

Fantasía y realidad
(Análisis de un núcleo autístico atípico)*

HECTOR GARBARINO
MONTEVIDEO

INTRODUCCION

Estamos habituados, como psicoanalistas, a enfatizar la “realidad psíquica” en oposición a la “realidad externa”. Lo importante, pensamos, es cómo vive un paciente la situación, y no cómo es ella en sí misma. Analizamos vivencias y no “hechos”, y si bien esto sigue siendo verdad indiscutible, mi intención en este trabajo es señalar la importancia técnica que puede tener, en algunos casos en especial y en determinado momento del análisis, el obligar al paciente a confrontar la fantasía que tiene de sí mismo y del mundo que lo rodea, con los aspectos objetivos de la, realidad externa. Dice Susan Isaacs: “Cuándo y en qué condiciones la “realidad psíquica” armoniza con la realidad exterior es una parte especial del problema total de la comprensión de la vida mental en su totalidad, una parte muy importante en verdad, pero “sólo” una parte.” ⁽¹⁾ Creo que el considerar esta parte de la vida mental fue de gran utilidad en el caso clínico que voy a presentar, ⁽²⁾ y que fue justamente el señalamiento persistente de la confusión que hacía el paciente entre “realidad psíquica” y realidad exterior que

* Este trabajo fue leído en la Asociación Psicoanalítica del Uruguay el 26 de marzo de 1959 y en la Asociación Psicoanalítica Argentina el 2 de abril del mismo año.

¹ “The nature and function of phantasy”, en *Developments in Psycho Analysis*. London, 1952. (Traducido en *Rev., de Psa., Bs. Aires, T. VII, N° 4.* año 1950)

² Trataré exclusivamente este aspecto del paciente. Otros aspectos del mismo paciente han sido tratados en trabajo anterior: “El envejecimiento como un síntoma transitorio”. *Rev. Urug. de Psa. T. II, N° 3.* 1958.

permitió el acceso al núcleo autístico del enfermo y a las diversas pseudo-identificaciones (³) en que se basaba, e hizo posible que el análisis, detenido en ese momento, adquiriese nuevo desarrollo.

HISTORIAL

El paciente en cuestión, al que llamaremos Luis, es un enfermo mental grave, que estuvo durante muchos años en tratamiento psiquiátrico, y a quien se le propuso inclusive una leucotomía, después del fracaso de la micronarcosis y el cardiazol. Finalmente, se sometió al tratamiento psicoanalítico como último recurso. Cuando inició su tratamiento padecía de serios trastornos del carácter, en los cuales lo dominante eran los rasgos paranoides, *que* lo impulsaban a provocar y mantener incidentes con los demás y que habían desembocado en una crisis de angustia persecutoria, durante la cual se encerró en una habitación, presa del terror de ser asesinado, y no salió de ella hasta que lo fueron a buscar sus hermanos. Esta grave situación psicótica mejoró mucho luego de varios años de análisis.

Luis es un estudiante fracasado de Magisterio, que hacía ya muchos años que no rendía exámenes con regularidad, según él, “por ser incapaz de recordar lo que leía, no comprender bien y tener la mente confusa”. Sin embargo, cuando las exigencias externas fueron grandes y se vio muy presionado, llegó a rendir algunos exámenes.

Fuera del afecto que dispensaba a sus alumnos en su Escuela, no *tenía vinculaciones afectivas* positivas y duraderas, ni con sus familiares ni con

³ Explicaremos más adelante qué entendemos por pseudo-identificaciones.

personas ajenas a su familia. Tuvo sólo una novia cuando tenía diecisiete años de edad, que lo abandonó a causa de las continuas frustraciones que le hacía sufrir. Sus relaciones sexuales se reducían a prostitutas. Tenía fuertes tendencias exhibicionistas y voyeuristas; exhibía con alguna frecuencia el pene a las mujeres o se mostraba totalmente desnudo frente a la mucama de su casa, sin intentar él coito o haciendo algunas veces muy débiles intentos que abandonaba ante la menor resistencia. Solía espiar a las hermanas mientras se bañaban, y esta contemplación le procuraba una fuerte excitación sexual. Sólo pudo tener relaciones sexuales con una mucama a la que dejó embarazada, pero estas relaciones fueron insatisfactorias, realizadas con gran ansiedad por el temor de ser descubierto, lo que le provocaba eyaculación precoz y hacía que disparase de la pieza en cuanto eyaculaba. La familia tomó intervención en el asunto, hizo abortar a la mucama y luego la echó de la casa. Este episodio tuvo influencia preponderante en la vida de Luis, quien se reprochó después intensamente no haber tenido la valentía de defenderla y permitir el nacimiento del niño. Tenía la fantasía que la muchacha, expulsada de la casa, se había dedicado a la prostitución.

Luis tiene actualmente unos cuarenta años de edad. Es el menor de ocho hermanos, cinco varones y tres mujeres. De los primeros años de su vida, hay dos acontecimientos que quiero destacar: el primero tiene que ver con su nacimiento; Luis sabía que debía su vida al espíritu de sacrificio de su madre, que resolvió tenerlo a pesar de los consejos de su médico, quien propuso sacrificar el feto, considerando que la madre correría riesgos en el parto. El segundo se refiere a la lactancia; Luis no fue amamantado por su madre porque ésta careció de leche desde un principio. El amamantamiento fue confiado a una nodriza y esta circunstancia, como veremos después, gravitó profundamente en la vida de Luis.

La madre, de profesión maestra, falleció hace pocos años. Era descrita por el paciente como una mujer de carácter enérgico y dominante. Había protegido

excesivamente a Luis, quien había adoptado frente a ella una actitud muy pasiva. Esta dependencia, propia del hijo menor de una familia numerosa, unida a los celos de los hermanos, lo irritaba mucho y originaba una situación de gran tensión con la madre. Esta situación hizo crisis debido a un pequeño incidente provocado por el paciente y que adquirió gran repercusión. Luis requirió de amores a la mucama de la casa, como había hecho cuando era un adolescente, pero esta vez con el propósito de hacerse rechazar y provocar un escándalo. Consiguió lo que se proponía y el resultado fue que la madre lo echó de la casa. Pasó entonces a vivir a una pensión de baja categoría, donde convivía con prostitutas y macrós. Es evidente que con este comportamiento se identificaba, por sentimiento de culpa, con la mucama expulsada de la casa y convertida en prostituta, según su fantasía.

El padre, militar de profesión, había alcanzado el grado de general. Murió cuando el enfermo todavía era un niño.

Con respecto a los hermanos, mantenía con ellos una relación muy tirante de escasa o ninguna cordialidad. Todos sus hermanos varones son casados, todos han hecho carreras liberales, y algunos han alcanzado altos puestos en las esferas del gobierno. De sus tres hermanas, la menor sufría también de serios trastornos del carácter, por los cuales había estado internada en un establecimiento psiquiátrico. Actualmente vivía retirada de la familia en un pensionado. Luis adoptaba frente a ella una actitud muy ambivalente: a veces, la criticaba y se avergonzaba de ella, como sus demás familiares, y, otras veces, reprochaba a los hermanos su trato desconsiderado hacia ella y su falta de afecto.

LA SITUACION ACTUAL

Voy a referirme ahora, después de esta presentación *muy* sumaría del paciente, a la situación actual en que éste se encontraba y que motiva el trabajo. Dejaré de lado intencionalmente todos los aspectos del enfermo que no tienen relación directa con el tema que quiero desarrollar. Intercalaré algún material clínico que espero sea probatorio de las conclusiones que extraigo de este trabajo.

Hacía algún tiempo que Luis había sido sancionado por sus superiores, por no haber terminado su carrera. Por este motivo, fue retirado de su cargo en una escuela de Montevideo y trasladado al interior del país. Luis se sintió profundamente agraviado en su condición de maestro a causa de esta disposición e insistía en que había sido injustamente tratado.

Desde entonces, se venía analizando su disputa con sus superiores, procurando esclarecer los motivos por los que el paciente mantenía su actitud paranoide. Sin embargo, a pesar de todos mis esfuerzos interpretativos, Luis seguía sosteniendo sus puntos de vista: se había desconocido su dignidad de maestro, se había cometido con él un atropello y él podría, por medios legales, apelar la resolución que juzgaba totalmente arbitraria e injusta. El análisis se había estacionado, ya que el enfermo se aferraba a su actitud reivindicatoria, y su comportamiento en su nuevo lugar de destino se ajustaba a esta actitud: se había convertido en un perseguidor de sus alumnos, a quienes fue echando como él se había sentido echado.

LA CONFUSION ENTRE FANTASIA Y REALIDAD

Y APARICION DE LOS PRIMEROS PERSONAJES

Estábamos en esta situación estacionaria, cuando surgió un material en que se expresaba la desilusión profunda que él había sufrido, en diversas circunstancias de su vida, cuando la realidad no había confirmado sus fantasías. Por ejemplo: “Ud. me dijo que yo menospreciaba a mis compañeros porque no tienen dinero y eso me hizo recordar la decepción que tuve cuando me enteré que el padre de mi novia tenía un boliche y yo había fantaseado que tenía una estancia. Le había preguntado a mi novia si me iba a esperar en auto a la estación y me había dicho que sí y, efectivamente, fue, pero el auto era alquilado. Me decepcionó tanto...

Si Luis imaginaba que su novia tenía una estancia, tomaba esta fantasía por realidad y su novia “debía” tener una estancia. Cuando veía que no era así, sufría una desilusión y pensaba que había sido engañado (⁴).

Siguió expresando su confusión entre fantasía y realidad en estos términos: “Sentí disgusto por jugar a la quiniela, porque pensé que entonces yo no era “el educador”. Vi un libro sobre sexualidad escrito por un cura y pensé qué experiencia sexual puede tener un cura. Dije que Spencer preconizaba que cada uno debe soportar las consecuencias directas de los actos malos y uno comentó: cuántos hijos habrá’ tenido”.

Interpreté que él no sabía bien quién era, y que estaba en la situación del cura, que podía fantasear sobre muchas cosas, pero que sentía que no eran cosas auténticamente vividas por él.

Siguió asociando: “Estuve escribiendo a máquina y puse los papeles carbónicos al revés y salieron mal las copias. A Z que no es maestro recibido no

Creemos que la situación en que se encontraba Luis es la descrita por el Dr. Winnicott en su trabajo “Objetos transicionales y fenómenos transicionales” en *The International Journal of Psycho-Analysis*, T. XXXIV, part 2, 1953. Dice este autor refiriéndose al problema de la ilusión-desilusión: “El estadio temprano del desarrollo es hecho posible por la capacidad especial de la, madre para adaptarse a las necesidades de su hijo, permitiendo así que el lactante tenga *la ilusión de que existe realmente lo que él crea.*” (El subrayado es mío). Si el lactante tiene hambre y fantasea el pecho y el pecho llega, tiene la ilusión de que crea el pecho. No hay todavía discriminación entre el fenómeno subjetivo y la realidad objetiva externa. Pensamos que la decepción que sufrió Luis de su novia es debida a que tenía una ilusión similar a la que corresponde a- este estadio temprano del desarrollo en que tomamos nuestras fantasías por realidad.

le pusieron el título de maestro”.

Interpreté que el entrevero de los papeles era la confusión que tenía entre lo que imaginaba ser y lo que en realidad era, que él tenía la fantasía de ser maestro, de tener experiencia sexual, de ser un educador, pero que “en la realidad” no era ninguna de estas cosas, aunque él procedía como si realmente lo fuese.

Asocia: “Me estoy comprendiendo más, leí que fue denunciado un robo de alhajas por un doctor y había sido la señora que había guardado las alhajas”.⁽⁵⁾

Le interpreté que él protesta porque no lo consideran maestro, como si le hubiesen robado el título, pero que comprende que nada le han robado.

Asocia: “Pensé protestar porque algunos quedaron .en Montevideo y a mí me trasladaron... Un muchacho me dijo que cantaba en un cabaret y pensé que yo no conocía eso. Z no me presentó a una delegación que concurrió a la Escuela y en cambio presentó a G y le decía “el Director”.

Le interpreté que si G falta a menudo a la Escuela y él realiza, sus funciones, cree ser él el Director y por eso se sorprende si sus compañeros no lo tratan a él como director y sí al que realmente lo es.

Contesta: “Sí, quise hacer la tarea de - él. Z me dijo que G hiciese los pedidos, que él es el Director”.

EL NUCLEO AUTISTICO: LA ESCUELA CON SUS PERSONAJE

Comprendimos, entonces, que Luis se había construido un pequeño reducto donde vivía en un mundo aparte. Este pequeño reducto era su Escuela. Allí había edificado un mundo de ficción en el que representaba una serie de personajes, y que le servía para encubrir y oponer al mundo “real”, el mundo de los exámenes y de su fracaso en la carrera, el de la pensión, donde convivía con gente de mal vivir, el de los hermanos, que habían -triunfado y se habían

⁵ La señora poniendo en lugar seguro las joyas representa a la madre custodiando su omnipotencia.

destacado en sus actividades. Allí, en su salón de clase, Luis cultivaba su omnipotencia infantil. Este pequeño reducto constituía su cuarto de juegos donde jugaba a -los personajes: “el educador”, “el profesor”, “el director”, y, como veremos más adelante, también “el general” y “el doctor”.

El papel que desempeñaban todos estos personajes y la significación que tenían en la vida mental de Luis era algo muy peculiar y característico de este enfermo. No constituían, en realidad, verdaderas identificaciones, ya - que Luis se limitaba a representar el papel de Maestro o Director, sin asumir auténticamente esta función. Tampoco representaba a la manera de un actor, sino que la representación tenía las características del juego. No existía, por consiguiente, una asimilación del personaje en el Yo. -Los personajes eran comparables a cuerpos extraños en el Yo, tenían su vida propia, y, en algunos casos, muy intensa, pero no integrada en la personalidad del enfermo, en su self. De allí que -Luis pudiese sentirse un gran personaje en su Escuela y, momentos después, o al mismo tiempo, ser un pobre pensionista en una pensión casi miserable. Se trataba, por lo tanto, de pseudos-identificaciones, es decir, de identificaciones sólo asumidas por el self ‘en el plano del juego.

Al referirnos más adelante a otro de los personajes, el del “general”, que constituía una representación directa del padre-general, volveremos sobre estas pseudo - identificaciones e intentaremos establecer algunas hipótesis sobre su génesis.

A diferencia de la identificación con el padre y los hermanos, la identificación con la madre era auténtica, aunque también -parcial. Ya hemos mencionado la sanción que recibió Luis por no haberse recibido de maestro y la significación que tuvo para él el traslado de la escuela de Montevideo a una escuela del interior. Este hecho, ya importante de por sí, adquirió para él mayor trascendencia, por otra circunstancia: en Montevideo tenía a su cargo un grupo de niños, en cambio, en su nuevo lugar de destino, debía tener bajo su dirección

un grupo de adultos. Luis- lamentó profundamente no seguir ocupándose con niños, y, en verdad, había sido una buena madre y maestra de sus alumnos- niños. En este punto, su identificación con la madre había sido exitosa. Por consiguiente, -esta capacidad del paciente de ser buena- madre de sus alumnos, constituía una característica materna que el Yo había podido asimilar.

Una significación muy distinta tenían los personajes de su fantasía. Su falta de asimilación en, el Yo, el sentimiento de omnipotencia que le producían, su vida propia, limitada casi exclusivamente al reducto de la escuela, ajena a la vida del self (⁶) e inaccesible a las influencias exteriores, y el empobrecimiento manifiesto a que condenaban al Yo, conferían a la Escuela Y SUS personajes las características de la situación autística.

El Yo se hallaba totalmente empobrecido a expensas del núcleo autístico. Luis, que era un hombre bien dotado intelectualmente, había interrumpido su carrera. Las interpretaciones, ten-dientes a resolver su neurosis de examen habían fracasado, porque todavía no me había dado cuenta de la existencia del núcleo autístico. Luis vivía para su Escuela, para- ‘proyectar en ella los personajes de su fantasía. Fuera de esto, prácticamente nada le interesaba. No tenía amigos ni amigas. Sus únicas aficiones eran las carreras de caballos y el juego a la lotería, aficiones que había heredado de su madre. No había vuelto a intentar una relación amorosa, luego del fracaso con su novia cuando era adolescente. Leía con alguna asiduidad a dos filósofos, Schopenhauer y Nietzsche, Con quienes naturalmente se identificaba, compartiendo su rechazo de la realidad.

En cambio, dentro de los límites de la escuela, Luis era otro. Allí actuaba en forma apasionada, asignándose diversos papeles en el desempeño de su función, y, de acuerdo a ellos, haciendo jugar a sus alumnos papeles también específicos; así por ejemplo, como veremos después, si era “el general”, sus alumnos se

⁶ Los Personajes del “maestro” y del “director” eran los únicos que tenían que ver con él mismo; los demás eran completamente ajenos a su self.

volvían sus soldados, si “el doctor”, sus alumnos se convertían en sus enfermos. Pero tanto el general y los soldados, como el doctor y los enfermos, eran partes de él mismo. Se trataba, por consiguiente, de Una situación interna ubicada, por identificación proyectiva, en la Escuela. (7)

Este niño habla proyectado su autismo en un juego que consistía en formar un recinto cerrado y colocar dentro de él, suficientemente protegido y aislado del exterior, su objeto idealizado.

La segunda característica del núcleo autístico de este paciente es su formación a base de personajes. Este carácter lo comenta remos más adelante.

La Escuela no constituía la única proyección espacial de su autismo; Luis había comprado un terreno, en las afueras de Montevideo, y soñaba con hacer de él un bosque maravilloso de acacias y nogales. Así tendría “el paraíso en la tierra”. El bosque constituye una expresión más típica de núcleo autístico que la escuela ya que en ella, él sólo tiene a la madre idealizada (el bosque maravilloso), sin necesidad de intermediarios (los personajes). Tiene también la fantasía del bosque, el carácter paradisiaco propio de los núcleos autísticos, y del que carecía la proyección de la escuela. Este aspecto negativo, ausencia de una verdadera y completa idealización, constituye la tercera característica del núcleo autístico de este paciente. Volveremos sobre ella.

EL EXAMEN.

APERTURA PARCIAL DEL NUCLEO AUTISTICO

Las primeras interpretaciones tendientes a resolver la confusión que tenía Luis entre la -fantasía y el self trajeron como resultado que se presentase a dar

⁷ Esta proyección espacial del núcleo autístico me recuerda el “juego del cerco” del niño Raúl, caso del Dr. Emilio Rodríguez (ver: “El análisis de un niño de tres años esquizofrénico y mudo”, traducido en Rev. Urug. De Psa. T. II N° 4, 1958, pág. 467 y sig.).

examen. Ocurrió además otra circunstancia, en relación a la situación transferencial, que coadyuvó en el mismo sentido. Yo me había visto obligado, por la imposibilidad que tuvo el paciente de concurrir a sus horas habituales de *análisis*, a reducir sus horas semanales a 3 sesiones. Esta circunstancia, impuesta por la “realidad externa”, fue vivida por Luis como desconexión conmigo, yo como parte de su fantasía de médico y analista. Me dijo a poco de comenzada la sesión: “He -estado muy activo, me faltaba el empujón”.

Para mí constituyó una sorpresa la resolución de Luis de dar examen, pero me di cuenta después de que este elemento “sorpresa” estaba en relación con la necesidad del paciente de quitarle significación a la nueva actitud que él asumía.

Su primera asociación en esta sesión fue referirse a la tentación en que había estado de comprar Horno Ludens. En seguida me dijo que debido al pedido insistente de un amigo profesor, se había inscripto para su examen, luego de pagar la multa correspondiente por haber vencido el plazo de inscripción, y había rendido su examen.

Interpreté su deseo de dar el examen como si fuese un juego, y, en relación con esto, su necesidad de aparentar que había dado su examen porque se lo habían pedido, o porque yo le había dado el empujón, pero no porque él lo hubiese querido.

Respondió: “Ando con respiración artificial...”. Aludía con esto al estudio de los métodos de respiración artificial, pero por la manera especial de decirlo, se veía que quería significar que su resolución de dar el examen lo trasladaba a un medio artificial donde no sabía “respirar” normalmente. Su medio natural era el reducto de la Escuela, allí sí respiraba a sus anchas, en comunicación con los personajes de su fantasía.

Continuó asociando: “Dije y repetí que daba examen por mi amigo, este loco... Lo hice como jugando, como Ud. dice... Lo di en forma inesperada. Mi amigo quería pagar él la multa, pero yo no lo dejé. Una profesora me recriminó que no me hubiese recibido y que cuando diera pedagogía, que le avisara a ella, que estaba en la mesa.”

Le interpreté que él insistía en señalarme cómo había sido ayudado, por haber sentido que yo le restaba ayuda al reducirle sus horas de análisis.

Contestó que al mes siguiente estaba de licencia y no tendría dificultades de horario, y que ahora veía que tenía posibilidades de estudiar. Continúa: “Mi amigo se reía porque yo le dije a Z que la teoría estaba siempre presente, porque él protestaba que yo estuviese dando examen no habiéndome inscripto en el tiempo reglamentario. Z habrá notado falta de seriedad en mí. A él le dicen “el jaula”. Yo quería profundizar tanto que al final no daba examen.”

