A continuación relataré seis historias acompañadas de un breve comentario. Tengo empeño en presentarlas porque desafían el sentido de realidad de los hombres y mujeres occidentales inteligentes en algunos puntos que trataré de poner de manifiesto para una discusión. Habrá unos pocos aspectos en los que todos coincidirán sobre qué hacer al respecto.

Los dos primeros relatos ilustran la enorme diferencia que hay entre contemplar la muerte desde fuera, y experimentarla desde dentro, hecho harto improbable. Los otros hacen referencia a los resultados de la posibilidad o imposibilidad de experiencias transpersonales y a los sucesos ESP de todo tipo.

Espero que a menudo nos veamos enfrentados a la cuestión: ¿por qué es eso posible o imposible para ti y no para mí? Esta cuestión puede ser abordada a través de la psicología, sociología, antropología, biología y física, hasta que alcancemos, eventualmente, la metafísica, la ontología y la teología.

1. El jefe de una unidad en la que personas de todas las edades mueren a diario me confiesa que no ha dicho a ninguna de ellas, durante los quince años que lleva en aquel puesto, que iban a morir. Eso las trastorna gravemente.

Esta política es ya rutina en la mayor parte de centros médicos de todo el mundo.

Esta persona no puede comprender, desde el punto de vista de la sociobiología científica objetiva, cómo la experiencia de la propia muerte pueda tener alguna función biológica útil. ¿Qué valor de supervivencia podría

tener la experiencia de la *muerte*? ¿Qué servicio está prestando a esos seres al permitir que sufran y se preocupen innecesaria e inútilmente?

2. Él contempla su mano. Ante sus propios ojos ésta va arrugándose, marchitándose, envejeciendo. De pronto comprende que se trata de la mano de una anciana en su lecho de muerte. Él recuerda. *Él* era esa anciana señora. Ahora está convirtiéndose en ella. Ella muere. Sí, ahora lo recuerda, insiste, así fue como murió la última vez.

Ahora es un distinguido científico. Una hora antes había ingerido 100 mg de LSD. Más tarde, sigue convencido de haber revivido su última muerte. Esta convicción es tan fuerte que deniega incluso las reivindicaciones de su propia convicción científica que aseguran que su visión no es más que una profunda ilusión ocasionada por la acción de un agente químico en su sistema nervioso. La calidad de certeza autoconfirmadora de la experiencia puede persistir hasta el punto de eliminar toda lealtad a incapacidades previas.

Antes de pasar por esa experiencia, no hubiera podido aceptar veracidad alguna en ese modo de considerarla que garantizaba la validez de sus propios términos. Ello no hubiera constituido ningún problema esencial. Es más, hubiera carecido de todo especial interés. Si hubiera podido verse ahora, únicamente habría podido considerarse como alguien que se había permitido el lujo de estar confundido. Cómo pudo ocurrir eso, es algo que tendrá que esperar ulteriores investigaciones.

Su experiencia (y otras muchas semejantes a ésta) es posible, plausible, creíble, deseable, valiosa, útil, válida para muchas personas inteligentes, y un completo sinsen-

tido (aparte del valor simbólico que pueda tener) para muchas otras.

¿Una iniciación a lo oculto?

3. Aguarda la llegada del tren en el andén de una estación de metro, con su hija de tres años cogida de la mano.

Empieza a sentir una sensación de inenarrable temor: una sensación familiar; una intensa trepidación va en aumento antes de que el tren haga su aparición por el túnel. Su corazón se dispara. Él casi se desvanece.

Ahora se enciende en su mente lo que para él es la absurda y extraña imagen de que el tren a punto de salir del túnel es él mismo a punto de nacer, y de que él y su hija, en la estación, es él mismo con su placenta en el útero temiendo que el pene de su padre penetre a través de la vagina hasta donde ellos se encuentran.

Inmediatamente barrió de su mente estos pensamientos-imágenes porque no quería que su hija recibiera una especie de electrochoque telepático, quizás a través de sus brazos, que con las manos entrelazadas constituían para él en aquel momento una especie de cordón umbilical.

4. Se siente enfermo. No sabe por qué. Ha visitado varios médicos sin resultado alguno. Por fin consulta con un curandero espiritual. Éste le asegura que su mujer está intentando matarle por medio de la magia negra. Por una modesta retribución se ofrece a crear un efecto de bumerán con magia blanca, de modo que los deseos de su mujer reviertan natural y discretamente en ella. Eso no sería ningún asesinato. Ella moriría a consecuencia de sus propios intentos criminales. No podía permitir aquella oferta, pero él no era tan temerario como para

no abandonarla inmediatamente. Al instante se sintió mejor.

5. Ella asistió a una conferencia a cargo de un profesor de meditación. Mientras lo escuchaba, absorta, sus ojos se encontraron. Oyó un clic y supo que su mente se había acoplado a la de él.

Se convirtió en discípula suya. Meditaba horas y horas en el centro de meditación que el maestro dirigía. Le dijo a su marido y a otros que él se le acercaba y le provocaba orgasmos inesperados. No quedaba claro si aquellas eran visitas reales, materializaciones, alucinaciones o confabulaciones. Esas cuatro posibilidades fueron tomadas seriamente en consideración.

El maestro juró que en ningún momento se produjo relación amorosa real, aseguró no ser capaz de materializarse. Así pues, concluyó que todo ello eran alucinaciones, no confabulaciones o mentiras, y le instó a permanecer en casa y a interrumpir la meditación. No obstante, aceptó haberse unido a ella telepáticamente.

A veces parecía moverse y hablar como si estuviera en trance. Su círculo de amistades acabó convencido de que la muchacha se hallaba efectivamente controlada telepáticamente por su maestro.

El se negó rotundamente a separarse de ella. Una noche, más de veinte personas en diferentes lugares se sumieron en profunda meditación, todas al mismo tiempo, para tratar de romper el vínculo telepático. Todo fue inútil.

Comenzó a dar vueltas y más vueltas y no pudo parar hasta que fue sometida a una sesión de electroshoks en el hospital mental donde tuvo que ingresar.

6. A la edad de treinta y seis años, por primera vez

tuvo conciencia de ser un ser humano. Hasta aquel momento, comprendió al instante, nunca se había planteado la cuestión de que nunca se le había ocurrido concebirse a sí mismo como un ser humano. Lloró lágrimas de alivio, de maravilla, de gratitud y alegría. Aquel momento cambió toda su vida.

La visión de objetividad es una visión entre otras muchas. ¿Hay dentro de nosotros un juez de apelación que no sea demandante?

Cuando comparamos y fijamos el objetivo y los límites de su tipo de validez comparado con otras visiones del mundo, no podemos permitir que sea el árbitro final de su lugar en el esquema completo de cosas.

Asimismo, nuestro sentido de validez de cualquier momento, humor o conciencia desde dentro puede ser harto distinto de la validez, significado, o creencia que le prestamos desde fuera, mirando hacia atrás, recordándolo.

Una cosa es cierta. El sol sigue saliendo y poniéndose visto desde un cierto punto de vista, aunque desde otros no sea así. Una vez captamos la relatividad de dos observaciones objetivas aparentemente dispares, ambas pueden ser reconciliadas dentro de una perspectiva que las circunde. Nuestro problema es de otro orden. Consiste en cómo diferentes *tipos* de perspectivas pueden armonizarse, o integrarse, siempre que ello sea posible.

El hecho de que no estemos considerando simplemente los engaños privados, no compartidos, autísticos e inconcebibles de mentes locas y amputadas puede significar que la mayor parte de la humanidad civilizada se halla más inmersa en la más profunda oscuridad de lo que nos gustaría creer. Por otra parte, las leyes de lo que sucede al margen de nuestro mundo vivido no pueden ser asumidas dentro del mundo en el que realmente vivimos. Nuestra experiencia humana es condicional, relativa

y limitada. *Dentro* de este campo condicional, relativo y limitado, en el que siempre estamos, no podemos determinar de modo incondicional o absoluto el objetivo de su condicionalidad, relatividad y límites. Llamémoslo *el principio de indecidibilidad*.

CAPÍTULO 5

EL NACIMIENTO Y ANTES

I

Están aquellos para quienes la pregunta «¿es posible que el bebé lo sienta?» es tan extraña como la pregunta «¿es posible que el bebé no lo sienta?» lo es para otros. Lo que ahora pretendo examinar es precisamente esta diferencia en la intuición inmediata.

El hecho de tomar en cuenta cómo siente el bebé su propio nacimiento resulta ser una extraña consideración en aquellos contextos en los que la experiencia de la madre no cuenta para nada. Puesto que los posibles sentimientos de la madre y los imposibles sentimientos del bebé no son hechos objetivos, mucho menos podrá imaginarse objetivamente la posibilidad de un vínculo sentimental entre ambos.

El nacimiento tal como antaño se practicaba, tras haber sido virtualmente abolido por los ginecólogos dominados por la tecnología, puede estar experimentando un cierto retorno. Sin embargo, en la mayor parte de las unidades de obstetricia ya no vemos nacimientos. Lo que allí ocurre se parece tanto a un nacimiento como la inse-

minación artificial se parece a la relación sexual o la alimentación a través de un tubo al acto de comer.

La anulación del nacimiento se produce junto con la anulación de la mente, y la muerte, como notas marginales de la abolición científica de nuestro mundo y de nosotros mismos.

Tuvo a su bebé en casa y felizmente.

—¿Pero por qué? —le pregunta su ginecólogo, consejero y amigo—. ¡No tenías por qué pasar por todo eso! Podías haber venido a mi clínica y hubieras estado leyendo el periódico mientras sucedía todo. No hubieras tenido necesidad de sentir nada hasta que te mostrase a tu hijo.

—Pero —replica ella con desconcierto—, ¡yo *quería* pasar por todo eso!

El médico no podía comprender que un sentimiento como aquel pudiera tener valor alguno. Evidentemente, se olfateó algo así como una herejía histórico-masoquista.

Nacimiento: anulado como experiencia personal activa.

Mujer: de persona activa a paciente pasivo.

Experiencia: disuelta en el olvido. La mujer es trasladada de sujeto que siente a objeto anestésico.

El proceso fisiológico es sometido a un programa químico-quirúrgico. Resultado final: el acto, el suceso y la experiencia coherente del nacimiento han desaparecido.

En vez del nacimiento de un niño asistimos a una extracción quirúrgica.

Estoy hablando con un profesor de psiquiatría.

Estamos discutiendo los argumentos que sobre el nacimiento se esgrimen entre psiquiatras y ginecólogos, incluyendo cuestiones tales como: ¿No lo siente el bebé de ninguna manera? ¿Puede sentirlo? Si puede ¿es eso im-

portante? Si importa ¿de qué modo? ¿Cómo podemos decirlo? ¿Qué evidencia objetiva tenemos?

—¿Cree usted que el bebé lo siente? —le pregunto.

—Lo lamento, pero no puedo ni siquiera empezar a imaginar la posibilidad de algo así —respondió el profesor sin una sombra de duda. Guardó silencio para contener su observación, y luego, sacudiendo la cabeza, apretando los labios y doblando las comisuras, añadió con cierto pesar y, a la vez, alivio, y con gran humildad—: Hay demasiadas ideas esenciales al respecto.

El profesor fue escueto y preciso. Dijo que no *podía empezar a imaginar la posibilidad* de que el nacimiento fuera una experiencia. Para él, tampoco era plausible, o probable, que nuestro propio nacimiento quedase grabado, registrado y almacenado por nuestros sistemas, aunque no se experimentase de modo consciente allí y entonces. No se le ocurría absolutamente nada en el conjunto de la obstetricia o psiquiatría científica que pudiera prestar soporte a la opinión de que existe una experiencia del nacimiento, así como de que una no existente experiencia de nacimiento pudiera contribuir a una posterior conducta y experiencia.

No podía empezar a *imaginar* semejante cosa, porque era incapaz de imaginar cómo semejante cosa podía empezar a ser posible. El único modo en que ello *podría* ser posible sería eliminando la neurobiología evolutiva, según él.

No tenía necesidad de recordarnos que compartía la actitud y punto de vista de la mayoría de sus colegas médicos y científicos.

Esta mentalidad desestima aquello que para otros es la mayor evidencia, y viceversa.

Para las mentes como la de Frederick Leboyer, el nacimiento es la tortura del inocente.

Deberíamos ser muy ingenuos para creer que semejante cataclismo no había de dejar huella.

Hallamos su vestigios en todas partes; en la piel, en los huesos, en el estómago, en la espalda, en toda nuestra ignorancia humana, en nuestra locura, nuestras torturas, nuestras prisiones, en las leyendas, en la épica y en los mitos. En realidad, las escrituras no son más que este abominable cuento de dolor y miseria.¹

La evidencia está ante nosotros. Aquellos ojos gachos, aquellas cejas retorcidas, aquella boca que emite chillidos, aquella cabeza colgando, aquellos dedos anhelantes, aquellos desesperados dedos de los pies, aquellas rodillas encogidas.

No ha habido nunca súplica más aguda, escribe Leboyer. Pero, evidentemente, se trata de una súplica que no desgarrar los corazones a quienes dirige la súplica. Y quiero ahora hacer hincapié en ello.

No todos aquellos que ven y oyen chillar y retorcerse un bebé, sienten la menor vibración en el fondo del corazón.

Los ojos de un recién nacido nos dicen a muchos de nosotros que un bebé es un ser consciente, espiritual, inteligente y sensible. A otros no les sugieren mensaje alguno.

Una teoría que niega una posibilidad, y la experiencia de la posibilidad negada, no pueden *coexistir*. Si la teoría es correcta, la experiencia es errónea. Si la experiencia es correcta, la teoría es errónea.

Si la teoría es correcta, la experiencia ha de ser una ilusión. Puede aceptarse por cualquier otra razón que no sea su validez en el seno de la teoría. Si la experiencia

1. Frederick Leboyer, *Birth without violence*, Fontana, Glasgow, 1977, p. 28.

no es una ilusión, entonces cualquier teoría que afirme que *debe* serlo, ha de ser errónea.

La teoría y los sentimientos compiten entre sí en una misma persona. Nuestro juicio crítico y racional puede verse enfrentado con la experiencia que dispone de tan poco tiempo para nuestra teoría como esta última de espacio para aquélla.

II

Dejemos por el momento las consideraciones neurocientíficas y observemos directamente al bebé. Uno pregunta ¿Cómo te sientes? o ¿Es una criatura sensible?

Cuestiones diferentes reciben respuestas diferentes. Tanto si respondemos sí como si respondemos no, ello no constituye prueba alguna. De un modo u otro suele ser una cualidad de inmediata autovalidación, tanto si está conforme como si no con las construcciones derivadas de o basadas en lo que vemos a través del microscopio acerca de los cerebros muertos de fetos o bebés, y a través de los EEG de criaturas vivas. Aunque nos las arreglemos para eliminar nuestros prejuicios lo suficientemente como para consultar a los bebés directamente, nuestra interpretación de lo que nos parece que el bebé siente estará inevitablemente influida por lo que pensamos que los bebés pueden sentir. Algunos de nosotros sentimos que los bebés sienten. Aun así, ello no implica convicción alguna para muchas personas que creen que no pueden sentir, y que por lo tanto no sienten. La única evidencia convincente de que los bebés son capaces de sentir proviene de nuestras sensaciones acerca de cómo se sienten ellos cuando estamos a su lado, y de la suposición de que sienten igual que sentimos que sentíamos

cuando éramos bebés. Esta convicción no conlleva ninguna convicción para aquellos que no la comparten. Cada parte desecha por irrelevante la evidencia, criterios y convicciones de la otra. No hay acuerdo alguno en criterios de aceptable inferencia a partir de la misma evidencia. No hay acuerdo en lo que podría ser una evidencia admisible.

Todo lo que vemos y oímos del bebé, los trazos en el monitor fetal, el EEG, son correlaciones objetivas de todo aquello que *nosotros* sentimos que el bebé siente o no siente.

Si uno no siente que el niño siente, una conclusión casi irresistible es la de que ha de ser una ilusión sentir que sí lo hace. Si uno siente que percibe los sentimientos del bebé, le resultará sumamente difícil no concluir que aquellos que no los perciben sufren de una pérdida de sensibilidad más radical que la pérdida de uno de los sentidos.

¿Nos encontramos ante una falacia patética o ante una falacia apática?

III

Muchas personas basan su conclusión de que un bebé es una criatura sensible únicamente en sus sentimientos de que una criatura sensible está ante ellos, prescindiendo de la neurociencia. Por otro lado, desde el punto de vista del dominio objetivo, únicamente constituyen evidencia los datos objetivos. Sin embargo, es imposible excluir la experiencia en el momento de prestar evidencia acerca de nuestra experiencia, sean cuales fueren las correlaciones objetivas.

Ginecólogos totalmente objetivos me han contado

cómo inopinadamente se han visto cautivados por los ojos de bebés recién nacidos. En un instante fugaz, se han encontrado mirando en los ojos de otra criatura que, a su vez, no deja de contemplarlos. Ello les produce una profunda conmoción. Es imposible.

Las voces de la razón objetiva dicen: No negamos que tú te *sientas* examinado por un ser humano sensible, consciente y despierto, pero lo que sí negamos es que te encuentres ante una criatura sensible como tú sientes y que te esté mirando a los ojos y te sonría. Tu sensación admite perfectamente una explicación racional. Admitimos que, y podemos ver cómo, tu experiencia es posible, pero no creemos en ella. Podemos incluso *compartir* tu experiencia sin tener que creer en ella o en cualquiera de las muchas ilusiones perceptivas a las que todos nos hallamos expuestos.

En el intenso lazo afectivo existente entre la madre y el bebé, antes, durante y después del nacimiento, ha de haber un alto valor de supervivencia. ¿Qué criatura es más vulnerable que el bebé en este período? Qué estrategia genética puede ser más efectiva que la de procurar una intensa unión para ayudar al bebé, conectado por matices exquisitamente precisos de visión, sonido, tacto y olfato. Una parte de este mecanismo genético de unión psicobiológica, descubierto científicamente hace poco tiempo, aunque folklóricamente bien documentado, está constituido por una maravillosa sensación por parte de la madre al estar íntimamente unida a un bebé que goza de estar con ella. Suele decirse que cualquier adulto puede ser «cautivado» por las expresiones y gestos genéticamente programados del bebé.

Tales sentimientos maternos (no compartidos por todas las madres) no proporcionan evidencia alguna para la mente científica de que los embriones, fetos y bebés

están *ahí*, por su parte, tal como sentimos que están. Sin embargo, es otra de las numerosas variedades de la falacia patética, probablemente un engaño de utilidad biológica. El valor de supervivencia de una mentira o de una ilusión puede estar en proporción inversa a su valor de verdad.

IV

En sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*,² en 1916, cuando contaba sesenta años de edad, Freud relata una historia ocurrida cuarenta años atrás, cuando se hallaba en un café en compañía de algunos compañeros estudiantes de medicina. Se estaban burlando de una estudiante de comadrona, una criatura humilde procedente de la clase campesina, que había sido suspendida en un examen porque, cuando se le preguntó por que los bebés a menudo defecan al nacer, respondió que porque están asustados. Él rió, confiesa, junto con sus compañeros, pero en el fondo estaba de acuerdo con ella, porque «había puesto el dedo en una correlación sumamente importante».

Esa importante correlación que Freud vio en la respuesta ignorante de la comadrona no resulta tan obvia como lo que podíamos haber supuesto a primera vista.

La esencia de un sentimiento, explica Freud, es la repetición de alguna experiencia especial y significativa. No obstante, la experiencia de impresiones muy tempranas únicamente puede ser de una naturaleza harto general,

2. Las citas subsiguientes proceden de la edición estándar en inglés: Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, Standard Edn., vol. XVI, Londres, 1966.

y se hallan situadas en la prehistoria, no de los individuos, sino de las especies.³

Freud nunca renunció a su correlación entre el núcleo o esencia de un afecto y las impresiones de naturaleza general situadas en el pasado prehistórico de las especies, no de los individuos, a pesar del veto biológico de entonces y de ahora contra esta ruidosa herejía lamarckiana. Resulta difícil ver cómo pudo Freud encontrar tan plausible esta teoría filogenética, teniendo en cuenta que siempre se sintió incómodo con una teoría ontogenética que se hacía demasiado prehistórica, y cómo acabó rechazando el recuerdo del nacimiento como algo imposible. La idea de que los sucesos de entonces, en el lejano pasado prehistórico de las especies, a menudo repetidos, pero nunca más conscientes que ahora, afectaron de tal manera al genoma que éste, de alguna manera, generase ahora pautas en la experiencia consciente del adulto, es una idea improbable. Resulta como mínimo tan improbable como cualquier teoría acerca de la reencarnación de las almas.

En calidad de materialista declarado, Freud se vio forzado a elegir entre dos teorías, de las que ninguna le satisfacía, porque no podía pensar en una tercera, consciente como era de cómo las mentes científicamente entrenadas de la época consideraban la teoría filogenética.

Descarta la teoría de que la ansiedad adulta recibe el modelo a partir de las experiencias de nacimiento reales de *esta* vida, basándose en que, aunque sepamos objetivamente que en el acto del nacimiento existe un peligro real para la vida,

en sentido psicológico ello no nos dice absolutamente nada. El riesgo que conlleva el nacimiento no tiene

3. *Ibid.*, p. 396.

hasta ahora contenido psíquico alguno. Posiblemente, no podemos suponer que el feto posea el menor conocimiento de que existe la posibilidad de que su vida sea destruida.⁴

La teoría de que existe una relación entre las sensaciones postnatales y las impresiones perinatales debe presuponer que registramos y grabamos impresiones de visión y sonido, y nuestra reacción ante las mismas. Se trata de una suposición, afirma, «totalmente infundada, harto improbable e increíble» el que «... un niño no retenga sino sensaciones táctiles y generales relacionadas con el proceso del nacimiento» (p. 136).

Adelantándose a su tiempo, reconoció lo que hoy en día es ya evidente para muchos y que está apoyado por una sólida base de detallada y minuciosa investigación, es decir que «existe una mayor continuidad entre la vida intrauterina y la más temprana infancia de lo que la impresionante cesura⁵ del acto del nacimiento podría hacernos creer» (p. 138).

Sin embargo, nos dice inmediatamente que no debemos olvidar nunca que durante la vida intrauterina la madre no es ningún *objeto* para nosotros, por lo tanto en el nacimiento no puede haber experiencia alguna de pérdida de un objeto.

Por consiguiente, «es obvio que en este esquema de cosas no hay lugar para el concepto de trauma del nacimiento» (p. 138).

4. *Ibid.*, p. 135.

5. Existe un sumario extremadamente útil de las actitudes de Freud frente a la experiencia del nacimiento en la introducción editorial a *Inhibitions, symptomes and anxiety* (Standard Edn., vol. XX). Véase también MacAlpine y Hunter (*Memoirs of my nervous illness*, William Dawson & Sons, Londres, 1955) para una discusión de la teoría de Freud acerca de las fantasías de procreación y embarazo.

Freud no dice exactamente por qué no podemos suponer que el nacimiento tenga significación en su momento, ni explica por qué es totalmente infundado, harto improbable e increíble que podamos retener del nacimiento algo más que sensaciones táctiles y generales. Para él, no había razón alguna para detenernos más en la cesura del nacimiento desde el punto de vista experiencial, puesto que había examinado y rechazado la posibilidad de que las experiencias de nuestras madres pudieran afectar el modo en que sentimos algo en lo que nos sentimos inmersos, una relación, una casa, una habitación, un empleo, un país, un mundo.

Freud no es del todo consistente. En sus *Conferencias de introducción* (1916) hace una lista de las sensaciones obtenidas al estar flotando en el líquido amniótico, calificándolas de simbologénicas y de recuperables desde la memoria inconsciente. En este punto parece aproximarse a la opinión que tanto condena por absurda de Otto Rank y otros. Más tarde, en *El malestar en la cultura*⁶ interpreta el sentido de singularidad con el universo como una evocación postnatal de cómo nos sentimos *realmente* cuando nos hallábamos inmersos en las aguas amnióticas antes del nacimiento.

Aquí su argumentación se hace más consistente. Estaba dispuesto a llegar incluso a adjudicar al feto y al bebé en las sensaciones recibidas en el nacimiento, intensidades cuantitativas carentes de significado que no dejan huella alguna. La significación con la que dotamos al nacimiento no se deriva del nacimiento en sí, sino que se deriva de nuestras proyecciones postnatales sobre el mismo. Así pues, tampoco se producen dramas personales o míticos en el alma de los embriones, fetos o bebés.

6. Freud, *Civilisation and its discontents*, Standard Edn., volumen XXI.

En el nacimiento se desencadena una amplia y efervescente perturbación de la libido narcisista, que no significa nada. Cuando escribe que la angustia se produce en el momento del nacimiento, se toma la molestia de señalar que ello provoca una reacción en la mente puramente fisiológica, no psicológica. Dicha reacción es una respuesta filogenética heredada Dios sabe cómo, y dotada de significado personal por nosotros cuando el primer contenido *psíquico* comienza a ocasionar ansiedad. No obstante, ello no es posible antes de que exista un yo y un objeto. Cuando el «objeto» (es decir, la madre) está presente, pero furiosa con el bebé, entonces el peligro de la pérdida del amor del objeto se convierte, según Freud, en el primer peligro psíquico perdurable.

V

Examinemos ahora más detalladamente algunas consecuencias clave implicadas en estas consideraciones para Freud y también para nosotros.

En *La interpretación de los sueños* Freud observa que una gran cantidad de sueños angustiosos consistentes en «pasar a través de espacios estrechos o en hallarse en el agua, están basados en fantasías de la vida intrauterina, de la existencia en el vientre y del acto del nacimiento» (p. 401).

Se muestra sumamente escrupuloso al escribir aquí la palabra fantasías, y no recuerdos, de la vida intrauterina. Los sueños están basados en fantasías. ¿En qué están basadas las fantasías?

Freud se sintió atraído por la teoría de que las tempranas impresiones en alguna capa o forma afectan a las presentes fantasías. No obstante, se resistió a los zala-

meros atractivos de esta teoría cuando abordó las fantasías del pasado prenatal. Éstas no podían estar basadas en recuerdos prenatales, porque éstos no existían. Expresan más bien un deseo de escapar de los conflictos presentes, pruebas y tribulaciones hacia un tiempo anterior a todo ello. Sin embargo, observó la importante correlación que la ignorante comadrona había señalado inconscientemente, es decir, que las pautas emocionales y fisiológicas de angustia (el ser aplastado, sofocado, el aumento de la rapidez de los latidos del corazón, el defecar) son semejantes a las reacciones fisiológicas que se producen en el nacimiento biológico.

Si resulta absurdo derivar una cosa de la otra, ¿podrían entonces ambas ser el resultado de huellas filogenéticas heredadas?

Semejante especulación se confronta inmediatamente con la cuestión: ¿cómo puede un conjunto de sucesos fisiológicos no-experimentados ser registrado, transmitido y recordado en y desde otras vidas, si ni siquiera puede ser transmitido a través de unos pocos años de esta vida?