Z había tomado siempre una actitud paternal con él, preocupándose afectuosamente por su carrera, instándolo a que la terminara y, en muchas ocasiones, dándole diversas facilidades. La actitud de burla que asume Luis hacia Z es la misma que adoptará frente al personaje del general siendo ambos, Z y el general, representantes del padre. El apodo de “el jaula” si bien se refería a Z, también, por otros motivos, le correspondía a él mismo. Luis había tenido

que dejar su “jaula”, su Escuela, largarse afuera y dar el examen.

En seguida relató un sueño donde aparece de nuevo esta situación, expresada de otro modo: “Estaba acostado al lado de una mujer, yo estaba a su izquierda. Para facilitarle que me tocara el pene levanté las cobijas y tuve una eyaculación”. Asocia con esto que había concurrido días atrás al prostíbulo y había pedido a la mujer que le hiciera una felacio. Pensaba si no sería por los días que había pasado sin tratamiento.

Interpreté que él era la mujer que me chupaba, que yo lo había dejado sin pene o pecho que chupar al reducirle sus horas, y que por eso él se había largado a dar su examen, al sentirse destetado por mí. También la mujer era yo que lo obligaba a poner partes de él afuera (el esperma), que sacaba el pájaro de su jaula. (8)

Respondió el paciente: “La prostituta estaba gorda, le pregunté *qué* comía y me contestó que pijas”. -Interpreté que él había pedido que le hicieran a él lo que él sentía que me hacía a mí, que él se había hecho succionar el pene como él sentía que exprimía mi cabeza, y que había dado su examen con esta fantasía de hacerse exprimir su cabeza. También la prostituta gorda y alimentada lo representaba a él, que se tragaba a todos, los examinadores, los familiares y a mí.

Respondió que no sabía el programa, pero que había hablado sobre asfixia cuando se lo preguntaron.

Era evidente que Luis sabía muy bien lo que le preguntaron, pero necesitaba pensar que el examen se lo habían dado “de arriba”, sin él prepararlo y esforzarse para darlo bien. Por eso había pagado multa, porque el examen iba “de arriba”. No podía admitir que había preparado su examen y tuvo que darlo

⁸ Aquí el self aparece prisionero en el reducto autístico, el núcleo envuelve al Yo y lo mantiene dependiente de él. El Yo es su esclavo. En otros casos de situaciones autísticas se observa el mismo empobrecimiento del Yo a expensas del núcleo, pero entonces es el Yo que envuelve al núcleo. Así en el caso de Marlene del Prof. Willy Baranger (ver: Rev. Urug. de Psa. T. 1, N° 1, año 1956, “Asimilación y encapsulamiento: Estudio de los objetos idealizados”) el Yo se volvió “la cáscara del objeto idealizado”, el Yo rodea a su objeto ideal y queda reducido a su contemplación.

como “jugando” y porque yo “le había’ dado el empujón”. De lo contrario, significaba entrar en un mundo distinto y abrir una brecha en su núcleo autístico. El tema de la “asfixia” y de la “respiración artificial” aludían, como ya hemos dicho, a que su medio natural no era la realidad externa sino el recinto de la Escuela, donde había proyectado su núcleo autístico y, por consiguiente, estaba en comunicación directa con él. Si se desconectaba de él, sobrevenía la sensación de asfixia, de estar viviendo en un medio artificial. Sin embargo, el hecho de haberse presentado a dar examen significaba el abandono de su posición omnipotente, y una aceptación, aunque de mala gana, de las exigencias de la realidad y, -por consiguiente, una apertura de su núcleo autístico.

MAS PERSONAJES DE LA FANTASIA

Me referiré ahora a los demás personajes, de los cuales ya he hecho mención anteriormente. Transcribiré el material clínico en el que ellos aparecen.

En una sesión de entonces relata lo siguiente: “Pensaba que si Ud. se atrasa, tendría tiempo de almorzar antes de venir. Fui a nadar al club y practiqué la forma de zafar al abrazo de ahogado. Estoy decidido a dar otro examen.”

Interpreté que él se siente frustrado por mí y por eso desea comer antes de venir, y que está decidido a dar su examen porque se siente ahogado en virtud de la presión que ejercen sus superiores y que dar el examen es escapar a la situación de ahogado.

Siguió asociando: “Consultaron a Lincoln si quería ser abogado y respondió que si quería serlo ya tenía un 50 %. Estoy seguro de salvar el examen. Pensé cómo no hice esto antes.. .“ Cuenta un sueño: “A mi hermana la habían recluido en la cárcel por hurto. Yo me preocupaba mucho, la veía acostada en una cama ordinaria entre 3 ó 4 mujeres. Pensaba adónde la había llevado la enfermedad y cómo se abandonaba más y más. Había robado un reloj. Yo decía si no conocía las teorías freudianas.”

Asocia que se había sentido extraño compartiendo su pieza con otros compañeros y relata otro sueño: “Veía los cipreses que yo planté caídos, marchitos.” En seguida dice que ve a su hermana cada vez más enferma.

Le interpreto que la hermana en el sueño lo representa a él, que está sustituido por la hermana como expresión de su homosexualidad, la que también aparece en su sentimiento de extrañeza por compartir su pieza con otros hombres. Le digo además que se ha abandonado en su vida y en su profesión por culpa, como un auto-castigo por sentir que ha robado.

Continúa: “Pensé mudarme a un hotel y dejar la pensión.

En estos días va a hacer 31 años que murió papá. Nunca me acordé tanto de la fecha de su muerte, y he pensado ir al cementerio.

Recordé que Ud. me ha dicho que yo me creía factor de su muerte.

Pensé pedirle a G (Director de la Escuela) que se analizara.” Le interpreté que el deseo de que G se analizara era para que él no le permitiera sustituirlo, como él creía que había hecho con su padre. (9)

Continúa el paciente: “Fue el inspector a la escuela para recabar datos sobre las asistencias de G, quien por faltas tiene un mes de suspensión. Le dije al inspector que cabría la destitución de G, pero él no estuvo de acuerdo, quiso atenuar su informe y al final declaramos que muchas de las inasistencias de G se debían al hecho que él se olvidaba de firmar.”

Interpreté que él quería controlar las asistencias de G, del mismo modo que controlaba mi puntualidad en las sesiones, y que, en parte, a eso debía referirse el reloj robado en el sueño, ya que no era una función que le correspondiese a él.

⁹ El padre de Luis habla fallecido repentinamente cuando él tenía 7 años de edad. Luis no estaba en su casa, y, al volver a ella, se encontró con su padre muerto. No recuerda haber experimentado mayor emoción, fuera de la estupefacción que le produjo la noticia. Tampoco sintió pena en los días siguientes a su muerte. En cambio, recuerda con mucha nitidez que solía ir a sentarse al sillón del escritorio de su padre, y que este acto le producía una intensa emoción. Este sillón, y el escritorio, pasó a ser herencia ‘de él, conjuntamente con una carabina. Luis se habla negado siempre a acompañar a sus familiares al cementerio, en ocasión de los aniversarios de su muerte. Es evidente que no pudo elaborar el duelo, y que esta falta del duelo por el padre fue un factor que contribuyó a mantener el núcleo autístico.

Continúa: “Llevaba cuenta de las asistencias de G, llegué hasta llevar nota de sus faltas.”

Le dije que él estaba haciendo las veces del inspector con el objeto de lograr la destitución de G, y que esto lo sentía como un robo.

Sigue asociando: “En otros lados hice lo mismo. ⁽¹⁰⁾ Un compañero me decía refiriéndose a otro que tenía alma de milico, perdone Ud. me dijo.”

Interpreto que él se siente con alma de milico, como el padre, y que si conociese teorías freudianas sabría que el reloj robado es el pene del padre. ⁽¹¹⁾

Continúa: “Me hace tanto bien la natación, es tan educativa.”

Interpreto que la natación es el análisis y que el ciprés caído es él que ahora se siente venido a menos y también lo que en él había del padre, su “alma de milico”. ⁽¹²⁾

Sigue asociando: “A mí me habían puesto el apodo de “el militar” porque exigía la marcha y la disciplina. Y era rígido con los alumnos. Se reían de mí porque los hacía formar fila y marchar con disciplina.”

Interpreto que él trataba a sus discípulos como si fuesen soldados de un regimiento porque se sentía general, como el padre, y que esto lo vivía como un robo.

Otro de los personajes que representaba era “el Doctor”. Luis pasaba angustias *muy* grandes cada vez que alguno de sus alumnos se lesionaba en las horas de recreo, porque creía estar en la obligación de resolver su situación. Este sentimiento de ser “doctor” estaba en relación con uno de sus hermanos, que era médico. Recordó entonces que leía toda la literatura médica que el hermano

¹⁰ Luis habla participado activamente en una campaña- contra el presidente de una institución -deportiva a quien se acusaba de homosexual, con el objetivo preconcebido de ser nombrado en su lugar. Habla tenido éxito en sus propósitos, siendo nombrado presidente de la institución, pero fracasé en el cargo.

Su intervención en esta campaña tuvo también otra motivación: el ataque.

¹¹ El milico también soy yo, que le estoy descubriendo sus cosas sucias, y entonces, sí soy milico, yo no conozco teorías freudianas.

recibía, como si estuviese dirigida a él. Si el hermano era médico, él también lo era. ⁽¹³⁾

LA DISCRIMINACION ENTRE EL SELF Y EL NO SELF

En relación con esto tuvo el siguiente sueño: “Alguien me decía *que* tratara de recordar mi niñez.” Sus asociaciones lo llevaron a una época de su infancia en la cual, durante mucho tiempo, había usado una placa con la inscripción “aviador”, perteneciente a uno de sus hermanos. Recordó que se sentía muy orgulloso de usarla, como si efectivamente fuese suya, y cómo su madre se molestaba con él por hacer ostentación de un título que no le pertenecía. ⁽¹⁴⁾ Siendo niño había concurrido con su madre a presenciar las acrobacias aéreas del hermano, y le resultaba intolerable el orgullo que experimentaba su madre ante la exhibición del valor y la pericia de aquél.

Siguió asociando: “Pensé anoche que me había identificado con mi padre por culpa, como en la película “Cuéntame tu vida” donde el paciente toma el papel del médico muerto, pero la doctora lo descubre.”

Interpreté que él se sentía descubierto *por mí*, que había querido desempeñar el papel del padre general y de sus hermanos aviador y médico, y mi propio papel de analista y usufructar de ellos como si fuesen propios, y que por eso no tenía necesidad de ser *él*.

Continúa: “Estoy pensando en *mi* resistencia al traslado de escuela y qué mal traté a mis alumnos. Pienso en su título y siento ahora deseos de tener mi título de maestro.”

¹² El sueño de los cipreses alude, en forma directa, a la fantasía del bosque que mencionamos más arriba. Los cipreses hablan sido efectiva. mente plantados por Luis. El hecho de encontrarlos marchitos es una indicación del desmoronamiento del núcleo *autístico*, con la consiguiente depresión (los cipreses caldos).

¹³ El mismo significado tenía para él su relación conmigo, y estar en análisis y leer literatura psicoanalítica era lo mismo que ser analista.

¹⁴ En su relación conmigo repetía este comportamiento, obligándome a interpretarle repetidamente que él no era maestro, ni doctor, ni general, y buscando fastidiarme con eso.

Insistí señalando que él se daba cuenta ahora que no era analista ni médico y sí estudiante de Magisterio.

Siguió asociando: “Pensé estos días volver a ver “Cuéntame tu vida” pero desistí de hacerlo.

Le dije que él quería hacer otra historia de su vida y no la de ficción que había tenido hasta ahora.

Respondió diciendo *que cuando* iba a ver esa película se sentía realmente médico.

Interpreté que del mismo modo se sentía médico y analista viniendo a verme y que únicamente renunciando a ser lo que yo era, o lo que eran sus padres y hermanos, podía llegar a ser él mismo.

Aparece en este material, con referencia a la película “Cuéntame tu vida” la vivencia del destino fantaseado frente al destino real. Como el personaje de la película, Luis usurpaba el papel de otros. Así había hecho siendo niño cuando, al morir su padre, se sentaba en su sillón, o cuando usaba la placa de aviador de su hermano. Repitió estas pseudo-identificaciones en su vida de adulto, siendo, en la plaza, el general o el director, y, en su relación analítica conmigo, el doctor. Luis no podía tener su propio y real destino por aferrarse a este destino fantaseado. Era la única manera en que él sentía que podía tener totalmente a la madre, siendo a la vez el padre y los hermanos. La función del análisis, en este momento, era descubrir estas pseudo-identificaciones y el papel que desempeñaban en su vida mental y, de este modo, señalándole al paciente la historia falsa que *quería* vivir, ponerlo en condiciones de asumir su verdadero destino.

Algunos días después, a socia lo siguiente: “Me he decidido a dar examen. Estoy cansado porque leí y releí y siempre encuentro algo nuevo.”

Interpreté que comparaba a su examen con el análisis donde siempre aparecen cosas nuevas.

Siguió asociando: “Pienso en la invitación a tomar el té que me ha hecho

una compañera y que sería lindo tener hijos y preocuparse por ellos. Los tiempos de antes eran más lindos, antes en Navidad se reunían las familias.

Interpreté que si él daba su examen y se recibía o si se casaba y tenía hijos sentía que perdía la familia y a mí, y que los primeros tiempos del análisis eran más lindos porque creía tener toda la familia y a mí al representar nuestros papeles, y que ahora tenía miedo de perderme. -

Continúa: “Pienso en el pistoletazo de su yesquero... Vi dos colachatas y fantaseé con sacar la grande en la lotería y conocer ambientes distinguidos. Envidio a mi hermana y su regio apartamento y lo comparo con mi pobre pieza.”

Le interpreté su envidia fálica y cómo ahora puede expresar abiertamente su envidia por la hermana, y en cambio antes estaba encubierta por la fantasía que tenía de sí mismo, y le recordé cómo “en su pobre pieza” se sentía “el rey mendigo”.

Respondió: “Sí, voy siendo más yo mismo... Y recordó haber soñado lo siguiente “Tenía la sensación que me había quedado con algo que no era mío.

Se comprende porqué Luis se había detenido en su análisis: trataba de conservar, a toda costa, su mundo de ficción. Las exigencias de la realidad lo obligaban, pero él seguía sosteniendo la fantasía. Si mis interpretaciones apuntaban a señalarle las obligaciones que le imponía la realidad, me convertía en un perseguidor, como sus superiores. Fue necesario poner el acento sobre la confusión entre fantasía y realidad, Luis tomaba la fantasía por realidad. Confundía, como dijimos más arriba, el destino fantaseado con el destino real. Quería ser rey y por eso era mendigo, *en realidad*, era un falso rey y un verdadero mendigo. ⁽¹⁵⁾ Luis no podía estudiar y dar sus exámenes porque ello equivalía a renunciar a su mundo fantástico. No podía ser alguien, porque

¹⁵ Esta fantasía del “rey mendigo” tenía su antecedente infantil: la madre de Luis habla sido maestra de un niño que luego fue *médico, ministro* y candidato a la presidencia de la república. Habla mantenido siempre una relación amistosa con este “personaje”, y se enorgullecía de haber sido SU maestra. Ser “rey” significaba, otra vez, tener a la madre toda para él.

dejaba de ser muchos otros.

HIPOTESIS SOBRE LA GENESIS DEL NUCLEO

Esta necesidad de mantener este mundo irreal interno, en el cual el paciente no se sentía él mismo, sino que estaba artificialmente identificado con una serie de personajes, obedecía también, y primordialmente, a su vivencia angustiante de la realidad externa. Los temores paranoides de Luis eran de índole psicótica. Ya hemos mencionado el episodio de tipo persecutorio, ocurrido poco tiempo antes de comenzar su análisis, y en el cual el paciente se encerró en una habitación de la escuela creyendo que lo iban a matar los porteros, y sólo salió de ella cuando lo fueron a sacar sus hermanos. A poco de comenzado su tratamiento analítico tuvo un *serio* incidente con un compañero de trabajo, a quien agredió a golpes de puño por un motivo trivial, luego de haberlo provocado insistentemente. Mediante este acting-out mantenía su dependencia homosexual conmigo, y, al mismo tiempo, ejecutaba su agresión reivindicadora afuera. ⁽¹⁶⁾

El análisis, prolongado durante años, de sus reacciones caracterológicas de tipo paranoide, que se traducían sobre todo en la provocación y búsqueda de incidentes, mejoró considerablemente su carácter.

Voy a insistir ahora en dos circunstancias de su vida que considero básicas para que Luis, huyendo de la realidad externa, haya edificado su mundo artificial y se aferrase a él.

Su vivencia persecutoria del mundo tenía sus raíces en situaciones

¹⁶ Los trastornos de Luis se hicieron ostensibles al comenzar sus estudios liceales. Su conducta en ese entonces se *caracterizaba* por una provocación reiterada a los profesores, de quienes intentaba burlarse, *siendo* muy a menudo expulsado de clase y, mismo, suspendida su actividad liceal por algún tiempo. Con este comportamiento buscaba, al mismo tiempo que mofarse y ridiculizar a los profesores, conseguir ascendente frente a sus condiscípulos. Los mismos profesores, impresionados por el carácter anormal de sus reacciones, llamaron a los familiares y aconsejaron ponerlo en tratamiento. Consultó entonces a varios psiquiatras, que lo sometieron a variados tratamientos durante algunos años. En su relación transferencial, repitió este comportamiento, haciéndome objeto de provocaciones, buscando ponerme a prueba, para ver si reaccionaba y lo

vinculadas al parto y la lactancia. Como ya dijimos, la madre, durante el embarazo del paciente, pasó momentos muy difíciles, y el médico que la atendía aconsejó sacrificar el feto para no poner en peligro su vida, a lo que se opuso su madre que resolvió de cualquier modo tener el niño. Creemos que estas circunstancias que rodearon a su nacimiento incrementaron su omnipotencia, ya que él era lo bastante importante para que la madre se jugara la vida por él; pero al mismo tiempo intensificó su angustia de muerte, y le hizo sentirse tan destructivo que le imposibilitó, en la vida adulta, la culminación de sus propósitos constructivos. Su angustia de nacer se expresó entonces en otras situaciones: en su carrera, iniciada de un modo brillante, pero interrumpida prematuramente, en su - *análisis*, iniciado de manera auspiciosa, y ahora estancado. Debía evitar a toda costa la realidad y vivir en un mundo de fantasías; estar en análisis significaba para él ser un aristócrata intelectual; de niño, decían en su casa que parecía un príncipe. Su vivencia del nacimiento como muerte se expresó muy claramente en el siguiente sueño: “Veía un niño ahogado que extraían del agua”, y en el cual sus asociaciones demostraron que estaba en relación, a la vez con su angustia de nacer, el examen que debía rendir, y su fracaso en el análisis.

Algún tiempo después, esta angustia de nacer se volvió a manifestar en otro sueño, pero esta vez con una elaboración distinta: “Una mujer embarazada no podía dar a luz, sus músculos no podían expulsar el feto, los médicos decían que no estaba muerto, a pesar del mucho tiempo transcurrido.” En este sueño, él es al mismo ‘tiempo la mujer embarazada que no puede dar a luz, lo que constituye una referencia a su autismo, y el feto que aún está con vida y puede nacer (curarse), a pesar del mucho tiempo transcurrido de tratamiento.

La otra circunstancia que agravó la situación y que contribuyó a hacer aún más angustiante la realidad, reforzando su angustia de muerte, tuvo que ver

echaba, como habían hecho sus profesores, comportamiento, haciéndome objeto de provocaciones, buscando ponerme a prueba, para ver si reaccionaba y *lo echaba, como* habían hecho sus profesores.

con su amamantamiento. Su madre, como dijimos, careció de leche desde un principio y hubo que recurrir a los servicios de una nodriza. A pesar de esto, Luis quiso succionar de los pechos de su madre y recuerda, entre sus vivencias infantiles más lejanas, cómo solía correr hasta su madre y pedirle que le diera el pecho, a lo que su madre siempre accedía. Continuó con esta costumbre hasta el tercer o cuarto año de vida; succionaba del pecho a pesar de que no podía sacar una gota de leche. En la relación transferencial, él se había identificado con los pechos vacíos de su madre y me hacía vivir a mí la misma frustración que él había experimentado. Nada iba a sacar de él.

Por otra parte, la nodriza tenía una hija, y cuando sus familiares se referían a ella como a su “hermana de leche”, le producía profundo fastidio y siempre se negó a reconocerla como tal. Fue evidente por sus asociaciones que yo representaba también el papel de la nodriza a la que nunca había querido reconocer, lo que aparece desplazado a su hermana de leche. No podía elaborar mis interpretaciones, “metabolizarlas” y crecer con ellas.

Creemos que el prototipo de la confusión de Luis entre fantasía y realidad está en la existencia de este binomio madre-nodriza. Luis confundía a ambas. Cuando corría a mamar de los pechos de su madre, actuaba como si no pudiese diferenciar madre y nodriza; pretendía mamar de los pechos vacíos de la madre como si fuesen los pechos llenos de la nodriza. Con esta confusión básica se relacionan otras dos, una relativa a su origen y la otra a su lugar de nacimiento.

Con respecto a la primera, su madre y su hermano mayor solían decirle a Luis, cuando era muy niño, que él debía ser hijo de una vieja pordiosera del lugar donde residía la familia, y a quien se conocía con el apodo de “la vieja nadita”-. ⁽¹⁷⁾ Luis se preguntaba porqué le dirían esto, si él tenía su madre verdadera. ⁽¹⁸⁾ Creemos que esta confusión de madres sea un recuerdo

¹⁷ El apodo hacía alusión a la forma de pedir: “una limosnita para esta. vieja que nadita tiene”.

¹⁸ También en relación con esta confusión estuvo su imposibilidad de preparar el examen de Biología, intento

encubridor de la otra confusión madre-nodrizza, preguntándose si su madre es la vieja cuyos pechos “nadita tienen” o la nodrizza de pechos llenos.

Luis tenía también una confusión acerca de su lugar de nacimiento. Al comenzar su análisis me dijo que había nacido en la ciudad de Montevideo, pero que él se decía originario de la ciudad del interior donde vivía la vieja pordiosera, ya que sus familiares decían que era hijo de ella. Años después rectificó esta primera versión, diciéndome que había nacido en esa ciudad del interior.

Este hecho constituiría, pues, su desilusión primera y más profunda: había tenido una nodrizza, una segunda madre, y había tenido que compartir la leche con una hermana, siendo su madre verdadera una “vieja nadita”. No había podido unificar y diferenciar ambas madres y el resultado fue la confusión. La negativa de Luis a reconocer a su “hermana de leche” fue un intento de evitar esta confusión de madre y nodrizza, negando la existencia de la nodrizza.

Con esta confusión está relacionada la desilusión de su novia que él fantaseaba dueña de una estancia (los pechos llenos de la nodrizza) y que resultó que sólo tenía un boliche (la vieja nadita, la madre), repitiendo así la desilusión primera.

Luis tenía, por consiguiente, una doble vivencia de la madre, la que le da todo (le dio la vida a riesgo de la propia), y la que nada le da. Se había identificado con este último aspecto de su madre, y no quería darme nada a mí, ni tampoco dar nada a sus superiores. De este modo, su Yo se había manifiestamente empobrecido. El hecho que fuera a vivir en una pensión de baja categoría, en compañía- de prostitutas, demuestra su identificación con la vieja pordiosera y con la sirvienta prostituida, imagos de la madre y de la nodrizza.

que habla realizado numerosas veces, pero que siempre abandonaba por la confusión en que caía cada vez que quería comprender las leyes de la herencia de Mendel.

Esta doble vivencia de su madre, idealizada por un lado, y persecuidora por otro, reaparece en el núcleo autístico. Este constituyó un intento de resolver la confusión y desilusión básicas. Fracásó en la disociación madre - nodriza, ya que ambas son gratificadoras y frustradoras a la vez: la madre, por lo que acabamos de decir, y la nodriza, por haberle abandonado y por obligarlo a compartir la leche con la “hermana de criación”. Por consiguiente, la pareja madre - nodriza es una pareja confusa.

La desilusión de ambas lo lleva a la elaboración del núcleo autístico. Este adquiere características particulares por estar constituido por la escuela y los personajes. Luis tiene necesidad de los personajes, el padre y los hermanos, para poseer a la madre. Es por este carácter de intermediarios que los personajes son pseudos-identificaciones. Únicamente siendo él el padre y todos los hermanos, la madre es toda de él. Aquí fracasa otra vez en la disociación: no puede separar la madre de los hermanos. Para tener a la madre, tiene que identificarse con el padre y los hermanos, figuras parcialmente idealizadas y parcialmente persecuidoras. Si al identificarse con el padre-general (¹⁹) se sentía un gran personaje, también es verdad que hacía que sus alumnos se burlasen de él (del padre).

Se trataba, por lo tanto, de una introyección del padre en un contexto de rebeldía y burla, lo que determina que esta introyección adquiriera el carácter de una pseudo-identificación.

La identificación con estos personajes confiere al núcleo autístico un doble carácter: por un lado, se halla parcialmente idealizado, por otro, parcialmente invadido por los persecuidores. Y esta constitución del núcleo da cuenta de la poca fascinación que ejercía sobre el Yo, de su carácter poco maravilloso. (²⁰)

¹⁹ “General de los Blandengues de Artigas”, como decía Luis al referirse a su padre, con evidente orgullo.

²⁰ En cambio, en la fantasía del bosque paradisíaco, él sólo tiene a la madre, sin mediación de los personajes.

Del mismo modo puede explicarse que Luis se hiciera echar de la Escuela, repitiendo así la echada de la casa, la de la sirvienta, y más primitivamente, la de la nodriza. Y también que tuviera, en su misma escuela, la crisis de angustia persecutoria.

No se nos escapa que esta constitución del núcleo autístico no es la corriente. En otros casos de núcleos autísticos más típicos, la constitución es algo distinta. Así en el caso de Marlene (²¹) el núcleo estaba únicamente formado por el objeto idealizado, que en este caso era un sistema ideológico abstracto.

El Yo había defendido a su objeto ideal encapsulándolo y evitando así la invasión del núcleo por los perseguidores, tanto internos como externos. En este caso la paciente posee directamente a la madre idealizada, representada por el sistema ideológico y éste mantiene **el**

Yo fascinado y en completa dependencia. El objeto idealizado está representado por una situación interna.

En nuestro caso:

1) El núcleo autístico es en parte una situación interna (los personajes de la fantasía) y en parte externa (la Escuela).

2) El núcleo se halla encapsulado, pero ha sido invadido parcialmente por los perseguidores.

3) La posesión del núcleo (la madre) se realiza por intermediario de los personajes.

4) Ejerce alguna fascinación sobre el Yo, pero ésta no es completa.

Se trata, por consiguiente, de una tentativa no totalmente lograda de establecer un núcleo autístico, y su fracaso parcial debe atribuirse a la doble identificación de madre y nodriza y a la confusión entre ambas.

²¹ Trabajo citado.

El resultado, en definitiva, fue la identificación de este mundo artificial, de esta constelación de personajes que él representaba en su escuela, y que habían permanecido ocultos para mí, y para el paciente, en su verdadera significación, hasta este momento. Había dado únicamente indicios de ellos, pero nunca habían aparecido como lo que realmente eran para él, como personajes ficticios y fantásticos, de los que hacía uso como si fueran él mismo, y que le servían para contrarrestar y, en cierta medida, desconocer, los aspectos de una realidad cada vez más frustradora para él. Sobre estos personajes ficticios y fantásticos estaba basado su núcleo autístico. Todos mis esfuerzos interpretativos se habían estrellado contra este escollo. Luis representaba personajes en su salón de clase como lo hace un niño en su cuarto de juegos. La nota más saliente era el carácter infantil de estas representaciones, ya que constituían un producto exclusivo de la fantasía, siendo, en general, absolutamente independientes del círculo de sus intereses, y creadas a imagen y semejanza de los familiares. Si nos preguntamos por qué no adquirieron antes relieve y significación para mí, creo que la respuesta está en que este paciente ocultaba la actividad omnipotente de su fantasía “dentro” de un comportamiento más o menos ajustado a la realidad. Luis cumplía cabalmente con sus funciones de maestro. Si bien no era querido por el personal inferior a quien trataba de una manera muy autoritaria⁽²²⁾, era muy estimado por sus discípulos y clasificado con alto puntaje por los inspectores. Sin embargo, este cumplimiento aparentemente “adulto” y responsable de sus funciones, estaba - enmascarando una actitud más profunda de carácter regresivo. Esta aparente dedicación a sus tareas, estaba en función de los personajes que él podía desempeñar en su escuela. La sanción que recibió por no terminar su carrera, no le permitió continuar con este sutil y falso “tejido” de fantasía y realidad. Reaccionó a esta presión externa defendiendo la fantasía y fue echado de la escuela. La interpretación consecuente de su

²² El carácter autoritario de Luis procedía de una auténtica identificación con el padre-militar, a diferencia del personaje del “general” que constituía una pseudo-identificación.

confusión entre fantasía y realidad hizo surgir entonces, con perfiles definidos, los personajes ficticios a que nos hemos referido. -

La evolución posterior del paciente confirmó estos puntos de vista: dejó de mantener su conflicto con sus superiores, abandonando su actitud reivindicadora, basada, en último término, en la fantasía de que él era maestro, no siéndolo. Coincidiendo con este cambio, comenzó a preparar y rendir sus exámenes, con el objetivo de terminar su carrera. Su relación conmigo, con sus familiares y con las personas en general, adquirió otra dimensión y profundidad. Este crecimiento y maduración de su Yo que se operaron en él, los expresó en la siguiente fantasía: “Tengo una protuberancia dolorosa en la encía y pensé si me saldría un diente, sería la tercera dentición”.

Para terminar, desearía establecer las siguientes conclusiones:

1) El análisis de este paciente se había estacionado porque no se había analizado su núcleo autístico, basado en una serie de pseudo-identificaciones de carácter muy regresivo, a la manera del niño, que si calza los zapatos de su padre, “es” su padre.

2º) El análisis del núcleo autístico no pudo realizarse con anterioridad, a pesar de los muchos años de tratamiento que llevaba *realizado* (7 años), porque el paciente había edificado su mundo de ficción preferentemente dentro de su Escuela, donde mantenía al mismo tiempo una apariencia de comportamiento adulto y más o menos adaptado a la realidad.

3º) La presión externa trastornó esta especie de “equilibrio” logrado por el paciente entre fantasía y realidad, que le permitía representar los personajes de su fantasía y tener conjuntamente un comportamiento bastante ajustado a la realidad. El enfermo reaccionaba a esta presión sosteniendo la fantasía como si fuese realidad.

4º) La interpretación consecuente de su confusión entre fantasía y realidad permitió el análisis en detalle de su núcleo autístico y abrió nuevas perspectivas al tratamiento y al futuro del paciente.

5º) El paciente fracasó parcialmente en la constitución del núcleo por la inclusión en él de los perseguidores, con los cuales tenía que identificarse para poseer al núcleo.

6º) La desilusión primitiva que lo lleva a la formación del núcleo debe relacionarse, nos parece, con la existencia del binomio madre - nodriza, binomio confuso y no disociado. La constitución del núcleo estuvo perturbada por remanentes confusionales.

BIBLIOGRAFIA

- 1) ALVAREZ DE TOLEDO, LUISA G. DE. — Un caso de neurosis de examen. Rev. de Psa. Buenos Aires, año IV, N° 2, 1946.
- 2) BARANGER, WILLY. — Asimilación y encapsulamiento: Estudio de los objetos idealizados. Rev. Urug. de Psa. T. 1, N° 1, 1956.
- 3) ISAACS, SUSAN. The nature and function of phantasy. Developments in Psycho-Analysis. London, 1952. Traducido en Rev. de Psa. Buenos Aires, T. VII, N° 4, 1950.
- 4) RODRIGUE, EMILIO. — El análisis de un niño de 3 años esquizofrénico y mudo. Rev. Urug. de Psa. T. II, N° 4, 1958.
- 5) WINNICOTT, D. W. Transitional Objects and Transitional Phenomena. The Intern. Journ. of Psy. Anal. T. XXXIV, part. 2, 1953.

RESUMEN

El análisis de la confusión que hacía el paciente entre fantasía y realidad permitió el acceso al núcleo autístico y posibilitó el desarrollo del tratamiento, estancado en ese momento. Este núcleo estaba constituido por el reducto cerrado de su escuela, debido a la proyección espacial de su autismo. Allí el

paciente creaba una serie de personajes, “el Maestro”, “el Director”, “el Doctor”, “el General”, en virtud de pseudo-identificaciones. De este modo vivía una vida de fantasía, ajena a la vida del self. Como estos personajes representaban al padre y los hermanos, el enfermo, mediante su núcleo autístico, tenía a su madre enteramente para él. Fracasó parcialmente en la formación del núcleo porque tuvo que introducir en él a sus perseguidores (padre y hermanos) como intermediarios para la posesión de la madre.

Se trata de establecer el origen del núcleo autístico atípico, basándose en la existencia de una nodriza que, al igual que la madre, tenía características idealizadas y perseguidoras a la vez. Constituían, madre y nodriza, un binomio confuso que no permitió una disociación exitosa. La desilusión de ambas lleva a la formación del núcleo y le confiere su atipismo.

Se citan ejemplos de núcleos autísticos típicos y se comparan con el que presentaba el enfermo.

Al lado de esta vida de fantasía llevaba el paciente una vida aparentemente adulta bastante adaptada a la realidad; por este motivo su mundo de ficción estuvo enmascarado durante años de tratamiento. Circunstancias exteriores facilitaron el descubrimiento de su núcleo autístico.

SUMMARY

This is the case of a patient who confused phantasy and reality. The analysis of that confusion made it possible to reach an autistic nucleus and the treatment, which had come to a standstill at the time, could go on. Owing to the projection of the patient's autism into space, the nucleus was constituted by the school he was teaching at. In that close redoubt the patient had created a series of

characters: “the teacher”, “the headmaster”, “the Doctor”, “the General”, on the basis of pseudoidentifications. He could thus live a life of phantasy, foreign to the life of the self. These characters stood for the patient’s father and brothers. By means of the autistic nucleus he intended to keep his mother entirely for himself. He had failed partly in building up this nucleus, for he had had to introduce into it his own persecutors (father and brothers) as intermediaries in his attempts towards the total possession of his mother.

In dealing with the origin of this a-typical autistic nucleus, we had to consider the patient’s nurse who, like his own mother, had idealized and persecutory features at the same time. Mother and nurse constituted a confused binomial which did not make possible a successful dissociation. Delusion from both figures led to the formation of the nucleus and accounted for its a-typical character.

We give some examples of typical autistic nuclei and we compare them with our patient’s.

Side by side with a life of phantasy, this patient led an apparently adult life, fairly adapted to reality. This was reason why his world of fiction remained concealed during years of treatment. External circumstances led to the discovery of his autistic nucleus.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Analyse der Konfusion die der Patient zwischen Phantasie und Wirklichkeit machte, ermöglichte die Erreichung des autistischen Kern und erlaubte die Entwicklung der Behandlung die in diesem Moment gehemmt war. Dieser Kern war auf Grund des geschlossenen Kreis seiner Schule gebildet, zufolge der räumlichen Projektion seines Autismus. Dort bildete der Patient eine Reihe von Gestalten: “der Lehrer”, “der Direktor”, “der Doktor”, “der

General", vermóge Seudo-Identifizierungen. In dieser Weise lebte er em Phantasieleben, entfernt von dem Eigenleben. Nachdem diese Gestalten den Vater und die Brüder darstellten, hatte der Kranke, durch semen autistischen Kern, seine Mutter ganz für sich. Teilweise scheiterte er in der Formation des Kern weil er seine Verfolger (Vater und Brüder) in ihn introduzieren musste, als Vermittler für den totalen Besitz der Mutter.

Man trachtet die Ursache des atypischen autistischen Kern festzustellen, und man geht von der Existenz einer Amme aus die, genau so wie die Mutter, idealisierte und zugleich verfolgte Charakteristiken hatte. Mutter und Amme konstituierten em verwirrendes Paar dass ihm eme erfolgreiche Spaltung nicht erlaubte. Die Enttäuschung über beide führte zu der Bildung des Kernes und verlieh ihm semen Atypismus.

Man nennt Beispiele von typischen autistischen Kernen und man vergleicht sie mit denen die der Kranke aufgewiesen hat.

Neben diesem Leben der Phantasie, führte der Patient em ancheinend erwachsenes, ziemlich an die Realität angepasstes Leben, wodurch seine Phantasiewelt durch Jahre der Behandlung maskiert war. Aussere Umstände erleichterten die Entdeckung seines autistischen Kernes.

Comentarios sobre la ideología
psicoanalítica (*)

HECTOR GARBARINO
MONTEVIDEO

Voy a dividir esta exposición en dos partes: en una primera parte voy a tratar de justificar la existencia de una ideología psicoanalítica, y en una segunda parte trataré de precisar algunas de las características más fundamentales de esta ideología.

1 — JUSTIFICACION DE UNA IDEOLOGIA PSICOANALITICA

Es sabido que el psicoanálisis nació y se desarrolló como un método específico de investigación de los procesos mentales y, simultáneamente, como una técnica de terapia de las enfermedades mentales. Recién en la actualidad, a más de 50 años de su aparición, está adquiriendo verdadera conciencia que este sistema de conocimientos científicos que es la doctrina psicoanalítica es también un ideología, y aún ahora, con muchas dudas, vacilaciones y temores. Y esto ocurre así, a pesar de los muchos escritos de Freud que aluden directamente al problema ideológico, como sus trabajos sobre religión o sobre antropología, por ejemplo.

Sin embargo, es comprensible que las cosas hayan sucedido así, y por varias razones. Por un lado, la preocupación dominante en los investigadores era enriquecer y hacer progresar el psicoanálisis en su aspecto estricto de ciencia de los fenómenos mentales, y, por otro lado, la orientación misma de las investi-

gaciones psicoanalíticas no favorecía la consideración y estudio de la ideología psicoanalítica. El psicoanálisis, en su primera época, estuvo centrado en la investigación y desarrollo de la teoría de la libido. Más tarde, el yo y sus defensas fue la preocupación dominante, y actualmente con el énfasis puesto en las relaciones objetales, el problema de la comunicación pasa a un primer plano, y este problema de la comunicación nos lleva a interesarnos por el análisis de la ideología de los pacientes y, por ende, de nuestra propia ideología. Esta es, quizás, la razón más importante de la aparición tardía del problema ideológico en el psicoanálisis, en cuanto consideración sistemática de este problema.

El analista se abstenía hasta ahora, por principio técnico, de analizar la ideología de sus pacientes, y esto determinó que se despreocupara de su propia ideología. Este modo de proceder está ahora en revisión. En nuestro medio, el Prof. Baranger ha insistido, a través de trabajos y comunicaciones, orales y escritas (¹), en la necesidad de abandonar esta regla técnica de abstención ideológica y de enfrentarnos directamente con el problema de las ideologías.

Frente a esta cuestión cabrían teóricamente 2 posiciones:

1 — El psicoanálisis es únicamente una ciencia, no es una ideología. Esta posición, aunque poco sostenida en el plano teórico, es, sin, embargo, y por muchos analistas, sostenida de hecho en el plano de la conducta. El analista sería sólo un hombre de ciencia que ha aprendido a manejar una técnica basado en una preparación específica que es su análisis didáctico y en un sistema de conocimientos que constituye la doctrina psicoanalítica. Fuera de esto es un hombre como cualquier otro, y como cualquier hombre, puede, fuera de su campo de actuación científica, compartir cualquier ideología. Esto significaría, y no faltan autores que lo han sostenido así, que se puede ser psicoanalista Y ser, al mismo tiempo, nazi, o antisemita, o católico, por ejemplo.

* Conferencia leída a los amigos de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay, el 27 de julio de 1960.

¹ Ver: Willy Baranger: "Interpretación e ideología" (Sobre la regla de abstención ideológica), 1956. Rev. Psa. Bs. As. T. XIV, N° 1 - 2, 1957, p. 13-22. y "Tentativa de aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas". Rev. Psa. Bs. As. T. XI, N° 4, 1954.

2 — El psicoanálisis es una ciencia, pero es también una ideología. Es una ciencia, puesto que posee su método propio y su campo de actuación específico, pero es también una ideología, es decir, que, basado en sus ideas científicas, posee un sistema de juicios de valor y pautas de conducta que le son propios. Aquí el problema cambia fundamentalmente, o mejor, aquí es donde se vuelve problema. Si el psicoanálisis es ideología, ¿cuál es esta ideología?, ¿y hasta dónde esta ideología es compatible con otras ideologías, filosóficas, políticas o religiosas, sin delatar una contradicción interna en el psicoanalista, o, lo que es lo mismo, una falla importante en su formación psicoanalítica? Naturalmente que no es mi propósito en esta exposición abordar esta cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad de las ideologías, sino únicamente mostrar hasta qué punto es importante para el psicoanalista la consideración del problema ideológico.

La primera posición, la que sostiene que el psicoanálisis es únicamente ciencia, busca eludir la responsabilidad de la cuestión ideológica, y la responsabilidad misma que significa ser psicoanalista.

Es significativo que los pacientes mismos vean así las cosas. El propio paciente, desde que se pone en tratamiento, considera que su psicoanalista no sólo posee una teoría y una técnica científica de la que él espera ayuda, sino también una ideología, es decir, una valoración específica, en consonancia con su doctrina, de los problemas del sexo, de la agresión, de la muerte, de la salud, de la familia, de los hijos, etc., etc.