En 1909, Freud escribió:

No hace mucho que aprendí a apreciar la importancia de las fantasías y pensamientos inconscientes acerca de la vida en el útero materno. Contienen una cierta explicación del indecible pavor que muchas personas sienten de ser enterradas vivas; asimismo proporcionan las bases inconscientes más profundas para la creencia en la supervivencia después de la muerte, que representa simplemente una proyección en el futuro de esta misteriosa vida anterior al nacimiento (p. 402).

En este párrafo más bien ambiguo, Freud afirma que las bases inconscientes más profundas para la creencia en la vida después de la muerte es nuestra misteriosa

vida anterior al nacimiento. Ello parece implicar que una real y misteriosa vida prenatal es la base de la fantasía de una misteriosa vida anterior al nacimiento y de las fantasías y creencias proyectadas en la vida después de la muerte.

No obstante, Freud debía haber pensado que cualquier persona razonable hubiera dado por supuesto que él encontrase infundada, improbable e increíble cualquier teoría que sostuviese que cualquier experiencia de vida anterior al nacimiento podría afectarnos ahora, a nosotros o a nuestras creencias en el futuro.

Cuando Freud toma en consideración la experiencia del *déjà vu* llega casi a un enfrentamiento abierto con su propia afirmación de que no pueden ser retenidas en la memoria impresiones del nacimiento o anteriores a él, para ser después proyectadas en los caracteres internos y ser creadores de percepciones externas, ocasionando transformaciones experienciales, modulaciones y alucinaciones.

En algunos sueños de campiñas o de otras localidades el énfasis se sitúa, en el sueño mismo, en un sentimiento de convicción absoluta de haber estado allí anteriormente. Las apariciones de *déjà vu* en los sueños tienen un significado especial. Estos lugares son invariablemente los genitales de la madre de quien realiza el sueño; efectivamente, no existe lugar alguno del que uno pueda afirmar con tal convicción el haber estado allí antes.⁷

No obstante, parece desechar la posibilidad teórica de que pueda haber una resonancia interna con el mundo perdido del útero materno. Tal como están las cosas no

7. Freud, *The interpretation of dreams*, Standard Edn., vol. V, Londres, 1958, p. 399.

puede haber tal resonancia, porque Freud ha calificado de increíble el hecho de que pueda haber experiencias de cuando nos encontrábamos realmente dentro del útero. Aquella época podría, de modo comprensible, proporcionar únicamente algún suministro simbologénico como una vaga impresión oceánica de las aguas amnióticas, pero nunca una muestra dinámica para posibilitar una convicción, o una resonancia de sentimientos, incluso sin semejante muestra dinámica impresa, contemplando la luz del día como un recuerdo consciente.

No obstante, no existen bases en el modo de verificar y comprobar que existe un *continuum* biológico antes, durante y después de la dramática cesura que representa el nacimiento, aunque la idea de un *continuum* psicológico era demasiado improbable para él. Freud no pareció protestar demasiado enérgicamente cuando Otto Rank, Ferenzi y otros comenzaron a mantener las enseñanzas tradicionales y ortodoxas, platónicas, cristianas y rabínicas, que habían sido anuladas por la ilustración científica y que ahora parecían gozar de un sutil resurgimiento en las supersticiones de las mujeres, de los salvajes y en las ilusiones de las mentes insanas, y postularon la existencia de un *continuum* psicológico que se extendía retrospectivamente hasta el nacimiento, e incluso hasta el momento de la concepción o antes.

Rank surgió con una propuesta que suena como la traducción en jerga psicoanalítica de los mitos aborígenes australianos acerca del mundo del sueño de antes del nacimiento. Propuso que el núcleo del inconsciente está basado en nuestras relaciones en y con el útero; que no sólo el nacimiento sino toda la época prenatal desde la concepción hasta el nacimiento aparece recapitulada desde el principio hasta el final del proceso de psicoanálisis. Freud mantuvo este pensamiento, al principio de modo

tolerante e, incluso, simpatizante, quizá porque el alcance de su desafío a los límites de posibilidad científicamente basados, o racionalizados, precisó algunos años para naufragar.

Con motivo de la publicación del *Trauma del nacimiento* de Otto Rank, Freud escribió a Ernest Jones que esperaba

que los pensamientos que Rank evocaba se convirtieran en el tema de sustanciosas y fructíferas discusiones. No tratamos aquí de una revuelta, de una revolución, o de una contradicción de nuestro audaz conocimiento, sino de un interesante enriquecimiento cuyo valor nosotros y otros analistas deberíamos reconocer.⁸

Sin embargo, una larga reflexión, y no sólo la política del psicoanálisis, le convencieron acertadamente de que no cabían tales interesantes enriquecimientos en su versión del esquema de cosas científico y objetivo. El nacimiento consiste en sensaciones cuantitativas pasajeras sin significado alguno en el momento mismo. No se producen dramas del alma entre la concepción y el nacimiento. No se pierde ningún mundo con el nacimiento.

Uno puede conocer la fenomenología en la que está basada la teoría de la existencia prenatal del alma, y al mismo tiempo conocer los datos objetivos de la actividad prenatal y sus condicionantes, sin que la teoría de Rank les aporte convicción alguna. A menudo una fuerte sensación de certeza y convicción convence a la persona de que está, en cierto sentido, reviviendo parte de su vida prenatal. Uno podría sentirse mucho mejor volviendo a pasar de nuevo por todo ello. Freud fue muy cauto al no dejar-

8. E. Jones, *The life and work of Sigmund Freud*, Basic Books, Nueva York, 1957.

se convencer por sensaciones de convicción que no fueran suyas. Así pues, en este caso experimentó la certeza de que no abandonamos ningún mundo cuando salimos del útero materno.

Muchos psicoanalistas van incluso más allá de las afirmaciones de Freud, pero no tan lejos como Rank y otros extremistas. La recuperabilidad de los buenos recuerdos intrauterinos se ha convertido ya en una parte generalmente aceptada de la teoría psicoanalítica, aunque la posibilidad de recuperar las malas experiencias intrauterinas raramente es mencionada. En la literatura psicoanalítica hay una tendencia a equiparar el mundo del útero con el Paraíso, o con el Jardín del Edén. Pero si es posible recuperar las «buenas» experiencias intrauterinas, entonces, del mismo modo, sea cual fuere, tiene que ser posible la recuperación de las «malas» experiencias intrauterinas. Una vez garantizada en principio la posibilidad de experiencias intrauterinas de cualquier tipo, y su recuperabilidad, ¿dónde se encuentra el siguiente punto a examinar acerca de la credibilidad?

Unos pocos psicoanalistas, despreocupados acerca del temido anatema por herejía científica, han atravesado tranquilamente el terreno de la incredibilidad en su camino hacia la concepción, conservando todavía una cierta aura de ortodoxia.

Winnicott, por ejemplo, sostiene que existe una vida psicológica anterior al nacimiento. Escribe que, «junto con otros analistas —cree que— la experiencia personal del nacimiento es significativa, y queda retenida como material de recuerdo».⁹ Un niño de cinco años «se introducía en mi abrigo [*sic*], se ponía boca abajo y se deslizaba hacia el suelo por entre mis piernas: repitió esto una y otra

9. D. W. Winnicott, *Collected papers: Through paediatrics to psychoanalysis*, Basic Books, Nueva York, 1958, p. 177.

vez». Ésta y otras acciones similares en el juego y representaciones de los niños y de los adultos las considero como repeticiones y dramatizaciones de un nacimiento real «El cuerpo del niño conoce el nacimiento» (p. 180).

Postuló que podríamos

suponer, de modo harto probable, que desde la concepción en adelante el cuerpo y la psique se desarrollan al unísono, fusionados al principio y gradualmente distinguibles el uno del otro. Evidentemente, antes del nacimiento puede decirse de la psique (separada del soma) que existe una prolongación personal, una continuidad en el hecho de experimentar. Dicha continuidad, que podría denominarse los comienzos del yo, se ve periódicamente interrumpida por fases de reacción al choque. El yo empieza a incluir recuerdos de fases limitadas en las que la reacción al choque perturba la continuidad. En el momento del nacimiento el bebé está preparado para atravesar tales fases, y mi opinión es que en el nacimiento no traumático la reacción al choque que acarrea el propio nacimiento no excede a aquella para la que el feto se encuentra ya preparado.

En la actualidad existe un creciente volumen de informes, principalmente procedentes de la terapia de niños y adultos perturbados, realizados por terapeutas y analistas cuya interpretación de su experiencia clínica parece haber disipado por completo sus reservas acerca de la posibilidad de un mundo intrauterino totalmente sofisticado, desde el comienzo.¹⁰

10. Véanse: Fodor, *The search for the beloved*, University Books, Nueva York, 1949; Mott, *Mythology of the prenatal life*, Integration Publishing, Londres, 1960; Peerbolte, «Some problems connected with Fodor's birth-trauma therapy», en *Psychiatric Quarterly*, 269 L 952 (1975), pp. 294-306; F. Lake, «The significance of perinatal experience», *Birth and rebirth*, VI, n.º 7 (julio 1978),

Grof nos proporciona un número de relatos, cuidadosamente seleccionados, de experiencias bajo los efectos del LSD, que parecen inducirnos a creer que los recuerdos reales del mundo intrauterino están detrás de aquéllas.¹¹

Grof cree en la realidad histórica de algunas de estas experiencias. Por ejemplo, en una de ellas, un hombre experimentó la sensación de hallarse inmerso en el líquido fetal y unido a la placenta por medio del cordón umbilical. El alimento fluía a su cuerpo a través del cordón umbilical y sintió una unidad simbiótica con su madre. El fluido que circulaba entre ambos hacía las veces de un vínculo mágico entre él y ella. Había dos grupos de latidos del corazón de distintas frecuencias que se fundían en una ondulante pauta acústica. Captaba tremendos ruidos huecos que suponía procedían de los movimientos peristálticos de los intestinos de su madre. Pudo oír extraños ruidos provenientes del mundo exterior, que resonaban como un eco atravesando un lecho de agua.

Muchas personas tienen experiencias similares bajo los efectos del LSD, como si se encontrasen en cisternas de inmersión, y sin ninguna provocación aparente. En la segunda parte de este estudio examinaremos algunos de estos ejemplos más detalladamente.

Las personas pueden aportar detalles harto realistas acerca de la existencia fetal. ¿Podrían tales sensaciones de ser un embrión, y de grados y formas de crisis intrauterinas, de tensión y distensión, ser recopilaciones reales?

páginas 224-232; S. Grof, *Realms of the human unconscious*, Viking Press, Nueva York, 1975. Véase, asimismo, L. de Mause, *The fetal origins of history*, 1981, y T. R. Verney, «The psychic life of the unborn», ponencia presentada al Quinto Congreso Mundial de Obstetricia y Ginecología Psicosomática, Roma, 1981.

11. S. Grof, *Realms of the human unconscious*, Viking Press, Nueva York, 1975.

La especificidad individual de algunas de estas experiencias parece demostrar a Grof la posibilidad de que sean realmente *re-experiencias*, tal como parecen ser consideradas y experimentadas por el sujeto en aquel momento.

A pesar de la facilidad con que Winnicott, Grof y otros retroceden hacia el nacimiento y más allá del mismo, éste sigue siendo un punto estratégico a examinar sobre la credibilidad. De acuerdo con Winnicott, podemos «suponer de modo hartamente seguro» que existe un *continuum* psicossomático en retroceso hacia la concepción. Cuando llegamos al punto de discrepancia, el argumento final contra semejante teoría es la contra-afirmación de que no podemos suponer eso de manera cierta. En el esquema de cosas de Freud, ello es totalmente increíble. Evidentemente, ello no tiene cabida en este esquema de cosas, porque este esquema de cosas no tiene sitio para ello. Por consiguiente, y obviamente, no hay sitio para ello en este esquema de cosas.

VI

Podemos extender el rango de posibilidad en la imaginación, podemos rectificar o cualificar nuestra línea de frontera, tomar o conceder un poco más, sin amenazar el conjunto del esquema objetivo.

Lo que para unos es increíble, para otros es una verdad evangélica aunque tengan ante sí los mismos datos objetivos y sofisticados acerca de la conducta de embriones, fetos y bebés en el momento del nacimiento y después del mismo. La herejía sigue siendo herejía, aunque la actitud frente a tales herejías se haya ido haciendo más y más liberal. Hoy en día, unos cuantos ginecólogos apoyarían a la comadrona de Freud, procedente de las clases

humildes, que no había aprendido correctamente el catecismo científico. Tanto las comadronas, ginecólogos y pediatras, así como las propias madres y los padres pueden afirmar que están totalmente seguros de que los bebés experimentan el hecho de nacer, sin por ello ser considerados ignorantes, estúpidos o necios. Ésta es una opinión que se discute y se toma en serio.

Todo estadio en el desarrollo humano desde la concepción al nacimiento es vulnerable al entorno prenatal. La notable sensibilidad del feto a las condiciones intrauterinas puede alterar el origen de su existencia. Las influencias prenatales no sólo condicionan las pautas de conducta sino que también afectan profundamente y para siempre todas las características biológicas tales como el grado de crecimiento inicial, la eficiencia de la utilización de la comida, las estructuras anatómicas, los atributos fisiológicos, la respuesta a los estímulos, la expresión fenotípica del adulto, y muchos de los efectos de estas influencias tempranas aparecen irreversibles.¹²

En estas observaciones, realizadas desde un punto de vista puramente objetivo, no hay discontinuidad teórica al contemplar el objetivo entre el feto y el adulto. Sin embargo, se trata de un *continuum* puramente objetivo.¹³ El

12. Kugelmass, cit. en Ferreira, *op. cit.*, p. VIII.

13. Este *continuum* objetivo científico es un grito lejano procedente del acomodadizo y civilizado avance y retroceso que contemplamos a través de un *aperçu*. Arthur Waley nos ofrece un relato de la vieja China, «... Mi tío abuelo —escribe Pao P'u Tzu (siglo IV d. J. C., Nei P'ien VIII)—, cuando estaba muy bebido o cuando el clima era insoportablemente caluroso, solía zambullirse en un estanque y permanecía allí durante todo el día. Lo que le permitía llevar a cabo esa proeza era únicamente su dominio y maestría en el arte de contener la respiración y respirar como en el útero» (*The way and its power*, George Allen & Unwin, Lon-

hecho de captar la continuidad objetiva de nuestros sistemas orgánicos individuales desde su comienzo hasta su fin, desde la concepción hasta la muerte, e incluso más, de la continuidad de nuestro sistema de genes, lo más atrás que podamos escudriñar, todavía no se encuentra reflejado, proyectado ni representado en la teoría psicológica más que en muy pocas excepciones.

Los físicos y los químicos hablan de cómo la conducta subsiguiente de un sistema físico puede modificarse a través de «experiencias» físicas.

La exposición a la luz hace que el aceite de linaza se haga viscoso.

Una breve exposición no provocará ningún cambio observable. Pero tras una nueva iluminación el aceite cambiará más rápidamente de lo que se modificaría si no hubiera sido expuesto anteriormente. El aceite «recuerda», pues, su pasada experiencia y se comporta de modo distinto a causa de la misma. Su recuerdo consiste en el hecho de que la luz produce, entre otras cosas, sustancias que conllevan las oxidaciones inducidas por la misma y transforman el aceite en materia viscosa.¹⁴

Si consideramos el nacimiento y su etapa anterior

dres, 1965, p. 119). Continúa diciéndonos que se inventó una técnica precisa para provocar este estado de trance. El rasgo principal de esta técnica era, como en la India, la manipulación de la respiración; la respiración había de ser suave y ligera como la de un niño, o, como los quietistas afirman, la de un feto en el útero (p. 44). «La respiración del Sabio, leemos en repetidos párrafos, ha de ser como la de un bebé. Los últimos escritores taoístas dan un paso más allá y aseguran que ha de ser como la de un feto en el útero. Esta "respiración como en el útero" es la "esencia del control de la respiración" ...» (p. 118).

14. R. W. Gerard, «What is memory?», en *Scientific American*, W. H. Freeman, ed., San Francisco (septiembre 1953), p. 126.

como una época pre-psíquica, estamos todos mucho más abiertos a los condicionantes e influencias ambientales duraderas. Entonces no tendríamos ninguna psique que nos *defendiera* contra aquello que pudiera sucedernos.

Fries concuerda con Freud y otros en que el nacimiento y la etapa anterior son épocas pre-psíquicas, porque el sistema nervioso todavía no está completamente desarrollado en el momento del nacimiento. Según la autora, ello implica que en esta época pre-psíquica somos mucho más impresionables, vulnerables y condicionables que en cualquier otra etapa de nuestra vida. El niño en el nacimiento, y antes, no posee un sistema nervioso lo suficientemente maduro como para proporcionarle las ventajas defensivas de una psique eficiente.¹⁵

Estamos convencidos [Fries y Woolf] de que las experiencias pre-psíquicas pasivas durante el período que va de la concepción hasta la tercera o cuarta semana de vida constituyen el estado original, que tiende a ser repetido activamente (p. 119).

... las experiencias durante el período de premielinización tienen un efecto similar al de las experiencias hereditarias ... (p. 125).

Algunos neurocientíficos creen que el bebé en el nacimiento posee un equipamiento neural capaz de realizar operaciones mentales mucho más sofisticadas de lo que otros suponen. En el momento del nacimiento el bebé está equipado con el mismo número de células cerebrales que nosotros, y quizá más; durante el proceso puede perder unas pocas. ¿Quién sabe a ciencia cierta de lo que es capaz el cerebro de un bebé? Observándolo con nuestros

15. M. E. Fries, «Longitudinal study: Prenatal period to parenthood», en *Journal of the American Psycho-Analytic Association*, vol. 25 (1977).

prejuicios de adulto, veremos únicamente un cerebro que podría ser el de un idiota atáxico, aún tratándose del cerebro de un adulto o incluso de un niño. Y así es precisamente cómo mucha gente ve todavía a los bebés, como una especie de idiotas atáxicos.

El tejido neural se remonta a tres semanas después de la concepción. Pero, ¿y antes? Existen intensas sensaciones en las que se experimenta la convicción de estar reviviendo épocas tanto de experiencia biológica como de experiencias del alma a través de incontables encarnaciones, aunque las primeras no conceden validez alguna a estas últimas.

Ningún sustrato orgánico: ninguna actividad mental. Si no fuera por la voz de la razón científica, no tendríamos razón alguna, supongo yo, para no creer en una visión convincente de aquellas épocas, biológica o psíquica. Una visión embriónica no debería ser construida como un espejismo del recuerdo, como un falso recuerdo, una visión presente, una pintura de la forma de un estado de cosas presente, proyectado en el pasado. Si mi propia experiencia ha de ser creída, en mi vida adulta estoy recordando, he representado y sigo representando experiencias muy anteriores al nacimiento. Al igual que muchos otros he experimentado, en un estado de completa claridad y certeza subjetivas, sucesos y dramas anteriores al nacimiento, anteriores a la concepción y anteriores a la encarnación. Evaluada en sus propios términos, esta experiencia es exactamente lo que parece ser. Pero la razón científica no acepta aquellos términos, y por lo tanto no puede creer en un organismo fetal con estados místicos, visiones, y dramas cósmicos y aventuras.

¿Pueden coexistir estas dos aparentemente incompatibles jerarquías de credibilidad?

Si el dique de incredibilidad revienta en el nacimiento, entonces flujos de regresión experiencial en y a través del embrión traspasan el tejido nervioso hacia el blastocito, hacia la concepción. En la concepción encontramos un último dique de incredibilidad, pero si el flujo ha alcanzado la concepción, muy probablemente seguirá adelante... Si uno ya ha mantenido la posibilidad de que en un cigoto pueda encontrarse la conciencia cósmica, uno no es más que un último y minúsculo vestigio de carne lejos de la muerte y la resurrección.

¿Hasta dónde está uno preparado para ir?

John Lilly especula que «Cierta tipo de material evocado procedente del almacenaje parece tener la propiedad de retroceder en el tiempo más allá del comienzo de aquel cerebro hacia cerebros anteriores».¹⁶

Si ello fuera posible, el almacenaje aportado del que «cierto tipo de material» puede ser evocado ha de ser transportado *entre* cerebros a través del pasado preneuronal de nuestras vidas.

Si la posibilidad de la experiencia en el momento del nacimiento real queda garantizada, la *próxima* imposibilidad a la que tendremos que hacer frente es la imposibilidad mucho más monstruosa de crear un vínculo entre el citoplasma y la experiencia, *antes* de la aparición del tejido neural.

¿Por qué adquiere esta conclusión tanta importancia?

Nosotros criaturas totalmente inverosímiles de materia mental o mente material podemos arrojar una moneda al aire para saber cuál es más imposible que nosotros, la materia sin mente o la mente inmaterial. Se precisa solamente el más ligero impulso para abrir la puerta de la

16. John Lilly, *Programming and metaprogramming in the human biocomputer*, Julian Press, Nueva York, 1972, p. 12.

posibilidad de la experiencia despersonalizada. La luz ha empezado a apuntar, o la necedad ha hecho definitivamente su aparición.

Una de las catorce cuestiones a las que el Buda tiene la fama de haber respondido mediante el silencio es la de si existe o no otra vida antes o después de ésta. No se le atribuye el haber explicado la razón por la cual no respondió nada. ¿Quién sabe quién es el que sabe?

Las conclusiones extraídas de la contraposición de experiencias de reencarnación y desencarnación, de la memoria biológica y los hechos objetivos conducen a la mente a un laberinto, en cuyo centro puede uno comenzar a dudar de que exista una salida. Sin embargo uno penetra en él en primer lugar.

La creencia en un ciclo de reencarnación es universal. Todas las civilizaciones se han visto dominadas por esta creencia. Por lo tanto no puedo imaginar cómo ha podido surgir tal creencia sin una experiencia previa. No podría haber imaginado la experiencia sin la experiencia. La pregunta es: ¿creemos en la experiencia? Nuestra cultura occidental, en sus religiones, su ciencia, su filosofía y su sentido común de cada día, excluye este ciclo de sus términos de referencia. No obstante, la experiencia de la repetición sigue repitiéndose.

Por todo el mundo existen innumerables historias de hechos reales acerca de vidas pasadas, y se han realizado unos pocos y serios intentos objetivos de correlacionar recuerdos con una realidad histórica objetiva y, asimismo, algunas correlaciones muy detalladas de las que queda por explicar si convencen o no al no creyente o al escéptico.

Resulta casi imposible creer que semejante experiencia no tenga función alguna. De ningún modo puede ser explicada rechazándola como una ilusión y alucinación de

la mente incapaz de alcanzar el puerto del desencanto científico.

La presente discusión no pretende ofrecer respuesta alguna a estas cuestiones enojosas. Me complazco en recordar aquí la existencia de tales experiencias problemáticas, y en plantear la cuestión del tipo de validez, si es que hay alguna, por el que pueden ser permitidas, objetiva, simbólica, terapéutica, histórica, social, existencial o espiritualmente. Junto a la conclusión de si creemos en ellas o no, existe el hecho objetivo de que son universales, repitiéndose espontáneamente formas y modos de experimentar la existencia humana. Este hecho merece ser observado más que un cartel luminoso.

Sean cuales fueren sus correlaciones objetivas, la recopilación de vidas pasadas constituye un entrenamiento básico en algunas escuelas de budismo y de otras disciplinas espirituales. En numerosos cultos esotéricos es un elemento esencial. También es frecuente en experiencias desencadenadas por las drogas. Existen incluso terapeutas profesionales de la reencarnación «realizando» muertes y Bardos «originarios». Resulta divertido que incluso en el Theravada y en la práctica del Zen contemporáneos, ninguna de estas doctrinas tiene más tiempo para estas cosas que cualquier otra ortodoxia occidental, los monjes en meditación caen espontáneamente en fases de este ciclo regresivo.

En la experiencia la regresión es infinita. La regresión retrocede hasta el nacimiento, hasta la vida intrauterina y hasta la vida preuterina. Fenomenológicamente, esta regresión puede seguir nuestros genes remontándose a su *continuum* biológico, o seguir el curso de un ciclo de reencarnación. Los períodos que se intercalan entre una vida y otra pueden durar un número de años indeterminado. Antes de que impongamos una teoría secundaria sobre

estos ciclos biológicos o de reencarnación que se producen en la experiencia humana, hemos de permitir, por lo menos, que éstos salgan a la luz.¹⁷

Para decidir si ello es cierto o falso uno no tiene que tener necesariamente una experiencia. Si uno cree que es falso, desde el exterior, no podrá decir si la experiencia, suponiendo que penetre en la misma, podría o no vencerlo para creer en ella. Ello podría exigir la transformación del conjunto de la propia *Weltanschauung*. No hay modo de saber si semejante modificación podría convertirse en un engaño. El iniciado no puede saber a ciencia cierta que realmente está en lo cierto. El no iniciado no puede saber a ciencia cierta que el iniciado está engañado.

VII

Jung parece tener más tiempo que Freud para la fenomenología de la regresión prenatal, tanto individual como filogenética o de reencarnación. Sin embargo, rechaza la validez objetiva de las tres.

Puntualiza su posición al respecto en un «Comentario psicológico» a la traducción de Evan-Wentz del *Libro tibetano de la muerte*:

Uno desearía más bien que el psicoanálisis freudiano hubiera podido seguir las llamadas experiencias intrauterinas todavía más lejos; si hubiera logrado éxito en esta intrépida empresa, seguramente hubiera llegado más allá del *Sidpa Bardo* y penetrado en las más bajas extensiones del *Chonyid Bardo*. Es cierto que con el equipamiento de nuestras ideas biológicas existentes semejante aventura nunca hubiera podido verse coro-

17. P. Weil, *As fronteiras da regressão*, Vozes, Brasil, 1977.

nada por el éxito. Hubiera necesitado una preparación filosófica totalmente distinta de la basada en los presupuestos científicos corrientes. Pero si este viaje se hubiese llevado a cabo de modo consistente, ello nos habría conducido indudablemente al postulado de una existencia preuterina, de una verdadera vida *Bardo*, aunque sólo hubiésemos encontrado un leve vestigio de un sujeto capaz de experimentar. No obstante, el psicoanalista nunca fue más allá de las huellas puramente conjeturales de las experiencias intrauterinas, e incluso el famoso «trauma del nacimiento» se ha convertido en un axioma tan obvio que ya no puede explicar absolutamente nada, no más que la hipótesis de que la vida es una enfermedad de pronóstico grave porque su desenlace es invariablemente fatal (p. XLV).

No obstante, su juicio crítico quedó encomendado fundamentalmente a la ciencia occidental. Cuando consideró la bifurcación innata e incorregible de la realidad psicológica y la realidad objetiva, utilizó este dualismo fenomenológico para reflejar una bifurcación *esencial* en la realidad del tipo contra el que Whitehead nos previno.