Esto es lo que determina que los pacientes y los amigos de la Asociación se pregunten y se interesen por saber cómo piensan y cómo viven los psicoanalistas, suponiendo y con razón, que deben tener su modo de pensar, de juzgar los hechos y de vivir que, en cierta medida les es propio, de acuerdo a su doctrina. Y en verdad, el psicoanálisis no sólo supone una ciencia, sino también un arte de vivir.

Sin embargo, ocurre algunas veces, que en nosotros, no existe este acuerdo

entre nuestros puntos de vista científicos y nuestro sistema de valores o nuestra conducta, fuera de nuestra actuación propiamente científica. Este desacuerdo ha determinado muchas crisis de desilusión y desesperanza en todos aquellos que están vinculados, en una u otra forma, al psicoanálisis y a los psicoanalistas. Esto se debe a muchas razones, pero yo creo que una de ellas, y no la menos importante, es que no hemos adquirido suficiente conciencia de que poseemos también una ideología, en parte porque la necesidad de desarrollar la teoría y las preocupaciones técnicas han absorbido todo el tiempo.

A pesar de esta falta de conciencia del problema ideológico, en los hechos, aunque no esté explícitamente en nuestro propósito, la interpretación analítica tiene un doble carácter, es científica e ideológica a la vez, y lo tiene mucho más que en su formulación, en la forma cómo es vivida por el paciente. Interpretamos según nuestro esquema teórico de referencia que es la doctrina psicoanalítica, pero el paciente sabe que detrás de esta interpretación existe una persona que tiene una apreciación valorativa sobre eso que interpreta, aunque no lo haga explícito, en función de sus ideas científicas. Un ejemplo sencillo: un paciente católico fue abandonado por su mujer que se fue con otro hombre. El paciente sostenía que el acto de su mujer era condenable basado en que el vínculo matrimonial era indisoluble, pero que yo no podía compartir con él este criterio porque “él sabía que mis ideas eran diferentes”. Y efectivamente, él sabía, sin que yo se lo dijera, que yo no condenaba a su mujer por haber disuelto el vínculo matrimonial. Si él sabía esto es porque me atribuía a mí una ideología, diferente a la suya, que no cree que el matrimonio sea indisoluble.

II — ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA IDEOLOGIA PSICOANALITICA

Y bien, si aceptamos que el psicoanálisis es una ideología, ¿cuáles son las características generales de esta ideología?

1) Una de ellas, la primera históricamente, es la valoración de la sexualidad, tan despreciada o subestimada por diversas ideologías, morales, filosóficas o religiosas. Con el psicoanálisis, los placeres corporales, el sexual entre ellos, tienen el lugar que les corresponde en la vida humana. No son más despreciables o vergonzantes, como eran considerados por los hombres de ciencia y por la opinión común. A partir de Freud, la sexualidad, tanto la homosexualidad como la heterosexualidad, forman parte integral de cada ser. Al hablar de homosexualidad me refiero, naturalmente, a las tendencias homosexuales y no a la perversión homosexual. De modo que la sexualidad, si no es manifiestamente perversa, es expresión vital, es algo positivo.

Esto no significa que la ideología *psicoanalítica* sea amoral ni inmoral, como se la ha calificado, sino que tiene su propia moral sexual. Y esta moral sexual sostiene que la sexualidad en sí misma es positiva, y únicamente se vuelve negativa o inmoral, si sirve a fines agresivos o sádicos, en lugar de servir a fines reparatorios, de gratificación mutua.

Esto tiene su gran importancia social, porque vistas así las cosas, los juicios normativos cambian radicalmente. Un niño que se masturba, o una *mujer* insatisfecha que se siente sola y se busca un amante pueden ser hechos positivos para un psicoanalista.

El coito es un medio para la reparación, es decir, para la gratificación mutua, y no un medio para la procreación exclusivamente, como ocurre con algunas ideologías. Pensemos lo que significa la prohibición de los medios anticoncepcionales de la ideología católica, como limitación y condenación de la función genital.

2) Otra característica de la ideología psicoanalítica es la que se refiere a las relaciones entre los sexos. Es indudable que la mujer, históricamente, ha estado reducida a una situación de dependencia y de inferioridad con respecto al

hombre. El psicoanálisis conjuntamente con otros movimientos ideológicos contemporáneos, como el existencialismo, reconoce los derechos que tiene la mujer a emanciparse de la tutela del hombre. Considera que es justo que aspire a ser algo más que “la buena compañera del hombre y la buena madre de sus hijos”. La idealización de “la Madre”, y la “Esposa Amante”, característica de nuestra sociedad, tiende a reducir a la mujer al papel de reproductora de la especie. El psicoanálisis, como ideología, propende a que la mujer desarrolle, a la par del hombre, sus posibilidades intelectuales. No es ninguna casualidad que dentro del psicoanálisis, la mujer haya desarrollado sus facultades creadoras en tan alto grado, que yo sepa, como no sucede en ninguna otra disciplina, científica o artística. Los nombres de Melanie Klein, Paula Heimann, Susan Isaacs, nada tienen que envidiar a los representantes masculinos más ilustres del psicoanálisis actual, como Rosenfeld, Winnicott o Bion. Esto no es únicamente debido a que las disciplinas psicológicas sean adecuadas para que la mujer desarrolle sus posibilidades intuitivas, sino también porque el *psicoanálisis*, por su ideología, propicia y estimula este mismo desarrollo.

Nacer hombre ya no constituye un privilegio, una vez superada la valorización narcisística del pene, en que está basada, en último término, la supuesta superioridad masculina.

3) Otro rasgo que quiero destacar es la actitud tolerante frente a los aspectos negativos del ser humano, tolerancia que surge del hábito de pensar con los contenidos latentes y no con los contenidos manifiestos. Es el reconocimiento que cada uno tiene su cuota de envidia y destructividad como ser humano que es. Si somos capaces de tolerarla en nosotros se amplía nuestra comprensión de nosotros mismos y de los demás. El Otro se vuelve entonces, y recién entonces, un semejante, en el sentido etimológico de la palabra, con los mismos derechos y deberes que uno mismo.

Por eso la ideología psicoanalítica no tiene prejuicios de clase, ni de raza, ni de sexo. No hay clases inferiores, como no hay razas inferiores, o sexo inferior.

Hay, eso sí, mayores posibilidades de desarrollo y crecimiento para algunos grupos sociales que para otros, pero eso no significa un juicio valorativo que establezca diferencias potenciales de un grupo social, clase, raza o sexo, con respecto a otro.

Naturalmente que el reconocimiento y aceptación de la parte negativa que le toca a cada uno no quiere decir que la tarea que debe desarrollar el individuo y la Sociedad no sea elaborar sus tendencias destructivas de modo de volverlas más adaptadas a la convivencia humana.

Además, la importancia de aceptar como parte de uno mismo tendencias destructivas se comprende aún más si pensamos que el poder integrar esta parte negativa significa ser capaz de experimentar culpa. La misma moral se define psicológicamente por el sentimiento de la culpa. Tenemos un sentimiento moral cuando nos sentimos culpables por haber hecho algo o por haber dejado de hacer algo.

Ahora bien, como ha demostrado M. Klein la experiencia de la culpa depresiva amplía enormemente nuestra comprensión de la realidad interna y externa, y esto conduce a mejorar en forma sustancial las relaciones con nuestros semejantes y a poder gozar de ellas.

A este respecto, me parecen muy ajustadas las consideraciones que hace Money-Kyrle en "Psicoanálisis y ética" ⁽²⁾. *Este* autor clasifica a los sujetos en 4 variedades, según su comportamiento frente a la moral. En una primera variedad están aquellos que no parecen sentir ninguna culpa, en virtud de una negación de su culpa inconsciente. Son hipomaníacos y se consideran superiores a los demás por estar exentos de obligaciones morales. En la segunda variedad, la culpa propia es proyectada en los otros y censurada en ellos. Son hipoparanoides, y también se creen superiores. Son personas habituadas a criticar a sus semejantes. Los otros dos grupos están formados por aquellos que

² Publicado en *New Directions in Psycho-Analysis*. Tavistock Publications Limited, Londres, 1955, y traducido en esta Revista

tienen una conciencia moral. En uno de ellos la culpa se vive de un modo más bien persecutorio, son personas sumisas y obedientes a un superyó severo, de juicios morales rígidos y conciencia autoritaria. Finalmente, en el último grupo estarían incluidos todos aquellos que sustentan la ideología analítica. Son individuos que experimentan la culpa depresiva, menos obedientes que los anteriores, más independientes y responsables y *con* más fidelidad a los valores o personas que representan sus buenos objetos internos.

4) La consideración de la sexualidad y la destructividad como intrínsecas de la naturaleza humana nos conduce a otra característica de la ideología psicoanalítica, señalada por el Prof. Baranger, que es su ideal de autenticidad, su aspiración a que el hombre, como individuo, desarrolle las posibilidades que le son propias.

No pretendo desarrollar este tema en sí muy complejo, pero sí desearía señalar algunos aspectos de este problema desde el ángulo de enfoque psicoanalítico.

Voy a poner un ejemplo trivial de inautenticidad que es de observación común en la práctica psicoanalítica: un paciente masculino reanuda las relaciones interrumpidas con su novia, porque, según él, “ahora que se había separado se daba cuenta cuántos valores espirituales tenía su novia”. La relación, sin embargo, había sido siempre infeliz, con peleas y discusiones permanentes. Su referencia a los valores espirituales de su novia eran sólo racionalizaciones, que encubrían para él mismo otras razones, éstas sí verdaderas, que lo impulsaban a conservar esta relación, pero razones que su yo no podía tolerar como propias. Entre ellas, era fundamental para él, por su gran avidez oral, el nivel económico de su novia, que realmente poseía una fortuna. Reconocer esto le era muy difícil, no podía admitir que él fuera, según su misma expresión, “un cazador de fortunas”. Era algo completamente intolerable para su yo ideal.

En este paciente, su desinterés por las cosas materiales de este mundo, no

era auténtico, sino sólo una formación reactiva contra una gran ambición de disfrutar ampliamente de estos goces materiales. Ser desinteresado de los aspectos utilitarios de la vida era para él una cosa moralmente buena, pero evidentemente inauténtica en él.

Lo auténtico supone correlación concordante en uno mismo, que haya coherencia entre las diferentes instancias que componen la personalidad. Que uno esté de acuerdo consigo mismo, es decir, que no haya aspectos de uno mismo que tengan meramente una función defensiva contra otros aspectos del self. Por eso decimos que un sujeto es auténtico cuando sentimos que está entero en lo que hace, piensa o dice, que está todo él, y tanto más auténtico cuanto más ocurra esto. Por lo mismo, el sujeto esquizoide nos impresiona como tan inauténtico, porque puede ser o pensar una cosa y otra distinta, o una cosa y lo contrario.

De modo que lo auténtico constituye una cualidad de la integración, y el psicoanálisis', al aumentar la integración del yo, reintegrando al yo sus partes proyectadas y disociadas, y reduciendo sus falsas identificaciones introyectivas, posibilita al sujeto para una mayor autenticidad. Los aspectos internalizados y no asimilados por el yo conspiran abiertamente contra la adopción de conductas o posiciones auténticas en el sujeto. El análisis de los mismos, y su resolución facilitan al sujeto reelaboraciones que están más en consonancia con él mismo.

El psicoanálisis, al reducir de un modo continuo, las estructuras manifiestas a las estructuras latentes, enfrenta al sujeto de una manera integral con los aspectos o partes del sujeto que están encubiertos para él mismo, con lo cual al reintegrarle estas partes que constituyen aspectos esenciales de él, lo pone en el camino de adquirir una mayor autenticidad.

5) Finalmente, quiero referirme a otro punto y es el siguiente: hay personas, vinculadas a ideologías políticas de izquierda, que sostienen que el psicoanálisis es una ideología reaccionaria y burguesa. Esta crítica ha sido desarrollada por el filósofo marxista Georges Politzer. Mi opinión, la voy a decir desde ya, es

justamente la opuesta, es decir, que el psicoanálisis es una ideología revolucionaria y que no tiene prejuicios de clase.

Si con burguesa se quiere decir que ha nacido y se ha desarrollado en ambientes pertenecientes a la clase media, por lo que yo tengo entendido, esto sucede, si no con todas, con la gran mayoría de las ideologías. Pero si se quiere decir que como ideología ella labora por el mantenimiento de la clase media en el poder político, yo creo que esto es completamente ajeno a la doctrina psicoanalítica. El complejo de Edipo, la sexualidad infantil, el inconsciente, los objetos internos, todos los conceptos básicos del psicoanálisis, no son patrimonio de ninguna clase social evidentemente, sino que forman parte de la condición humana.

En el, orden exclusivamente científico, todos sabemos la profunda revolución que significó para la psicología los nuevos conocimientos aportados por los descubrimientos de Freud. Con Freud, la psicología abandonó el campo estéril del estudio de las funciones psíquicas para entrar en el terreno, éste sí fecundo, de la conducta significativa. Y esta revolución científica, de trascendencia enorme, no ha quedado limitada a la psicología, sino que se ha extendido a otros campos del conocimiento, especialmente a las ciencias de la educación y a la moral. Actualmente, a más de 60 años de sus comienzos, el carácter revolucionario de nuestra ideología sigue en vigencia. Es conocida por todos la reacción enconada que desató en nuestro ambiente psiquiátrico la formación de la Asociación Psicoanalítica como una entidad organizada, y cómo se pretendió encubrir esta reacción con la pantalla del psicoanálisis médico.

Pero si esto sucede en el orden científico, también en el orden social la ideología psicoanalítica es revolucionaria y está destinada a desempeñar un papel importante en la evolución de las costumbres, en la moral, y en general, en los juicios de valor que rigen la convivencia humana.

Sin embargo, la crítica que hace Politzer al psicoanálisis considerándolo una

ideología reaccionaria, no carece totalmente de fundamento, si observamos que está basada en las extensiones precipitadas y erróneas de las conclusiones psicoanalíticas a otros

sectores del conocimiento donde no tienen la misma validez. Aquí la crítica de Politzer me parece acertada, pero de ello no es responsable la doctrina psicoanalítica en sí misma, sino las generalizaciones indebidas al terreno de las ciencias históricas y sociales de los conceptos psicoanalíticos. Por ello creo que debemos ser muy prudentes al establecer las implicaciones ideológicas del psicoanálisis, para no caer en falsas generalizaciones. A esto se refiere Politzer cuando dice: ⁽³⁾ ... “una explicación de los hechos históricos por medio de los instintos nos conduce prácticamente a una explicación de la historia por la psicología individual, pero no para acordar a ésta su parte legítima, sino para erigirla en factor determinante”. . . Por este aspecto de las teorías psicoanalíticas el movimiento nacido de Freud se ha unido aún más a la reacción filosófica, la reacción social y política”... “El psicoanálisis trata de explicar la historia por la psicología y no la psicología por la historia”.

Según mi opinión, el psicoanálisis, por lo menos tal como está en su desarrollo actual, no puede utilizarse ni para confirmar ni para refutar ni una interpretación espiritualista de la historia ni tampoco una interpretación materialista dialéctica.

Yo pienso *que* otro de los motivos de la calificación injusta de reaccionaria es la creencia generalizada que el psicoanálisis es una ideología conformista, que enseña que “lo normal” es la aceptación pasiva y acomodación a las circunstancias externas, que la protesta o rebelión, teniendo en cuenta las consecuencias desagradables que puede ocasionar, *es “masoquismo”*. *Se* confunde aquí adaptación social, es decir, vigencia del principio de realidad, que caracteriza al sujeto aproximadamente normal, con conformidad social. Hay

³ Citado por José Bleger en “Psicoanálisis y dialéctica materialista”, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1958, pág. 48.

que hacer una distinción, como lo hace Posinsky, ⁽⁴⁾ entre estos dos conceptos. Adaptación social es la capacidad del yo de armonizar las exigencias externas con las demandas internas, de modo de obtener la mayor productividad posible, el funcionamiento óptimo de la persona. Esto indica fortaleza del yo. Es un concepto psicológico que no dice nada sobre la valoración del medio social. Quiere decir, que la adaptación a la realidad externa, que es una cualidad del hombre más o menos normal, puede ir conjuntamente con la disconformidad social.

La ideología psicoanalítica está lejos de ser conformista. Esto mismo decíamos, Baranger y el que habla, en un trabajo conjunto presentado al 3er. Congreso Psicoanalítico Latinoamericano realizado en Santiago de Chile ⁽⁵⁾ Para terminar, voy a leer algunos párrafos de este trabajo, que expresan, de un modo *más* explícito, lo que venimos diciendo: “El análisis no es “una profesión como cualquier otra”, y una asociación psicoanalítica no es una agrupación profesional común. Pensar así significa pasar de la fantasía mesiánica que Freud expresaba en “El análisis profano a una renuncia a la misión auténtica de un analista o de un grupo analítico. Concebimos esta misión como la de promover concretamente determinadas transformaciones de la civilización, en diversos planos: ético, pedagógico, ideológico, etc.... La aceptación de esta misión implica una intensa valoración del análisis, no sólo en sus aspectos de conocimiento psicológico, a de técnica para mejorar conflictos psicológicos, sino como forma de conseguir un cambio profundo en la existencia de los seres humanos. Implica la convicción de que, a pesar de sus limitaciones actuales, teóricas como técnicas, el análisis está llamado a tener desarrollos fecundos e insospechados *que justifican* el considerarlo, en el plano práctico, como una

⁴ Posinsky, S. H., “Instints, culture y science” publicado en The Psychoanalytic Quartely, Vol. XXVII, 1958, N°1.

⁵ W. Baranger y H. Garbarino, “La enfermedad infantil del psicoanálisis”.

actividad privilegiada”.

El espacio de la angustia

GILBERTO KOOLHAAS

MONTEVIDEO

El título sintetiza dos trabajos presentados separadamente. La finalidad última es mostrar la relevancia filosófica de la descubierta de Freud: en el mundo onírico desaparece tanto el tiempo como la palabra. Esto permite deducir que la relación entre ambos es constitutiva del mundo de la vigilia. Esta relación la descubrimos como “Camino” al constatar como la invasión del espacio onírico en el mundo de la vigilia provoca la angustia laberíntica: la desaparición del camino.

A través de la temporalización —el existir la finitud corporal por el reprimir de la unión prenatal de la *posición* esquizoide— surge la empatía intersubjetiva la cual espacializa un espacio como punto de vista, camino, horizonte. Esta espacialización precipita la Palabra.

1 — EL ESPACIO ONIRICO (¹)

“The dream space is both the mother’s womb and the dreamer’s body” (Geza Roheim).

El espacio onírico es la vivencia de un cambio en la espacialidad del estar-en-el-mundo.

Es el espacio de la pantalla, de] espejo, de la caverna. Al abolirse el existir temporal se detiene el trascender hacia un horizonte y Narciso se inmoviliza frente a una pantalla. En su espejo la palabra enmudece al desvanecerse el

¹ Trabajo presentado en el Ser. Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis en Santiago de Chile el 20 de enero de 1960.

camino hacia el Otro.

Al cerrarse la “abertura” hacia un mundo, espacio estructurado referencialmente, y al sentirse inmerso en el espacio de la correspondencia mágica y de la participación mística del Todo con Uno, se hunde en la caverna.

La pantalla del sueño no es, en nuestra opinión, un contenido del sueño, sino una característica estructural de la visión onírica. El término “conciencia” onírica es una contradicción en adjetivo. Sólo existe una conciencia del recuerdo onírico. La percepción consciente como su rememoración tiene una perspectividad correlativa a la intencionalidad de la conciencia (9), la cual se basa en la temporalización. El soñar niega el tiempo; la visión onírica no tiene perspectividad. Y es este contraste vivido en la vigilia entre el recuerdo de la visión onírica y el recuerdo de la percepción consciente, lo que constituye la vivencia de una pantalla. Indica que el espacio onírico es diferente del espacio de la vigilia. La vivencia de este contraste es análoga al contraste vivido entre el espacio pictural y el espacio natural (18). La percepción de un cuadro no es de ninguna manera la de una superficie con cosas chatas encima. La percepción no es un proceso ocular aislado, sino que implica la participación del cuerpo, de sus movimientos virtuales. La diferencia vivida entre la percepción de un paisaje y la visión de este mismo paisaje pintado radica en la desaparición de estas kinestesias. El encuentro con un cuadro provoca una inmovilidad especial, y Lapique lo define como percepción cataléptica. En un sentido análogo, el mismo Lewin (20) dice: “Es el derrumbe del ego corporal soñante, por la unión con el pecho, lo que determina una característica constante del sueño: la pantalla”. Y la define explícitamente de una manera doble, como el pecho materno y como el deseo de dormir. Nos preguntamos cuál es el vínculo entre estas dos definiciones. El mismo Lewin (21), en otros trabajos, ha descrito la triada oral como el triple deseo de comer, ser comido, y dormir. La pantalla entonces se refiere al espacio de la unión prenatal constituido por estas tres

dimensiones de la fantasía oral.

Dice Lewin: “El regreso intrauterino tiene un modo básico ¿en las primeras experiencias orales. El deseo de comer va acompañado de un deseo de ser comido, basado en la sensación del lactante de ser tragado y rodeado por el seno materno durante la relajación que precede al sueño”. El soñar desencadenado por el estímulo despertador durante el dormir satisfaría entonces la misma triada oral. Si tratamos de despertar a un niño, observamos que éste empieza movimientos de succión. El reflejo oral es el primero en aparecer en el feto (4). La ecuación falo-cuerpo del regreso oral implica la ecuación falo-cabeza. La cabeza que está soñando, como el falo que está penetrando, fantasea la unión prenatal. Oberndorf (24) describió la relación entre despersonalización y erotización del pensamiento. El pensamiento onírico es una erotización oral del pensar mediante la cual el soñador se depersonaliza para así poder seguir durmiendo.

El proceso primario es una fantasía inconsciente. La fantasía inconsciente es siempre y gratificación y mecanismo de defensa (13), definición que expresa la naturaleza dialéctica del proceso inconsciente. La fantasía inconsciente primaria al constituir la triple gratificación oral, constituye simultáneamente la triple defensa esquizoide (15): negación, disociación, e idealización. Dice Lewin (19): “El tiempo como padre es el intruso en la relación a-temporal con la madre”. Podemos decir entonces que al negar el estímulo despertador, efectúa el soñante una disociación de la pareja original tiempo y eternidad, vida y muerte, para así mantener la unión ideal pre-natal. Dice Lewin: “La eternidad es un don de la madre que nos hizo en un principio inmortales por medio de pociones mágicas de alimentos que traen sueño”. Es de suponer entonces que la idealización del pecho encuentra aquí su motivo.

El proceso primario mantiene el tiempo detenido por la alucinación prenatal. Con el proceso secundario, surge la vivencia de la realidad. Freud (5) define el proceso secundario como una actividad que se propone conseguir una

identidad mental, siendo el pensar un rodeo desde el recuerdo de satisfacción, tomado como representación final, hasta la carga idéntica del mismo recuerdo que ha de ser alcanzado por el camino de la experiencia motriz.

En esta definición se esconden tres conceptos fundamentales cuya relación se aclara al considerar la transición del proceso primario al secundario —la represión original— como la transformación de la posición esquizoide onírica en la situación existente de la conciencia (16).

El yo puede renunciar a la eternidad prenatal con la actividad que toma el recuerdo como representación final. Esta actividad es la temporalización, el abrirse del yo entre un futuro y un pasado, abertura que posibilita el surgir de un presente. Recién al estar tendido entre un a-venir y un ha-sido el yo registra un presente y vive el correr del tiempo.

Al constituir un flujo temporal el yo está presente a sí mismo, consciente. Al poder diferenciar el ha-sido del ahora, puede establecer la identidad mental a la que se refiere Freud. Sólo es posible vivir una identidad donde es vivida una diferencia (6). Reflexión es un diferenciarse del yo y un reconocerse en esta diferencia (3). Durante el soñar no hay disociación reflexiva sino proyectiva. El término conciencia onírica es una contradicción. Conciencia es con-saber, es la presencia explícita o no del yo a sí mismo. Conciencia es la posibilidad de hacer explícita la reflexión. Durante el percibir, el recordar, siempre puedo decirme a mí mismo: “Estoy yo recordando, estoy yo percibiendo”. Cuando sueño nunca puedo decirme: “Estoy soñando”.

Simultáneamente, implica el renunciar a la eternidad prenatal, el renunciar a la unión infinita, esto es sin límites, con el cuerpo materno. La experiencia motriz que surge con el proceso secundario significa que el cuerpo empieza a existir su finitud. Puede ser afectado, esto es sentirse movido en las emociones básicas de atracción y repelo, lo que motiva su moverse en tal y cual dirección. Al esquematizar emoción y motivación se transforma en punto cero de orientación (17), con su experiencia motriz de kinestesis reales y virtuales.

La temporalización del proceso secundario significa el devenir reflexivo del yo y esquematizante del cuerpo. El ahora del yo está encarnado en el aquí del cuerpo. El proceso secundario es la bifurcación del yo corporal en reflexividad y encarnación y es por esta bifurcación que surge necesariamente la endopatía intersubjetiva (17). La percepción del otro ya no provoca la identificación proyectiva e introyectiva sino que al diferenciarse el yo de su cuerpo se hace presente el otro yo al ver el otro cuerpo. Pero entonces implica este apresentarse del otro yo (10), el ponerse en el lugar del otro cuerpo; lo cual es anticipar el aspecto de mi cuerpo para el otro yo. Al hacerme presente el aquí del otro me represento mi lugar como un allá para el otro (25). La endopatía intersubjetiva objetiviza mi aquí y ahora y quiebra el solipcismo del yo corporal esquizoide.

El análisis fenomenológico revela el proceso secundario como temporalización; temporalización que origina la conciencia como el despliegue de los tres existenciales: reflexividad, encarnación e intersubjetividad, por lo cual la situación consciente es ser en una exterioridad que llamamos mundo, abertura en la cual encontramos las cosas. Dice Husserl (“): “Para que la cosa sea objetiva para todos, es necesario que pertenezca a un mismo sistema tópico. La objetividad de este sistema tópico se evidencia en cuanto cada aquí es identificable con cada acá nuevo resultante de la locomoción desde el aquí del sujeto en relación con el aquí de cada otro sujeto. Esto es una necesidad ideal y constituye un sistema tópico objetivo. El espacio nos es dado por la identificación en el cambio de orientación”. Así pues la vivencia del espacio surge al poder identificar la diferencia vivida entre el aquí mío y el aquí del otro, como el presente surge al poder identificar la diferencia vivida entre el momento actual y el momento pasado.

La fenomenología de la percepción descubre la constitución existencial del espacio de esta percepción: punto de vista, camino y horizonte. La percepción de una cosa es la síntesis de identificación y de su aspecto presentado y sus

otros aspectos a-presentados, imaginados. Por ser mi cuerpo un punto de vista y no omnipresente, me es sólo dado un aspecto.

Por ser mi yo temporal, me es dado un horizonte de aspectos posibles en protención y retención. Por la endopatía intersubjetiva, me hago presente los otros aspectos al caminar virtualmente hacia el otro su punto de vista. El camino mediatiza entre punto de vista y horizonte, como el Otro entre cuerpo y yo.

Las tres dimensiones del espacio geométrico son abstracciones abstraídas de la situación existencial. Por tener un punto de vista sobre la tierra recién puede ser vivido un arriba y un abajo; por tener un horizonte, ser vividas una proximidad y una lejanía; por tener un camino, una derecha y una izquierda. El origen del camino es entender desde la relación especial del hombre con su mundo.

Estamos en camino en cuanto estamos en camino hacia un fin. El espacio original que se descubre a mí es el espacio hodológico (hodos es: camino). Es surcado por rutas y caminos (26). El camino hace accesible la lejanía .y es expresión de una espacialidad excéntrica. Es expresión de la relación intersubjetiva, Comentarios sobre la es vía de comunicación (23). En el pensar experimentamos el camino al buscar métodos y encontrar aporías (27).

En *la intersubjetividad tiene* su raíz el fenómeno humano del lenguaje. “Decimos algo sobreentendido”, nota Heidegger (73) “y sin embargo no concebido en toda su importancia, que el hablarse uno al otro es: decirse uno al otro algo, señalarse mutuamente algo, confiarse recíprocamente a lo señalado. Hablarse, es: decir algo juntos de algo, mostrarse lo que nos dice este algo sobre lo que hablamos, lo que hace aparecer de sí. Lo no enunciado es no sólo lo que carece de palabra, sino lo todavía no mostrado, lo que no ha llegado a mostrarse”.

Karl Bühler, el gran lingüista descubre que la operación del lenguaje humano es triple: expresión, llamado, presentación. En el fonema cabe distinguir tres momentos diferentes de su ser signo, tres maneras de significar. Es símbolo por presentar objetos y relaciones, es indicio por depender de un

emisor cuya interioridad expresa, es señal por llamar a un oyente. Trubetzkoy usa esta triplicidad para la clasificación de su fonología. Bruno Snell lo ha elaborado para su “Construcción del Lenguaje” y otros autores conocidos se han basado en esta fórmula para sus teorías encontrando la esencia del lenguaje en esta triplicidad de la relación semántica (1ª). “La posibilidad de entender, su condición necesaria es que el sonido esté insertado en esta triple radiación de la semántica”. (22) Así es que en el regreso esquizoide se desintegra esa relación y la palabra ya no puede constituir un significado objetivo.

Ahora bien, a nuestro entender, surge esta triplicidad de la relación semántica por la empatía intersubjetiva misma. La posibilidad de señalar algo al Otro se basa en poder imaginarme el punto de vista del otro, imaginarme su poder ver, aunque de otro ángulo, lo mismo que yo señalo. Por ejemplo, en los museos de cera colocan figuras de tal manera que parezcan formar parte del público. En el momento en que descubro que aquel señor leyendo el catálogo en un banco es un muñeco de cera, cambia la estructura vivencial de mi percepción. De golpe aquel señor al cual me dirigía pidiéndole un informe se transforma en un objeto alrededor del cual giro inquisitivamente. Bruscamente cambia mi percepción de otro sujeto, otro centro de orientación existencial cuyo reflejo me estabiliza, en mi percepción de un objeto cuya presencia me moviliza.

La *estructura* de la *percepción* del otro *ser humano es* diferente de la percepción de un objeto. Cobra el sentido “otro cuerpo” mediante lo que Husserl llama una transposición aperceptiva, un desplazamiento del sentido mi cuerpo al sentido su cuerpo. Este desplazamiento de la transposición aperceptiva equivale —y esto es nuestra hipótesis— a un caminar virtual hacia el lugar del otro. Es trazar un camino.

Creo que el concepto de la *transposición* aperceptiva se aclara más si consideramos la esencia del cuerpo: su ser esquema corporal. El esquema corporal integrado es una especie de conciencia motriz. Al renunciar con el

proceso secundario a la unión prenatal por medio de la identificación proyectiva existe el cuerpo su finitud. Al reprimir la motilidad pulsacional primaria se transforman los impulsos —la represión del impulso produce su reflexión como kinestesia— en kinestesis virtuales, cuya esquematización transforma el cuerpo en punto cero de orientación, síntesis de identificación de direcciones existenciales.

Podemos formular entonces que la transposición aperceptiva ocurre porque ver el cuerpo del Otro produce un reflejar de su esquema corporal, de su orientación existencial por medio de mi propio esquema corporal. Este reflejo constituye el vivenciarse a sí mismo comunicativamente por un desplazarse el otro y vivenciarse de ahí. El otro posibilita enajenarme y así adquirir una autoconciencia corporal. En este sentirse de vuelta (*zurückempfinden*), especie de reflexividad en el nivel de la sensación, se basa la palabra (5).

El sonido emitido por mí se hace palabra en la medida que lo oigo simultáneamente, lo entiendo. En la esquizofrenia no se produce más esta síntesis de indicio y señal y sólo suena un eco: ecolalia, eco del pensamiento.

En el hablar, en cuanto es un señalarse mutuamente, se hace manifiesto el espacio hodológico. El espacio se articula en mundo al hacerse significativa la dirección, al señalar un lugar el otro, al estructurarse un total de referencia. En el regreso esquizoide desaparece la empatía intersubjetiva, por lo cual desaparece el Camino y la Palabra. De ahí que el esquizofrénico posee una “mente laberíntica” y se expresa con una “*ensalada* de palabras”. (a)

La relación entre mano y lenguaje, se pone en evidencia creo por la localización unilateral de los centros del lenguaje. Al adquirirse la marcha erecta se transforma la extremidad anterior en la mano del *homo faber* y se produce necesariamente la asimetría entre el uso de la derecha y de la izquierda por el “enfrentarse” con el Otro durante el trabajo en común. En lo zurdos el centro del lenguaje se encuentra en el lado opuesto.

Espacialización y lenguaje son aconteceres correlativos, correlación que se

refleja en la composición del oído interno: el laberinto (!) donde están colocados el órgano de la *audición* y de la orientación. “No son dos órganos, sino dos partes de un sólo: el órgano de lo actual”. (30) Son correlativos el entenderse con el Otro y el entenderse a si mismo del cuerpo. Al surgir el estar de pie: “das Stehen” surge el entender: “das Ver-stehen”. Por ser el Dasein un ex-sistere, siempre es un Mitsein o sea un con-sistere, un estar con el Otro, constitutivo del constar de un mundo.

La transición del proceso primario al proceso secundario es la transición del lenguaje corporal de la fantasía inconsciente al lenguaje verbal de la conciencia intersubjetiva. Al existir la finitud surge el tiempo. El tiempo es la temporalización de lo contemporáneo: lo ha sido, lo presente, lo a-venir. Con la temporalización se constituye el mundo de los contemporáneos por el despliegue de reflexividad —encarnación— empatía intersubjetiva. Se abre un horizonte común, se establecen los diferentes puntos de vista, se dirigen caminos. (Aquí cabe la hipótesis del por qué la marcha erecta humaniza el esquema corporal. Un horizonte se abre para el ojo alejado de la tierra y los fines instintivos inmediatos, la mano se vuelve libre para señalar al otro. El animal se transforma en un hombre que camina hacia un fin sobre el cual mantiene un punto de vista). Y en esta tensión dialéctica de la espacialización precipita la palabra.

En la triple relación semántica *de* la palabra se hace manifiesta la articulación de las dimensiones existenciales del espacio, por lo cual “se abre” un mundo. La palabra descubre lo que es.

La palabra descubre la cosa como la misma, como ella misma. Es la encarnación verbal de la síntesis de identificación de los diferentes aspectos “señalados” por medio de la empatía intersubjetiva. Al señalar al Otro, la palabra me en-seña a mi, me muestra la cosa presente. Heidegger ha descubierto el carácter temporal escondido en toda presencia, “Ser y Tiempo”. Al considerar, como hemos tratado la dialéctica de temporalización y espacialización

por la mediación de la intersubjetividad, se aclara por qué la palabra descubre la presencia, porque la palabra es constitutiva del encuentro con lo que es.

Con la Palabra el objeto recién adquiere realidad. La *intentio recta* —*la actitud inmediata*— *se transforma en intentio obliqua*. Las cosas se reflejan en el espejo del lenguaje (8). Se colocan en un mundo “exterior” al ser reflejadas en nuestro mundo “interior”.

Las cosas están abiertas hacia una infinitud de perspectivas. Las podemos mirar de arriba, de abajo, de frente, de atrás y siempre permanecen y son inagotables. Ellas adquieren esta resistencia noética (29) por la palabra como noema que polariza sus aspectos. La palabra recién posibilita la actitud categorial descrita por Gelb y Goldstein, imponiendo una forma organizada al campo perceptual, “al transformar los meros datos actuales en variaciones potenciales de un invariable”.

En el regreso onírico la palabra desaparece. El objeto cosa se transforma en objeto símbolo el cual se diluye en la asociación libre al no tener la resistencia noética y se fragmenta en la participación mística al desaparecer la distinción entre un mundo externo e interno.

En resumen: La síntesis a priori del lenguaje se funda en la síntesis a priori de la conciencia, la *cual es al mismo tiempo* individual e intersubjetiva. Por ser la conciencia encarnada, puedo deletrear la cosa al espectralizarse en el horizonte de sus aspectos posibles, y por ser la conciencia intersubjetiva, puedo leer lo deletreado. La percepción es una lectura y esta lectura se funda en el lenguaje.

La temporalización constituye la corriente adentro de la cual permanece la cosa.

La encarnación constituye el horizonte contra el cual la cosa se perspectiva como total.

La verbalización constituye el significado general, luz ideal bajo el cual la cosa se individualiza como real (17).

Como lo constata Freud, desaparecen en el sueño el tiempo, la experiencia motriz, la palabra. La percepción onírica tal como aparece en el recuerdo se caracteriza entonces como fugaz, fragmentaria, irreal, o sea como sombra. En el mito platónico (2), el preso, una vez que se ha liberado de la caverna, reconoce como sombra su percepción anterior. Una vez salido a la superficie de la tierra, esto es el existir temporal; liberado de sus cadenas, esto es la experiencia corporal; y liberado de su aislamiento, esto es la comunicación con los demás, percibe en la luz del eidos.

El yo consciente vivencia como sombra el recuerdo onírico en contraste con el recuerdo de la percepción consciente, que es permanente, real y total, por el contraste del espacio onírico con el estar-en-el-mundo.

El espacio de la percepción onírica es vivido:

1º) Como cavidad, al cerrarse la abertura hacia un mundo por la pérdida del tiempo. Dice Spengler (28) que para el alma mágica posee el mundo una extensión diferente que puede llamarse cavernosa.

2º) Como pantalla, al perderse la correlación punto de vista-horizonte, por el derrumbe de los límites corporales.

3º) Como espejo, al mirarse Narciso, por la desaparición de los caminos hacia los demás, de las vías de comunicación, de la palabra. El espejo mediatiza cavidad y pantalla; es una pantalla al quebrarse el horizonte y es el antro mágico, espacio concéntrico, donde todo participa en lo uno al detenerse el trascender. Citando a Bachelard: “El mundo es un inmenso Narciso pensándose. *Su propia imagen es el centro del mundo*”. (1)

Por la represión, o sea el pasaje del proceso primario al secundario, surge la situación consciente de estar-en-el-mundo; al fracasar la represión en el fóbico, invade el espacio onírico el estar-en-el-mundo, originando la angustia laberíntica. Es la confusión por el desamparo absoluto en el laberinto al perderse el camino de la intersubjetividad.

Es el vértigo agorafóbico frente a la pantalla siniestra al esfumarse los

límites corporales.

Es el pánico claustrofóbico al hundirse en la caverna eterna por extinguirse el tiempo.

BIBLIOGRAFIA

- 1) BACHELARD, GASTON. — L'Eau et les Reves. José Corti, París 1943.
- 1a) ARENS, HANS. — Sprachwissenschaft. Karl Aiber, Freiburg -München 1955.
- 2) BALLAUF, THEODOR. — Die Idee der Paidea. Studie zur Platons Höhlengleichnis. Hain. Meisenheim 1952.
- 3) BRAND, GERD. — Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten, Edmund Husserls. Nijhoff, Haag 1955.
- 4) BUYTENDIJK, F. J. J. Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Springer, Berlin 1956.
- 5) FREUD, SIGMUND. — Die Traumdeutung. Deuticke, Wien 1930.
- 5a) GEHLEN, ARNOLD. — Der Mensch. Athenäum Verlag, Bonn 1950.
- 6) HEIDEGGER, MARTIN.— Identität und Differenz. Neske, Pfullingen 1957.
- 7) HEIDEGGER, MARTIN. Sein und Zeit. Niemeyer Verlag, Halle a. d. S. 1935.
- 7a) HEIDEGGER, MARTIN.— In der Sprache. Neske, Pfullingen 1959.
- 8) HOLZ, HANS HEINZ. — Sprache und Welt. Schöningh - Bumke. Frankfurt a/M. 1953.
- 9) HUSSERL, EDMUND. — Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente. Edit. Nova, Buenos Aires 1959.
- 10) HUSSERL, EDMUND. — Cartesianische Meditationen und Pariser

Vorträge. Husserliana Band 1, Nijhoff, *Haag* 1950.

- 11) HUSSERL, EDMUND. — Ideen. Zweites Buch. Husserliana Band IV, Nijhoff, Haag 1952.
- 12) HUSSERL, EDMUND. — Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Band VI, Nijhoff, Haag 1954.
- 13) ISAACS, SUSAN. — The nature and function of Phantasy. Developments in Psycho - Analysis. Hogarth Press, London 1952.
- 13a) KASANIN, J. A. — Lenguaje y Pensamiento en la Esquizofrenia. Ed. Hormé, Buenos Aires 1958.
- 14) KLEIN, MELANIE. — The emotional life of the infant. Developments in Psycho - Analysis. Hogarth Press, London 1952.
- 15) KLEIN, MELANIE. — Notes of some schizoid mechanisms. Developments in Psycho - Analysis. Hogarth Press, London 1952.
- 16) KOOLRAAS, GILBERTO. — El tiempo de la disociación, de la represión, de la reparación. Revista Uruguaya de Psicoanálisis, Tomo II, N° 1 - 2. Montevideo 1957.
- 17) KOOLHAAS, GILBERTO. Freud, Husserl y La Crítica de la Conciencia Pura. Conferencia dictada en la Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo 1959.
- 18) LAPIQUE, CHARLES. — Essais sur l'espace, l'art et la destillée. Grasset, Paris 1958.
- 19) LEWIN, BERTRAM. — Phobic Symptoms and Dream Interpretation. The Psychoanalytic Quarterly, Vol. XXI, N° 3, 1952.
- 20) LEWIN, BERTRAM. — Sleep, the Mouth and the Dreamscreen. The Psychoanalytic Quarterly, Vol. XV, N° 4, 1946.
- 21) LEWIN, BERTRAM. Psicoanálisis de la exaltación. Edit. Nova, Buenos Aires 1953.
- 22) LIEBRUCKS, BRUNO. — Ueber das Wesen der Sprache. Zeitschrift für

Phil. Forsch. V N° 4 11am. Meisenheim/Glan 1951.