El tono de Jung en el párrafo citado está más bien salpicado de dogmatismo sarcástico que de ironía autorreflexiva. Freud y él, así como otros muchos, pierden su sentido del humor frente al espectáculo de la mente occidental en completo aislamiento y retroceso a través del mundo de la fantasía sexual-infantil hacia el útero, donde, aseguran, la razón occidental alcanza su límite. Ambos se sienten llamados a anatemizar las herejías científicas que tales experiencias tienden a ocasionar.

Resulta irónico que Jung desdeñe las especulaciones occidentales, que no son tan científicamente escandalosas como el texto que él analiza con tanta observancia.

Esta no puede sino ser suavizada por la indulgencia que ha de manifestar por la ausencia en ella de nuestra invención occidental de la distinción entre realidad psicológica y objetiva.

CAPÍTULO 6

EL VÍNCULO PRENATAL

I

La Virgen María supo por el arcángel Gabriel que había concebido por gracia del Espíritu Santo. Muchas mujeres reciben del laboratorio la noticia de que están embarazadas. A veces la noticia parece venir incluso más directamente.

Una mujer anota en su libro de sueños un sueño al que no concedió significado alguno en su momento, y que olvidó después. Un año más tarde, madre ya de un bebé de tres meses, hojeando en su libro se tropezó con el siguiente sueño:

«Un chicle desciende por una escalera mecánica hasta llegar a un garaje».

Este sueño, admitió, había tenido lugar tres o cuatro días después de haber concebido. No tenía ningún conocimiento consciente de la anatomía de sus genitales internos, ni de la fisiología de la fecundación, aunque, quien sabe, podía haber visto ilustraciones y haber retenido las impresiones. Un chicle, una escalera mecánica y un gara-

je, son elementos remotos y extraños. Se hallan aquí unidos por aquello a lo que simbolizan.

Un chicle, una escalera mecánica y un garaje se reúnen como componentes de una historia coherente, por la unidad de la sola situación embriológica. El chicle es el blastocito, la escalera mecánica es el cuello uterino y el garaje el útero.

Este sueño se le presenta con un psicologema que es virtualmente una fotografía simbólica de lo que ocurre en uno de sus canales uterinos, totalmente desconocido para su ego consciente.

Podemos decir, sin miedo alguno, que no sabemos en absoluto cómo el hecho biológico microscópico oculto de una blástula descendiendo por el canal uterino hacia el útero, en su cuerpo, ha podido traducirse en un chicle bajando las escaleras mecánicas hasta llegar a un garaje, en su sueño.

Una situación biológica no registrada biológicamente es comunicada, por medios que ignoramos, por y a través de un sueño, a la mente despierta. Ha de haber, indudablemente, algún proceso de mediación, alguna ruta entre el modelo en el embriologema ¹ y el sueño.

II

Schneider, un cardiólogo y neuropsiquiatra, escribe que un sueño puede ser «una indicación prácticamente infalible de embarazo y de la existencia de un feto viable».²

1. No tiene sentido alguno interpretar este sueño de entrada como el reverso de un sueño de salida, según el sistema de Freud, Jones, Rank, Fodor, Roheim, Winnicott, y otros.

2. Schneider, *Image of the heart and the principle of synergy*

Una joven mujer casada, cuyo período se había interrumpido, nos relata un sueño en el que aparecía una caja de zapatos abierta. Un gatito ronroneando vivazmente con una cinta rosa alrededor del cuello saltó dentro de la caja.

Inmediatamente las paredes de la caja de zapatos empezaron a plegarse por sí solas, desarrollando una cremallera que automáticamente abrochó la caja de modo hermético. Yo podía sentir al atemorizado gatito golpeando desesperadamente las paredes de la caja (página 37).

El sueño así construido indicaba su embarazo. Ello se confirmó después.

Schneider considera que estos sueños de entrada, en tales circunstancias, son sueños de fecundación real. En este caso, recuerda el desarrollo del corazón embrionario y supone que la cremallera automática es una descripción del antecesor del corazón.

Cada pequeño diente de la cremallera [representa tanto] los rápidos latidos de las dos arterias embriónicas que yacen juntas, una a cada lado de la línea central [como] el establecimiento real del proceso fundamental de animación (sincronizador marcapasos cardio-respiratorio) por el que aquellas arterias que laten acabarán fusionándose, replegándose y descendiendo desde el cuello del feto hasta convertirse en un corazón (p. 38).

La construcción de Schneider requiere un estratégico examen de posibilidad. Nos pide que creamos en la po-

sibilidad de que una mujer tenga un sueño que describa, no sólo los procesos somáticos embrionicos más sutiles e intrincados, de los que no tiene la menor idea consciente, que se llevan a cabo en un embrión de tres semanas cobijado en un útero, sino también las sensaciones del embrión. Si la posibilidad de semejante transferencia queda garantizada, entonces probablemente todo ocurre tal como el propio Schneider lo correlaciona. Pero dentro del tema de la objetividad, resulta sumamente difícil empezar a imaginar tal posibilidad. Si podemos concebirla, la hipótesis de Schneider se hace inmediatamente tan probable que llega incluso a considerarse irresistible. Si fuera posible, resulta difícil empezar a imaginar una construcción más plausible. ¿Podría el sueño tener razón? ¿Es posible que a las tres semanas de la concepción podamos realmente sentir? ¿Podría el gatito estar asustado en su caja coriónica? ¡Pensemos en cuántos conceptos básicos han de ser sacrificados para dar cabida a semejante posibilidad! Si un embrión de tres semanas es capaz de sentir miedo, ¿puede un blastocito sentir? ¿Y un cigoto? Una vez más volvemos a preguntarnos, ¿dónde terminará?

¿Cabe la posibilidad de que la madre y el embrión puedan comunicarse de modo telepático y transpersonal?

El mundo está lleno de historias que así lo demuestran. ¿Por qué, siendo tan común, se considera tan paranormal? Puede ser admitido en el discurso objetivo en calidad de historia. Para algunos, el admitir la posibilidad de que ello pudiera constituir un hecho no haría más que destruir la realidad, mientras que para otros, la negación de esta posibilidad equivaldría a la destrucción de la realidad.

Ehrenwald escribe:

El hombre occidental y su cultura están programa-

dos de tal manera que el retorno de ... la telepatía y los fenómenos con ella relacionados, queda impedido y, si es necesario, penalizado por todos los medios de desaprobación social y ostracismo ... El rechazo y renuncia del factor telepático desde la etapa prenatal en adelante se ha convertido en un mandamiento para nuestra cultura.³

En la medida en que somos de la manera que somos, quizá sea mejor que sigamos rechazando y repudiando tales fenómenos. Sería mucho más eficaz ignorarlos por completo que penalizarlos y excomulgarlos con todos los medios clínicos que tenemos a nuestro alcance. No obstante, incluso el castigo y el ostracismo podrían ser opciones mucho más sutiles que los más sofisticados métodos de control y manipulación que son las únicas perspectivas que se ofrecen si la ciencia objetiva empieza a tomarse esta especie de «sin-sentido» seriamente.

Pese a todo, pocos de los sueños y fantasías de entrada que hallamos en la literatura relativa a los sucesos durante el embarazo proceden realmente de mujeres encinta. No obstante, Schneider afirma que los sueños de entrada, de acuerdo con su experiencia clínica, suelen ser precursores de un embarazo.⁴

Tales sueños soñados por mujeres poco después de la fertilización sugieren que podemos soñar sucesos que nunca hubiéramos soñado con poder soñar. Porque, por lo que me consta, no existe ninguna recopilación de sueños de postconcepción fiable ni precisa. Pero cuando, en un sueño, un ratón entra en un agujero, o él o ella entran en una habitación, resulta tendencioso suponer, como

3. J. Ehrenwald, *The ESP experience: A psychiatric validation*, Basic Books, Nueva York, 1978, p. 25.

4. Schneider, *op. cit.*

hacen Rank, Fodor, Peerbolte y otros, que nos hallamos en presencia de un sueño o fantasía de retorno al útero, sin mencionar los recuerdos prenatales.

Sin embargo, imaginemos por un momento la clase de posibilidad que surge en el instante en que abrimos, aunque levemente, la tapa de la caja de Pandora de las posibilidades. Registramos y experimentamos, de un modo que merece ser llamado psíquico, todo lo que nos ocurre. Los embriones están telepáticamente unidos a sus madres. Esta conexión suele desaparecer tras el nacimiento. El *continuum* del sistema de soporte vital uterino placentar y umbilical queda preservado en el modelo del lazo indisoluble entre el bebé y la madre, ahora a través de los ojos y los ojos, la piel y la piel, pecho-pezones-boca. Ya no se trata, pues, tanto de establecer un lazo después del nacimiento, sino de no perder el hilo del *continuum* de antes del nacimiento.

El corte del cordón umbilical puede servir de símbolo a la imposibilidad de restaurar de nuevo aquella unidad dual, simbolizada en su momento por el cordón umbilical intacto funcionando perfecta y felizmente. El corte es irremediable.

La rabadilla separada del corte del cordón umbilical y la circulación es eliminada. Se ha producido algo que podría ser confundido con el acto de castración. La sensación de haber sido cortado y separado para siempre puede ser, en cierto modo, aliviada temporalmente, estableciendo una sensación umbilical a través del pene en la vagina. Una vez más somos uno. Todo está en su sitio después de todo.

SEGUNDA PARTE

El deleite fino que engendra al pensamiento; la fuerte
Espuela, viva y lancinante como la llama de un soplete,
Sopla una vez, y, con mayor rapidez de lo que vino, extinta,
Deja aún así a la mente madre de inmortal son.
Nueve meses entonces, no, años, nueve años largos
Dentro ella viste, lleva, cuida y peina lo mismo:
Viuda de un perdido inver vive, con tino
Ya conocido y manos a la obra ya nunca en yerro.

Suave fuego el señor de la musa, mi alma lo necesita;
Quiero el único rapto de una inspiración.
Oh entonces si en mis líneas tardas echas de menos
La subida, el retumbo, el canto, la creación,
Mi invierno mundo que alienta apenas la dicha aquella
La aclaración te rinde ya, la nuestra, con algunos suspiros.

GERALD MANLEY HOPKINS

CAPÍTULO 7

EMBRIOLOGEMAS, PSICOLOGEMAS, MITOLOGEMAS

I

Si cortamos la realidad en dos partes, interior-psicológica y exterior-objetiva, sólo podemos esperar que la realidad se conforme obligatoriamente a nuestra división de la misma. Pero ocurre lo contrario. Ni las partes objetivas ni las subjetivas se acoplan a los campos que les adjudicamos. Cada una es imposible sin la otra y para la otra. La condición de posibilidad de ambas ha de ser anterior a cada una de ellas, y hallarse entre, detrás y más allá de ellas.

A continuación examinaremos pautas que se producen en embriología, embriologemas, en la mente humana, psicologemas, y en los mitos, mitologemas.

Observaremos detenidamente embriologemas, psicologemas y mitologemas. Colocaré ante ustedes algunas pautas pertenecientes a estos diferentes ámbitos, que parecen tener expresión en nuestros cuerpos, en nuestras mentes y en los rituales míticos.

En cada caso, la pauta en las pautas, la pauta *común*,

el estribillo dentro de las variaciones, carece de nombre propio.

Las pautas que a continuación estudiaremos no son enigmáticas, al contrario, son todas ellas lugares comunes hartamente conocidos de la embriología, psicología y antropología del mito y ritual.

No obstante, no resulta tan trivial el reconocimiento de una similitud formal entre una conocida secuencia embriológica de pautas, por ejemplo las transformaciones de la relación de embrión y trofoblasto con secuencias míticas y psicológicas. Trataremos de sacar a la luz algunos de los morfemas o factores formales comunes en cada campo específico.

Nuestra discusión no progresará a menos que estemos de acuerdo en que la pauta en cuestión se halla presente en cada terreno. He limitado mis ejemplos a aquellos de los que creo puedo obtener un acuerdo general en que la pauta se halla efectivamente *allí*, y lógicamente, no proyectada como una mancha de tinta.

En determinados momentos nos sentiremos confundidos por la falta de nombres para las pautas comunes en los diferentes campos, aunque tengamos nombres para las configuraciones separadas en estos diferentes campos. Hay una pauta umbilical y la pauta de lo caduco. Tenemos un nombre para cada una de ellas pero no para aquello que aparece a través de las mismas. El nombre de la pauta común puede llegar a ser el mismo que el nombre de una de las pautas. Un miembro de un conjunto biológico, psicológico o mítico prestará su nombre a otra categoría. Ello parece un recurso permisible siempre y cuando recordemos que eso es lo que es.

Un conjunto puede recibir su nombre de uno de sus miembros. Pero el no tener que llamar color al color simplifica enormemente la vida.

En un sueño puede hacer aparición una pauta molecular. Una pauta en un sueño puede ser morfológicamente la misma que una pauta fisiológica. Una pauta fisiológica puede ser muy similar a una pauta social.

René Thom puede calificar de catástrofe umbilical o mariposa a una discontinuidad matemática sin por ello implicar que los cordones umbilicales o las mariposas son el prototipo de la pauta ilustrada por cada uno de ellos.

Al comparar, contrastar y correlacionar formas, transformaciones y secuencias en embriología, en la experiencia corriente y en otros ámbitos, no podemos sino maravillarnos y preguntarnos cómo explicar sus semejanzas.

Algunas veces utilizaremos el vocabulario de la embriología para pautas de sucesos acaecidos en los campos de la mitología y la psicología, con la esperanza de evitar la tentación de asumir una conexión directa entre sucesos embriológicos, psicológicos y mitológicos precisamente porque a veces exhiben pautas similares, y, quizá de modo más significativo, porque las mismas *secuencias* de transformación de pautas han de ser vistas prenatal y postnatalmente, física y mentalmente.

Ya hemos considerado algunas de las propuestas hechas en esta ocasión y el modo en que las consecuencias han sido expuestas.

Deseamos también resistir a la tentación de decidir con suma convicción que no *puede* haber tales vínculos entre estos distintos campos.

II

Muchas personas han experimentado y observado formas, contenido y secuencias embriológicas e intrauterinas en la vida psicológica y en los mitos.

En su mayoría, las correspondencias observadas han sido de naturaleza general, del tipo de las que consideran al útero como un mundo y al mundo como un enorme útero, etc., que no han afectado de modo grave la extendida tendencia a descuidar el hecho biológico de que nuestra vida comienza en el momento de la concepción, al igual que una idea ha de ser concebida antes de salir a la luz.

Aspectos de la experiencia y la conducta en formas prenatales se producen entre personas contemporáneas corrientes, individual y colectivamente, no sólo entre aquellas que se hallan en una fase especial de regresión intrauterina cuyas experiencias suelen considerarse como un revivir real de una situación prenatal real. Repitamos: los términos prenatales son utilizados para sensaciones, fantasías y conducta postnatales sin el menor prejuicio acerca de si están condicionados o no por los sucesos prenatales reales. La convicción o construcción de que sí lo están no se encuentra autorizada ni refrendada por aquellas descripciones figurativas. La cuestión de si uno puede realmente y efectivamente revivir aquello que ha sido vivido realmente y efectivamente antes del propio nacimiento queda todavía pendiente.

Las pautas prenatales se producen en la vida postnatal. Aquellos modelos prenatales aparecen una y otra vez en los sueños, fantasías, sensaciones, en el esquema y la imagen del cuerpo, en las visiones, en los estados mentales más corrientes.

Aunque algunas personas hayan reconocido la ubicuidad de estas pautas, hasta ahora todavía no han tenido entrada en ninguna teoría moderna y sistemática sobre nosotros mismos.

Existe un vocabulario muy desigual para estas pautas cuando se presentan en psicología y mitología. Pese a ello,

las formas y secuencias embriológicas a las que tanto asemejan han sido ya descritas de modo coherente, ordenado y sistemático, en una terminología aceptada a lo largo y ancho de todo el mundo, y que parece hartamente estabilizada. Parecen incluso capaces de proporcionarnos una metáfora ya hecha.

Nuestro yo embriológico es una de nuestras propias metáforas.

Preferiría que un campo de nuestra existencia sirviera de metáfora para otro antes que tener que recurrir a sistemas recónditos como la alquimia para lograr la terminología necesaria o inventar otra jerga de pomposos neologismos.

Al llamar a algunos psicologemas por el nombre de embriologemas formalmente análogos, hemos de tener cuidado de no confundirnos sutil y radicalmente, al creer que una analogía formal representa un vínculo dinámico real y efectivo entre la realidad embriológica y la realidad psicológica adulta, por la que pautas psicológicas podrían, en cierto modo, crearse, condicionarse y modelarse sobre hechos embriológicos reales, aunque la íntima existencia de correspondencias embriológicas-psicológicas insta a la suposición de que los acontecimientos embriológicos reales en nuestras vidas constituyen una necesaria contribución a su aparición.

No estamos proponiendo que cuando una pauta en una esfera se repite en materia y en la mente, la pauta en una esfera imita a la pauta de la otra, sino sólo que, por el momento, nuestra vida es una unidad, desde la concepción hasta la muerte, que incluye numerosas variaciones de un tema que las incluye a todas. No existe razón alguna por la que pautas similares no deberían producirse en ningún aspecto de esta unidad, tanto embriológico como psicológico, físico o espiritual.

CAPÍTULO 8

UNIDAD DUAL

I

Las pautas prenatales se repiten en la vida postnatal con numerosas variaciones y surgen a la vista desde distintas perspectivas.

En los años cincuenta, tuve la ocasión de ver a alguien en una celda acolchada, enroscado en el suelo, desnudo, atemorizado por los estímulos, indiferente a la comida, alimentado a través de un tubo, e incontinente. La comparación con un feto en el útero, provisto de cordón umbilical (tubo) y placenta (embudo), es tan irresistible que la regresión intrauterina se utiliza virtualmente como un término descriptivo que caracteriza dicha pauta. Pero, ¿qué significa? Ésta es una cuestión que todavía no ha sido respondida, o por lo menos no satisfactoriamente.

Ahora examinaremos algunas de estas formas uterinas fetales umbilicales-placentales tal como aparecen en los antiguos mitos y en la experiencia moderna, a menudo sin una regresión dramática en la conducta cotidiana.

Los dioses embriones constituían un motivo corriente en los mitos de la antigüedad.¹

Al revisar el mitologema del Embrión de Oro y otros temas relacionados con el mismo, Huxley escribe: «Indudablemente estamos ante una visión de vida embrionaria».²

Lo biológico y lo mitológico concuerdan tan íntimamente que casi se funden. La ecología uterina se sumerge en el país de la generación, donde crece un Árbol placentar-umbilical, poseído por Humbaba, el embrión Señor del Bosque del Cedro.

Gilgamesh y su camarada Enkidu acaban con él talarlo su árbol más grande, en el que tenía que haber vivido. Sin embargo, lo más curioso es que también se le conoce por el nombre de Fortaleza de los Intestinos —título que pudo habersele dado a Varuna— y cuyo rostro estaba hecho a base de los mismos. Por otro lado, Humbaba se identifica, para muchos, con el Perro de Agua de la estrella Proción de la constelación del Can Menor. Podemos dotar de cierto sentido a todo ello examinando los mitos de América Central y del Sur, que hacen referencia a un Árbol de Agua aborigen cuyas ramas están cargadas de semillas de vida, pero que si se derriba esparce su Flujo por la tierra. Ello sugiere que el Árbol de Agua que crece en la Fortaleza de los Intestinos posee la forma de un cordón umbilical con un Embrión de Oro en un extremo y la hoja de loto de una placenta en el otro (p. 22).

Esta embriología mitológica o mitología embriológica no tenía, hasta ahora, nada que ofrecer a la embriología

1. Véase Needham, *A history of embryology*, Arno Press, Nueva York, 1975.

2. F. Huxley, *The dragon*, Thames & Hudson, Londres, 1979, páginas 28, 29.

científica. Según Needham ninguna visión mitológica de vida embriónica ha servido de ayuda al embriólogo científico.³

La embriología científica no se beneficia en absoluto de la mitología, ni de las visiones embriónicas, ni del dogma teológico ni de la especulación gnóstica, así como tampoco estos campos parecen haber aprendido nada de la embriología científica.

La frecuencia de las imágenes embriológicas en el contenido de los mitos y fantasía no representa indicio alguno de la posibilidad de un conocimiento interno de existencia intrauterina.

La bolsa amniótica y sus aguas, el cordón umbilical, la placenta, el feto, el útero y la vagina son todos ellos objetos postnatales macroscópicos.

Pueden ser reclamados para prestar servicio a los mitos, como parte del bricolaje, al igual que cualquier otro de los objetos postnatales.

En realidad, las pautas embriológicas en la vida postnatal no suelen expresarse a través del contenido embriónico. Normalmente se hallan revestidas en imágenes postnatales, como cuando la luna placentar está conectada a un chamán fetal mediante un cordón umbilical de plata.

II

Consideremos ahora la pauta de la unidad dual tal como aparece en calidad de estructura biológica de nuestros yos intrauterinos (embrión-trofoblasto, feto-umbilical y cordón-placenta) en mitos, y en la experiencia corriente.

3. Needham, *op. cit.*

James George Frazer, en el primer volumen de *La rama dorada*, nos ofrece una larga lista de creencias y costumbres relacionadas con el cordón umbilical y la placenta,⁴ en especial en la medida en que «generalmente se cree que permanecen en una unión simpática con el cuerpo, después de haber separado la conexión física».

Las creencias y usos relativos al cordón umbilical presentan un notable paralelo con la extendida práctica del alma transferible o externa y la costumbre fundada en la misma. *De ahí que resulte apenas imprudente conjeturar que la semejanza no es una mera y fortuita coincidencia, sino que en la placenta tenemos una base física (no necesariamente la única) para la teoría y práctica del alma externa.*⁵

Freud recogió la sugerencia de Frazer en una carta

4. Los antropólogos nos han hablado de cuán importante es la placenta para muchas personas. Efectivamente, Sheila Kitzinger (*Women as mothers*, Fontana, Glasgow, 1978) se lamenta sobremedida de que «los antropólogos no escriben mucho acerca del nacimiento, quizá debido a que normalmente son hombres y no se les permite tomar parte en los rituales relativos al parto. No obstante, han escrito tan extensamente acerca de la disposición de la placenta que uno podría incluso ser disculpado por creer que éste ha de ser uno de los ritos más importantes en el nacimiento aldeano y primitivo. Uno tiene la sospecha de que el hombre antropólogo, al no permitirle presenciar el parto, aguarda fuera de la choza en que se lleva a cabo esperando a que alguien salga con la placenta y pueda por fin añadir algo interesante a sus notas» (p. 105). En cambio, los psicólogos, hombres o mujeres, con muy pocas excepciones, tienen muy poco que decir acerca de la placenta. En las prácticas institucionalizadas de nacimiento, el antropólogo, tanto de un sexo como de otro, únicamente podría informar que la placenta es arrojada sin más ceremonia al cubo de los desperdicios.

5. James George Frazer, *The golden bough*, Macmillan, Londres, 1971, pp. 51-53; hay trad. cast.: *La rama dorada*, FCE, México.

dirigida a Jung en 1911.⁶ Aunque, afirma, no discute la interpretación que hace Jung de Gilgamesh y Enkidu como hombre y cruda sensualidad,

me viene sin embargo a la memoria que estas parejas consistentes en una parte noble y otra ruin (generalmente hermanos) son tema corriente a lo largo de toda la literatura y leyendas. El último gran descendiente de este tipo es don Quijote y su Sancho Panza (alusión literal a esta parte del cuerpo). De las figuras míticas, las primeras que se me ocurren son los Dioscuros (una mortal y la otra inmortal) y varios pares de hermanos o gemelos del tipo de Rómulo y Remo. Uno es siempre más débil que el otro y muere antes. En Gilgamesh este viejo y gastado tema de la pareja desigual de hermanos sirvió para representar la relación entre un hombre y su libido.

Estos antiguos motivos siguen siempre reinterpretándose (incluso en términos de astronomía): pero, ¿cuál es su fuente original?

Respecto al tema que estamos debatiendo no resulta difícil averiguarla. El gemelo más débil, que parece primero, es la placenta, simplemente porque normalmente nace junto con el niño y de la misma madre. Hallamos estas interpretaciones unos meses atrás en los trabajos de un moderno mitólogo ... quien por una vez prescindió de su ciencia y en consecuencia tuvo una brillante idea. Pero en el primer volumen de *La rama dorada* de Frazer, uno puede leer que entre los pueblos primitivos la placenta es denominada *hermano* (hermana) o *gemelo*, y tratado consecuentemente, es decir, alimentado y cuidado, aunque, por supuesto, no puede durar mucho. Si existiera algo así como una memoria filogenética en el individuo, cosa que pronto

6. W. McGuire, *The Freud/Jung letters*, Hogarth Press y Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.

será innegable, sería también el origen del misterioso aspecto del *Doppelgänger* ['doble' u 'otro yo'].

Sólo quería sorprenderte con la noticia de que básicamente Enkidu es la «placenta» de Gilgamesh. Toda clase de ideas y conexiones han de ser todavía revelados en este campo. Es una verdadera lástima que sólo podamos trabajar juntos en estos temas técnicos.⁷

Frazer es quizá más cauto que Freud. Aquél no considera a la placenta como «la fuente original» de la teoría y práctica del alma, sino solamente como una base física, y no necesariamente la única.

Sin embargo, y sin olvidar los distintos matices, sus opiniones parecen armonizar lo suficientemente como para darnos derecho a condensar las observaciones de Frazer y Freud en una teoría Frazer-Freud de correspondencia entre la pauta fetal-umbilical-placental y la de numerosos mitologemas y psicologemas. Cómo se consigue esta semejanza formal es otra cosa.

En el primer nivel (el nivel que estoy señalando aquí) nos encontramos con las topologías dinámicas, fenomenológicas y comparativas. Cada una de ellas constituye una excelente metáfora de la otra. En cada una se halla reflejada la misma pauta.

Jung, en su respuesta a la carta de Freud, afirma que:

los llamados «recuerdos tempranos de la infancia» no son recuerdos individuales en absoluto sino más bien recuerdos filogenéticos. Me refiero, evidentemente, a los recuerdos *más tempranos*, como el nacimiento, el acto de mamar, etc. Hay cosas cuya única explicación es *intrauterina*: el simbolismo del agua, las envolturas y pliegues que parecen ir acompañados de extrañas sensaciones cutáneas (cordón umbilical y amnios). Precisa-

7. *Ibid.*, 247 F, pp. 448-449.

mente ahora mi Agathli realiza sueños como éste: se hallan íntimamente relacionados con ciertos mitos de los negros acerca del nacimiento, en los que también se producen estos envolvimientos en un material viscoso. Estoy convencido de que encontraremos que muchas más cosas de las que ahora suponemos son recuerdos filogenéticos.⁸

Por aquel entonces, para Jung, al igual que para Freud, había cosas cuya única explicación era *intrauterina*, pero intrauterina sólo en sentido filogenético. Tanto para Jung como para Freud, no podía haber recuerdos ontogénicos porque óvulo y espermia, cigotos, blástulas, embriones, fetos y bebés recién nacidos eran demasiado jóvenes para recordar lo que les estaba sucediendo. Así, una vez adultos cuando están convencidos de que reviven esta fase esencialmente no evocable de su ciclo de vida, en realidad, están proyectando en la vida prenatal pautas filogenéticas en cuyos términos se configuran algunos dramas existenciales de la vida postnatal.