- 23) LINSCHOTEN, J. — Die Strasse und die unendliche Feme. Situation. Spectrum. Utrecht 1954.
- 24) OBENDORF, C. P. — Despersonalización en relación con la erotización del pensamiento. Revista de Psicoanálisis. Tomo VI, N° L, Buenos Aires 1948.
- 25) RICOEUR, PAUL. — Analyses et Problèmes dans Ideen II de Husserl. “Phénoménologie et Existence”. Armand Collin, Paris 1953.
- 26) SARTRE, JEAN PAUL. — L’Etre et le Néant. Gallimard, Paris 1949,
- 27) SNELL, BRUNO. — Das Symbol des Weges. Entdeckung des Geistes. Claassen Verlag, Hamburg 1955.
- 28) SPENGLER, O. — Der Untergang des Abendlandes. C. H. Beck. München 1929.
- 29) WILD, J. — Man and his Life. World. Essays in Phenomenology for Roman Ingarden. Nijhoff, den Haag, 1959.
- 30) STRAUS, ERWIN. — Vom Sinn der Sinnen. Springer, Berlin 1956.

I — EL ESPACIO ONIRICO

La transición del proceso primario al secundario a través de la represión original es la transformación de la posición esquizoide del sueño en la situación consciente del estar-en-el-mundo. La fantasía primaria inconsciente expresa la triple gratificación oral (descrita por Bertram Lewin) así como la triple defensa esquizoide (descrita por Melanie Klein). Soñar es: comer, ser comido y dormir, por los que el yo niega el estímulo despertador, disocia el tiempo y la eternidad y alucina la unión prenatal ideal. Por el proceso secundario el yo renuncia a la eternidad y temporaliza, extendiéndose entre la memoria y la espera. El cuerpo renuncia a la unión infinita con la madre y vivencia la finitud. Esta bifurcación del yo corporal en reflexión y encarnación origina necesariamente la empatía intersubjetiva. Ver el otro cuerpo es a-presentar el otro “yo”, es hacer presente el punto de vista del otro. El espacio objetivo es dado por una tal identificación en un tal cambio de orientación. Dado que la temporalización es el desplegarse de las tres categorías existenciales: reflexividad, encarnación y empatía intersubjetiva, el espacio del mundo se constituye como horizonte, punto de vista y camino. La constitución existencial del espacio determina la fenomenología de la percepción consciente. Sólo la temporalización constituye una corriente temporal en la que es posible vivenciar la permanencia. La encarnación de un punto de vista constituye el horizonte contra el que sólo la Cosa puede perspectivarse como un todo. Con la aparición del *lenguaje*, intrínseco a la empatía intersubjetiva se constituye el significado general, luz ideal en la que la Cosa puede individualizarse como real. La memoria de la visión onírica, en contraste con la memoria de la percepción consciente aparece como fugaz, fragmentaria e irreal: la Sombra. Una vez evadido de la caverna platónica, el prisionero reconoce la visión anterior como Sombra. La pérdida de la temporalización es la pérdida del estar-en-el-mundo, obturándose la Abertura

en la que la Cosa aparece; es el hundirse en la caverna. Y esto significa quedar inmovilizado frente a la pantalla donde se pierde la correlación horizonte-punto de vista, en razón del desmoronamiento *de* los límites corporales. Y esto significa el aislamiento frente al espejo de Narciso, al borrarse todo camino, la comunicación con los demás.

I — THE DREAM SPACE

The transition from the primary process to the secondary process through the original repression is the transformation from the schizoid position of dreaming into the conscious situation of existing-in-the-world. The primary unconscious phantasy expresses the threefold oral gratification (described by Bertram Lewin) as well as the threefold schizoid defence (described by Melanie Klein). Dreaming is: eating, being eaten and sleeping through which the ego denies the awakening stimulus, dissociates time and eternity, hallucinating the ideal prenatal union. With the secondary process the ego denounces to eternity and temporalizes, stretching it self between memory and expectancy. The body renounces to the infinite union with the mother and exists finitude. This bifurcation of the body ego into reflection and incarnation necessarily originates intersubjective empathy.

Seeing the other body is a-presenting the other ego, is making the other's point of view present. The objective space is given by such identification in such a change of orientation. As temporalization is the unfolding of the three existential categories: reflexivity, incarnation and intersubjective empathy, the worldly space constitutes itself as horizon, point of view and path. The existential constitution of space determinates the phenomenology of conscious perception. Only temporalization constitutes a temporal stream in which the

experience of permanence is possible the incarnation of a point of view constitutes the horizon against which only the Thing can perspectivize itself as a total. With the starting of language, intrinsic, to intersubjective empathy, general significance is constituted, an ideal light in which the Thing can individualize itself as real. The memory of dream vision, in contrast with the memory of conscious perception, appears as vanishing, fragmentary and unreal: the Shadow.

Once the prisoner liberates himself from the Platonic cavern, he recognises his previous vision as Shadow. The loss of temporalization is the loss of being-in-the-world, the obturation of the Opening in which the Thing appears; it is the sinking into the cavern. And it means being stricken motionless in front of the screen where the correlation of horizon and point of view is lost due to the breakdown of the body limits. And it means the isolation in the mirror of Narcissus when the path towards the others, communication, fades away.

I— RAUM DES TRAUMES

Der Übergang von dem Primärprozess in den Sekundärprozess durch die ursprüngliche Verdrängung ist die Verwandlung der schizoiden position des traumen in die bewusste Situation des 'in-der-Welt sein. Die primäre unbewusste Phantasie ist sowohl der Ausdruck von der dreifachen oralen Befriedigung (von Bertam Lewin beschrieben) als auch der dreifachen schizoiden Verteidigung (von Melanie Klien beschrieben). Träumen ist: essen, gegessen werden und schlafen womit das Ich den Weckreiz negiert, Zeit und Ewigkeit spaltet und die ideale prenatale Vereinigung halluziniert. Mit dem Sekundärprozess verzichtet das Ich auf Ewigkeit und zeitigt sich, sich erstreckend zwischen Erinnerung und Erwartung. Den Körper verzichtet auf die

unendliche Vereinigung mit den Mutter und existiert seine Endlichkeit. Diese Gabelung vom Körper-Ich in Reflexivität und Inkarnation lässt mit Notwendigkeit die intersubjektive Einfühlung entspringen. Das Sehen des anderen Körper ist die Appresentation des Alter Ego, ist sich den Gesichtspunkt des Anderen vergegenwärtigen. Den Objektive Raum kommt zur Gegebenheit durch diese Identifizierung in diesem Orientationswechsel.

Daher dass die Zeitigung sich entfaltet in die drei Existentialen: Reflexivität, Inkarnation und Intersubjektive Einfühlung, konstituiert sich den Raum den Welt als Horizont, Gesichtspunkt und Weg. Die existentielle Konstitution des Raumes bedingt die Phänomenologie der bewussten Wahrnehmung. Nur die Zeitigung konstituiert einen Zeitstrom welcher das Erleben des Bleibenden ermöglicht. Die Inkarnation eines Gesichtspunkt konstituiert einen Horizont gegen welchen sich das Ding abschattet als ein Ganzes. Mit dem Wontwenden der Sprachen, wesenhaft verschränkt mit der intersubjektiven Einfühlung, konstituiert sich eine allgemeine Bedeutung, ideales Licht wonin sich das Ding vereinzelt als real. Die Erinnerung der Traum Vision im Gegensatz zu der Erinnerung der bewussten Wahrnehmung, erscheint als flüchtig, fragmentarisch und unreal: der Schatten.

Wenn der Gefangene sich von der Platonischen Höhle befreit, erkennt er seine frühere Vision als Schatten. Der Verlust der Zeitigung ist der Verlust des in-der-Welt sein, es verdichtet sich die Öffnung wonin das Ding erscheint, es ist das Versinken in der Höhle. Und es ist das unbeweglich Wenden von dem Traumschirm wo die Korrelation Horizont-Gesichtspunkt verschwindet durch das Auslösen der Körpergrenzen. Und es bedeutet die Vereinzlung im Spiegel von Narcissus wo der Weg, die Begegnung mit dem Anderen, sich verwischt.

II. — LA ANGUSTIA LABERINTICA (*)

“The Gates of the Underworld are
labyrinthine” (Geza Roheim).

Las imágenes de la caverna y del laberinto se confunden frecuentemente. Una revela la imaginación del reposo, nota Bachelard (2), la otra, la imaginación del movimiento difícil y angustiante.

Karel Kerényi (12) muestra en sus estudios de laberinto cómo se reconoce a éstos por su forma en espiral y cómo existe una relación entre el caracol y el laberinto. La espiral es el movimiento de un acontecer primario. Es la línea que une vida y muerte.

Rank (16) en el trauma de nacimiento, cita la opinión que Freud le emitiera personalmente: el laberinto, la cárcel del monstruo de la que éste no encuentra salida, es la del embrión.

Es nuestra hipótesis que la angustia primaria del nacer, aquel movimiento laberíntico y en espinal, vuelve:

- en la confusión, al fracasar la defensa esquizoide,
- en la pesadilla, al fracasar la defensa perversa,
- en la topofobia, al fracasar la defensa neurótica.

Pon un fracaso original, se fisura la estratificación de psicosis-perversión-neurosis y es vivida la confusión frente a la pesadilla adentro del espacio siniestro: la angustia laberíntica.

El propio Freud, en su trabajo sobre lo siniestro (6), relata una experiencia de laberinto. “Cierta día al recorrer en una cálida tarde de verano las calles desiertas y desconocidas de una pequeña ciudad italiana, vine a dar a un barrio

* Trabajo presentado en el 3er. Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis en Santiago de Chile el 22 de enero de 1960

sobre cuyo carácter no pude quedar mucho tiempo en duda, pues asomadas a las ventanas de las pequeñas casas sólo se veían mujeres pintarrajeadas, de modo que me apresuré a abandonar la callejuela, tomando por el primer atajo. Pero después de haber errado sin guía durante algún rato me encontré de pronto en la misma calle, donde ya comenzaba a llamar la atención; mi apresurada retirada sólo tuvo por consecuencia que, después de un nuevo rodeo, vine a dar allí por tercera vez.

Más entonces se apoderó de mí un sentimiento que sólo podría calificar de siniestro”. Otras situaciones, dice Freud, como perderse en un bosque al caer la niebla, con el retorno involuntario al mismo lugar, producen la misma impresión de inermidad y de lo siniestro, haciendo recordar el desamparo en ciertos sueños.

Son tres vivencias diferentes entre sí las que Freud relata y cuya relación trataremos de aclarar: el miedo al encontrarse sorpresivamente frente a la prostituta, el penderse en el laberinto de callejuelas, y lo siniestro.

Lo que transforma lo angustioso en siniestro, dice Freud en el mencionado trabajo, son fenómenos tales como el encuentro con el doble, el animismo, la omnipotencia del pensamiento, o sea la esquizofrenia.

Lo que transforma la disociación esquizoide en disociación consciente-inconsciente, dice Melanie Klein (14), es la represión.

Esto entonces nos permite formular: que el fracaso de la represión origina lo siniestro. Siniestro, en alemán “unheimlich”, se opone a “heimlich” y Freud subraya que “heimlich” tiene dos sentidos: lo familiar y lo oculto. Lo siniestro entonces se produce por el fracaso de la represión, al desaparecer la diferencia entre consciente e inconsciente, familiar y oculto. “Unheimlich” se vuelve el mundo familiar al ser invadido por lo oculto.

La represión fracasa debido a su fragilidad. Es frágil por haberse establecido precozmente, al fracasan la elaboración de la situación esquizo-paranoide (15).

El fracaso de la represión implica el regreso a la situación esquizo-paranoide y su fracaso: la angustia confusional. Lo siniestro es simultáneamente el siniestro. Freud se siente inerme, el yo se siente paralizado al no poder disociar, al no poder orientarse ya en el camino a seguir, para huir de lo que lo per-sigue. Ya en la *Ilíada* se dice del sueño “ni tiene posibilidad el Uno de huir, ni el Otro de seguir”. La angustia persecutoria se transforma en pánico frente a la catástrofe: el siniestro, sin que ninguna unión prenatal con un objeto idealizado lo proteja ya: lo siniestro.

El filósofo Bollnow (3) describe lo siniestro como una angustia que no aparece dentro de una escala de sentimientos, sino como lo que quiebra toda polaridad de sentimientos. La angustia confusional es esta quiebra de la dialéctica de los opuestos: de familiar y oculto —de idealizado y perseguidor— de comer y ser comido. Ya insinúa en el aburrimiento, se intensifica en lo siniestro, para llegar hasta la náusea sartriana.

“El verdadero aburrimiento es como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia”, leemos en Heidegger (8); o sea que al desaparecer la diferencia surge lo extraño. Todo se vuelve gris, en esta neblina que tanto Heidegger como Freud describen. Igualmente Víctor Hugo: “Todo se pierde en los pliegues de una bruma profunda”, y Leopardi (11): “Cerca de nosotros se sienta inmóvil la nada”. Una inquietud motriz, una búsqueda laberíntica intenta escapan de este mundo sin sentido, sin camino.

Fenichel (4) nota el encadenamiento de aburrimiento-excitación y angustia.

En el aburrimiento se pierde la diferencia entre las cosas; en lo siniestro, la diferencia entre lo familiar y lo oculto; en la náusea, la polaridad primaria gratificación y hambre. La náusea es el estar lleno de un vacío. Por la envidia, la gratificación produce hambre, una hambre agresiva que quiere comerse un camino adentro de la madre. El hambre original, cita Bachelard a Keyserling (2), se manifiesta en estado puro devorando un camino como un gusano dentro de la

tierra. Laberinto doble: la tierna devorada camina dentro del gusano al mismo tiempo que el gusano camina dentro de la tierra. En alemán se usa la misma palabra para engullir y enredarse: “verschlingen”.

Layard descubrió que en las islas de Malécula los dibujos rituales de laberintos se relacionan con el mito del monstruo que devora. El camino que las almas de los muertos deben recorrer atraviesa el “laberinto devorado-devorador”. (22)

La náusea de Sartre (20) es, como lo siniestro, una vivencia de fracaso de la conciencia. En el mundo del “para si irrumpe el mundo del “en sí” (10), pero siempre queda la conciencia separada por “una nada” del ser en sí, de esta maciza coincidencia consigo mismo. Llegar a esta pura coincidencia sería perder la conciencia, como en el proceso primario del soñar. La náusea es como el insomnio, donde se experimenta un aburrimiento angustiante, al querer y no poder regresar al estado esquizoide del sueño. Sartre describe la náusea como una afectividad cenestésica sin color, un gusto desabrido sin distancia; vale decir, la confusión en el nivel de la cenestesia. Esta náusea experimenta lo viscoso (21). En un enfermo nuestro aumentan las fobias por el calor, quejándose él que todo se torna pegajoso. El pantano condensa lo viscoso y lo laberíntico, dando un fondo especialmente siniestro a historias de fugitivos. Lo viscoso es una substancia entre dos estados, es una confusión en el tacto. No hay firmeza en qué apoyarse, ni lo oceánico donde diluirse. Roquantin experimenta una especie de náusea en las manos y suspira: “Qué larga sensación esta serpentina de existir !“ (20).

El laberinto es el espacio de la angustia confusional. Es esta serpentina sin fin dentro de la cual se empantana viscosamente el aburrimiento siniestro del insomnio. Es el fracaso de la triada oral (17). El comer, ser comido y dormir se transforma en la náusea adentro de lo viscoso, produciendo insomnio.

¿Por qué Freud tenía miedo al encontrarse sorpresivamente en aquel barrio frente a la mirada de las prostitutas? De su relato emana una atmósfera de

pesadilla. La pesadilla es la aparición de la, madre fálica, el “nightmare”. La palabra “pánico” viene de “Pan”, el dios que hacía apariciones súbitas en la noche. El laberinto es la morada de la pesadilla, del Minotauro, monstruo con cuerpo de hombre y cabeza de toro, nacido de los amores de Pasifaé, reina de Creta, y del toro sagrado. Dédalo construye una vaca artificial dentro de la cual Pasifaé pueda realizar el coito y es el mismo Dédalo al que el rey Minos ordena construir el laberinto para encerrar al monstruo (9).

Esta condensación mitológica, las dos construcciones del mismo Dédalo, expresa la fantasía inconsciente con el falo materno y la angustia correlativa con el objeto perseguidor internalizado. El placer de Pasifaé dentro de la vaca con el falo sagrado se transforma en la angustia por el Minotauro dentro del laberinto. La fantasía de la madre fálica surge de la envidia frente a la escena primaria, provocando la masturbación infantil, con fantasías perversas polimorfas. La perversión es una defensa contra la angustia psicótica de las primeras fantasías orales canibalísticas. La misma experiencia pantalla de la perversión («<» proporciona el contenido sexual infantil de los sueños sobre la pantalla onírica. La pesadilla es el fracaso de la defensa perversa. El objeto interno perseguidor transforma el esquema del cuerpo en laberinto. Cada investigación sobre laberinto debería tomar su punto de partida en la danza, dice Kerényi (12). Para festejar su salvación, Teseo efectúa en Delos, con sus compañeros, un baile que imita las circunvoluciones del laberinto. Los actos perversos son cómo los bailes laberínticos, movimientos rituales para conjurar una angustia de pasaje.

Además de su encuentro con la pesadilla y su vivencia de siniestro, Freud relata una experiencia laberíntica propiamente dicha. Lamenta no tener guía por lo que:

erra,
se pierde,
no encuentra salida.

Al perderse la intesubjetividad se pierde la orientación, el camino. El

fóbico necesita un objeto acompañante, como Teseo el hilo de Ariadna (símbolo del cordón umbilical). Es para él como un lazarillo, usando la expresión de un enfermo. Hay una relación estrecha entre cuerpo, camino, y el otro, que se desintegra en el fóbico. El hombre por ser bípedo es el único, animal que enseña a su hijo a caminar llevándolo de la mano. Recién al adquirir la posición erecta se integra la unidad óptico-quinético-motriz del esquema corporal. El ojo y la mano se liberan, empieza a ver y a comprender a través de la guía del otro. El fóbico regresa a esta dependencia al perder la orientación por pérdida de la endopatía. En la relación con el objeto acompañante no existe la depresión. Perderlo significa perderse uno mismo. El perderse es una vivencia de aniquilamiento, de desaparecer; esto siente el fóbico al encontrarse frente a un espacio infinito. El mismo Lewin (CM) compara el ágora y la pantalla del sueño. El miedo a desaparecer surge por el derrumbe de los límites corporales. El agorafóbico teme ser alisado y borrado en la pantalla. Perder el camino es no encontrar salida. El claustrofóbico teme el encierro para siempre adentro de un espacio. Al perder la temporalización pierde el estar-en-el-mundo.

La angustia laberíntica es la vivencia de la soledad absoluta, del encierro dentro de un espacio en el que uno se pierde irremediablemente. El fóbico se defiende contra esas angustias con el miedo al claustro, a la calle, al ágora, las que en conjunto simbolizan el camino del nacimiento. Con esos miedos se mantiene en el mundo pero al hacer crisis la angustia vive una pesadilla despierta, en contraste con el esquizofrénico que sueña despierto.

La oposición entre claustro y agorafobia es aparente y surge al considerar de manera abstracta el espacio como el cubo tridimensional de la geometría. El análisis fenomenológico no se abstrae de la situación concreta y descubre la constitución existencial del espacio; el espacio es vivido como punto de vista, camino, horizonte (17). Al fracasar la represión se quiebra esta unidad y es vivido el miedo a la soledad por la pérdida del camino, el miedo al encierro por la pérdida del punto de vista, el miedo al infinito por pérdida del horizonte. El

horizonte es la manifestación misma de la dialéctica del finito e infinito, del trascender de la conciencia por la temporalización. El claustrofóbico teme adentro del espacio finito, la eternidad, el tiempo infinito. El agorafóbico teme frente al espacio infinito, el fin abrupto. Un enfermo claustrofóbico se lamenta: “Siempre me siento encerrado. Llegar a la conciencia es llegar a un cuarto sin ventana. No hay salida. Cuanto más pienso en el espacio infinito, más encerrado me siento. Aunque tome una nave sideral a otras galaxias, siempre voy a estar encerrado en una vida. Esto es la muerte. La vida tiene una sola salida: la muerte, y esto es otro encierro”. Un enfermo con agorafobia explica: “Afuera en el campo me siento bien. Al acercarme a la ciudad empiezan las angustias. Es como si los edificios cambiaran el espacio. Me siento de golpe encerrado en un espacio inmenso. Miro y estoy desapareciendo. Aunque cierre los ojos mi cerebro ve una radiografía del espacio. La plaza, los enormes edificios, un hombre en un último piso durmiendo, con todo este espacio abajo y ya me empieza el vértigo”.

Ambos enfermos vivencian un encierro adentro de un espacio infinito, originando una angustia locomotriz. El movimiento libre y dirigido está impedido. Aparece tanto la precipitación vertiginosa como el hundimiento en la inmovilidad progresiva.