Estos dramas existenciales y «muchas más cosas de las que ahora suponemos» permiten una semejanza formal con las pautas prenatales, pero dicha semejanza parece precisar ella misma de una explicación más que ser una explicación en sí.

McGuire nos cuenta que en la primera edición de *Wandlungen und Symbole der Libido*, publicada en 1912, Jung escribió:

El profesor Freud ha expresado, en una discusión personal, la idea de que una nueva determinante que explica el tema de los hermanos diferentes ha de ser hallada en el elemental respeto por el nacimiento y el

8. *Ibid.*, 247 F, p. 450.

postnacimiento. ¡Resulta ser una exótica costumbre el tratar a la placenta como si fuera un niño.⁹

Su última palabra al respecto la encontramos en su revisión final del libro publicado en 1952:

Es totalmente imposible que el tema de los hermanos desiguales (por ejemplo, el apuesto Horus y el deforme, tullido y extravagante Harpócrates) tenga algo que ver con la primitiva concepción de que la placenta es el hermano gemelo del niño recién nacido (p. 450).

Aquí Jung parece retroceder a una explicación recta y llena de sentido común. Nosotros la observamos desde fuera, feto-placenta. Recuerdan a uno de los gemelos o amantes. Eso es así de sencillo.

Hillman ha suscitado recientemente el tema:

La división del yo, o el yo dividido, de la psiquiatría moderna es la condición primaria, no un resultado, error o accidente. La división del yo no ha de ser recompuesta o reconciliada, sino reflejada a través de un arquetipo que introduce la conciencia en el significado de la patología. La pareja desigual y asimétrica de Somathraki establece que ningún individuo es todo corazón y sinceridad, en armonía consigo mismo y armoniosamente con los dioses. Esta iniciación no nos hace completos; sino que más bien nos hace conscientes de que estamos siempre en una sicigia con otra figura ...¹⁰

No obstante, no se aventura a lanzar reflexiones relativas a la comparación entre la sicigia de la unidad dual

9. *Ibidem.*

10. J. Hillman, *Loose ends*, Spring Publications, Zurich, 1975, páginas 60-61.

del yo, y la sicigia de la unidad dual de nuestro organismo intrauterino.

Por lo menos la comparación es posible. No presenta ningún enigma ni ningún desafío inquietante para nuestro sentido de lo que es factible en relación con la sugerencia de Frazer-Freud acerca de que el biologema embriónico proporciona una «base» física para mitologemas formalmente similares.

Numerosas estructuras embriónicas y metamorfosis se asemejan a las pautas en alquimia, mitología, en los sueños de los adultos, en los pensamientos, sensaciones, fantasía, acción, ritual y dramas. ¿Estamos entonces llamados a elegir un campo como «base» de los otros? ¿Por qué habríamos de encontrar mayor sentido al hablar de una base somática para un mito que de una base mítica de una estructura somática?

¿Tiene la «base» un cierto sentido de instigador, como el sonido lo es del eco que provoca? ¿Existe un recuerdo real de nuestra ontogénesis real prenatal o natal, que sirva de «base» para tales mitologemas y psicologemas? ¿De qué manera puede una forma somática ser una fuente «original» para una forma psicológica? ¿Qué es lo que proporciona el patrón para ambas?

¿Puede cualquier estímulo prenatal determinar, condicionar u ocasionar mitologemas o psicologemas? ¿Qué significa la capacidad metafórica de biologemas prenatales y perinatales para la experiencia adulta? ¿Qué conexiones encontramos entre las formas somáticas por las que atravesamos en el curso de nuestras propias metamorfosis y formas tardías no sólo somáticas sino también orgánicas y dinámicas en cuyos términos puede formarse toda la imaginería emocional, mental y espiritual, experiencia y pautas de acción?

Hay varios tipos de conexión que uno puede imaginar

entre estas pautas embriológicas, míticas y experienciales. Uno puede ser de la opinión de que nosotros, criaturas postnatales, observando desde el exterior al organismo intrauterino en el útero, vemos en él analogías con algunas situaciones experimentadas en la vida postnatal. No existe conexión más intrínseca que ésta. Pero ello no explica la existencia de la analogía, ni de las correspondencias microscópicas-cosmogónicas.

No parece que la pauta afectiva umbilical cadúceo-placentar en la experiencia adulta sea especialmente provocada, ocasionada o generada por las impresiones postnatales de los sucesos perinatales o embriológicos prenatales. Si así fuera, podríamos esperar que tales pautas afectivas constituyesen la prerrogativa especial de los ginecólogos, comadronas y embriólogos, que están en contacto *con* estas formas biológicas todo el día. Pero éstos no se hallan demasiado predispuestos, por lo que he oído, a hurgar en los ojos de los otros, ni a viajar a lo largo de los arco iris o cordones de plata.

Las situaciones míticas ya correspondían a las pautas microscópicas mucho antes de que el microscopio revelase tal correspondencia. Es más, no se imaginó que estas pautas míticas pudieran corresponder a nuestras hormas en el comienzo ultravisual de nuestro propio ciclo de vida.

Comencemos a observar de más cerca algunas de las experiencias reales de los hombres y mujeres modernos sin las cuales la presente discusión no tendría objeto. Miles de historias de intensos recuerdos, reviviendo y representando el nacimiento biológico real circulan desde Brasil a Nueva Zelanda, de Los Ángeles a Roma, entre personas que han pasado por alguna versión de las muchas versiones de lo que en términos amplios y generales

podría llamarse terapia experiencial. Entre dichas personas se cuentan tanto profesionales como pacientes.

Por ejemplo, Lake relata la historia de

una pediatra que se había convertido en psiquiatra infantil. Ella nunca pudo permanecer en la sala de partos mientras nacía un niño, tenía que salir fuera. Al revivir su propio nacimiento, instantes después de haber nacido, evidentemente la placenta se desprendió y salió detrás de ella. Allí estaba ella, yaciendo en su propia sangre «con esa cosa enorme muerta a mi lado». Este compañero (que como señala Freud en una carta dirigida a Jung ha sido a menudo «confundido con» un gemelo) al que ella había asociado con la vida, el movimiento y la pulsación, yacía allí muerto junto a ella indeleblemente asociado con «el olor de sangre y muerte». Había reprimido aquel horrible momento en que no podía liberarse de la placenta ni del olor de sangre y muerte. Otra grave dificultad se había hecho patente en la intimidad. Cuando trataba de mantener relaciones se sentía vencida por un inenarrable terror a desprender mal olor.¹¹

La hipótesis ontogenética que adopta Lake es que todo ello sucedió tal como ahora lo recuerda. Cuando ella nació, su placenta, compañera, salió detrás de ella. Él o ella murió, y una cosa muerta y sangrante, de la que no podía liberarse yacía a su lado. Olvidó aquel momento, pero quedó para siempre obsesionada por él.

Una vez se ha revivido y reintegrado la experiencia catastrófica original el olor se evapora.

Algunas de estas teorías ha sido y son corroboradas por Rank, Fodor, Mott, Peerbolte, Janov, Grof, Lake y

11. F. Lake, «Birth trauma, claustrophobia, and LSD therapy», *The undivided self*, Churchill Centre, Londres, 1978, p. 224.

otros que han adoptado esta posición, abarcando con ella todas las fases de las vicisitudes ontogenéticas y filogenéticas del genoma y sus transitorias proliferaciones celulares que somos nosotros, en tanto que cuerpos.

Yo encuentro particularmente notable la *especificidad* de las detalladas correspondencias entre las estructuras biológicas y las estructuras psicológicas.

Por ejemplo, a continuación tenemos un relato publicado en 1961 de cuatro sueños que tuvo una mujer al restablecerse de un estado en el que había permanecido durante meses, y al que ella misma había calificado de frialdad de la muerte y entramado de la irrealidad.

En uno de los sueños se veía acosada por un hombre que pretendía asaltarla. Ya no sabía qué hacer cuando, todavía en el sueño, intentó escapar refugiándose en un estado de conciencia semejante al de la vigilia, pero seguía viéndose acosada. De hecho, ahora era mucho peor que antes porque era real, de modo que huyó de nuevo al sueño y se sintió aliviada porque «aquello no era más que un simple sueño». En otro de los sueños, se encontraba en el interior de una casa oscura mirando hacia fuera a través de la puerta de entrada, en cuyo umbral había un paraguas negro. En el sueño tuvo la impresión de que en el interior se encontraba la irrealidad mientras que fuera estaba la realidad, pero no podía salir al exterior porque el paraguas le impedía el paso.

En un tercer sueño, estaba descendiendo de un avión en paracaídas.

En el cuarto, la mujer se encontraba fuera de un enorme avión; en la puerta de acceso al mismo había un doctor que personificaba elementos de varias personas incluyéndome a mí. Esta vez tuvo la certeza de que fuera se hallaba la realidad y dentro la irrealidad.

Ella deseaba introducirse en la irrealidad, pero el doctor le obstruía el camino.¹²

A través de la disparidad en el contenido de los distintos elementos del sueño, ella, casa oscura, puerta de entrada, paraguas negro, por un lado, y la matriz biológica, feto, útero, cerviz, y placenta, por el otro, existe una forma orgánica dinámica similar,

ella	casa oscura	puerta de entrada	paraguas negro
feto	útero	cerviz	placenta

La semejanza entre el psicologema y el biologema es dinámica así como estática.

El extraño estado mental en que había estado sumida durante varios meses después del nacimiento de un niño había estado presidido por un intenso sentimiento de convicción de que un gusano invisible, o un germen, se había introducido en su útero una noche de tormenta mientras soñaba. Desde entonces quedó sumida *en* un estado escindido de la vida cotidiana y de la realidad.

Así como el comienzo de su estado estaba dominado por imágenes que sugieren el tema de la concepción o fecundación, también, a medida que empezaba a liberarse de todo aquello, las imágenes sugerían el nacimiento.

1. Ella y un hombre en una habitación. Hay una salida. El hombre le impide salir.

2. Ella se halla en una habitación con una salida. Un paraguas abierto, con el mango hacia ella, le obstaculiza la salida.

12. R. D. Laing, *Self and others*, Penguin, Harmondsworth, 1961, p. 72.

3. Acaba de saltar de un avión. El paracaídas le evita una caída catastrófica.

4. Ella y el avión han aterrizado. Siente deseos de retroceder. Un doctor se lo impide.

En cada uno de los sueños hay versiones de una lucha en un umbral, ya sea hacia dentro como hacia fuera, para salir de o entrar en una habitación o en un avión.

En los dos primeros sueños la lucha es para salir, mientras que en los otros dos ya ha logrado salir. En el cuarto se manifiesta una necesidad de regresar. En los dos primeros se le impide salir. En los dos últimos se le impide retroceder o volver atrás.

Habitación - avión, dentro - fuera, paraguas - paracaídas, hombre - doctor; y ella - él; ella - mango - paraguas abierto; ella - paracaídas abierto; ella - doctor, parecen todos ellos elementos de la misma trama.

En el cuarto sueño, ella ha conseguido salir, y está sola. Se ha separado de la compañía del hombre - paraguas - paracaídas - doctor placentales.

El paracaídas que la salva es el paraguas que la retiene.

El doctor que le cierra el paso hacia atrás para impedirle el regreso al avión es el descendiente del hombre-en-la-habitación que no la dejaba salir.

Las transformaciones en sus sueños son como fases de un *rito de tránsito*: efectivamente, tanto en el sueño como en los términos existenciales, constituyen las penosas pruebas de semejante rito. La pregunta es: ¿pautas dinámicas similares de nacimiento biológico, sueños y ritos de tránsito muestran y reflejan a su vez formas dinámicas, activas y en movimiento, cuyo origen es común a las tres?

El contenido, secuencia y estructura del nacimiento físico puede ser puesto en servicio para simbolizar lo que

el sueño-drama trata de simbolizar. Un paraguas y una puerta, un paracaídas y un avión, pueden ser mucho más apropiados, precisos y ricos en ambigüedad que la placenta, el cordón umbilical y el útero. No hay nada en esta teoría que pueda sugerirnos que el sueño-drama simboliza el nacimiento físico.

Así pues: muchos sueños y dramas exhiben pautas prenatales y perinatales de fetos-cordón umbilical-placenta-útero. ¿Forman las experiencias reales de cuando éramos fetos, con cordones umbilicales y placentas en nuestras madres, la base, o fuente original, para estos psicologemas, que constituyen su eco y reflejo, y que en cierto sentido puede decirse que los simbolizan? ¡No! mal fundamentado, sumamente improbable, imposible, exclaman Freud, Jung, Bettelheim y la mayoría de psicoanalistas y psicólogos profundos. ¡Sí! una teoría virtualmente cierta, plausible y bien fundamentada, afirman Rank, Janov, Fodor, Mott, Peerbolte, Winnicott, Grof, Leboyer, Lake y otros. Deseamos mantener nuestra atención en esta divergencia, junto con los resultados sobre los que dicha divergencia se eleva.

Aquellos que discuten los resultados parecen haberse decidido de un modo u otro. Parece que no queda nadie que no haya adoptado un punto de visto u otro.

III

El componente umbilical de la pauta fetal-umbilical está claramente presente en las experiencias contemporáneas de proyección astral, junto con el sentido de unión simpática.

Muchas personas afirman haber visto o sentido una cuerda, una cadena, una hebra, una cinta, una venda, un

cabo, un hilo, una cuerda, una tubería, un largo cuello, una viga, una flecha, una flor, una espiral de luz, un rayo de sol, latiendo y conectándoles a sus dobles o a sus otros yos.¹³

Los viajes de las proyecciones astrales actuales a lo largo de su cordón de plata son comparables a las ascensiones y descensos de escaleras, árboles y parras que conducen y al mismo tiempo proceden del Paraíso en la mitología, y a los viajes de los chamanes subiendo y bajando cuerdas, sogas y arco iris.

Encontramos incluso relatos de personas que ven los sutiles cordones de las otras. En algunas ceremonias, la gente ve serpientes como cuerdas saliendo de la boca, espalda y ombligo de los iniciados. Un distinguido químico asegura que vio, al igual que los demás presentes, brotar un loto del ombligo de un adepto al profundo samadhi.

La conexión con el otro yo de uno mismo suele experimentarse como una unión física y simpática.

Crookall cree, como aparentemente hacen todos aquellos que lo han experimentado de modo directo, que el cordón de plata es un órgano real objetivo y físico, aunque sutil. Para él un cordón de plata o el propio doble no es una alucinación o el fantasma de un cordón perdido, sino que es algo que puede verse objetivamente.

Desde el punto de vista objetivo, tenemos aquí a otro hombre apto (se trata de un distinguido geólogo) que escala colinas o desciende a los vertederos, otra víctima de las seducciones de la experiencia transgresiva, que en este caso traspasa los límites de la posibilidad científica confundiendo una experiencia de algo que, sea lo que

13. R. Crookall, *Out-of-the-body-experiences*, Citadel Press, New Jersey, 1977.

fuere, no está *allí* con la percepción de un objeto físico real que sí está.

Pese a ello, Crookall cree que existen «buenas» evidencias de que cordones de plata sutiles y reales unen el cuerpo astral al cuerpo físico.

Hagamos el balance que hagamos entre los diferentes tipos de validez de tales experiencias, todas ellas resultan estar marcadas por la misma pauta.

IV

En esta sección, trataré de describir diez tipos de experiencias adultas que parecen compartir un mismo patrón en común con el biogema de la unidad dual de nuestro organismo intrauterino.

1. Ella no debería tener que decirme por qué está sentada frente a mí, puesto que sé perfectamente que todo es obra mía. Nunca he puesto los ojos en la dama de mi vida.

Ha permanecido en su habitación durante semanas. Está aterrorizada ante la idea de salir y mostrarse. Pocas semanas antes un hombre entró en la habitación y la golpeó despiadadamente. La forzó y abusó de ella. Desde entonces ha vuelto repetidas veces. Ha actuado siempre del mismo modo. Tengo que poner término a esto. ¡Mira! Una parte de su rostro está destrozado, su cerebro está colgando, el gobo del ojo está machacado.

La habitación está oscura como boca de lobo. Ella nunca le ha visto. Oye su respiración y los rápidos latidos de su corazón. Comienza a ser golpeada en la cabeza. Su cabeza es aplastada. Su cuello retorcido. Él intenta asfixiarla y estrangularla. Ahora ella no puede salir de la

habitación, sin embargo sale, compra comida y viene a verme aunque para regresar de nuevo, sentarse en la habitación oscura y mantener la vigilancia, porque ahora ya no hace más que sentarse y aguardar el retorno del sonido de la respiración y de los latidos del corazón.

2. De repente ella es dos personas. Allí hay otro. Ella es ambos. Hay algo que ella, el otro, quiere decirle a ella. Ella está escuchando. Está ansiosa por escuchar algo de ella misma que está ansiosa por decir. O ella está sorda, o el otro es mudo, o ambas cosas. Ella sabe que está allí junto a ella.

3. En el sueño se encuentra en el interior de un coche. Sale. El coche arranca. Ella siente que ha quedado una parte de sí misma en el coche. Se ha ido con el coche. No puede recuperarla. Está furiosa. Su otro yo en el coche es psicótico. Ella es simplemente neurótica. Si encuentra su otro yo, o si ambos se convierten en uno, ella podría quedar totalmente destrozada. No obstante siente miedo de que después de todo ninguno de *los dos* exista. Quizá su loco yo en el coche no pueda recordar que dejó atrás el ella que ella es y que salió del coche. Y si este yo del coche que no sabe que ella existe no existe, entonces quizá tampoco ella exista.

4. Su novio la abandonó hace dos años. Desde que la dejó, ella se ha sentido fuera de su yo, desconectada de su yo, contemplándose a sí misma desde fuera, separada de sí misma, de todo el mundo y de todas las cosas. Se halla en medio de la niebla: confundida.

Yo soy mi propio doble mirándome, y es como si mi doble fuera él. Yo estoy en su lugar. Es la niebla.

Estoy en la niebla. Hay una espesa niebla entre el mundo y yo. No puedo salir de esta niebla. La niebla, mi doble. Él es esta niebla. Yo soy esta niebla.

5. Él intenta captar su atención en todo momento. Ella siente que él está tratando de extraerle toda la sangre. Ella no puede resistir. Intenta en vano separarse de él. Él no sólo quiere desangrarla por completo, sino que además vierte su mala sangre y sus excrementos en ella, para luego absorberla totalmente. Se pasa todo el rato haciendo lo mismo. Ella lo mantiene vivo. Es natural, dice él. Afirma que eso es estar enamorado.

6. «Todo el sistema opera como una pesadilla.»

Cuando él se fue, ella perdió su cable de salvamento (cordón umbilical), el sistema de soporte de su vida (placenta y organismo materno), su envoltura y su mundo. Ahora está separada, arrojada fuera, maldecida, es decir, como ella misma lo define, finalmente *ha nacido*. Le está agradecida a él.

Cuando él la comprendió, ella se sintió perdida dentro de él. Ahora él se ha ido. Ella ya no puede volver a unirse. Ni siquiera puede pensar. Se siente vacía y hueca a no ser por la escoria de voces confusas y alucinadas, fragmentos de gestos, tics, contracciones y otros restos del naufragio. Sin su cable de salvamento, y su sistema de soporte de vida, está continuamente expirando.

7. Está siendo envenenado por las mentiras. Las mentiras venenosas son como serpientes en un agujero negro, que se lo van tragando a medida que lo envenenan. Él se encuentra en un perpetuo momento en que es arrastrado hacia su propia destrucción.

8. Ella se sienta silenciosa, desamparada y desesperada, unos pasos más allá. Al empezar a hablar, se inclina hacia adelante, curvándose sobre sus rodillas y presionándolas fuertemente la una contra la otra, con los pies hacia dentro. Movimientos lentos, amplios y atormentados procedentes de su espalda atraviesan involuntariamente todo su cuerpo desde la cabeza hasta los pies. Haciendo contrapunto a través de estas ondas globales, sus muñecas y sus dedos se retuercen y crujen rápidamente en torbellinos que repentinamente van y vienen y duran sólo unos instantes.

9. Está en plena década de los veinte. Está en íntima relación emocional, pero no física, con una mujer mayor. Está de alguna manera realmente dentro de su amiga y no puede salir. Este sentimiento demente la está volviendo loca. No puede recibir ayuda de ningún lado. La mujer en cuestión no puede ayudar. Ella morirá si se aparta de esta relación. De todas formas está muriendo. Su única esperanza es permanecer en ella, aguardar. Está siendo envenenada, desangrada, asfixiada y enajenada. Se sorprende de haber sobrevivido a un intento o amenaza de aborto o malparto. Piensa que lo tendrá, porque, dice, imagina que debe estar sintiendo lo que el feto debe sentir al verse amenazado de aborto. Está convencida de que ha vivido la misma experiencia antes de nacer y en el momento de nacer. Contempla sus dedos, crispados, agitados. Me recuerdan un pájaro moribundo. Es peor que una pesadilla. No puede escudriñar ni averiguar por qué se siente como un pájaro moribundo o un feto dentro del cuerpo de su amiga, por más que su cuerpo sea el cuerpo de su amiga.

10. El siguiente relato es todavía una síntesis mucho

más densamente condensada de contenido, dinámica, temas y formas biológicas, mitológicas y psicológicas.

Tiene veinticuatro años. Vive con su mujer y su hijo de un año. Hace dos años que están casados. Durante los últimos dos meses él no ha hecho más que sentarse en una silla, día y noche, o agacharse por el suelo. Raramente pronuncia una palabra. Ni él mismo se lo explica. Nunca antes ha actuado de este modo.

Cuando le insto a que diga lo que está pasando, rompe su silencio para relatar una historia con fluidez y coherencia, de la que a continuación doy una versión abreviada.

Poco antes de su matrimonio, tuvo un breve encuentro homosexual, el único en toda su vida. Después de ello, durante varios meses recibía «ondas» de que él era Cristo, el Salvador, y a veces perduraban durante horas. Entonces todo quedaba tranquilo por unos meses, hasta que otras ondas hacían aparición asegurándole esta vez que era Judas, el que traicionó al Salvador. Estas ondas también se desvanecían, y durante meses no ocurría nada, hasta que unos meses atrás los dos tipos de ondas, las que le hacían sentirse Judas y las que le hacían creerse Cristo, volvieron, unas veces juntas y otras alternativamente. En ciertos momentos se sentía inclinado a creer en unas, otras veces en las otras, en ambas, o en ninguna. Las ondas comenzaron a consumirle. A medida que se acercaba a un agotamiento sin límites, aquéllas empezaron a apoderarse de él.

Se encontraba a su completa merced. Todo lo que sentía que podía hacer era tratar de mantener un equilibrio, en todos los sentidos, balanceándose simétricamente en una silla, desprovista de movimiento. Cualquier movimiento asimétrico requería la habilidad de un equilibrista de la cuerda floja.

Un inexplicable impulso le indujo a inclinarse y acurrucarse en el suelo, con los ojos cerrados. A medida que se agachaba, comenzó a convertirse en Cristo, y, repentinamente, sin previo aviso, él, Cristo, desaparecía a través del suelo. Durante breves segundos él y Cristo permanecían conectados, después eran separados. Se perdía a sí mismo y, a la vez, perdía a Cristo. Y así se encontraba, abandonado, acurrucado en el suelo, con su propio doble, su propio fantasma, Judas, diablo, corrompido, putrefacto y mal oliente, pereciendo en todo momento, a punto de ser arrojado por un oscuro agujero en el suelo, Dios sabe dónde.

Todo cuanto él podía hacer era agacharse y esperar. Al agacharse, sentía, aunque le pareciera un sentimiento carente de sentido, que tenía que agarrarse y clavarse al mundo para permanecer en él, y al mismo tiempo todo ello resultaba inútil porque dicho mundo se esforzaba incesantemente e implacablemente por deshacerse de él y expulsarlo.

Cuando no se arrastraba por el suelo, permanecía sentado balanceándose en su silla. Entonces comienza a retorcerse y recibe la sensación de estar en algún sitio del que tiene que salir urgentemente. Podía tener la sensación de estar saliendo ligeramente, si ponía su brazo derecho tras él, presionando fuerte contra el mismo, y atravesando enormes dramas a medida que iba liberando su brazo, lentamente, con dolor y tribulación, de la presión ejercida con su espalda y la silla, hasta que como una serpiente deslizándose a través de un resquicio en una roca, él, su brazo, se liberaba.

Contempla con estupor su transformación en la Serpiente maligna, Adán y Eva, el Árbol de la Vida, Cristo y Judas, el yo que ha perdido, su propio doble, su propio

fantasma, una placenta sin su feto, las conexiones rotas entre todo eso, todo en uno.

No obstante, es consciente de que no podrá liberarse de nada hasta que logre convertirse por completo en una serpiente mordiéndose la cola, en un organismo intrauterino completo, antes de que la serpiente umbilical se vuelva maligna, cuando Judas y Cristo eran hermanos de sangre.

De esta experiencia sumamente condensada podemos extraer las siguientes correspondencias.

El está acurrucado en el suelo	como si	fuera un organismo intrauterino compuesto de feto-cordón-placenta.
El suelo	es como	el suelo pélvico.
Cristo atraviesa el suelo	como	el feto atravesó en su día el conducto del nacimiento.
El está al mismo tiempo arrojado y abandonado, y estos dos yos siguen conectados.		Su yo total ha nacido, su cordón umbilical todavía no ha sido cortado, como placenta él es abandonado.
Es amputado.		El cordón ha sido cortado.
El mundo se está desprendiendo de él, pero él se sujeta, se agarra, a punto de ser arrojado, se vuelve corrupto, a punto de perecer.		El útero se está desprendiendo de la placenta, que sigue sujeta, a punto de ser expulsada.

Creo que una de las razones por las que estos notables paralelismos no sean advertidos y observados más a menudo es que no hay ninguna teoría aceptable capaz de explicarlos. ¿Dentro de qué orden encuentran acomodación en el discurso estas sensaciones, con sus inexplicables e imposibles contorsiones (¿cómo puede uno convertirse en la propia placenta?)?

Él tiene la sensación de que tiene que ir todavía más lejos para poder escapar de esta posición alienante, imposible, insostenible, insoportable y absurda en que ve transformado en su propia placenta abandonada y escindida, a punto de ser arrojada y perecer, su doble, su fantasma, Judas, el otro Malvado. El momento de la regresión lo hace retroceder. Intuye que logrará salir cuando haya retrocedido lo suficiente como para *revertir* a la posición urobórica de la serpiente que se muerde la cola, anterior a la propia conversión en esa trágica dualidad.

Tal como él asegura, la posición fetal, alcanzada mediante el retroceso (regresión), se convierte en la misma que la de una serpiente mordiéndose la cola, el urobórico mítico, alcanzada mediante la inversión (reversión).

Ésta parece ser una descripción general factible de algunos aspectos de la estructura y dinámica de su experiencia, tal como se ha descrito, tanto si estimamos posible o imposible que de manera inexplicable pueda él «recordar» cómo se sintió su propia placenta durante su nacimiento real.

Podemos conceder una cierta validez y respeto a su experiencia sin vernos forzados a creer que existe una conexión telepática entre el feto y la placenta, a través de la cual el bebé puede sentir lo que su placenta siente, incluso después de haber sido separado de ella, tal como suelen creer a veces los locos y los salvajes primitivos.

Si damos rienda suelta a tal especulación, pronto la

veremos traspasar los límites del sentido común actual, sin mencionar los de la probabilidad, posibilidad y plausibilidad científica. Su experiencia es tan extraña en sí que a mucha gente le resulta difícil considerarla de otro modo que no sea un completo absurdo.

No obstante, no se desafía a la plausibilidad, probabilidad y posibilidad preservando la experiencia en su propia realidad, antes de que el fardo de nuestras explicaciones descienda y la separe de ella.

Situando las cosas de modo más abstracto, parecen incluso más reales:

Se halla preso en una situación que está a punto de arrojarlo fuera en pos de su mitad buena, que ya ha sido expulsada, y de la que él está irremediablemente separado.

En la posición en que se encuentra tan sólo hay pérdida. No puede seguir «adelante». Únicamente volviendo «atrás» o «dentro» podría hallar de nuevo una unidad original con su mitad más buena antes de que se perdiera a sí mismo. Su mujer sonrió.

CAPÍTULO 9

LA ATADURA Y LA ESCISIÓN

I

Si consideramos que una relación constituye un vínculo, y ese vínculo una *atadura*, entonces resulta casi imposible no sentirnos atados por algo, un hilo, una cuerda, una soga, una cadena de acero, o margaritas.

Un vínculo puede experimentarse de modo positivo o de modo negativo, sintiéndose atado al otro por algo o por otro. La atadura puede ser agradable o desagradable, deseada o no deseada, cordial o impuesta, en dos sentidos o en un solo sentido. En gran cantidad de metáforas encontramos expresadas innumerables variaciones de este tema. Él es como un lazo corredizo alrededor de mi cuello. Ella es mi cable de salvación. Él es mi ancla. Todavía está atado a las faldas de su madre. Los amigos están unidos con lazos invisibles. Bouvard y Pécuchet están atados el uno al otro por fibras secretas.

Poco más de un año después de que Freud escribiera a Jung acerca de las series de parejas desde Gilgamesh y Enkidu a don Quijote y Sancho Panza, rompió su amistad con éste en los siguientes términos:

Propongo que abandonemos definitivamente y por completo nuestras relaciones personales. No perderé nada con ello, ya que mi única atadura emocional contigo no era más que un delgado hilo, el prolongado efecto de disgustos pasados (p. 539).

Más delgado o más grueso, el hilo puede desgastarse. El elástico puede tensarse demasiado y romperse.

Hay otras personas que aseguran no tener tales conexiones con los demás, ni recuerdos de haberlas perdido, ni sensación de mantener ningún otro tipo de conexión con los otros.

Modos de sentir y pautas de sentimiento interpersonal entran dentro de dos grandes categorías principales, según si existe o no un sentimiento de estar junto con; de estar en la misma situación, en el mismo bote; de estar junto con otros, semejantes a nosotros; en el mismo mundo de experiencia y significado.

Cuando existe este sentimiento en el seno de un vínculo recíproco intacto, no puede surgir ninguna diferencia abismal.

Hay personas que no se sienten unidas a sus seres semejantes en la misma situación.

Estamos estudiando las distintas formas que adopta la experiencia cuando nos sentimos fuera del alcance de los otros seres humanos, fuera de su contacto, desconectados, escindidos y sin poder relacionarnos con ellos.

El modo en que nos comportamos en relación con los otros y con el mundo va al unísono con el modo en que nos experimentamos los unos a los otros.

Queremos hacer hincapié en ciertas pautas sutiles y críticas de experiencia transpersonal e interpersonal.

Nos interesan ahora los hechos de la experiencia, el hecho experiencial, no los hechos objetivos, a no ser aquellos que en tanto que relatos de una experiencia no-obje-

tiva constituyen un hecho objetivo. Los hechos experimentales que aquí focalizamos son pautas, en cuyos términos sentimos las relaciones interpersonales. Dichas pautas son a veces lábiles, y otras estables. A veces apenas varían en el curso de toda una vida.

Resulta interesante comprobar lo fácilmente que se incorporan estas metáforas físicas a las abstracciones existenciales. Stark, en su introducción al estudio de Scheler acerca de la simpatía, explica que la experiencia del otro y del yo surgen como polaridades interdependientes. Ninguna es previa a la otra. Pero tampoco ninguna es posible sin la otra. Ambas surgen de un mismo torbellino. Son gemelas, «... atadas para siempre sin ser divididas por ninguna brecha abierta que de algún modo debería ser arreglada.»¹

Muchas personas afirman que se sienten escindidas no sólo de los otros, sino también de sí mismas, del universo entero, de Dios. Algunas se han sentido así separadas desde que tienen memoria para recordar. Otras lo dan por tan supuesto que nunca se han dado cuenta de ello. Otras se ven atormentadas por estos sentimientos. Algunas pueden recordar cuándo, cómo y por qué sucedió. La sensación de sentirse escindido puede llegar a ser tan terrible que algunos afirman que preferirían estar muertos a tener que vivir con ella.

La sensación de estar escindido es específica. No es lo mismo que estar apartado. No es lo mismo que tener una sensación de distanciamiento, o de nostalgia o languidez por un amor ausente o perdido. Cuando alguien dice que hay que mantener la gente a distancia, sabemos que no se habla de escisión. La persona escindida no precisa

1. M. Scheler, *The nature of sympathy* [trad. Peter Heath], Routledge & Kegan Paul, Londres, 1954, p. IX.

mantener distancia alguna. No existe posibilidad de intimidad, ni temor a perderse en el otro. No hay repliegues en los que uno pueda quedar aprisionado. Uno no está nunca más unido que separado. *Todos* los demás están en el otro lado. No hay flujo, no hay intercambio, no hay nada que pueda atravesar la irrevocable e irremediable separación. Tampoco es ésta la misma sensación que produce el estar en una bola de cristal, etc., caso al que aludiremos más adelante.

Existen todo tipo de obsesiones y fobias en torno al teléfono, y que tienen relación con el hecho de estar escindido, cortado, hacer conexión, estar en conexión, cortar y ser cortado de nuevo.

1. Conoce cada teléfono público que hay dentro de un área de millas. Nunca se arriesga a pasar por un terreno en el que no sepa exactamente cuánto tiempo tendrá que caminar para hallar la siguiente cabina.

Durante los últimos diez años nunca, ni en ningún momento, ha estado más de diez minutos sin descolgar el teléfono para telefonarla a ella. Nunca lo ha hecho.

2. No importa a quién telefonee.

Ella se acerca al teléfono.

Su corazón empieza a dispararse. Comienza a jadear. Se siente sofocada. Un ataque de asma se apodera de ella.

Se estremece, tiembla y se agita.

No puede estar segura de que su brazo no quede paralizado al intentar moverlo para descolgar el receptor.

Se siente aturdida, mareada.

Podría desvanecerse.

Por un instante, todo su cuerpo queda helado por el pánico, mientras su dedo índice derecho empieza a marcar el primer número.

Ha olvidado el número. Trata de recordarlo.
Marca un número al azar.
Oye la señal de llamada.
Ha olvidado a quién está telefoneando.
Su mente está en blanco otra vez.
Se oye una voz. Era el número correcto.
Es la persona correcta, pero no puede recordar quién es. No puede recordar el motivo de su llamada. De nuevo se oye la voz.
Está sin habla.
Cuelga el receptor.
Siente terror a «establecer un puente», dice. Después de pasar varias veces por esta ceremonia, normalmente, puede realizar la llamada.

II

Los sentimientos sexuales de hoy en día pueden clasificarse o bien de atadura, satisfactoria o insatisfactoria, a la pareja sexual, o bien de no atadura (sin cuerdas), satisfactoria o insatisfactoria.

Al igual que un teléfono o un cordón umbilical, el pene puede convertirse en la imagen viva de una conexión.

Las implicaciones de estas reflexiones son de gran alcance, pero no se han seguido suficientemente en las principales corrientes de la teoría psicoanalítica, quizá porque al hacerlo se ve uno arrastrado a una matriz de imágenes prenatales o perinatales, y teorías de recuerdos ontogénicos y memoria filogenética, mucho más desconcertante científicamente que las experiencias que se supone deben explicar.

Freud vio en

el alto valor narcisista que posee el pene para su dueño —como él mismo escribió— una apelación al hecho [de que] este órgano es una garantía para su dueño de que todavía puede unirse de nuevo a su madre —es decir, a un sustituto de la misma— en el acto de la copulación. Viéndose privado de sus valores en una renovada separación de ella, queda a su vez expuesto irremediabilmente a una desagradable tensión debida a una necesidad instintiva, como fue el caso del nacimiento.²

Concuerdá con Ferenczi en que, para un hombre impotente, la fantasía del retorno al útero se convierte en sustituto de la relación sexual.

El pene,³ para ambos sexos, puede asumir un papel umbilical. Para algunos hombres, el falo es un arco iris que hace de puente para unirlos con la mujer, la madre, la ramera, la querida, la esposa, o la concubina. Otros, sin embargo, prefieren separarlo para evitarse este fuerte vínculo.

Pezón y boca, vagina y pene, son los cabos separados de una conexión. El asunto clave parece ser el sentido de la conexión, o la ausencia de la misma, establecida entre nosotros, a través de aquéllos. Según el modo en que se experimente, dicha conexión puede aportar alegría o temor. Por ejemplo, ¿siente uno que el vínculo, lazo, con-

2. *The complete psychological works of Sigmund Freud*, Standard Edn., Hogarth Press, Londres, 1959, vol. XX, p. 139.

3. Freud escribe: «Todos los objetos alargados, como palos, troncos de árbol y paraguas (al estar éste abierto es comparable a una erección), pueden representar los órganos masculinos» (*The interpretation of dreams*, Standard Edn., vol. V, p. 354). Supongo que sí pueden. Y también pueden resonar como representantes del cordón umbilical, especialmente de la vena umbilical. Paraguas abierto: ¿cordón y placenta? La placenta no aparece en el índice de *The interpretation of dreams*, ni tampoco el cordón umbilical.

xión, o relación, es parte de uno mismo, o que pertenece a uno mismo? ¿Es parte del otro, pertenece al otro, pertenece a ambos o a ninguno? ¿Depende del yo o del otro, o de ambos? ¿Dependemos nosotros de él? ¿Es un lujo o un cable de salvación?

El falo umbilicalizado hace las veces de avenida, puente, médium y conexión. ¿Quién o qué es el otro extremo de esta conexión?

Dorothy Dinnerstein argumenta que los hombres son propensos a rebajar a la mujer a un *status* medio humano. El hombre «se apodera» de los «servicios» de la mujer como un «objeto intermediario» entre él y el mundo.⁴ Si traducimos eso a la jerga del embriologema, el pene se convierte en un cordón umbilical que une al hombre con la mujer, como *placenta*.

Estas relaciones adultas «placentales» son comunes, y comúnmente recíprocas. Merece la pena detenernos a considerar aquí este tema, porque todo ello suele confundirse tanto en la teoría como en la práctica. Sería preciso todo un estudio completo para comenzar a hacer justicia a todo lo que ello implica. Por el momento, quisiera reclamar la atención sobre una consecuencia en la que se encuentran condensadas muchas cuestiones.

III

Neumann escribe:

El terrible aspecto de lo femenino incluye siempre la mujer serpiente urobórica, la mujer con el falo, la unidad del parto y la procreación, de la vida y la muer-

4. Dorothy Dinnerstein, *The mermaid and the minotaur*, Harper & Row, Nueva York, 1945.

te. La Gorgona está dotada de todos los atributos masculinos: la serpiente, el diente, los colmillos de jabalí, la lengua colgando, y a veces incluso barba.⁵

¿Quién decide si una serpiente, un diente, colmillos, una lengua fuera, y a veces incluso una barba, son atributos *masculinos*?

Consideremos de nuevo aquellas serpientes frecuentemente enroscadas en torno o dentro de las diosas madres. ¿Qué justificación tenemos para considerarlas símbolos fálicos? Miradas así, entran y se entrelazan con teorías de narcisismo fálico y angustia de castración, envidia del pene y mujeres fálicas.

Considerar a estas serpientes como símbolos fálicos me parece una aberración hartamente reveladora y una distorsión interpretativa decisiva.⁶

Cuando estas diosas serpientes eran veneradas ¿las miró alguien del modo en que ahora osamos hacerlo, sin escrúpulos ni temor? Proceden de un tiempo en el que estábamos *en* la Gran Madre. Nos vanagloriamos de que

5. Neumann, *The Great Mother*, Pantheon, Nueva York, 1955, página 170.

6. Comentando acerca de este retorcimiento, De Mause escribe: «Cuando el paciente produce material atemorizador con contenido fetal evidente, éste o es ignorado o interpretado a nivel fálico u oral. Así, cuando Abraham relata las pesadillas que un paciente venía sufriendo a lo largo de toda su vida, acerca de una araña que le chupaba la sangre y que surgía de un huevo para aplastarlo, interpreta el hecho de chupar la sangre como "un símbolo de castración". Asimismo, cuando el pequeño paciente de Ralph tenía pesadillas acerca de una horrible araña que lo aplastaba, junto con imágenes de hallarse conectado con su madre mediante un cordón umbilical de tal manera que "la sangre tenía que fluir hacia él o hacia ella con el resultado de que sólo uno podía seguir con vida y el otro tenía que morir", también en esta ocasión interpretó a la araña como "madre-castradora"» (De Mause, *The fetal origins of history*, 1981).

nuestra conciencia haya evolucionado un grado «más arriba» en el hecho de que ahora podemos no sólo mirar desencantados, desde fuera, una estatua de aquello en cuyo seno nos hallamos, sino que también podemos mirar todas las cosas en las que puede parecer que estemos, desde fuera.

Neumann evoca una intensa visión embriónico-mítica de la imagen de Kali, la madre devoradora original. ¿Qué está devorando? ¡No nuestros penes! Nuestros cordones umbilicales. «... Agachada en medio de un halo de llamas, devorando las entrañas que forman un mortal cordón umbilical entre el vientre abierto del cadáver y su propio esófago» (p. 153).

La placenta y el cordón umbilical pueden sentirse como pertenecientes a la madre, o como robados por ésta.

Una cobra enroscada alrededor de su cintura sugiere la imagen del cordón umbilical, pero no del útero ni de un pene.

Roheim pone énfasis en la imaginería intrauterina, símbolos y regresión, pero, al igual que Neumann y otros en esta misma línea, considera a las serpientes como atributos masculinos, y, una vez más, nos hallamos ante la presencia de «la mujer fálica». Lo que realmente «asusta al hombre es el pene fantaseado de la madre», no sus poderes terroríficos.⁷

La placenta y el cordón umbilical no pertenecen a la madre,⁸ aunque muchos así lo experimenten. No son atri-

7. G. Roheim, *The gates of the dream*, International Universities Press, Nueva York, 1973, p. 522.

8. Comentando esta fantasía Feldmar escribe, «... Era yo un conferenciante invitado en el Círculo Médico del hospital principal en B.C. Apenas podía dar crédito a mis oídos cuando el jefe de Obstetricia comenzó a hablar de "la placenta de la madre". Puede parecer una sutileza carente de sentido señalar que en el momento de dar a luz una mujer ha perdido ya su placenta. El gine-

butos de un sexo. Podemos tener aquí símbolos de aquellas partes de nuestros propios yos intrauterinos de los que nos despedimos a la hora del nacimiento, y que han sido expropiados de nuestra propia unidad dual en el seno del útero, y falsamente apropiados por el útero, quien juntos con ellos son sentidos como pertenecientes a la madre. Este error es equivalente a confundir el barco con el mar. Esta equivocación surge cuando estos elementos expropiados son reapropiados en calidad de atributos masculinos, como símbolos fálicos. Los barcos se convierten en símbolos fálicos del mar.

Así uno confunde las marcas, los signos y las imágenes de nuestro trofoblasto con un pene intrauterino perteneciente a la madre. Por esta razón el mundo y nosotros, varones y hembras, estamos desequilibrados y diez mil cosas más están perturbadas.

IV

1. Una mujer de veinticuatro años sufre de colitis ulcerativa. Tras su última hemorragia se le informó de estar padeciendo una colostomía. Acudió a consultarme como su «última esperanza». Aunque había sido cuidadosamente examinada desde el punto de vista médico y quirúrgico, nadie pensó en preguntarle qué era lo que ella creía que le estaba sucediendo, desde su propio punto de vista.

cólogo se refería a la "placenta del recién nacido". El desliz, sin embargo, revela una postura mental que determina las propias actitudes y acciones («The embryology of consciousness: What is a normal pregnancy?», trabajo presentado en el Simposio sobre los aspectos psicológicos del aborto, Chicago, Illinois, 1 de noviembre de 1978).

Como nadie se lo había preguntado, ella no le había dicho a nadie que una sogá se extendía desde sus intestinos hacia su madre. Esta sogá estaba siempre allí, y cada vez que se alejaba demasiado de su madre, en sus pensamientos, o caminaba más de dos millas lejos de ella, la sogá tiraba de sus tripas. Había incluso veces que cuando se veía situada sobre una misma losa en el pavimento, tenía que tirar con todas sus fuerzas para poder dar otro paso. Podía sentir la sogá destrozando sus intestinos mientras la sangre *iba brotando*.

Podríamos decir que esta sogá constituye la imagen viva de su atadura con su madre, de la prolongación de su madre en ella, directamente en sus intestinos. Evidentemente, no es ningún símbolo fálico, pero sí podría ser un símbolo de lo que el cordón umbilical podría ser símbolo a su vez.

2. Cuando yace en la cama, cosa que hace durante casi todo el tiempo, enroscado, se siente como en el limbo. Penetra en otros mundos a través de su pene, girando incesantemente, para regresar de nuevo por el mismo camino, dando vueltas sin parar. Esto se repite una y otra vez. A la edad de veintiún años, y durante un año, se vio tan absorto en estas aventuras que no demostró interés alguno por las chicas, ni por sus estudios universitarios, llegando incluso a prescindir de la comida.

La estructura dinámica umbilical es en este caso inconfundible. Se ve absorbido por el remolino de las arterias umbilicales que desemboca en el otro mundo de la placenta, regresando a su yo fetal a través de su vena umbilical.

Dejo por comentar la cuestión de «qué haremos con» semejante correspondencia entre la parte biológica y la

parte psicológica de nosotros mismos que casi se funden la una en la otra.

3. Es un afortunado hombre de negocios de treinta años, pero se siente irremediabilmente fracasado. Él y su pene son, para él, la rabadilla colgante de su cordón umbilical cortado. Él no es más que un inútil y patético aguijón.

No hay ninguna palabra en castellano para designar el extremo fetal del corte del cordón umbilical. En algunas partes del mundo esta extremidad tiene un nombre específico, provisto de significado.

4. Se siente escindido. Se ha sentido así durante toda su vida. Tiene el aspecto de estar escindido, separado. Sus ojos miran fijamente hacia fuera. Intentan en vano, afirma, ver a través de un espejo, que es una pantalla unidireccional. Únicamente puede mirar dentro de sus ojos, ver dentro de él.

5. Tenía veinticinco años. Afortunado, atractivo y furioso.

Un atardecer en Venecia a finales de otoño (no podía haber sido más romántico) estaba sentado en una mesa con su chica en la plaza San Marcos contemplando pasar el mundo en un torbellino. Sus ojos se encontraron. ¡Una sorpresa increíble! ¡Totalmente nuevo! ¡Después de todo era posible! La vieja historia. No podía creerlo. Se estaba enamorando y se precipitaba por un remolino que giraba incesantemente entre sus ojos y los de la chica, viajando en un arco iris hacia el país de los arco iris. Breves segundos después se recuperó. Seguían allí sentados, en la mesa, mirándose fijamente a los ojos.

Años después, dejó de sentirse enamorado, pero ya nunca ha vuelto a sentirse escindido.

6. En *El triunfo de la muerte*, D'Annunzio hace que Giorgio Aurispa imagine que está rebanando las manos de Ippolita por las muñecas:

Colocó las dos muñecas una junto a la otra y de nuevo realizó el movimiento de cortarlas de un solo tajo. Esta imagen brotó en su mente de modo tan vívido como si fuera real. En el umbral marmóreo de una puerta repleta de sombras y expectación apareció la mujer que estaba condenada a morir, extendiendo sus brazos desnudos, en cuyas extremidades manaban dos rojos manantiales que brotaban de las venas mutiladas de sus muñecas.⁹

Una vez más nos encontramos frente a un modelo umbilical: dos muñecas una junto a la otra, brazos desnudos extendidos, dos rojos manantiales que brotan de las venas mutiladas de sus muñecas, la mujer placental condenada a morir, la puerta cervical, las dos muñecas rebanadas de un solo tajo, el cordón cortado.

En su poema «Le mani» el poeta sueña con la terrible y seductora mujer mutilada con las manos cortadas, erguida e inmóvil, cuyas manos yacen, todavía vivas, en medio de dos rojos charcos de sangre, inmaculadas y sin una sola gota que las cubra.

7. Y en *Forse che sì* hay un párrafo que describe el llamado arte de amar casi totalmente en términos de un drama fetal-umbilical-placental-perinatal sumamente de-

9. Citado por M. Praz, *The romantic agony*, Oxford University Press, Londres, 1970, p. 266.

sagradable, en el que aparecen condensadas muchas de las variaciones anteriormente citadas.

Y en el lívido crepúsculo ... tuvo lugar la lucha feroz entre dos enemigos unidos y pegados por el centro de sus cuerpos, la creciente tortura del cuello con sus arterias hinchadas y clamando por ser separadas, las frenéticas convulsiones de uno que se esfuerza en arrastrar desde las más remotas profundidades las raíces rojas y de la vida y lanzarlas más allá del límite posible del espasmo del hombre.

El hombre gritó como si su virilidad le estuviera siendo arrancada con la mayor crueldad; se irguió y luego se desplomó. La mujer se estremeció, con un sonido tan intenso que desembocó en un gemido mucho más inhumano que el grito del hombre. Y ambos quedaron exhaustos en el suelo, en la media luz purpúrea, sintiéndose vivos, embadurnados, pero con algo carente de vida entre ellos, con los restos de un oscuro crimen entre sus cuerpos, que ahora yacían separados el uno del otro, pero seguían apretados en aquel punto donde se había cometido el oscuro crimen, postrados y silenciosos, vencidos por un amor mucho mayor que el suyo y que quizá llegó a ellos procedente del lugar de la belleza abandonada y lacerada.¹⁰

8.

Donde, como una almohada en una cama,
sobresalía una grávida orilla donde recostar
la reclinante cabeza de las violetas,
allí nos sentamos los dos, cada uno lo mejor del otro.
Nuestras manos estaban firmemente cimentadas

10. Citado por Praz, *op. cit.*, p. 299.

con un bálsamo indeleble, que desde entonces vino a
entrelazar nuestras miradas, y entretejió
nuestros ojos en una doble cuerda;
injertando así las manos de uno en las del otro,
como único medio para hacernos uno.¹¹

Manos cimentadas, injertadas, ojos entretejidos en la
doble cuerda de sus miradas enlazadas, dos en la henchida
y grávida orilla, constituyendo una unidad dual.

11. «The ecstasy» por John Donne.

CAPÍTULO 10

ENTRADA

I

El espíritu entra en la materia. El que resplandece penetra en la tierra. Jonás es tragado por la ballena. Nos sumimos en el sopor. El blastocito entra en el endometrio.

De siete a nueve días después de ser concebidos, somos una esfera hueca de varios cientos de células. La mayoría de ellas son los antepasados de aquellas células destinadas a compartir el útero con nosotros, a servirnos, y a morir cuando nosotros nacemos. Ellas serán nuestro trofoblasto. Unas pocas son los antepasados de aquellas que se convierten en nosotros. La esfera se asienta en el lecho del endometrio. Introducimos tentáculos en el dúctil campo de la sangre. Comenzamos a excavar y a sumergirnos, echamos raíces y quedamos atados. El útero empieza a hincharse para darnos cabida. Las venas uterinas nos bañan en sangre, de otro modo moriríamos, las glándulas vierten sus fluidos generosamente, y el útero nos hace sitio mientras los tejidos protectores se instalan a nuestro alrededor.

II

En psicoanálisis el tema de la entrada se considera o bien una regresión desde la sexualidad genital o bien una variación del tema del nacimiento: el nacimiento a la inversa.

Así lo afirma Freud:

Tanto en los sueños como en la mitología, el rescate del niño *de* las aguas uterinas se presenta comúnmente distorsionado bajo el aspecto de la entrada del niño *en* el agua; entre otros, los nacimientos de Adonis, Osiris, Moisés y Baco son conocidas ilustraciones de ello.¹

En un «hermoso sueño de agua» de una paciente: «En su lugar de veraneo, junto al lago de ..., se zambulló en el agua oscura en el punto justo donde la pálida luna se reflejaba en las aguas» (p. 400).

Freud nos cuenta que «los sueños como éste son sueños de nacimiento. La interpretación se consigue invirtiendo el suceso acaecido en el sueño manifiesto; así en vez de “zambullirse en el agua” tenemos “surgir del agua”. Por ejemplo, nacer» (p. 400).

Recordemos que para Freud el nacimiento es un hecho biológico puramente objetivo para el niño. En el momento de llevarse a cabo no tiene la misma significación que después se le atribuye. Así pues, nuestro análogo biológico a la entrada es la fecundación, mientras que el nacimiento nos proporciona un análogo biológico a la salida.

Aunque las correspondencias obvias son fecundación = entrada y nacimiento = salida, existe dos caras en

1. Freud, *The interpretation of dreams*, Standard Edn., Hogarth Press, Londres, 1958, vol. V, p. 401.

cada umbral. La afirmación categórica de Freud de que los sueños de entrada son sueños de salida, de nacimiento, ha oscurecido la detallada adaptación entre las transformaciones embrionicas del asentamiento biológico y el tema de la introducción, instalación y arraigamiento, en los mitos, sueños y representaciones de vigilia.

Fodor ha recopilado veintinueve sueños que, según él, contienen símbolos típicos del trauma del nacimiento.²

La mayor parte de ellos son sueños de *entrada*, pero, al igual que Freud, los interpreta como sueños de nacimiento-al-revés.