Freud relata cómo después de errar vuelve irremediabilmente al mismo lugar. Es un moverse sin desplazarse. Por la temporalización se constituye el camino por el cual salgo de un lugar y llego a otro. En el laberinto nunca salgo y nunca llego; el laberinto es el espacio sin tiempo, no sucede nada, nada tiene lugar, todo se hunde en lo inmóvil y al no tener un lugar donde estar, se precipita el vértigo. Es el espacio de las paradojas de Zenon y de las Antinomías de Kant. Al perderse la dialéctica entre espacio y tiempo se pierde la dialéctica entre finito e infinito. En el argumento que Zenon formula contra el movimiento (5), nadie puede llegar a la extremidad del estadium. Antes de llegar al extremo sería necesario llegar a la mitad; antes de llegar a la mitad sería necesario llegar

a la mitad de esta mitad y así hasta el infinito y es imposible recorrer en un tiempo determinado el espacio infinito. Es como si el que corre se hundiera en la infinitud de cada nuevo interespacio. La paradoja de Zenon opera con la relación del finito adentro del infinito. El regreso onírico del ser-en-el mundo hacia el estar adentro de la caverna imposibilita el movimiento. El estar adentro significa la pérdida del horizonte. El límite del espacio se vuelve entonces impensable y se abre lo que Hegel llama la infinitud mala (7). Y como ilustración cita Hegel a Kant, quien' expresó: "que la capacidad de representarse sucumbe frente a este progresar hacia lo inmensamente lejano, donde el mundo más lejano tiene siempre todavía otro más lejano. El pensamiento sucumbe ante esa representación de lo inmenso, tal como el sueño en que uno avanza por un largo camino siempre más lejos y más lejos, donde se pierde la vista sin llegar a ver un fin, termina con -la caída o con el vértigo".

El vértigo: perder. la cabeza, y la angustia locomotriz ('): perder pie, del fóbico, expresan el regreso oral del esquema corporal conduciendo a la ecuación falo-cuerpo, por la cual pierde la orientación y transformándose, por la ecuación pierna-diente (18 A) el caminar en comer.

Por la represión surge la temporalización que se despliega en los tres existenciales: reflexividad, encarnación, intersubjetividad, las que constituyen el ser-en-el-mundo.

El Universo es la, unidad del total de referencias, de caminos trazados desde un punto de vista sobre la Tierra y con miras hacia un total: el Cosmos. De ahí que la angustia original percibe: el hundirse en el abismo al perder pie sobre la tierra, el confundirse en el laberinto al quebrarse el universo, el precipitarse en el caos al desaparecer el cosmos.

BIBLIOGRAFIA

- 1) ABRAHAM, KARL. — A constitutional basis of locomotor anxiety. Selected Papers. Hogarth Press, London 1949.
- 2) BACHELARD, GASTON. — La terre et les reveries du repos. José Corti, París 1948.
- 3) BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH. — Rilke. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1951.
- 4) FENICHEL, OTTO. — Zur Psychologie der Langeweile. Imago, 20. Wien, 1934.
- 5) FINK, EUGEN. —~ Zur Ontoioogische Frugeschichte von Raum, Zeit, Bewegung. Nijhoff, Haag, 1957.
- 6) FREUD, SIGMUND. — Das Unheimliche. Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst. Internationaler Psychoanalytischen Verlag. Wien 1924.
- 7) HEGEL, G. W. F. — Ciencia, de la Lógica I. Biblioteca Hachette, Buenos Aires 1956.
- 8) HEIDEGGER, MARTIN. — ¿Qué es Metafisica? Editorial Seneca, México 1941.
- 9) HOCKE, GUSTAV RENE. — Die Welt ala Labyrinth. Rowohlt, Haznburg 1958.
- 10) HOLZ, HANS HEINZ. — Jean Paul Sartre. Verlag 11am. Meisenheim Clan, 1951.
- 11) JANKÉLEVITCH, VLADIMIR. — Métaphysique de l'ennui. L'alternative. Alcan, París 1938.
- 12) KERÉNYI, KARL. — Labyrinth Studien. Rhein-Verlag, Zürich 1950.

- 13) KLEIN, MELANIE. — Notes on some schizoid mechanisms.
- 14) — The emotional life of the infant.
- 15) — Envy and Gratitude. Tavistock Publications, London 1957.
- 16) KOOLHAAS, GILBERTO. — El origen psicótico de la neurosis. Revista Uruguay de Psicoanálisis. Tomo II N° 4, Montevideo, 1955.
- 17) KOOLHAAS, GILBERTO. — El espacio onírico.
- 18) LEWIN, BERTRAM. — Phobic symptoms and dream interpretation. The Psychoanalytic Quarterly, Vol. XXI, N° 3, 1952.
- 18^a) LORAND, SANDOR y FELDMAN, SANDOR. — The symbolism of teeth in dreams. International Journal of Psycho-analysis, Vol. 36 N° 3, 1955.
- 19) RANK OTTO. — Das Trauma der Geburt. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1924.
- 20) SARTRE, JEAN PAUL. — La Nausée. Gallimard. París 1938.
- 21) SARTRE, JEAN PAUL. — *L'Être et le Néant*. Gallimard, París 1949.
- 22) NEUMANN, ERICH. — Die Groase Mutter. Rhei Verlag. Zürich 1956.

II — LA ANGUSTIA LABERINTICA

Según Freud, el laberinto simboliza la angustia de nacimiento. El propio Freud nos relata una vivencia de laberinto: al querer escapar de un barrio habitado por prostitutas, se pierde en intrincadas callejuelas, no encontrando salida. Vuelve repetidamente al mismo lugar, hasta que el sentimiento de lo siniestro se *apodera* de él, paralizándolo. La angustia laberíntica es la confusión frente a la pesadilla adentro del espacio siniestro. El fracaso de la posición esquizoide origina, como consecuencia de la continuidad genética de psicosis, perversión, neurosis, la condensación de tres angustias: la confusión, la pesadilla y la topofobia. El fracaso de la disociación esquizoide origina la

angustia confusional al quebrarse la dialéctica entre los opuestos: persecución e idealización. Lo siniestro —al perderse la protección que da el objeto idealizado— es también el pánico paralizante cuando ya no hay objeto perseguidor del que huir. Con la ruptura de la unidad dialéctica de *la triada oral* (*el comer, el sen comido y el dormir*) surge la “náusea” sartriana en medio de lo “viscoso”, causando el insomnio por una angustia sin descanso en el laberinto pantanoso. El laberinto es la morada del Minotauro, el monstruo con cuerpo humano y la cabeza de un toro. El objeto perseguidor interno, constituido por la envidia del falo materno, transforma el esquema corporal en laberinto. Cuando la pareja combinada (confusión del objeto) malogra la integración del esquema corporal, el sentimiento de confusión origina los ritos laberínticos de la perversión sexual.

Mediante la represión original, es decir la transición del proceso primario al secundario, aparece la situación consciente del estar-en-el-mundo. El espacio existencial se constituye como punto de vista, horizonte, camino. Al fracasar la represión, el espacio onírico invade el ser-en-el-mundo, causando la angustia laberíntica propiamente dicha. La pérdida del camino de la intersubjetividad causa la angustia confusional de desamparo absoluto en el laberinto. Al esfumarse los límites del cuerpo surge el vértigo *agorafóbico* frente a la pantalla siniestra. La extinción del tiempo causa el pánico claustrofóbico hundirse en la caverna de la eternidad.

II — L'ANGOISSE LABYRINTHIQUE

Selon Freud, le labyrinthe symbolise l'angoisse de la naissance. Il raconte lui-même comment il vécut cette angoisse. Voulant sortir d'un quartier habité par des prostituées, il se perdit dans un dédale de ruelles sans pouvoir trouver son chemin; il revient à plusieurs reprises au même endroit jusqu'à ce que le sentiment du sinistre le saisit et le paralyse. L'angoisse du labyrinthe c'est la confusion face au cauchemar dans l'espace sinistre. L'échec original de la position schizoïde provoque, en raison de la continuité génétique de: psychose, perversion, névrose, la condensation des trois angoisses: la confusion, le cauchemar et la topophobie. L'échec de la dissociation schizoïde est à l'origine de l'angoisse confusionnelle par la nupture de la dialectique entre les deux opposés: persécution et idéalisation. Le sinistre est également —lorsque la protection de l'objet idéalisé est perdue— la panique qui paralyse, dans laquelle il n'y a plus d'objet persécuteur à fuir. Avec la nupture de l'unité dialectique de la triade orale (*man ger*, être mangé, dormir) la nausée sartrienne apparaît au milieu du "visqueux", causant l'insomnie par l'angoisse sans répit dans le marécage labyrinthe. Le labyrinthe est la demeure du Minotaure, monstre à corps humain et tête de taureau. L'objet persécuteur interne, qui est l'envie du phallus maternel, transforme le corps en un labyrinthe. Lorsque le couple combiné (confusion de l'objet) entrave l'intégration du schéma corporel, les sentiments d'étonnement suscitent les rites labyrinthe de la perversion sexuelle.

Par la répression originelle, la transition du processus primaire au processus secondaire, apparaît la situation consciente d'être-dans-le-monde. L'espace existentiel se constitue comme point de vue, horizon, chemin. Avec l'échec de la répression l'espace onirique envahit l'être-dans-le-monde, causant l'angoisse du labyrinthe à proprement parler. La perte du chemin de

l'intersubjectivité cause l'angoisse confusionnelle de désampanement absolu dans le labyrinthe. Les limites corporelles s'estompent, causant le vertige agoraphobique face à l'écran sinistre. L'extinction du temps cause la terreur claustrophobique de tomber Éléans la caverne éternelle.

II — THE LABYRINTHIC ANXIETY

According to Freud, the labyrinth symbolises birth anxiety. Freud himself tells us about a labyrinthic experience: wanting to escape from a quarter of prostitutes he gets lost in a maze of by-streets without finding his way out and he repeatedly returns to the same place until an uncanny feeling gets hold of him and paralyzes him. The labyrinthic anxiety is the confusion in front of the nightmare within the uncanny space. The original failure of the schizoid position originates, as a consequence of the genetic continuity of: psychosis, perversion, neurosis, the condensation of three anxieties: confusion, nightmare and claustrophobia. The failure of schizoid dissociation originates the confusional anxiety with the breakdown of the dialectic between the opposites: persecution and idealization. The uncanny, when the protection with the idealized object is lost, is also the paralyzing panic where is no more persecutory object to flee from. With the breaking down of the dialectic unity of the oral triad (eating, being eaten and sleeping) Sartrean "nausée" appears in the midst of the "visqueux" causing insomnia through restless anxiety in the labyrinthic swamp.

The labyrinth is the dwelling of the Minotaur, the monster with the body of a human being and the head of a bull. The internal persecutory object which is the envy of the maternal phallus, turns the body scheme into a labyrinth. When the combined parental figure (confusion of the object) impairs the integration of the body scheme, the "amazing" feelings originate the labyrinthic rites of sexual perversion.

Through original repression, the transition from the primary process to the secondary process, appears the conscious situation of being-in-the-world. The existential space constitutes **itself** as point of view, horizon, path..

As repression fails, the dream space invades the being-in the-world, causing the labyrinthic anxiety strictly speaking. The loss of the path of intersubjectivity causes confu- sional anxiety of absolute helplessness in the *Labyrinth*. The blurring out of the body causes the agoraphobic vertigo in front of the uncanny screen. The extinction of time causes the claustrophobic panic of sinking in the eternal cavern.

II — DIE LABYRLNTHISCHE ANGST

Nach Freud, symbolisiert das Labyninth die Geburtsangst. Freud selbst erzählt uns em Labyrínthenlebniss: ais er von einem Prostitutionviertel flüchten will, verliert er sich in einem Netzwerk von Gassen und findet keinen Ausweg. En kommt immer wieder zurück auf die selbe Stelle bis em Gefühl des unheimlichen ihn überfällt und lähmt. Die labyninthische Angst ist die Verwirrung gegenüber den Alpdruckerregenden Schreckensgestalt innerhalb des unheimlichen Raumes. Das scheiterri den schizoiden Position verursacht, wegen den genetischen Kontinuitiit von:

Psychose, Perversion, Neurose, die Verdichtung von drei Angsten: die Verwirrung, den Alpdnuck und die Topohobie. Das scheitenn den schizoiden Spaltung venursacht die Verwirrungsangst wo die Dialektik den Gegensätze zusammenbnicht.: Verfolgung und Idealisierung. Das unheimliche, den Verlust den Behausung des idealisierten Objeytes ist zugleich die lähmende Panik wo es kein verfolgenisches Objekt mehr gibt wovor man flüchten kann. Mit dom Zusammenbruch der dialektischen ~Einheit von der oralen Triade (*essen, gegessen* zu werden, und schlafen) taucht der Sartrische “Ekel” auf in Mitte des

“klebnigen” und eine Schlaflosigkeit lässt die Angst ohne Rast in labyrinthischen Sumpf.

Das Labyrinth wird vom Minotaurus bewohnt, das Ungeheuer mit dem Körper eines Menschen und den Kopf eines Stieres. Das innere verfolgende Objekt, das sich konstituiert durch den Neid auf den Mütter-Phallus, verwandelt das Körper-Schema in ein Labyrinth. Wenn das kombinierte Faan (Verwirrung des Objektes) die Einheit des Körper-Schemas zu zerstören droht, verursacht das Verwirrungsgefühl die labyrinthischen Riten den sexuellen Perversjon.

Durch die ursprüngliche Verdrängung, das heißt den Übergang vom Primärprozess in Sekundärprozess, erscheint die bewusste Situation des in-der-Welt-sein. Der existentielle Raum konstituiert sich als Gesichtspunkt, Horizont, Weg.

Wo die Verdrängung scheitert, wird das in-der-Welt-sein vom ontischen Raum umnebelt und verursacht die Labyrinthangst. Im eigentlichen Sinne. Der Verlust des Weges der Intersubjektivität verursacht das ängstliche Herumirren in der absoluten Verlassenheit des Irrhofs. Wo die Körpergrenzen verschwinden, entsteht der agoraphobische Schwindel gegenüber dem unheimlichen Traumschinn. Das Auslösen der Zeit verursacht klaustrophobische Panik in die Höhle der Ewigkeit zu versinken.

Tiempo ambiental, vivencia corporal
y mundo interno

FORTUNATO RAMIREZ

MONTEVIDEO

Para el pensamiento científico corriente, que toma su modelo del mundo físico —lo que supone a su vez una cierta actitud del hombre frente al mundo— el cuerpo aparece como problema anatómico —huesos, músculos, nervios, vísceras— y fisiológico —en tanto recibe estímulos y descarga reflejos— y por ende como objeto aparte del ambiente y simple vehículo de la intención. Por consiguiente, cuerpo, psiquismo y ambiente son tres sectores vinculados exteriormente. Esta es una manera simple de aceptar el dualismo cartesiano. De este modo se pierde el verdadero acontecer del individuo con su mundo, el sentido dramático y concreto de la vida humana, como lo entendía Politzer, para caer en lo abstracto, en el existir desprovisto de un sujeto que lo vive y adoptar en Psicología una mera descripción en tercera persona, de cosas en sí.

El tiempo ambiente, el tiempo que hace, como parte del mundo de un individuo está sin embargo profunda y primitivamente construido por él, en relación inmediata con la elaboración de su esquema corporal y de su mundo interno.

Aunque todo individuo tiene su modo propio de vivir su mundo y específicamente su tiempo ambiental, su tiempo meteorológico, de acuerdo a la vivencia de su cuerpo y sus objetos internalizados, hay algunos para quienes toma una importancia considerable: viven en dependencia de él, le asignan un enorme valor, que como veremos en este trabajo, depende de las primitivas relaciones de objeto, de las vicisitudes que ellas han sufrido en tanto el sujeto,

como ser encarnado, portador de un cuerpo, ha tenido que recurrir a diversos mecanismos defensivos para existir.

Esta manera de vivir en relación con el tiempo que hace, supone siempre una amenaza o por lo menos, una inminencia de riesgo corporal y por ello su relación con la hipocondría es sumamente estrecha; creemos que implica una etapa de la misma.

Tenemos pues, que presentar el problema psicoanalítico de la hipocondría, para dilucidar, más adelante, los dos aspectos que nos interesan: si el material analítico del paciente que luego expondremos, se vincula, en lo que atañe a su tiempo ambiental, vivencia corporal y mundo interno con la dinámica, hipocondríaca y luego establecer qué conexión' intrínseca se desprende de estos problemas.

Freud se ocupó ya del tema de la hipocondría de 1911 a 1914. Nos referiremos- fundamentalmente a su trabajo sobre "Introducción al Narcisismo". Dice: "El hipocondríaco retrae su interés y su libido —con especial claridad esta última— de los objetos del mundo exterior y concentra ambos sobre el órgano que le preocupa". "La angustia hipocondríaca sería la contrapartida, en la libido del yo, de la angustia neurótica". "Correlativamente al fracaso de esta función psíquica (se refiere a que la manía de grandezas corresponde al dominio de esta libido del yo) correspondería a la hipocondría de la parafrenia, homóloga a la angustia de las neurosis de transferencia". El repliegue narcisístico, la retirada de la libido objetal hacia el yo y el investir de libido las representaciones de órgano, o la imagen corporal, siguen siendo para Fenichel los hechos fundamentales de la hipocondría.

Sin embargo hace notar tres hechos adicionales importantes:

- 1) Entre los impulsos retirados de los objetos y dirigidos hacia las representaciones de órganos, los impulsos sádicos y hostiles - parecen desempeñar un papel considerable; la actitud hostil originariamente dirigida hacia los objetos está vuelta contra el yo y la hipocondría puede servir de

alimento a los sentimientos de culpabilidad; 2) representa, en regla general, una manera desformada de una angustia de castración; 3) lo que nos parece también muy importante, Fenichel hace intervenir relaciones objetales, siguiendo a Simmel, cuando establece que este autor ha insistido sobre la ecuación inconsciente entre el órgano afectado en la hipocondría y el objeto proyectado, transformándose así en un sustituto de la imagen parental introyectada.

Melanie Klein ha sostenido de un modo bien concreto que la base de la hipocondría es la ansiedad vinculada a los ataques de los objetos internalizados persecutorios o del daño hecho a objetos internos por el sadismo del sujeto, tales como agresiones realizadas por sus excrementos peligrosos, pero todo ello sentido como injuria física impuesta al yo.

Paula Heimann en su trabajo sobre “Algunas funciones de introyección y proyección en la temprana infancia” se ocupa, siguiendo las ideas de la escuela kleiniana, del problema de la Hipocondría y su relación con el mundo interno y externo.

Al describir las primeras relaciones de objeto e insistir sobre el autoerotismo y narcisismo, la autora señala: “Como en los comienzos de la vida los instintos orales predominan sobre todos los otros impulsos instintivos (primacía oral) el niño se acerca a sus objetos como si fueran algo que puede tomar con su boca. Es decir, para el niño, un objeto (se refiere en primer término al pecho materno, como objeto parcial) es lo que siente agradable en la boca cuando lo chupa y es por lo tanto bueno, o algo que tiene mal gusto, que lastima la boca o la garganta, no puede tragarse (frustra) y por lo tanto malo”. “El objeto oral no sólo se tiene en la boca sino que es tragado, incorporado o escupido y expulsado y los mecanismos de introyección y proyección se unen a las sensaciones y fantasías que se experimentan en contacto con el objeto”.

Lo que es más importante para el tema que estamos desarrollando es la vinculación que estos hechos primitivos tienen con el cuerpo. Agrega: “A causa

de estos mecanismos el objeto del niño puede definirse como lo que está dentro o afuera de su propio cuerpo, pero aunque esté afuera es parte de él y se refiere a él, pues lo que está afuera lo está por haber sido escupido, sacado fuera; por lo tanto los límites del cuerpo son vagos. Esto podría decirse al revés: como el objeto que está afuera del cuerpo ha sido escupido y sigue refiriéndose al cuerpo del, niño, no hay una distinción neta entre su cuerpo y lo que está afuera”.

La autora en lo que tiene atinencia con la hipocondría se expresa así: “El comportamiento del hipocondríaco sugiere un tipo de narcisismo en el cual el objeto interno, representado por la determinada parte del cuerpo que le inspira cuidados, es preferido a los objetos externos y es por lo tanto amado; pero como siente que este objeto está dañado y por consiguiente no proporciona placer, es también odiado y temido, de tal modo que por ello mismo tiene que ser atendido con cuidado y suspicacia todo el tiempo”.

Para Paula Heimann las sensaciones orgánicas desagradables y la excesiva preocupación sobre ellas, representan las fantasías hostiles del paciente sobre sus objetos parentales introyectados y dan cuenta a través del sufrimiento del sujeto de sus sentimientos inconscientes de culpa y necesidad de castigo.

En relación con nuestro tema del tiempo ambiental es interesante recordar la vinculación de los trastornos hipocondríacos a través del interjuego de objetos buenos introyectados y malos proyectados con la conducta, tanto del hombre no civilizado como del civilizado.