Fodor, contrariamente a Freud y de acuerdo con Rank y otros, cree que el nacimiento biológico no es un suceso puramente objetivo, sino que es experimentado intensamente en su momento, y cuyos efectos dinámicos reverberan a lo largo de los años para manifestarse como símbolos en los sueños y en la fantasía, y como pautas de acción.

... una estufa, un arco de triunfo, una cueva, un estanque de agua, un escotillón, un ataúd, un pulpo, una locomotora, las traviesas de una vía férrea, animales en estampida, un camino oscuro, el lodo, la nieve, las plumas, la maleza, una montaña, una avalancha, diques, parques y corrientes de agua, como símbolos; o el elemento dinámico representado por el acto de caminar, flotar, descender, y lo contrario de estar arraigado en la tierra o presionado contra un obstáculo [están todos] definitivamente conectados con el temor al nacimiento (p. 10).

«Obviamente», escribe Fodor, un sueño «invierte a menudo el proceso del nacimiento» (pp. 10-11).

2. Fodor, *The search for the beloved*, University Books, Nueva York, 1949.

Obviamente el nacimiento es lo inverso del contenido manifiesto de muchos sueños. Sin embargo, lo que ya no resulta tan obvio es que estos sueños simbolicen su inverso.

Al no permitir que la metáfora biológica haga sonar su melodía, por así decirlo, durante todo el proceso del nacimiento a la concepción, se produce una desviación interpretativa.

Si dejamos que la metáfora biológica se extienda a lo largo del recorrido hacia los más tempranos estadios microscópicos ultravisuales de nuestra vida, la lista de Fodor sugiere las siguientes correspondencias.

Dentro del útero antes de la fecundación: escaleras, diques, parques, flotar, caminar y flotar, descender.

Endometrio antes de la fecundación: estanque de agua, lodo, nieve, maleza.

Asentamiento de la fecundación: estanque de agua.

Vesícula embriónico-coriónica: ataúd, estufa.

Cordón umbilical: arco de triunfo, puente, látigo, pulpo.

Pulso uterino: animales en estampida.

No puedo encontrar justificación alguna para considerar invariablemente como símbolos invertidos del nacimiento todos estos temas de entrada, de verse sumergido con éxtasis en un lecho de placer, succionado, tragado en arenas movedizas, de hundirse en una ciénaga, o de ser enterrado vivo. Su análogo biológico de la fecundación salta a la vista de manera evidente. Sin embargo, sueños, fantasías y fobias de este tipo han seguido interpretándose por Winnicott, Lake, Grof y otros como variaciones acerca de la matriz perinatal. Una razón puede ser que su obvia correlación o analogía con el biologema de entrada en el endometrio sea teóricamente tan engañosa, por no decir desconcertante, que se descarta por demasiado absurda

para ser ni tan siquiera pensada, y menos considerada.

Geza Roheim constituye otro caso a tener en cuenta. Plantea la dudosa propuesta de que el tema de la entrada en sus innumerables variaciones es el tema básico de todos los sueños. Así pues, por el mismo juego de manos de Freud y otros, se ve enredado en un nudo teórico al interpretar una vez más, el asentamiento, como él lo llama, con el nacimiento-al-revés. En consecuencia, se pierde por completo la rica y detallada correspondencia entre la pauta de entrada en los sueños y mitos, y el asentamiento embriónico.

Nos cuenta un sueño de una mujer navajo de mediana edad.

Era invierno. Estaba buscando algo lejos de casa. La nieve me hizo extraviar el camino. Estaba asustada por la oscuridad y trataba de volver al punto desde donde había partido. Vi un montón de escombros y un agujero.

El calor me alcanzó en un costado del cuerpo. Salía del agujero, era reconfortante. Me acerqué al agujero y escudriñé en su interior. Oí un ruido, como si alguien estuviera respirando. Ya no sentía miedo. «¿Quién hay ahí?», pregunté.

«Alguien», fue la respuesta.

Le conté al hombre que me había perdido y que quería entrar en el agujero. «Seas quien seas quiero pasar la noche contigo», le dije. Se me invitó a pasar. Di unos pasos y la habitación se hizo más grande. En su interior estaba cubierto con suave corteza de cedro y había una hoguera ardiendo. Alguien estaba allá acostado y se incorporó. Era un hombre-oso. Me preguntó de dónde venía. «Muy bien, nietecilla, acuéstate en esta cama, nadie te hará daño», me dijo. *Me quedé dormida.* El oso roncaba, yo estaba despierta. De nuevo me quedé dormida. El oso empezó a gruñir, «¡Leván-

tate!». Volví a dormirme. Me desperté, el oso me pateaba la espalda y me mostraba el camino con su garra. Salté del agujero y me desperté.³

Roheim comenta, «El agujero en cuyo interior se desliza la mujer y que luego se convierte en una habitación en la que ella duerme; esto es lo que para nosotros constituye el sueño básico» (p. 71).

Estos sueños de introducirse o sumergirse no se consideran como símbolos de la relación sexual. El contenido manifiesto de tales sueños «no es un falo penetrando en una vagina ni un niño introduciéndose en el útero de su madre, sino una persona que cae o se mete en una cueva, hoyo o agujero, etc.»⁴

Por otro lado, tampoco encuentra «especialmente convincente» la interpretación oral que hace Lewin de sumergirse-en como el contrario de comer. Sin embargo, tampoco resulta obvia su propia interpretación del sueño como «nacimiento-al-revés».⁵

Al igual que Freud y otros, se otorga él mismo la libertad de invertir el tema para que su paradigma del nacimiento se ajuste a la interpretación. Es cierto, el tema manifiesto es la entrada, no la salida. Pero ello no es ningún problema. «Todo cuanto hemos de hacer —afirma amablemente— es invertir el orden de los hechos (página 133).»

Tal como lo plantea Neumann, parece haber una ecuación básica, mujer = cuerpo = vasija, y ello refleja una elemental experiencia de lo femenino (p. 55).

Sin embargo, los morfemas embriónicos del tema de

3. Geza Roheim, *The eternal ones of the dream*, International Universities Press, 1971, p. 71.

4. *Ibid.*, p. 71.

5. B. D. Lewin, *The psychoanalysis of elation*, 1950, pp. 109, 110; citado en G. Roheim, *op. cit.*, 1973.

la vasija, motivo y estructura, se desarrollan como en los embriologemas no sólo en términos de la Gran Madre Universal, como organismo materno total, sino también como el útero antes y después de la fecundación, como nuestra propia zona pilosa, como nuestro trofoblasto a través de sus distintas transformaciones, blastocísticas, coriónicas, así como el sistema final del amnios-cordón-placenta.

No obstante, hay muchos morfemas embriónicos que corresponden a la forma de una vasija. La vasija puede ser uterina y materna, o bien trofoblástica y embriónica.

Neumann no sólo confunde las formas maternas y fetales macroscópicas, sino que omite el comentario acerca de las correspondencias embriónicas microscópicas entre las formas embriológicas-trofoblásticas en el mito y los rituales.⁶

El origen del trono en que se sienta el rey es el útero (p. 100).

Hasta nuestros días, el carácter femenino de la vasija, originariamente cueva, y más tarde casa (en el sentido de estar dentro, en un caparazón, protegido y abrigado en la casa), ha implicado siempre una relación con el contenido original en el útero (p. 137).⁷

6. E. Neumann, *The Great Mother*, Pantheon, Nueva York, 1955.

7. El nacimiento de Gilgamesh fue debido a un hombre que penetró; la versión griega es mucho más exótica y poética («el hijo de Dánae, del que decimos que nació del oro que fluía de sus propios acordes», tal como Píndaro nos lo cuenta, siendo Zeus el oro; pero más tarde se redujo todo ello a un soborno ofrecido a sus carceleros). Otros dos detalles curiosos son *la casa subterránea de bronce* y el lanzamiento *al mar en un cofre*, ambos con paralelos en otros mitos griegos. La casa nos recuerda una de *las cajas de bronce* que constituye un lugar de *refugio para Euristeo* o de *encarcelamiento para Ares*, mientras que el arca es un modo casi tradicional de disponer de los bebés o parientes no

Las transformaciones de la experiencia caracterizadas por Jung extensamente en sus escritos, como también por Neumann, Campbell, Eliade y Perry,⁸ no dejan la menor duda de que las pautas y secuencias mediante las cuales la mente parece experimentar sus propias transformaciones súbitas se corresponden con suma exactitud tanto con las pautas y secuencias embriológicas microscópicas más tempranas como con las macroscópicas más tardías.

IV

1. Es un hombre corriente. Cierra los ojos. Se tiente de espaldas en el suelo. Pierde toda sensación corriente de su cuerpo. El suelo podría tragarlo. Él no es más que una especie de sabor a ácido.

Se tranquiliza a sí mismo viendo que el suelo está alfombrado. Pero no sirve de nada. Se está hundiendo en

deseados (por ejemplo Tenes y su hermana Hemitea). Es tentador, pero no demasiado plausible, pensar en los *silos de grano subterráneos* o en las *gigantescas tumbas «colmena»* como precedentes de la idea de la casa de bronce. La idea del arca flotante es menos susceptible de fácil interpretación. Al encontrar su paralelo en *Moisés y los juncos*, parece preferible considerarla como una idea ampliamente difundida de un cuento folklórico, más que como un recuerdo freudiano del embrión (G. S. Kirk, *The nature of Greek myths*, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 148; la cursiva es mía). Estas son algunas de las correspondencias mitológicas-microscópicas:

un arca en el mar	{ zona pilosa en el canal o cavidad uterina
Gilgamesh, Euristeo, Ares y otros la casa subterránea de bronce	héroes embriones la vesícula coriónica
silos de grano subterráneo	{ antes del advenimiento de la sangre.
tumbas colmena	

8. J. W. Perry, *Lord of the four quarters: Myths of the royal father*, Braziller, Nueva York, 1966.

el suelo, en las profundidades. Todo él queda cubierto y enterrado.

2. Ella está flotando. Libre, suelta. Ningún ancla la sujeta. Se siente fuera y no sabe cómo introducirse dentro. Le gustaría darle un mordisco, de un modo u otro, devorar su camino de regreso a ello. Pero incluso antes de que pueda comenzar a hincar el diente, en el momento en que osa extraer un tentáculo para establecer el más leve contacto, es succionada hacia dentro, tragada, sumergida, enterrada y asfixiada.

3. Recuerda cuando, de niño, yacía en la cama bajo las sábanas. Siente ahora que las sábanas se hacen más pesadas y más gruesas hasta convertirse en una especie de cemento gaseoso bajo el cual está siendo inevitablemente enterrado.

4. Se tumba, cierra los ojos, respira profundamente, se relaja, e intenta concentrar su atención en su rostro a medida que lo va sintiendo. Su frente es un espacio vacío. Sus mejillas son montículos. Sus mandíbulas son rocas. Él no es más que una pelota palpitante, asustada y temblorosa bajo esas apariencias, aplastada por los montículos y las rocas que se yerguen encima de él, de sus mejillas y sus mandíbulas. Lucha en vano para ascender hacia la bóveda vacía de su frente.

5. En un sueño ella se encuentra en el fondo de un pantano lleno de reptiles y caimanes. Está con un hombre que se supone debe protegerla. Se supone que él debe encontrar el camino para salir de allí. Pero no puede.

6. A veces las imágenes biológicas y las imágenes psicológicas se funden.

Una señora sueña que atraviesa un agujero en el suelo, en este mundo subterráneo se ve acosada por células de animales celulares.

Penes y vaginas proporcionan muchas variantes en el tema de la entrada y la recepción.

Una vagina recibiendo a un pene, un pene penetrando en una vagina son hechos objetivos que pueden ser experimentados de muy distintas maneras. Lo que ello significa, lo que representa, lo que se pretende con este acto, no viene dado en su cáscara objetiva.

No implica ningún drama el hecho de entrar una vez se está dentro ni el hecho de salir cuando uno ya ha salido. Hay un abismo de diferencia entre la persona para quien la alternativa es o quedarse dentro o salir afuera, y la persona para quien la cuestión se centra en quedarse fuera o entrar.

El tema de caer o de hundirse no parece, bajo ningún concepto, ser explicado como una tapadera del tema de la salida, del útero o de cualquier otro lugar, aunque la salida del útero comienza con un descenso y entrada en el suelo pélvico. Tampoco es lo mismo que hundirse en una ciénaga o en un baño de sangre. Ni nada relativo a penes penetrando en vaginas, o pezones en la boca.

7. Está fuera, desconectado de todo. Medio fuera de su mente, al margen de sus sentimientos. Las sensaciones acuden a él sin hacer mella. Sabe que este cuerpo debe de ser el suyo, pero no puede recordar cómo o por qué.

Si al menos pudiera sumergirse en su propia mente, suspira. Y a su vez ésta en sus sentimientos, y éstos en sus sensaciones, y sus sensaciones en su cuerpo, y ahondar todo ello en su pene, e introducir éste en una vagina sumergida a su vez en todo aquello de lo que se siente ex-

cluido. ¡Ah, si pudiera hacerlo! Entonces estaría de nuevo allí.

8. En 1974, Mick Csaky pasó una hora en una de las cisternas de privación sensorial de John Lilly, de ocho pies de diámetro, en forma de platillo volante. Flotaba desnudo sobre sus espaldas en agua altamente salada, a la temperatura de la sangre, moviéndose despacio en la más absoluta oscuridad y silencio. La boca y la nariz se agudizaban para recibir estímulos, sus dedos buscaban a tientas y desamparados la puerta. No podía distinguir las paredes del techo o del suelo. Perdió todas sus coordenadas. Su cuerpo se disolvió y cayó.⁹

Sobre la tierra en una nube de gotas de lluvia. Era tan evidente y simple como un diagrama escolar: el agua es absorbida del mar por el sol para caer de nuevo en forma de lluvia procedente de las nubes sobre el mar o la tierra seca.

Caía suavemente como una nube sobre la roca de un desfiladero cubierto de polvo rojo, y poco a poco se iba escurriendo por entre las grietas. Se deslizaba y resbalaba por los fósiles y estratos de formas cristalinas.

Nunca sentí la transición de lo duro a lo blando. En un momento me encontraba maniobrando entre átomos de granito, al instante siguiente me veía arrasado por un río subterráneo, dando tumbos, rodando, girando en torbellino. El río aminoraba el flujo mientras yo emergía con el mar. Permanezco tumbado quieto y silencioso sin pensar en nada.

9. Mick Csaky, ed., *How does it feel?*, Thames & Hudson, Londres, 1979.

Transcurrido cierto tiempo comienza a sentir que no está solo. Todo él se está comprimiendo y restringiendo. Hay alguien más allí. Ambos giran al mismo ritmo cíclico y lento.

Con un estremecedor impulso de reconocimiento logré gritar «¡John!», cuando supe que se trataba de mi hermano gemelo John. Ambos flotábamos juntos en el útero. El impacto emocional del encuentro me conmovió sobremanera. Yacía suspendido como una medusa, con las lágrimas que fluían libremente (p. 19).

Es un gemelo idéntico.

Si uno se siente tentado a admitir la posibilidad de que esta persona hubiera revivido en la cisterna un aspecto de su vida en el útero junto con su gemelo, entonces las detalladas experiencias intrauterinas de la vida postnatal no tienen por qué ser forzosamente recuerdos filogenéticos, o fantasías de identificación empática o aberraciones inexplicables. Si la experiencia intrauterina de Csaky acerca de su gemelo puede ser una *re-experiencia*, entonces no hay pretexto alguno que pueda prohibirnos la especulación de que la experiencia de ser una nube cayendo, aterrizando y hudiéndose en la tierra sea una repetición de aquello que sintió al caer, aterrizar y hundirse en el endometrio.

Si ello no fuera tan improbable, nos sentiríamos inclinados a sostener la idea de que incluso estas sensaciones de caída como nube suave sobre el polvo rojizo de una roca, y de inmersión, podrían ser una repetición de cuando aterrizó como blastocito en la superficie del endometrio y se hundió escurriéndose por las grietas de las rocas de las células epiteliales en forma de columna.

Semejante experiencia intrauterina adulta es sumamente rara por presentarse bajo la modalidad de recuer-

do: normalmente no surge bajo la forma de lo que suele llamarse fantasía o imaginación. Más bien suele ser considerada, en el momento de su aparición, como un acto real de revivir las experiencias de aquel estadio.

Existen numerosas variaciones sobre el tema de la entrada. Éstas son unas pocas que espero sirvan para ilustrar las semejanzas específicas en las pautas dinámicas que muestran a veces los hechos embriológicos de la fecundación: especialmente cuando uno se pregunta si este último no proporciona (de alguna manera inimaginable) un patrón para el primero, o si podría haber el mismo o un patrón similar de origen común a ambos.

CAPÍTULO 11

EL HUEVO, LA ESFERA Y EL YO

I

El óvulo en su zona pilosa, el espermatozoide, el cigoto, el blastocito, antes y después de la pérdida de la zona pilosa pasando por las trompas de Falopio, la fecundación, y primero los estados embrionarios, son ultravisuales. Todos ellos están más allá del alcance del ojo humano y de la imaginación humana.

Sin embargo, con el microscopio sabemos por dónde podemos empezar a mirar. Aunque a lo largo de todos estos años se haya especulado enormemente al respecto, hasta que la aparición del microscopio pusiera fin a tanto misterio, nadie, por lo que sabemos, acertó correctamente.

Aparentemente, la embriología mitológica y la mitología embriológica no tienen nada que ofrecer a la embriología científica.¹

Los gnósticos han experimentado visiones del Huevo Originario del Universo, el primer animal esférico, pero no parecen haber adivinado, intuitido o atinado que *noso-*

1. Needham, *A history of embryology*, Arno Press, Nueva York, 1975.

tros mismos, físicamente, en este ciclo vital, comenzamos como esferas en zonas pilosas. Sabían que la cabeza cantora de Orfeo flota río abajo, pero no que, en tanto que esferas, nosotros flotamos también un día río abajo en el océano del útero, cantando quizás una música divina, que pronto nuestros instrumentos ultrasónicos serán capaces de captar y amplificar para nosotros, de manera que podamos escuchar nuestro sonido del mismo modo que podemos ver hoy nuestra apariencia de antaño.

La embriología científica puede no obtener nada del gnosticismo mitológico o de la especulación teológica, pero las formas reveladas por la embriología microscópica no pueden por más que ahondar el misterio acerca de la procedencia de las visiones mítico-gnósticas.

Mead escribe acerca del Huevo Órfico del Universo, que

además de poseer su analogía en la célula-germen, donde se desarrolla el embrión humano y de cualquier otra especie, [tiene también] su correspondencia en el «huevo áurico» del hombre, sobre el cual se ha escrito mucho pero se ha revelado muy poco. El color del aura en su forma más pura es iridiscente. Por ello, encontramos a Damasio citando un verso de Orfeo en el que el Huevo es denominado «plata-blanca», es decir, brillo de plata o madreperla; también le da el nombre, citando de nuevo a Orfeo, de «Vestidura Brillante» o «Piedra Preciosa».²

La bolsa amniótica y sus aguas, el cordón umbilical y la placenta, el útero y la vagina, son todos ellos objetos macroscópicos que han sido vistos y manipulados, que

2. G. R. S. Mead, *Orpheus*, John M. Watkins, Londres, 1965, página 105.

han generado reflexión, y han sido introducidos al servicio mítico, con el resto del bricolaje.

Las pautas embriológicas macroscópicas están revestidas en objetos postnatales. Pero las *micro* pautas parecen estar entretejidas en la tapicería postnatal, al igual, si no más, que las visuales.

Una *pauta* no es ni grande ni pequeña. No se trata de ninguna magnitud. La similitud de forma entre mitos cósmicos, transformaciones embriónicas y experienciales, es más notable cuando las correspondencias se encuentran entre la inmensidad de la imaginación cosmogónica y la pequeñez de nuestro propio comienzo biológico individual.

Consideremos más detalladamente algunas de estas correspondencias.

El biólogo celular Thomas Lewis compara los mitos indios con las teorías científicas del origen de la vida.

Algunos de los mitos animales tienen una cierta aureola de teoría biológica contemporánea, si prescindimos de las diferencias en la jerga. Un antiguo pensamiento de la India postula un Ser inicial, la primera forma de vida en la tierra, análogo a nuestra versión del temprano arreglo procariótico de la membrana de ácido nuclear limitado, la célula inicial, nacida del relámpago y el metano. El Ser indio, indefinido e indefinible, encontrándose totalmente solo, temiendo la muerte y anhelando compañía empezó a aumentar de tamaño, se recompuso por dentro y se dividió en dos mitades idénticas. Una de ellas se convirtió en una vaca, mientras que la otra se transformó en un toro, se aparearon y volvieron a mutarse. Esta vez se convirtieron en una yegua y un caballo, y así sucesivamente descendiendo hasta las hormigas. Por fin la tierra quedó poblada. Evidentemente se ha simplificado aquí mu-

cho, y abreviado demasiado para los modernos propósitos, no obstante el mito esencial es perfectamente reconocible.³

El «mito esencial» que Lewis reconoce en los mitos indios y científicos es presumiblemente la pauta formal que tienen en común, que se pone de manifiesto cuando se abstrae la forma del contenido.

La misma pauta formal la encontramos en la pauta de nuestros orígenes individuales.

la primera forma de vida
en la tierra

la primera forma de nuestro
ciclo de vida

la célula inicial

el cigoto

nacida del relámpago y
del metano

concebido por el esperma
y el óvulo

sola, crece y se divide
en dos mitades idénticas

solo, el cigoto crece y
se divide en dos mitades
idénticas

y así sucesivamente hasta
que
la tierra queda poblada

y así sucesivamente hasta
que la población de células
de nuestros cuerpos queda
completa.

3. Thomas Lewis, *The lives of a cell: Notes of a biology watcher*, Bantam, Nueva York, 1975, p. 144.

II

Deleuze y Guattari han descrito de modo gráfico lo que ellos consideran el patrón básico de la mente esquizoide contemporánea. Se trata de un huevo esférico. «El huevo esquizofrénico es exactamente igual que el huevo biológico: ambos tienen una historia similar, y nuestro conocimiento de los mismos ha pasado por la misma clase de dificultades e ilusiones.»⁴

Ellos lo denominan cuerpo-sin-órganos, «un huevo cruzado por ejes, marcado por zonas, localizado por campos y áreas, medido por desniveles, atravesado por potenciales, señalado por umbrales» (p. 84).

Su superficie es un campo de intensidades distribuidas, migratorias, que se incrementan, descienden, y se desplazan. La virtual homología que los autores ven entre este huevo esquizofrénico y el huevo biológico los lleva a creer que la teoría bioquímica no sólo puede ofrecernos medios físicos para controlar la experiencia esquizofrénica, sino que puede también proporcionarnos analogías para comprender mejor todo esto.

Los estados mentales que Deleuze y Guattari caracterizan son tan oscuros para algunos como transparentes son para otros. Deseamos seguir conservando esta diferencia en la mente, junto con la consideración de aquello que puede pronosticar.

4. G. Deleuze y E. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*, Viking Press, Nueva York, 1977, p. 81; hay trad. cast. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona, 1973.

III

Una vez más, paso a describir algunas de estas pautas experienciales en cuestión, con muy escasos comentarios. Mi principal intención es ponerlas de manifiesto, prestando especial atención en la comparación con nuestra historia biológica desde poco después de la concepción hasta la implantación.

1. Él todavía no lo ha hecho, aunque haya intentado tantos nuevos comienzos. Tiene treinta y cinco años. Cada vez que da un paso adelante se ve arrastrado hacia un remolino, hacia las alturas. Luego, cuando logra vencer todo esto y se siente realmente preparado para entrar, y da la señal, de nuevo, como siempre, algo o alguien le pincha el balón. Ésta es la historia de su vida.

2. Ella está inclinada. Sus manos le cubren la boca. Un murmullo pasa a través de ellas. Es muy articulado. «Aquí —explica el murmullo—, está inarticulada. Allí, está articulada.» El murmullo dice que trata de describir lo indescriptible. Está ensordecida por gritos silenciosos. Proceden de una cavidad. Ella está hueca. Su cuerpo está hueco. Son una superficie encrespada por los anillos ondulantes de una sensación de pánico. Ella no sabe qué significa sentir pánico, a no ser esta sensación. Habla muy suavemente. En su interior ya no hay ni izquierda, ni derecha, ni detrás, ni delante, ni arriba ni abajo, ni dentro ni fuera. Su cuerpo ya no tiene órganos, ni partes: únicamente superficie.

Algunas veces puede trasladarse de «aquí» hacia «allí», y desde «allí» dice: «No puedo sacar lo que quiero decir.

Sólo quedan huellas físicas. Quizás estas huellas físicas tengan la habilidad de *no* poder expresarlo con palabras».

3. Es un estudiante de veinte años.

«Vivo en el interior de una esfera. Es como una bola de cristal, o un balón, o como un dedo hinchado transparente de un guante de goma, o como un condón. Mis pinturas cubren la superficie interna. Constituyen mi mundo. Siento ansias de destrozarlo todo para destrozarse así mi paso a través de la esfera. Pero no hay entrada ni salida alguna.»

4. Era una pesadilla. Empecé a perder mis brazos y mis piernas y mi forma. Me encontraba dando vueltas en el interior de una pelota. Estaba flotando. Me desperté aterrorizado. Salté de la cama. Tuve que palpar mis piernas y mis brazos para asegurarme de que seguían allí. Me sentí sumamente aliviado al verme allí de pie.

5. Siente que es realmente una especie de balón esférico. Contempla sus manos. No puede comprenderlas. No comprende por qué tiene piernas. ¿Por qué tiene que caminar? ¿*Para* qué camina? Debería ser capaz de enroscar sus piernas hacia arriba y flotar. ¿Por qué no? No tiene sentido.

El extraño modo en que son las cosas lo confunde.

6. Ella se encuentra en el aeropuerto de São Paulo. Su avión lleva varias horas de retraso. Ha bebido una cantidad razonable.

El tiempo va cada vez más despacio. Y se detiene. Todas las cosas, todo el mundo se detiene. Todo es como un cuadro sin tiempo y sin movimiento. Todo es un caparazón. Ella está dentro de un caparazón. Ha estado en su

caparazón durante toda su vida. Nunca ha salido de su caparazón. El caparazón estalla. Las paredes comienzan a desmoronarse. El mundo entero cae. Ella está fuera del caparazón. Ahora era una bola de fuego en la sala de un aeropuerto. Sin embargo, nadie se percató de ello.

- | | |
|---|---|
| 7. Estoy en el océano
dentro
de una caja, en un
bote-casa, | Estoy en el canal uterino

en la zona pilosa, |
|
con mi hija Mary.
Somos arrastrados |
con mi trofoblasto.
Somos arrastrados |
|
lejos de Los Angeles
y me quedo dormido. |
lejos del ovario. |
|
Luego aterrizamos.
Estoy en
la orilla y despierto.
Una
mujer está allí. |
Luego aterrizamos en el
endometrio. |

(Un sueño citado por Roheim.) ⁵

8. Es una mujer que está en la década de los sesenta y ha llevado hasta ahora una monótona y sosegada vida marital durante más de treinta años.

El tiempo pasaba sin que ella, o *él*, su marido, se dieran cuenta. Su marido siempre estaba allí, pero ella nunca tuvo lo que podría llamarse una relación personal con él. Él estaba siempre alrededor.

5. G. Roheim, *The eternal ones of the dream*, International Universities Press, Nueva York, 1971.

Él la protegía del tiempo y de los cambios, y del mundo exterior aunque nada sucediese.

«Entonces dijo que se iba. Y se fue.»

Yo estaba descarnada. Completamente expuesta. Su marcha fue un duro golpe, como los que reciben las rocas recortadas y melladas en la orilla del mar. No sabía a dónde me dirigía, ni lo que estaba haciendo, si iba a algún sitio o si no había ningún sitio a donde ir. No tenía piernas sobre las que sostenerme. No tenía dónde sujetarme. Ni siquiera podía sujetarme a mí misma. Estaba desarraigada. Pero me di cuenta de que nunca había tenido raíces —en todos aquellos años— en toda mi vida.

Soñó: «Estoy en una casa. Se está hundiendo en la arena. La arena está zozobrando por todas partes».

9. Se ha hecho a sí misma, tal como ella afirma, bajo el principio de no establecer conexiones. Las conexiones implican lazos, y una vez uno se ha atado le pueden engañar y eso la ahogaría. El precio que ahora está pagando es el de estar escindida y fuera de circulación.

CAPÍTULO 12

RECESIONES Y REGRESIONES

I

Imagino que todo el mundo está de acuerdo con el truismo de que percibimos nuestro mundo en y a través de los términos que utilizamos para construirlo. Los truismos son verdades muertas. Pero respiramos vida en ellos cuando nos damos cuenta de cuán ciertos son. Este mundo ordinario sería irreconocible sin nuestras distinciones estándar de aquí-allí, ahora-luego, interior-exterior, yo-no yo, etc. No obstante, el mundo transgrede continuamente todas las distinciones. Aquí, allí y en todas partes, el mundo no está dividido de la forma en que nosotros lo dividimos.

Nuestras mentes se mueven entre la complejidad y la simplicidad, la multiplicidad y la unidad. Este continuo movimiento es a menudo experimentado en términos de moverse hacia afuera, hacia adelante, hacia adentro y hacia atrás. El hecho de retroceder y avanzar en el tiempo lo llamaremos regresión y progresión, y los movimientos oscilantes entre la singularidad y la pluralidad los denominaremos recesión y procesión.

En muchas experiencias, regresión y recesión aparecen juntas, al igual que progresión y procesión.

Él se encuentra confinado en el interior de una cáscara de nuez (regresión intrauterina) y es el espacio infinito (recesión hacia la pérdida de todas las distinciones).

Las experiencias de regresión y recesión son a menudo transgresivas, puesto que, en la recesión, la distinción entre posibilidad e imposibilidad aparece entre las primeras.

La procesión ordenada de uno a muchos puede desbaratarse y terminar en una completa confusión y desbarajuste.

El intento de escapar de esta confusión retrocediendo o volviendo atrás hacia la unidad o el cero puede entrañar el ingreso en una confusión y desorden mucho mayor.

II

Las palabras no pueden expresar adecuadamente los modos de experiencia en los que las distinciones recogidas por el lenguaje no existen. Lo que no puede ser puesto en palabras tampoco puede ser expresado con palabras. Podemos traspasar, por así decirlo, modos de experiencia al lenguaje, pero al hacerlo adoptan la forma del lenguaje. Una verdad noble, una tautología banal.

Penetrar *en* el mundo interno implica una modulación, reversión e inmersión-recesión. La oscilación de la recesión y procesión dentro-y-fuera debería distinguirse teóricamente del movimiento hacia atrás y hacia adelante de la regresión y procesión, aunque en la práctica recesión-procesión y regresión-progresión aparecen separadamente o en conjunto.

La regresión no tiene fin, retrocedemos a través del

tiempo sin principio ni fin y regresamos interminablemente a donde estamos que será allí donde estábamos.

El entrar y salir del mundo interno está correlacionado con el hecho de entrar y salir de la regresión prenatal.

Cuando uno se siente retroceder, siente que está adentrándose cada vez más profundamente, retrocediendo más y más hasta traspasar los límites más allá del tiempo y el espacio reconocibles.

La reversión es el camino hacia las formas más simples: regresión a las formas más tempranas. Lo más temprano no es necesariamente lo más simple. Evolucionamos a través de la complejidad y perplejidad para alcanzar la simplicidad.

Ya hemos descrito algunas experiencias sumamente extrañas. Todavía las hay de mucho más extrañas, que se encuentran más allá de la capacidad de las palabras para representar o describir.

Podemos llegar a vernos encerrados, presos bajo llave, retenidos, impulsados hacia adelante, atascados, o amarrados.

Se precisan años (para un monje que practique el Zen contemplando fijamente la pared durante horas) para salir de un estado mental en el que uno se encuentra inmobilizado o para alcanzar un estado del que uno está escindido.

Muchas personas parecen estar completamente separadas y escindidas de un estado de reposo, y algunas de ellas lo ignoran. La escisión de la falta de *acceso* al descanso de la recesión parece trastornar tanto fisiológica como psicológicamente el equilibrio de algunas personas. La recesión no solventa, o resuelve problemas, enigmas, paradojas, dilemas, o cuadrilemas, sino que los disuelve a todos en lo mismo.

El yo y las preocupaciones arden en el fuego que uno

contempla. La mente, totalmente despierta, se clarifica y descansa.

A veces la regresión parece estar al servicio de la recesión. Si la paz, el silencio y el descanso son inaccesibles a la recesión ahora, quizás uno podría alcanzarlas retrocediendo por el sendero de nuestra nostalgia. Aquí la dificultad reside en que, en lugar de revertir del pensar al no pensar, uno puede retroceder en regresión hacia el no ser capaz de pensar. Pero uno no es capaz de no pensar si uno es incapaz de pensar.

Uno puede encontrarse entonces en una posición, en y hacia atrás (en recesión y regresión), de la que resulta difícil proseguir y progresar.

Al revertir a las más tempranas distinciones y perder las más tardías, la recesión y la regresión se enredan e intrincan.

Si uno puede moverse hacia arriba y hacia abajo, a lo largo del eje vertical de la reversión-procesión, entonces no puede haber apelación al regreso, al retroceso, a lo largo del eje horizontal de la regresión-progresión. Si uno puede revertir directamente a un centro que se halla en todas partes y en ningún sitio, entonces no hay necesidad alguna de regresar a un estado de doble incontinencia.

La regresión extrema puede implicar una extrema dependencia de un sistema de soporte de vida mantenido por otro. Sin embargo, la regresión puede ser interpretada erróneamente, si se toma siempre como un intento de alcanzar de nuevo el estado de simbiosis prenatal.

Si uno retrocede a un estado en el que uno no puede pensar, y regresa a un estado en el que uno no puede permanecer, diremos en términos psiquiátricos que uno es catatónico.

La vida intelectual y emocional de algunas personas se halla atrapada en un callejón sin salida. Parece produ-

cirse una especie de desenredo, de desaprendizaje y de anulación en retroceso hacia tipos de forma y función intelectuales y emocionales anteriores a la palabra. Nos transformamos en niños pequeños, incluso más que eso.

Normalmente, existe cierto grado de regresión temporal parcial en el proceso de terapia cuando el paciente vuelve a trazar sus pasos regresando al punto de donde las cosas fueron mal, e incluso antes, con la esperanza de experimentar una especie de metamorfosis y poder resurgir concebido de nuevo y renacido. Esta pauta de conducta es reflejada en la mitología en los temas de retirada y regreso, muerte y resurrección.

Koestler reúne todas estas regresiones míticas y psicológicas en la teoría *biológica* de la regresión, particularmente porque «en ciertos estadios críticos la evolución puede *rehacer su camino*, por así decirlo, a lo largo del sendero sin salida para volver a empezar hacia una nueva dirección mucho más prometedora».¹

Reculer pour mieux sauter.

El movimiento hacia atrás, junto con todos los demás movimientos existenciales que realizamos, arriba, abajo o alrededor, al lado o encima de uno mismo, girar en torbellino, nadar, flotar o volar, son todos ellos observados bajo la mayor sospecha.

El hecho de ir hacia atrás no tiene por qué tener necesariamente las connotaciones psicopatológicas vinculadas hoy en día al término regresión. Podemos regresar, retroceder hacia un tiempo perdido, hacia un mundo o mundos perdidos. A medida que vamos desprendiéndonos del mundo de la infancia, van surgiendo nuevos modos, formas, contenidos y funciones de experiencia y expresión, y olvi-

1. A. Koestler, *Janus, a summing up*, Hutchinson, Londres, 1978, p. 216.

damos, no este o aquel elemento de nuestra experiencia de la infancia, sino su más íntima naturaleza. La regresión puede ser un retorno a los modos, formas y contenidos de nuestro ser de los que nos hallamos separados y escindidos.

Generalmente la regresión se instala como una defensa contra las frustraciones de la realidad externa, como ya se ha sugerido repetidamente, contra la ambivalencia, contra el odio irresistible. Se ha dicho a menudo que suele darse especialmente en aquellas personas que poseen una débil delimitación del yo, y que sufren de una incapacidad psicopatológica para dar y recibir amor.

Estos puntos han sido reiterados *ad nauseam* en la llamada «literatura» sobre la materia. Sin embargo, el retroceder puede servir para deshacer lo que uno se ha hecho a sí mismo. Puede estar al servicio de un proyecto de desconstrucción-reconstrucción. Ir hacia atrás puede ser el camino para encontrarse a sí mismo. La regresión puede desempeñar la tarea de destruir la represión, y no ser siempre un modo de preservarla. El punto al que nos conduce puede estar más cerca de la base original de nuestra experiencia que el lugar al que nos habíamos desviado.

La recesión y la regresión pueden ser intentos de escapar del dolor y la perplejidad actuales. El hecho de pretender escapar no tiene por qué ser irrazonable o cobarde. ¿Qué otro camino queda abierto cuando el tormento y el dolor invaden todos los estados mentales accesibles, cuando la paz es inalcanzable, y cuando todos los caminos hacia los que uno se vuelve están llenos de aflicción, y uno intenta olvidar, dormido y despierto, que está viviendo una interminable pesadilla?

Algunas personas pueden retroceder al estado de reposo, de un presente sin tiempo en el que el tormento no

existe. No tienen que retroceder en el tiempo, ni salir de él, ni perder la noción del tiempo para encontrar la eternidad.

Si uno se halla escindido, separado de las oscilaciones hacia adelante y hacia atrás, dentro y fuera, de la mente ordinaria y equilibrada, entonces uno puede retroceder, regresar, hundirse y quedar absorbido en un estado del que ya no se puede volver ni salir.

Este lado de la escisión puede ser tan inaccesible desde *aquel* lado de la escisión como *aquel* lado de la escisión lo es desde éste.

La luz y la oscuridad están separadas, pero no escindidas la una de la otra. Estar despierto y dormir, lo que denominamos conciencia e inconsciencia, y los diferentes estados y modulaciones, no tienen que estar forzosamente escindidos los unos de los otros.

En nuestra habitual conciencia cotidiana, no nos percatamos de las operaciones que producen las formas, transformaciones y diferenciaciones por las que percibimos, pensamos y sentimos, pero no por ello hemos de estar totalmente escindidos de ellas.

III

Una discontinuidad en la autoprogresión puede ocasionar confusión y aturdimiento. No se puede construir una casa sobre un tembloroso castillo de naipes. Se desmorona y cae en la discontinuidad. En algunos estados un conflicto confuso de abstracciones confusas, categorías, niveles tipo, y clases, mantiene el desorden de la complejidad en la perplejidad. Uno puede caer en un completo desbarajuste de perplejidad, sin hallar descanso, ni paz, ni sosiego.

Nos alegramos de poder distinguir, estando despiertos, un sueño de un trance, una percepción correcta de una alucinación, la realidad cotidiana de una transfiguración visionaria.

Este nexo de distinciones no se encuentra en toda transformación y modulación. En un sueño, un trance, o en un modo denominado paranormal o transpersonal, pueden disolverse por completo, pero en la conciencia occidental despierta y cotidiana constituyen precondiciones necesarias.

El confundir estas modalidades equivale a psicosis. Estas personas parecen deslizarse a través de tales modalidades más fácilmente que las demás. Algunas no consiguen distinguirlos tal como se supone que deberían hacerlo. Otras las encuentran tan fundidas y mezcladas en su propia experiencia que no pueden comprender las distinciones usuales, por las que nosotros intentamos mantener la realidad separada de sí misma y a nosotros de «ella». El sentido de estar en contacto con ella se convierte en un sentido adicional del cual nuestra realidad parece depender. Dicho sentido puede evaporarse por completo si retrocedemos lo suficiente: en donde se generan los preceptos que generan a su vez nuestro mundo incapaz de coexistir con otro.

Lo irresoluble no queda resuelto, sino disuelto. La abolición perdura únicamente mientras uno se mantiene fuera del estado mental en que lo irresoluble tiene que surgir.

Nuestras premisas más autovalidadas son las más congénitas. Nuestros programas más duros son los más autovalidados. Nuestro *modo* de ver no se perturba fácilmente por *aquello* que ve, y mucho menos por aquello que no puede ver.

Lo evidente resulta difícil de captar. Son precisamente

aquellas distinciones que hacemos y que no podemos dejar de hacer, las que se revelan como hechas, por el hecho de que algunas personas no las hacen, o bien porque no pueden hacerlas o bien porque pueden dejar de hacerlas. Hay muchas distinciones que hacen algunos y muchos no (tanto si pueden como si no), y otras que no podemos dejar de hacer, aunque no hagamos ninguna distinción en absoluto.

Constantemente re-creamos las distinciones a través de las cuales vivimos cada momento. Todo instante de su formación puede reunirse bajo preceptos que pueden no ser autoconsistentes. Las distinciones que llevamos a cabo pueden no ser compatibles, en cuyo caso todo el fardo de estratagemas puede hacerse añicos.

Barbara O'Brien, en su libro, *Operators and things*, describe un período de seis meses durante el cual la heroína es dirigida por operadores a los que podía ver y oír. Se apoderaron de ella. Le dijeron que para ellos no era más que una «cosa». La obligaron a hacer largos viajes en los autobuses Greyhound, donde permanecía sentada durante horas mirando por la ventana. De vez en cuando le permitían vislumbrar la situación detrás de ellos. Los operadores habían rodeado la tierra con un campo de rayos de acero tan poderosos que ni siquiera Dios podía atravesar. Los operadores están escindidos de Dios, y nosotros, cosas, estamos escindidos de nuestros operadores. No nos damos cuenta de que somos cosas. La raza humana está escindida de toda la jerarquía de operaciones. Los operadores, que se aparecían bajo el aspecto y forma humana, le dijeron que estaba siendo iniciada a un primer nivel de aquellas operaciones de las cuales ella y todos nosotros estamos escindidos, cortados, como un puro experimento, para ver qué le ocurriría a un ser humano si se le dejara dentro un poco más de lo normal.

«Extirparon» la «celosía» de su cerebro. Sin una celosía, quedaría «enmudecida». No podía distinguir ni siquiera quién era, pero los operadores la manejaban como a una muda mientras crecía en ella una nueva celosía. Una vez hubo crecido por completo la devolvieron a la normalidad, pero ahora era un «potro encabritado» en comparación con el manso y «dócil caballo» que había sido.

No todo el mundo puede ver a los operadores y sus operaciones: no a todo el mundo se le ha extraído su celosía rígidamente programada, no todo el mundo tiene la fortuna o la desgracia de ser trasladado y permanecer detrás de una o dos escisiones. No todo el mundo puede recordar antes de que una rosa sea una rosa.

¿Se nos ha practicado la escisión, o nos la hacemos nosotros mismos? ¿Se trata de un o/o, o de ambos/y?

El desprecia y odia lo que considera que es su propia falsedad, y no puede salir de ella ni alejarse. Quiere destruir la realidad con la que siente estar maldecido. Tiene más o menos éxito en la tarea de deshacerse a sí mismo, pero queda tan escindido como siempre.

Uno se tropieza con personas que tratan de ser locas y a veces lo consiguen, que intentan hacer añicos la fábrica de su experiencia. Es como si uno esperase volver a conectar un teléfono desconectado destrozando la central telefónica.

V

Las Visiones de la Eternidad, a causa de
un empequeñecimiento de las percepciones,

se han convertido en débiles Visiones del Tiempo y el Espacio,
fijadas en los surcos de la muerte,
porque el profundo disimulo es la única defensa
que le queda a un hombre honesto.

WILLIAM BLAKE

Se ha trazado un línea entre uno mismo y uno mismo,
y entre uno mismo y los otros. Se ha negado la existencia
de semejante línea. No hay ninguna línea, pero no inten-
temos atravesarla.

No hay escisión, no hay línea: nunca un olvido: ningún
recuerdo del olvido: nunca un olvido de recordar el olvi-
do: nunca una orden de no recordar: nunca una orden de
no recordar la orden: nunca una orden de no recordar la
orden de no recordar la orden, olvidar de recordar que
uno ha olvidado.

Ellos fingen no estar fingiendo. Para unirse a ellos, uno
tiene que fingir que tampoco está fingiendo. Si recuerdas,
cuidado. Olvida que estás fingiendo no estar fingiendo.
Olvida que aprendiste a olvidar. La escisión perfecta, al
igual que el crimen perfecto, nunca ha existido.

Finge, y finge no fingir. Tú no estás fingiendo no fingir.
Es peligroso no fingir cuando deberías estar fingiendo
que finges. Sería más seguro fingir que estás fingiendo.
Pero no te hagas demasiado irónico, de lo contrario ter-
minarías como Nietzsche.

La escisión se ha producido. No sabes que la has eje-
cutado después de haberlo hecho, porque la propia esci-
sión implica el no verse uno mientras realiza el corte.

El paso consiste en no saber que uno ha dado un paso
hacia la ignorancia. La escisión no puede ser vista por la
mente escindida.

Tras este tipo de escisión, la persona ignora estar es-

cindida. Lo considera un insulto, incluso ridículo si alguien sugiere que está escindido. No obstante, puede atacar y destruir a cualquiera que no esté escindido como él, que recuerde haber olvidado, o que simplemente especule que puede haber olvidado o que debe haberlo hecho.

Reconocemos aquí la obtención de la clase corriente de una normal delimitación del yo.

CODA

La calidad de la atención que le prestamos, el alcance de nuestra capacidad por mantener nuestro juicio crítico, la calidad de nuestra indulgencia en medio de sus tentaciones, nuestra capacidad para soportar sus turbulencias, fortaleza y resistencia, la retención de una bocanada de sentido del humor cuando no hay nada divertido a la vista, todo ello constituye la diferencia.

Todo eso puede ser cultivado, pero nosotros sólo podemos cultivar los talentos de los que estamos dotados, y la capacidad para cultivar nuestras dotes es en sí una dote.

También resulta sumamente útil vivir en un espacio en donde nuestra experiencia, sean cuales fueren sus metamorfosis, tenga sitio para respirar. Contribuir a este ambiente liberador ha sido un propósito básico del presente libro.

La conversación que se ha mantenido a lo largo de todo el volumen sigue abierta. Ninguno de los modos aquí expuestos de observar las cosas es exclusivo o conclusivo. Por consiguiente no trataré de envolverlos en una conclusión.

En lugar de esto, en calidad de coda, haré unas breves observaciones y expondré otras dos experiencias.

La tribulación, el sufrimiento y la alegría no tienen existencia para nosotros fuera de nuestra experiencia de las mismas. La alegría, dicen, es rara, pero la tribulación y el sufrimiento llegan a ser tan comunes como para considerarse normales. No podemos establecer las formas que deben adoptar nuestro sufrimiento y tribulación, y a veces suelen adoptar formas sumamente extrañas.

La consideración de las funciones, positivas o negativas, que pueden tener algunas de estas extrañas transformaciones y modulaciones es un tema que requiere un estudio separado. Las dos viñetas que aquí se proporcionan compendian para mí toda la naturaleza de la problemática experiencial sobre la que trata este libro.

Pueden ser un modo de clarificar o de aumentar la confusión.

Son ejemplos del estado de cosas experiencial al comienzo y al final de una intensa fatiga. Hemos de aprender de la experiencia, hemos de recordar su música y escuchar su voz.

Es un caballero inglés de treinta y cinco años. Guapo, inteligente, encantador, simpático, culto, digno, ex alumno de la escuela pública, antiguo y sobresaliente jugador de rugby, ex oficial de la Guardia. Había luchado y matado. Un soltero muy deseable.

Las mujeres le aterrizaban. Se sentía demasiado atemorizado como para acercarse lo suficiente a una mujer y descubrir si era realmente capaz de experimentar una erección.

Nunca ha participado en sus sentimientos, en sus sentimientos sexuales o cualquier otro tipo de sentimientos. Pero ahora se siente atrapado por sentimientos terribles, sentimientos vacíos. ¿Qué le sucede?

Tiene la clara sensación de que se encuentra fuera de sí mismo.

Está casi totalmente despegado, pero no ha perdido su sentido del humor. Efectivamente, obtiene cierto consuelo de la diversión que se desprende de la propia contemplación de sí mismo. Sin embargo, podría perfectamente estar muerto. Nadie se preocupa de él ni él se preocupa de nadie.

Vino a pedirme que le ayudase a entrar dentro de sí mismo, y a encontrar un modo de empezar a vivir una vida normal y corriente, en lugar de aquella vida maldita, como él la consideraba, escindido de sí mismo, de las mujeres, de los amigos, del trabajo, de la vida y la realidad.

Su historia comenzaba con la abuela de su abuela. Él se introdujo en el relato, pero sólo comenzó a entrar en sí mismo cuando se dio cuenta de que la historia en la que él se había introducido estaba en su interior.

La abuela de la madre de su madre, así reza la historia, tuvo un hijo. Su marido desapareció. Se dedicó por completo a su hijo, y cuando un día, después de todos aquellos años, él anunció que se marchaba para casarse con una mujer de la que ella nunca había oído hablar, y con la que iba a vivir lejos de allí, ella al principio no pudo creerlo, pero luego maldijo, con toda su alma, a su hijo, a su futura esposa, a su matrimonio, a sus vástagos, y a los hijos de sus hijos, hasta llegar a la séptima generación.

Abandonó a su madre, se casó y se separó de ella por completo. Su esposa dio a luz cuatro bebés, dos niños y dos niñas, y murió después de dar a luz a un quinto bebé que murió poco después.

Tras lo ocurrido, llevó a sus cuatro maldecidos hijos supervivientes a su madre y desapareció para siempre.

Su madre los crió ella sola. Los dos chicos fueron

impotentes, borrachos y golfos homosexuales, que no tuvieron descendencia. Una de las chicas vivió hasta edad avanzada, una solterona virgen. Llamó a la única nieta que le quedaba Mops.

Mops se casó, tuvo una niña, dejó a su marido, quien desapareció sin dejar rastro, y regresó a vivir con su abuela. Juntas criaron a la niña, que creció y se casó con un oficial del ejército inglés, quien resultó ser un homosexual alcohólico.

Más tarde, se enamoró de un fogoso y libertino conde húngaro arruinado, quedó embarazada de él, hizo creer a su marido que el bebé era suyo, abandonó al conde, abandonó a su marido quien, pocos años después, recibió una condecoración por el coraje mostrado en acción en una remota frontera del imperio británico, regresó junto a su madre, y juntas criaron a George.

Esta fue la historia que George conocía, pero no estaba informado acerca del conde húngaro ni de que su padre no era su padre hasta que un día, cuando contaba ya treinta años, su madre, en uno de sus habituales estados de ofuscamiento debido a la ginebra y a las drogas, en un momento de lucidez le hizo saber que en realidad no era más que un bastardo.

Vivía con su madre, y más de una vez había tenido que acostarla. Le había salvado la vida repetidas veces llevándola apresuradamente al hospital, en donde había sido literalmente arrancada de las garras de la muerte. Aquel día, después de haberla acostado en la cama, permaneció allí de pie contemplándola mientras moría.

Se sintió como un conjunto de cajas chinas dentro de otras cajas, o como esas muñecas rusas una dentro de otra. Cada una de ellas constituía una generación, siendo la última la más remota.

Allí estaba él, en la parte exterior. En él estaba su ma-

dre. En su madre estaba su madre, Mops. En Mops estaba su propia madre maldecida, que había muerto a su nacimiento, y la que estaba en el interior era la madre del padre de Mops. La mujer que maldijo a toda la descendencia, que había criado a su nieta, su abuela, quien, junto con su hija, su madre, le había criado a él.

Podía oír la maldición de la abuela de Mops resonando a través del tiempo. En lo más profundo de sus entrañas había un ratón mordisqueando en las raíces de su pene. Él podía sentirlo. A veces incluso oía sus pequeños chillidos.

Se encontraba en la década de los cincuenta.

Había sido una mujer hermosa. Su marido estaba fascinado por su belleza, pero ella descubrió que había algo más. Hacía el amor con ella de vez en cuando. Cada vez se volvía más distante, malhumorado y taciturno, hasta que ella descubrió que en el fondo era un homosexual. Ambos decidieron llevar vidas sexuales separadas, pero seguir viviendo juntos y tener un hijo. Transcurrieron los años sin que ella quedase embarazada. Él acabó obsesionado con la idea de ser padre. Ella quedó encinta de otro hombre y le hizo creer que había sido él. No sospechó nada. El bebé resultó ser un idiota. Él quedó destrozado. Era demasiado tarde para confesar.

Ella se refugió en amoríos románticos y fogosos, hasta que en sus cuarenta años cayó en la menopausia. En pocos meses su belleza se evaporó y se convirtió en una mujer en plena madurez. Terminaron sus romances. Estaba completamente seca sin nada por lo que vivir. Su vida carecía de sentido, estaba vacía a no ser por sus remordimientos. Se sentía amarga.

Pero de repente, se sintió henchida de amor. Éste se filtró en ella a través de un punto concreto en medio de

la espalda. Estaba iluminada y exaltada. Resplandecía. No podía hablar de otra cosa, y a todo aquel que se le acercaba le hablaba de ello incesantemente, apasionadamente, a plena voz, sin descanso. Su misión era la de que todo el mundo se diera cuenta de que la única y completa respuesta al misterio era el AMOR. Al cabo de unos días fue encerrada en un hospital en donde trataron de tranquilizarla mediante la administración de electrochoques, para que aquel episodio maniáco remitiera. Su sensación de amor se desvaneció. El tratamiento se llevó toda su energía, su iluminación se apagó, y su exaltación disminuyó. Perdió su pasión y su misión. Estaba curada. Estaba desesperada. Se sentía muerta. Pero se comportaba normalmente, como un perfecto zombie. No podía pensar en ninguna otra opción excepto en la de suicidarse, pero ¿cuál sería la diferencia? Estaba ya muerta. Se dio cuenta de que había sido excesiva. Había sido lo que ellos llaman una maniaca. Sin embargo nunca se había sentido más viva. Ahora no sentía nada, pero no se retractó. El Amor era el Más Alto Poder y el único Camino. Pero la vida, el amor y el poder la había abandonado. Esperaba que algún día volviesen, aunque ello significase ser psicótica. Pero si la encerraban como antes y le administraban drogas y electrochoques, no veía como podría salir adelante.

¿Podía haber algún camino?

Vino a verme durante una hora una vez cada quince días y hablaba de su vida, mientras yo escuchaba y no decía nada. En sus sueños estaba viva, incluso tenía orgasmos, el primero desde los electrochoques. Pero cuando estaba despierta permanecía muerta.

Era Viernes Santo. Vivía en una lejana casa de campo. Estaba vacía hasta el lunes. Ella no esperaba a nadie.

A las tres de la tarde deambulaba sin rumbo por la

casa cuando un violento calor blanco comenzó a penetrar en medio de su espalda, detrás de su plexo solar, a arder y a girar vertiginosamente dentro de ella. Se esparció por todo su cuerpo y se apoderó de ella. Era el Espíritu de la Vida y del Amor. Era Cristo. Era el mismo que diez años atrás. Disponía de unos pocos segundos para decidir si quería resistir (sentía que si lo hacía perecería), o dejarse llevar por él (si lo hacía podía enloquecer).

Decidió abandonarse a él. Tan pronto como hubo tomado esta decisión se sintió tranquila y lúcida. Comprendió que no era su propia voluntad lo que la hacía moverse, sino su plexo solar. Miró con calma a su alrededor mientras se dirigía a su habitación para coger una sábana y hacer un cubil como para un perro debajo de la mesa de la cocina. Por qué se sentía impelida a hacer eso, no tenía la menor idea.

Una vez preparado el lecho, se sorprendió a sí misma sacándose la ropa. Miraba a su alrededor mientras se iba convirtiendo en un perro, se puso de manos y rodillas, o mejor de garras. No podía ni hablar ni caminar. Gruñó y merodeó en torno a la casa hasta el anochecer, y se introdujo en una bodega en la que no había entrado en varios años. Abrió la puerta con dificultad con el hocico, y se acurrucó en un rincón oscuro, desnuda, fría, en la más completa oscuridad, sintiendo cómo los ratones corrían por encima de su cuerpo. Había perdido toda noción del tiempo.

Después, no recuerda cuando, en la misma noche, se sorprendió, a sí misma subiendo desde su rincón de la bodega a un desván. La luna llena resplandecía a través de la ventana. Bañada con la luz de la luna, colocó sus patas delanteras en el antepecho de la ventana y aulló a la luna. Luego descendió de nuevo a su sitio en la bodega

y permaneció acurrucada como antes en aquella oscuridad infestada de ratas.

Repitió todo este procedimiento dos veces más, tres en total. Después de la tercera vez, acurrucada en la bodega, un cálido adormecimiento se apoderó de ella, y cayó en un profundo sopor. Cuando despertó seguía siendo un perro. Merodeó fuera de la bodega. Todavía era de noche, pero no sabía qué noche. Se acercó al lecho que se había preparado debajo de la mesa de la cocina, se enroscó en él, y una vez más le sobrevino un agradable y cálido adormecimiento, y volvió a dormirse.

Cuando despertó estaba amaneciendo. Era una señora desnuda acurrucada en una sábana debajo de la mesa de la cocina. Se levantó. Tomó un baño. Se vistió. Era Viernes Santo. Se sentía perfectamente. Nunca ha vuelto a sentirse muerta. Nunca ha vuelto a ser excesiva. Cree en la Resurrección. Lleva una vida activa y práctica.

Hay método en su locura. Todo el episodio está perfectamente cronometrado en tiempo mítico (Pascua, Viernes Santo y Lunes de Pascua, muerte y resurrección) y de acuerdo con las exigencias de su vida cotidiana. A través de las transformaciones y modulaciones de este drama metanoico de tres días, ella no tenía la más mínima idea de lo que estaba en juego. Sin embargo, todo estaba planeado por anticipado, hasta el detalle más insignificante.

Todas aquellas cosas que hizo sin saber por qué (desnudarse, tumbarse sobre una sábana debajo de la mesa de la cocina), el hecho de que la puerta de la bodega estuviera abierta, la ventana abierta del desván, etc., están dispuestas de acuerdo con un guión, cuyo éxito en la ejecución y representación estaba en concordancia con la más discreta y hábil producción detrás de las escenas.

Después de todo lo ocurrido, se sintió una mujer corriente (cosa de la que casi había perdido toda esperanza).

En la bibliografía he incluido gran número de libros y artículos a los que el texto no hace referencia directa. En algunos casos, autores a los que me siento muy ligado ni siquiera aparecen mencionados. No obstante, todos ellos se encuentran detrás de lo escrito, o tan cerca que sus contribuciones fundamentales no podían ser incorporadas al cuerpo del presente trabajo sin modificar su propio carácter o provocar otras conversaciones, otro libro.

Aprovecharé la ocasión para mencionar aquí algunos de ellos. Platón, Proclo, san Agustín, Montaigne, Thomas Taylor, Goethe, Coleridge, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Schultz, Merleau-Ponty, Spencer-Brown, Foucault, Levinas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, K., «Umbilical cord symbolism of the spider's dropline», en *Psychoanalytic Quarterly*, 35 (1966), p. 589.
- , «Oral aggression in spider legends», *American Imago*, 23 (1966), p. 169.
- , «Spider phobias», en *Psychoanalytic Quarterly*, 36 (1967), p. 52.
- Adrian, E. D., *The basic of sensation*, Christophers, Londres, 1949.
- Allen, G. E., *Life science in the twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Anderson, J. M., y K. Benirschke, «Maternal tolerance of foetal tissue», en *British Medical Journal*, I (1964), pp. 1.534-1.535.
- Bachofen, J. J., *Myth, religion, and mother right*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1967.
- Bacon, F., *The New Organon*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1960.
- Berger, P., y T. Luckmann, *The social construction of reality*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1966.
- Bergson, Henri Louis, *Le rire: essai sur la signification du comique*, Presses Universitaires de France, París, 1965, en Whyllie Sypher, trad. y ed., *Comedy*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1965.
- Binswanger, L., «The case of Ellen West», en Rollo May,

- Ernest Angel, Henry Ellenberger, eds., *Existence*, Basic Books, Nueva York, 1958.
- Bion, W. R. *Collected papers*, vol. IV, Londres, 1925; cit. por Melanie Klein *et al.*, 1955.
- Blake, R. M., C. J. Ducasse y E. H. Madden, *Theories of scientific method*, University of Washington Press, Londres, 1960.
- Bleuler, M., «Research and changes in concepts in the study of schizophrenia, 1941-1950», en *Bulletin of the Issac Ray Medical Library*, Butler Hospital, Rhode Ysland, vol. 3, n.ºs 1-2 (1955).
- , *The schizophrenic disorders*, Yale University Press, Londres, 1978.
- Braithwaite, R. B., *Scientific explanation*, Harvard, Cambridge, Mass., 1953.
- Brooks, C., «Metaphor, paradox and stereotype», en *British Journal of Aesthetics*, 5, 4 (octubre 1965), pp. 315-318.
- Brown, R., H., *A poetic for sociology*, University Press, Cambridge, 1978.
- Canguilhem, G., «What is psychology?», *I & C, Technologies of the Human Sciences*, n.º 7 (otoño 1980), p. 37.
- Capra, F., *Language and myth*, Harper & Row, Nueva York, 1946.
- , *The philosophy of symbolic forms*, Yale, New Haven, 1955.
- , *The Tao of physics*, Wildwood House, Londres, 1975.
- Clare, A., *Psychiatry in dissent*, Tavistock, Londres, 1976.
- Cooley, C. H., «The roots of social knowledge», en *American Journal of Sociology*, 12 (julio 1926), pp. 59-79.
- Cooper, D., *The death of the family*, Pantheon, Nueva York, 1971.
- Crookall, R., *Out-of-the-body-experiences*, Citadel Press, New Jersey, 1977.
- Csaky, M., ed., *How does it feel?*, Thames & Hudson, Londres, 1979.
- Davis, E., «Uncertainty in medical prognosis, clinical and

- functional», en *American Journal of Sociology*, 66 (julio 1960), pp. 41-47.
- Dawkins, R., *The selfish gene*, Paladin Books, Saint Albans, Herts, 1979.
- Deleuze, G., y E. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*, Viking Press, Nueva York, 1977; hay trad. cast.: *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona, 1973.
- De Mause, L., ed., *The new psychohistory*, Psychohistory Press, Nueva York, 1975.
- , *The fetal origins of history*, 1981.
- Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1906.
- Dinnerstein, D., *The mermaid and the minotaur*, Harper & Row, Nueva York, 1945.
- Drake, S., *Discoveries and opinions of Galileo*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1957.
- Eddington, A., *Philosophy of physical science*, Macmillan, Nueva York, 1939.
- Ehrenwald, J., *The ESP experience: A psychiatric validation*, Basic Books, Nueva York, 1978.
- Eliade, M., *Notes on demonology*, 1938.
- , *Birth and rebirth*, Harvill Press, Londres, 1958.
- , *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, La Nais-sance du Monde, París, 1959, pp. 471-495.
- , *The two and one*, Harvill Press, Londres, 1965.
- Ellenberger, H. F., *The discovery of the unconscious*, Basic Books, Nueva York, 1970; cit. por Kearney, 1980.
- Evans-Wentz, W. Y., *The Tibetan book of the dead*, Oxford University Press, Londres, 1960.
- Feigl, Herbert, Michael Scriven y Grover Maxwell, eds., *Concepts, theories and the mind-body problem*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1967.
- Feldmar, A., «The embryology of consciousness: What is a normal pregnancy?», trabajo presentado en el Symposium on the Psychological Aspects of Abortion, Chicago, Illinois, 1 de noviembre de 1978.

- Ferreira, A. J., *Prenatal environment*, Charles C. Thomas, Illinois, 1969.
- Feyerabend, P. K., «Against method: Outline of anarchistic theory of knowledge», en Michael Radner y Stephen Winokur, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis, vol. 4 (1962).
- Flaubert, G., *Madame Bovary* [trad. inglesa de Eleanor Marx Aveling], Rinehart, Nueva York-Toronto, 1948; cit. por Nabokov, 1980.
- Fodor, N., *The search for the beloved*, University Books, Nueva York, 1949.
- Foucault, M., «Georges Canquihem philosopher of error», *I & C, Technologies of the Human Sciences*, n.º 7 (otoño 1980), p. 51.
- Frazer, J. G., *The golden bough*, Macmillan, Londres, 1971; hay trad. cast.: *La rama dorada*, FCE, México.
- Freeman, K., *Ancilla to the pre-Socratic philosophers, a complete translation of the fragments in Diels*, Basil Blackwell, Oxford, 1956.
- Freeman, L., y H. Streaun, *Freud and women*, Frederick Ungar, Nueva York, en prensa.
- Freud, S., *The interpretation of dreams*, Hogarth Press, Standard Edn., vol. V, Londres, 1958.
- , *The complete psychological works of Sigmund Freud*, Hogarth Press, Standard Edn., vol. XII, Londres, 1958.
- , *The complete psychological works of Sigmund Freud*, Hogarth Press, Standard Edn., vol. XX, Londres, 1959.
- , *The complete psychological works of Sigmund Freud*, Hogarth Press, Standard Edn., vol. XXI, Londres, 1961.
- , *Introductory lectures on psycho-analysis*, Hogarth Press, Standard Edn., partes I y II, vol. XV, Londres, 1963.
- , *Introductory lectures on psycho-analysis*, Hogarth Press, Standard Edn., parte III, vol. XVI, Londres, 1966.
- Friedman, M., y R. H. Rosenman, *Type A behavior and your heart*, Knopf, Nueva York, 1974.
- Fries, M. E., «Longitudinal study: Prenatal period to paren-

- thood», en *Journal of the American Psycho-analytic Association*, vol. 25 (1977).
- Galileo, G., *Discoveries and opinions of Galileo* [ed. y trad. inglesa, S. Drake], Doubleday, Nueva York, 1957.
- Gerard, R. W., «What is memory?», trabajos de psicobiología procedentes de *Scientific American*, W. H. Freeman, San Francisco (septiembre 1953).
- Gilchrist, A., *The life of William Blake*, Temple Press, Londres, 1945.
- Glaser, B., y A. Strauss, «Awareness contexts and social interaction», en *American Sociological Review*, 29, 5 (octubre 1964), pp. 669-678.
- Goffman, E., «On cooling the mark out: Some aspects of adaptation to failure», en *Psychiatry*, 15, 4 (noviembre 1952), pp. 451-463.
- Goldstein, K., *The organism: A holistic approach to biology*, American Book Co., Nueva York, 1939.
- Grene, M., *Approaches to a philosophical biology*, Basic Books, Londres, 1968.
- , *The understanding of nature*, D. Reidel, Boston, 1974.
- Grof, S., *Realms of the human unconscious*, Viking Press, Nueva York, 1975.
- y C., *Beyond death*, Thames & Hudson, Nueva York, 1980.
- Hamilton, W. J., y H. W. Mossman, *Human embryology: Prenatal development of form and function*, W. Heffer, Cambridge, 1972.
- Hillman, J., *Loose ends*, Spring Publications, Zurich, 1975.
- Hopkins, G. M., *Poems*, Oxford University Press, Oxford, 1952.
- Hull, C. L., *Behavior system: An introduction to behavior theory concerning the individual organism*, Yale, New Haven, 1952.
- Huxley, F., *The dragon*, Thames & Hudson, Londres, 1979.
- Ingleby, D., ed., *Critical psychiatry: The politics of mental health*, Pantheon, Nueva York, 1980.
- Jantsch, E., y C. H. Waddington, *Evolution and consciousness*, Addison-Wesley, Massachusetts, 1976.

- Jaspers, K., *General psychopathology*, Manchester University Press, Manchester, 1963.
- Jaynes, J., *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1976.
- Jones, A., *The Jerusalem Bible*, Darton, Longman & Todd, Londres, 1974.
- Jones, E., *The life and work of Sigmund Freud*, Basic Books, Nueva York, 1957.
- Jung, C. G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, parte II, anuario IV, 1912; trad. inglesa por R. F. C. Hull, *Symbols of transformation*, Pantheon (Collected Works, V, Bollingen Series XX), Nueva York, 1956.
- Kearney, P. A., «Hypnosis as a relational phenomenon», tesis presentada en la Faculty of the Graduate School, Hahnemann Medical College, abril de 1980.
- Keys, J., *Only two can play this game*, Julian Press, Nueva York, 1972.
- Kirk, G. S., *The nature of Greek myths*, Penguin, Harmondsworth, 1974.
- Kirsner, D., «Psychoanalysis and the birth experience», trabajo presentado en Deakin Freud Conference, Erskine House, Lorne, mayo de 1977.
- Kitzinger, S., *Women as mothers*, Fontana, Glasgow, 1978.
- Klein, M., P. Heimann y R. E. Money-Kyrle, *New directions in psychoanalysis*, Tavistock, Londres, 1955.
- Koestler, A., *Janus, a summing up*, Hutchinson, Londres, 1978.
- Kumar, S., ed., *The Schumacher lectures*, Blond & Briggs, Londres, 1980; en particular: Laing, «What's the matter with mind?».
- Laing, R. D., *Self and others*, Penguin, Harmondsworth, 1961.
- , *Levels of reality*, Simposio internacional, Florencia, 1978.
- , «Existencial topology», *Birth and Rebirth*, vol. VI, n.º 7 (julio 1978), pp. 221-223.
- Lake, F., «Birth trauma, claustrophobia, and LSD therapy», en J. Rowan, ed., *The undivided self*, Churchill Centre, Londres, 1978.

- , «The significance of perital experiences», *Birth and Re-birth*, vol. VI, n.º 7 (julio 1978), pp. 224-232.
- Leboyer, F., *Birth without violence*, Fontana, Glasgow, 1977.
- Lewin, B. D., *The psychoanalysis of elation*, 1950, pp. 109, 110; citado por Roheim, 1973.
- Lewis, C. S., *The abolition of man*, Fount, Glasgow, 1978.
- Lewis, T., *The lives of a cell: Notes of a biology watcher*, Bantam, Nueva York, 1975.
- Liley, A. M., «The foetus as a personality», *Self and Society*, vol. V, n.º 6 (junio 1977).
- Lilly, J. C., *Programming and metaprogramming in the human biocomputer*, Julian Press, Nueva York, 1972, ed. revisada.
- Little, K., «The political function of the Poro», *Africa*, 25, 4 (1965).
- Lorber, J., «Is your brain really necessary?», *World Medicine* (3 de mayo de 1980), p. 21.
- , «The disposable cortex», *Psychology Today* (abril 1981), p. 126.
- Lorenz, K., *Behind the mirror: A search for a natural history of human knowledge*, Methuen, Londres, 1977.
- Luria, S. E., *Life — the unfinished experiment*, Souvenir Press, Londres, 1976.
- Lyman, S. M., «The structure of Chinese society in nineteenth century America», tesis doctoral, University of California at Berkeley, 1961.
- y M. B. Scott, *A sociology of the absurd*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1970.
- Macalpine, I., y R. A. Hunter, *Memoirs of my nervous illness*, William Dawson & Sons, Londres, 1955.
- , *Schizophrenia 1677*, William Dawson & Sons, Londres, 1956.
- McGuire, W., *The Freud/Jung letters* [trad. inglesa de Ralph Manheim y R. F. C. Hull], Hogarth Press and Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.
- McHugh, P., «On the failure of positivism», en Jack D. Dou-

- glas, ed., *Understanding everyday life*, Aldine, Chicago, 1970.
- May, R., E. Angel y H. F. Ellenberger, eds., *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*, Basic Books, Nueva York, 1958; contiene las citas de Binswanger sobre el caso de Ellen West.
- Mead, G. R. S., *Orpheus*, John M. Watkins, Londres, 1965.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, París, 1949.
- Miller, P., «The territory of the psychiatrist: Review of Robert Castel's *L'ordre psychiatrique*», *I & C Technologies of the Human Sciences*, n.º 7 (otoño 1980), p. 63.
- Monod, J., *Chance and necessity*, Collins Fontana, Glasgow, 1974.
- Mott, F., *The universal design of birth*, David McKay, Filadelfia, 1948.
- , *The universal design of the Oedipus complex*, David McKay, Filadelfia, 1950.
- , *The myth of the chosen people*, Integration Publishing, Londres, 1953.
- , *The nature of the self*, Allen Wingate, Londres, 1959.
- , *Mythology of the prenatal life*, Integration Publishing, Londres, 1960.
- , *The universal design of creation*, Mark Beech, Edenbridge, 1964.
- Musil, R., *The man without qualities*, vol. I, Picador, Londres, 1979.
- Nobokov, V., *Lectures on literature*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1980.
- Naranjo, C., *The healing journey — New approaches to consciousness*, Pantheon, Nueva York, 1973.
- Needham, J., *A history of embryology*, Arno Press, Nueva York, 1975.
- Neumann, E., *The Great Mother*, Pantheon, Nueva York, 1955.
- Onians, R. B., *The origins of European thought*, Arno Press, Nueva York, 1973.
- Peerbolte, M. I., «Some problems connected with Fodor's

- birth-trauma therapy», *Psychiatric Quarterly*, 269 L 952 (1975), pp. 294-306.
- , *Psychic energy*, Servire, Wassemaar, 1975.
- Pelletier, K. R., *Mind as healer, mind as slayer*, Dell, Nueva York, 1977.
- Perry, J. W., *Lord of the four quarters: myths of the royal father*, Braziller, Nueva York, 1966.
- Pietsch, P., «Shuffle brain», *Harper's Magazine* (mayo 1972).
- Polanyi, M., *Personal knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958.
- , *The study of man*, The Lindsay Memorial Lectures, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958.
- Popper, K. R., *The self and its brain*, Springer International, Nueva York, 1977.
- Praz, M., *The romantic agony*, Oxford University Press, Londres, 1970.
- Pribram, K. H., *Languages of the brain*, Prentice-Hall, New Jersey, 1971.
- Prigogine, I., «Order through fluctuation: Self-organisation and social system», trabajo cit. por Jantsch y Waddington, 1976.
- Rank, O., *The trauma of birth*, Robert Brunner, Nueva York, 1952.
- Rascovsky, A., et al., *Niveles profundos del psiquismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- Roheim, G., *The gates of the dream*, International Universities Press, Nueva York, 1973.
- , *The eternal ones of the dream*, International Universities Press, Nueva York, 1971.
- Rousseau, G. S., ed., *Organic form: The life of an idea*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972.
- Rowan, J., ed., *The undivided self: An introduction to primal integration*, Centre for the Whole Person, Londres, 1978.
- Rugh, R., y L. B. Shettles, *From conception to birth: The drama of life's beginnings*, Harper & Row, Nueva York, 1971.
- Rundle Clark, R. T., *Myth and symbol in ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres, 1959.

- Scheler, M., *The nature of sympathy* [trad. inglesa de Peter Heath], Routledge & Kegan Paul, Londres, 1954.
- Schneider, *Image of the heart and the principle of synergy in the human mind*, International Universities Press, Nueva York, 1956.
- Schrödinger, E., *What is life? The physical aspect of the living cell and mind and matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- Schutz, A., «The stranger», *American Journal of Sociology*, 49, 6 (mayo 1944), pp. 499-507, en Arvid Brodersen, ed., *Collected papers II: Studies in social theory*, Nijhoff, La Haya, 1964.
- , «On multiple realities», *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 4 (junio 1954), pp. 533-576.
- , *Collected papers*, Maurice Natanson, ed., Nijhoff, La Haya, 1971.
- Sejourne, L., *Burning water: Thought and religion in ancient Mexico*, Thames & Hudson, Londres, 1978.
- Sewell, E., *The Orphic voice*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960.
- Spencer-Brown, G., *Laws of form*, George Allen & Unwin, Londres, 1971.
- Spotnitz, H., *Modern psychoanalysis of the schizophrenic patient*, Grune & Stratton, Nueva York, 1969.
- Staupe, J. R., y J. E. Glass, «The theoretical foundations of humanistic sociology», en *Humanistic society: Today's challenge to sociology*, Goodyear, Pacific Palisades, California, 1972.
- Stierlin, H., «Karl Jaspers' psychiatry in the light of his basic philosophic position», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. X, n.º 2 (abril 1974), pp. 213-226.
- Stott, D. H., «Follow-up study from birth of the effects of prenatal stress», *Developmental Medicine and Child Neurology*, 15 (1973), pp. 770-787.
- Stravinsky, I., *Poetics of music in the form of six lessons*, Vintage, Nueva York, 1956.

- Summers, rev. M., trad. y ed., *Malleus maleficarum*, Pushkin Press, Londres, 1948.
- Swartley, W., «Major categories of early traumas», en J. Rowan, ed., *The undivided self*, Churchill Centre, Londres, 1978.
- , «The most common types of primal experiences», en J. Rowan, ed., *The undivided self*, Churchill Centre, Londres, 1978.
- y J. Maurice, «The birth of birth primals in Wartime Britain», *Birth and Rebirth*, Alix Pirani, ed., vol. 6, n.º 7 (julio 1978).
- Thom, R., *Stabilité structurelle et morphogénèse*, W. A. Benjamin Inc., Massachusetts, 1972.
- Thurnwald, R., «Primitive initiations and Wiedergeburtstagen», *Eranos-Jarbuch*, VII (1940), p. 393; cit. por Eliade, 1958.
- Tolman, E. C., «The determinants of behavior at a choice point», en *Psychological Review*, 45, 1 (enero 1938), pp. 1-41.
- , *Purposive behavior in animals and men*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1932.
- Verney, T. R., «The psychic life of the unborn», trabajo presentado en el quinto congreso mundial de obstetricia y ginecología psicosomática, Roma, 1981.
- Vico, G., *The new science of Giambattista Vico* [trad. inglesa de Thomas G. Bergin y Max H. Fisch], Cornell, Ithaca, 1948.
- Waddington, C. H., *Tools for thought*, Paladin, Inglaterra, 1977.
- Waley, A., *The way and its power*, George Allen & Unwin, Londres, 1965.
- Weil, P., *A consciencia cosmica*, Vozes, Brasil, 1976.
- , *As fronteiras du regressao*, Vozes, Brasil, 1977.
- Whitehead, A. N., *Science and the modern world*, Macmillan, Nueva York, 1967.
- , *Process and reality*, D. R. Griffin y D. W. Sherburne, eds., The Free Press, Nueva York, 1978.

- Wilson, E. O., *Sociobiology: The abridged edition*, Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 1980.
- Wing, J. K., *Reasoning about madness*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Winnicott, D. W., *Collected papers: Through paediatrics to psycho-analysis*, Basic Books, Nueva York, 1958.
- , *The maturational processes and the facilitating environment*, Hogarth Press, Londres, 1972.
- Zolla, E., *Archetypes*, George Allen & Unwin, Londres, 1981.

INDICE

<i>Agradecimientos</i>	7
----------------------------------	---

PRIMERA PARTE

Capítulo 1.— <i>Experiencia y ciencia</i>	11
Capítulo 2.— <i>La mirada objetiva</i>	18
Capítulo 3.— <i>La mirada diagnóstica</i>	48
Capítulo 4.— <i>La posibilidad de la experiencia</i>	88
Capítulo 5.— <i>El nacimiento y antes</i>	115
Capítulo 6.— <i>El vínculo prenatal</i>	145

SEGUNDA PARTE

Capítulo 7.— <i>Embriologemas, psicologemas, mitologemas</i>	153
Capítulo 8.— <i>Unidad dual</i>	158
Capítulo 9.— <i>La atadura y la escisión</i>	183
Capítulo 10.— <i>Entrada</i>	198
Capítulo 11.— <i>El huevo, la esfera y el yo</i>	211
Capítulo 12.— <i>Recesiones y regresiones</i>	220
Coda	232
<i>Bibliografía</i>	241

Ronald Laing desmitifica en este libro —su obra teórica más importante desde *Las cosas de la vida*— el concepto dominante de objetividad propio de la ciencia moderna, cuyos límites se echan de ver en las dificultades para enfrentarse con aspectos cruciales de la vida humana: la gestación, el nacimiento, las neurosis, la muerte. Preocupado por los riesgos de desvalimiento físico y mental ante los demás y por las condiciones de una comunicación auténtica, Laing pasa por el tamiz de su crítica la biología, la obstetricia, la psiquiatría y el psicoanálisis. En esta obra notable, llamada a desatar la controversia y aun la irritación, el autor resume treinta años de experiencia personal que le han convertido en el psiquiatra y psicoanalista más famoso de los últimos tiempos.