Así dice Joan Rivière: “las creencias, actividades y rituales etc. de las tribus primitivas aparecen principalmente como representaciones de introducir en el cuerpo o expeler de él, objetos buenos y malos, respectivamente y miedo de los inversos, así como medidas defensivas contra ello”. Y más adelante: “Lo paradójico es que encuentre (este tipo de conducta) una salida en términos hipocondríacos, por ejemplo, en la predominante necesidad de saturarse de buenas curas consultando mucho al médico y tomando muchas drogas o por baños de sol, etc.

H. Rosenfeld comienza por establecer que la hipocondría ha sido siempre un rompecabezas, tanto para psiquiatras como analistas. En la hipocondría crónica considera que no sólo se puede establecer una situación regresiva, sino que implica una defensa contra un estado confusional de base. Refiere que M. Klein ha contribuido a la psicopatología de 'los estados confusionales relacionándolos con la envidia oral, como resultado del sadismo, avidez oral, lo que engendra la imposibilidad de establecer la separación entre objetos buenos y malos, experimentar separadamente culpa y persecución, vivenciar como distintas ansiedades paranoides y depresivas y aún distinguir entre sujeto y objeto. Rosenfeld admite que el paciente no puede elaborar su situación confusional, lo que lleva a proyectarlo, incluyendo los objetos internos y partes de sí mismo, como el sadismo, en los objetos externos, pero siendo inmediatamente introyectados en el cuerpo y órganos corporales.

Dice Rosenfeld: "Como un punto final quiero recalcar la importancia de la elaboración del sistema defensivo hipocondríaco y las ansiedades de base en la situación transferencial. Así, entonces, la mayor parte de los hipocondríacos son excesivamente resistentes y lentos en su respuesta al tratamiento analítico. Esto, sugiero, está relacionado con la necesidad del paciente de mantenerse en la hipocondría como defensa contra la confusión mental y también con la fuerza de la envidia oral sádica del paciente que desempeña una parte importante, causando una persistente, resistente y sugestiva actitud al tratamiento, no sólo en la hipocondría, sino en todas las enfermedades en que una envidia excesiva desempeña un papel importante.

Para terminar, en el trabajo de Rosenfeld sólo quiero acotar que las vicisitudes de un conflicto primitivo, como el señalado por Rosenfeld con la confusión mental, para desembocar en la hipocondría (que según él no es la única salida, pudiendo ser trastornos sadomasoquistas, delincuencia, trastornos psicósomáticos) supone seguir un trayecto que llamaríamos en el aire, sin una verdadera vinculación interna de orden dialéctico. Pero sobre este tema

insistiremos en la tercera parte.

Hay otro aspecto de estos problemas que hemos podido observar en el material de nuestro paciente y sobre el cual llama la atención —en los trabajos citados— que no se haya hecho hincapié y como se verá tiene gran importancia para los aspectos yoicos y aún de pronóstico de la hipocondría. Me refiero al tema de los objetos idealizados —y de los mecanismos que implican (disociación, negación, omnipotencia, proyección de partes buenas del yo).

Willy Baranger se ha ocupado extensamente de este tema en un trabajo con material clínico. Dice: “Cuando la persecución por el objeto malo se vuelve demasiado intensa —y la necesidad correlativa de idealizar el objeto bueno excede la medida— el desarrollo del yo y de las relaciones de objeto sufren graves perturbaciones. Una de ellas puede ser la extremada necesidad de mantener los objetos idealizados apartado de los perseguidores. En este caso el yo puede recurrir a la huída hacia el objeto idealizado interno y disociarse: mientras unas de sus partes tratan de unirse al objeto idealizado (y no lo consiguen) las demás están empeñadas en la lucha contra los perseguidores internos”.

El yo entonces queda como arcón del objeto idealizado (M. Klein), puede decirse que se ha enquistado en el yo (P. Heimann) o se ha encapsulado (E. Rodrigué). Lo importante es que en este caso el objeto idealizado ejerce una *función*, a través de la fascinación sobre el yo, de tipo persecutorio.

Diríamos que es el amor que mata —o mejor esclaviza.

Veremos después en nuestro paciente diversos tipos de idealización y qué tipo de objetos idealizados presentan los hipocondríacos crónicos.

Es sobre este tema que insistiremos en la tercera parte.

SEGUNDA PARTE: PRESENTACION DEL PACIENTE

Se trata de un hombre de 35 años, soltero, empleado de comercio,

perteneciente a una familia de Montevideo, que estuvo en *muy* buena posición económica antes de que naciera M. D. en un barrio de los suburbios de la ciudad. Tiene dos hermanas casadas y tres hermanos, uno de los cuales está en muy buena posición económica por pertenecer a una importante firma de plaza. M. D. vive con su madre y dos hermanas solteras, a quienes mantiene. Es el menor de la familia.

Se ha sometido al tratamiento psicoanalítico para tratarse por su homosexualidad y diversas quejas hipocondríacas. Hace 10 años atrás fue intervenido por una lesión bacilar pulmonar (Plastia) y por un hidrocele del testículo derecho, habiéndosele extirpado una epidídimo bacilar.

Prácticamente no ha tenido más que vida homosexual, desde los 20 años, generalmente pasiva, aunque también activa. No se siente atraído, sino que rechaza, le asquea la relación sexual con la mujer, aún cuando una vez tuvo una chica con quien sólo realizó algunos contactos preparatorios al acto sexual, “pero sin entusiasmo”. Por épocas se masturba y a veces en forma casi compulsiva. Tiene actividades sexuales perversas pero no expresa de un modo franco: así en el material analítico aparecen fantasías claras de fellatio conmigo.

Se queja sobre todo de astenia física y también psíquica, aunque en su empleo es muy eficiente, trabajador, rápido y ha progresado francamente. Tiene un inmenso temor de que allí y en los ambientes que frecuenta se enteren de su actividad homosexual persistente.

Consultó al colega que me lo envía a indicación del urólogo que vigila su aparato urinario por los antecedentes *que* vimos Y a quien se quejó de disminución de su potencia sexual. En realidad, teme no sólo perder su potencia sexual, sino que vive constantemente preocupado por su salud, perder su fuerza, agotarse; se toma la temperatura frecuentemente. Otro temor es volverse viejo y eso se produciría si se casara y tuviera hijos.

Incluso ha deseado que le seccionaran el otro epidídimo que le queda, así “tendría fortaleza, no me debilitaría”.

Piensa que tiene un problema orgánico, que por eso ha disminuido su potencia sexual y por eso es homosexual. Sospecha que no ha sido bien examinado, si no, se hubiera encontrado la causa de sus molestias.

Su médico le dio tratamiento, a su pedido, de hormonas: Perandrén, Testovirón y luego estriquina. Tuvo que convencerlo que debía ver un psiquiatra, que fue quien me lo envió. Tiene siempre gran temor de enfermedades orgánicas. También este temor está en conexión con hechos reales.

Se controla frecuentemente con el médico por este asunto. Tiene así, molestias vesicales desde entonces y de vez en cuando alguna febrícula; por ello se han efectuado en forma repetida sus exámenes, incluso inoculación de orina al cobayo.

Presenta un comportamiento del tipo de los ceremoniales hipocondríacos: es amante del sol y tiene una preocupación por “quemarse en la playa”; vive en invierno añorando los días de estío, con el propósito definido de atesorar energías. Incluso fantasea con jubilarse para no gastarse. Además de sus rondas nocturnas de carácter homosexual, se pasea solo en la noche porque el fresco lo apacigua y le da fuerzas (búsqueda de una madre buena idealizada). Se preocupa si bebe alcohol porque eso le quita energías. En cuanto a sus preocupaciones mucho más frecuentes como veremos, sobre el tiempo ambiental, aparecerá con el material analítico.

M. D. es un muchacho rubio, de cabello abundante y de rostro inexpresivo.

Es una persona seria, algo amanerada, contenida, recelosa, fríamente cortés, sin ser francamente alejado. Mantiene conmigo siempre una distancia deliberada. Su vida es monótona y aburrida: trabajo, relaciones homosexuales, algunos pocos amigos homosexuales; cine, teatro, preocupaciones literarias; su enorme preocupación es pasar desapercibido, poco o ningún contacto social, tratando que no se conozca su problema.

Aparición de temores hipocondríacos y persecutorios

Empezamos su análisis hace muchos años atrás.

En la primera sesión se acuesta y dice:

“He tenido que decir en la oficina que tengo que venir a hacerme un tratamiento. No sé de qué quiere que le vaya hablando (yo toso y él se da vuelta).

Interpretación. — (Las 1 de más adelante significan lo mismo). Siente una situación de duda, sobre todo respecto a mí, por eso se dio vuelta cuando tosió: se pregunta qué le va a pasar conmigo. // (1) Lo que pasa es que estoy indeciso; siempre soy indeciso; procedo sin saber los móviles que me guían, no sé si tendré resultados positivos; el Dr. X me sugirió que hiciese este tratamiento y no sé si sacaré un resultado.

Siempre que viajo me pregunto: ¿por qué estoy, por qué vine? No tiene un sentido para mí.

1. — Quiere decirme: que saldrá de acá; se pregunta cómo seré yo; cómo lo trataré, hay una duda por haber venido sintiendo que se sometió al Dr. X por el compromiso de verme, que se sometió a él homosexualmente y arriesga igual conmigo. // La duda es conmigo mismo. Por otra parte hay otro contrasentido y es que yo quisiera morirme, morirme cuanto antes. Me acuerdo cuando enfermé otra vez, tenía una febrícula y me examinaron y me dijeron que no tenía nada, absolutamente nada. Ahora pienso que puedo tener algo y no se haya diagnosticado.

Aparece ya su desconfianza conmigo, sus temores paranoides saber quién soy; tiene que verme al toser, no sólo conocerme, sino también asegurarse que no sea yo otro bacilar. Considera que puede tener algo orgánico y yo seré capaz de verlo? Ha actuado con el Dr. X como un sometido homosexual; ¿repetirá conmigo esa situación, como lo vivió con su hermano de estudiante, subrogado de su padre? Queremos destacar su temor ya expresado por su cuerpo.

En sesiones siguientes aparece, como se repetirá siempre el problema de su fortaleza corporal.

Dice dos sesiones después:

“Quería que me seccionaran el otro epidídimo, que me daría fortaleza, que no me debilite. No lo quieren hacer, son prejuicios religiosos, eso traería una mejora de salud”.

I. — Siente que dar algo, dar sexualmente es como quitarle algo suyo muy valioso y aún darme material, cosas suyas, es quitarle parte de su vida, vaciarlo. // Yo creo que no; porque la función sexual se hace igual. La secreción interna se hace igual. Por otra parte el procedimiento retarda la vejez; no quiero llegar a viejo. Quisiera ser siempre joven —al casarse se vuelca uno en los hijos, todo lo que se aspira se vuelca en los hijos. Soltero no hay más finalidad que uno.

I. — Tiene necesidad de guardar todo, de atesorar fuerzas, para evitar ser destruido; me ve como a su madre que se quedó con las energías de su padre, que murió porque engendró muchos hijos. // Me asusta ver muchachos que fueron mis compañeros y los encuentro viejos.

Tiene, pues, tremendos temores de destrucción interna; en todo el curso de su análisis aparece su espanto de ser aniquilado corporalmente y aunque sus quejas hipocondríacas no son abundantes (no las citamos todas), su angustia corpórea está siempre a flor de piel.

Frente a su madre tiene problemas fundamentales. Veamos, en resumen, esta sesión. Dice: “Qué sueño y qué frío he sentido esta mañana al levantarme”. Entonces me refiere que vio en el teatro “El diabólico Peter”, un hombre que mata mujeres y niños y se le procesa. Se indagó en la vida del individuo y se vio que se podía atribuir su conducta a la educación que recibió, a su ambiente. Se casa. Es un hombre extraño. Quiso también matar a la mujer, pero se va. Ella pudo entregarlo por dinero, no lo hace; se entrega él para que ella gane el

¹ Con este signo // separamos nuestras interpretaciones de las manifestaciones del paciente.

premio. Lo condenan a muerte, pero los jueces se consideran incapaces de juzgar este caso. Lo condenan para liberarlo de su deseo de destruir, del cual él no es del todo consciente.

I. — Ud. me expone su propia situación, en relación conmigo, diciéndome que no lo puedo juzgar y condenar o que si lo hiciera sería ciegamente, porque las causas de su agresividad, destructividad hacia su madre y hermanas, yo no las conozco, como los jueces que juzgan sin saber. No admite él la culpa, pero se hace condenar y así pone el crimen en sus jueces, en mí.

Dice más adelante que el autor quiere significar que todos los hombres son así, sólo que en aquel es más fuerte y que sólo se libera con la muerte. Al hacerle ver que pensaba en destruirse para destruir sus cosas malas adentro, me refiere un sueño en que un empleado de comercio había robado y él lo capturó. Le hago ver que ahora se sentía dispuesto a traerme las partes suyas que considera delincuentes.

TIEMPO AMBIENTAL

Ya desde las primeras sesiones del análisis nos llamó la atención su referencia casi constante, que ha ido siempre in-creciendo, sobre el tiempo que hace.

Expresiones como: “qué calor, qué frío, qué húmedo, cómo llueve, qué aire pesado, qué sucias están las calles, qué tiempo tan lindo, qué tiempo tan feo”, son casi constantes y todas ellas pronunciadas siempre al comenzar la sesión. Es cierto que estas formulaciones dejan en seguida entrever la relación con su manera de sentirse corporalmente, en tanto le afectan en su cuerpo. En algunos momentos se pueden tomar directamente como exposición de su manera de sentirse, lo que se traduce en su conducta, sobre todo en su postura en el diván y sobre todo en sus gestos.

Por otra parte, es corriente expresiones similares en el diario convivir y su

relación con la manera cómo nos sentimos corporalmente afectados por el tiempo, se muestran de modo totalmente indisociado. Pero en nuestro paciente, la frecuencia con que se repiten dentro de la sesión analítica se asocia a otras declaraciones que le atañen particularmente, eso sin dejar de pensar que en la vida corriente esas preocupaciones ambientales dejen de tener otro sentido que el que admitimos aquí. Es así, que en tanto el paciente se preocupa por su cuerpo, vincula el tiempo que hace a sus propósitos y a su conducta. Por eso su deseo de pasear largamente en las noches frescas, que lo repone, de estar siempre pensando en tomar baños de sol, ir a la playa, tomar el aire de campo, contrastando con su vida solitaria socialmente (fuera de su actividad homosexual), evitar corrientes de aire, vientos, humedad, lluvia, etc., ponen de manifiesto la vinculación, con la hipocondría de *un modo muy* claro.

También es bien conocida la situación similar de tanta gente que utiliza los cambios meteorológicos para hacer referencias Similares. Son las personas, tan comunes en nuestro medio a quienes afecta el viento norte u otros cambios del ambiente. Por otra parte, realizan una búsqueda de condiciones climáticas especiales y nunca satisfactorias. Son personas que junto a sus quejas corporales y otras ansían el contacto con la naturaleza: mientras huyen del contacto humano, se complacen y se nutren queriendo introyectar el aire del campo, de la playa o de los cerros, como algo muy benéfico, en el fondo, como ya adelantáramos, idealizado.

Son interpretados en medicina simplemente como afectados por una meteoropatología simplista, sin querer esto significar que las condiciones climáticas no tengan alguna influencia física corporal.

Por eso ya Nietzsche entreveía claramente el problema cuando decía: “Nos sentimos tan tranquilos y a gusto en la pura naturaleza, porque ésta no tiene opinión sobre nosotros”; haciendo ver que nuestras dificultades las vivimos principalmente con los otros hombres. Pero ya recordábamos al comienzo como sobre todo el niño y el hombre primitivo proyectaban sus conflictos paranoides

también en el mundo de las cosas —y surgía todo el problema del animismo.

Estas preocupaciones excesivas de nuestro paciente, tan vinculado a su hipocondría, diríamos, más escasa en la superficie, tienen estrecha relación con su vivencia corporal y como veremos con su mundo interno. Como expresa afuera su conflicto interno, a través de su conexión con la hipocondría, propongo denominar-lo hipocondría externa, expresión también, tanto más valedera por cuanto el hipocondríaco declarado también lo sufre.

Ahora veremos más material analítico del paciente sobre este particular.

Dice al comenzar una sesión, tres meses después del comienzo: “afuera hay un ambiente de tormenta terrible; está haciendo mucho calor”.

I. — Siente que hay muchas cosas tormentosas en Ud., pero teme que eso al salir lo altere demasiado, no lo pueda controlar.

// Habla de mucho trabajo en la oficina, que estuvo excitado. El sol de la mañana estaba muy lindo, pero se levantó tarde y todo estuvo atrasado. Soñó que iba en un ferrocarril donde había muchos sitios vacíos. Buscaba hablar con alguien. Vino un policía y agarró a otro. Al pedirle que asocie dice que el ferrocarril estaba quieto y que luego él se vio corriendo por la calle. Piensa en seda, que siempre le gustó la seda, superficie lisa y delicada. Luego recuerda que un compañero del comercio está mejor, porque se hace tratamiento colectivo. Le hago ver que la tormenta pensaba tenerla conmigo, al hacerme notar que se siente frustrado por mí, de quien espera que sea el sol lindo de la mañana, el padre ideal que da fuerzas a través de relaciones homosexuales conmigo; en cambio de sus fantasías, yo no le doy nada, no concreto hechos. Soy el ferrocarril parado y los que se tratan en Psicoterapia Colectiva, sí mejoran. En la seda expresa el deseo de un contacto directo conmigo.

En una sesión posterior, seis meses después del comienzo, empieza así: “Pasé un día terrible: hay un viento y una mugre espantosa y aquí hace un calor! Tuve mucho trabajo. Estos días tomé sol, me da mucho calor (estamos en diciembre).

En seguida me refiere un sueño en que se ve en casa de un jefe, en una, comida pero parece que nadie repara o los ve a ellos. Está con su madre, joven y apuesta y sus hermanas. Todo lo que quieren comer se desperdicia o se pierde, como una sandía que aparece blanca. Hablan de un brisco. Recuerda la película “Doce hombres en pugna”. Se acuerda de Carlos, un amigo homosexual que ha tenido una relación heterosexual. Después asocia con haber visto “Los bajos fondos” de Gorki; hay un personaje que quiere redimir y no lo logra. Insiste que le quedó grabado la marca de los lentes en la cara de la mujer, que todos habían visto (en la película). El viento terrible, el calor y la mugre se refieren a sus malos objetos internos, a sus vinculaciones con su madre y hermanas, a los problemas agresivos contra ellas (sandía blanca es embarazo y pecho) que son inconcientes, por eso no los ven en la comida y se pregunta cómo lo juzgo yo y sobre todo, cómo llevaré el juicio similar a la pugna de los 12 hombres. Puedo redimirlo, ser el sol redentor? La huella de los lentes en la mujer es su castración indeleble. Aparece aquí la situación esquizoparanoide del paciente de un modo muy claro y en relación transferencial, pero está centrada en objetos idealizados y extremadamente malignos, lo que implica, como M. Klein lo estableció, que los impulsos destructivos, la envidia y ansiedades persecutorias son muy fuertes y que la idealización sirve principalmente como defensa contra estas emociones.

Así, al referirse a la seda, en la otra sesión dijo: “le compramos un corte de seda a una hermana para enviárselo. Mi madre me dice que de chico sólo elegía los pollitos blancos y rechazaba los negros”. Sin embargo esta disociación tan clara, está a menudo perturbada y la incertidumbre, como lo ha establecido M. Klein, lo lleva a la confusión. Al hablar de la obra de Gorki, “Los bajos fondos”, me dice: “todos los exteriores eran buenos, pero los actores no encontraban bien los personajes. En la obra misma hay un personaje que aparece entre esa gente con idea de redimirlos, pero no logra nada, todo se cumple como si hubiera un destino.

No encarnar bien los personajes es no sentir él que es bueno o malo. Pero sus episodios confusionales son mucho más manifiestos de otra manera: cuando apunto a una interpretación expresa: no se me ocurre nada. Y es muy probable que pase algo similar con un hecho muy notable durante todo su análisis de un año y medio. Al interpretarle yo, casi nunca contesta de inmediato, siempre hay un tiempo perdido y a veces muy largo, aún cuando la mayor parte de las veces el material subsiguiente indica que está dentro del tema; parecería que hay un período transitorio de confusión.

So puede decir que el matiz casi de cada sesión está dado por una referencia al tiempo.

En una sesión me dice, al acostarse en el diván.: “Ese diente me va a seguir doliendo, porque todas las mañanas me duele. Tengo muchísimo sueño. Anoche me acosté muy tarde. Me gustaba sentir el aire frío en la cara y todo el cuerpo después de tanto calor; cuando las noches son frías y claritas como anoche”. Me cuenta, luego, que soñó que su auto había sido destrozado por alguien que le tenía rabia. Vio también una mujer alta en una iglesia, que se creía un personaje haciendo reverencias; él la sentía como media loca. En una pausa de la sesión tuvo un ensueño: que trabajaba con los compañeros de oficina en un sótano; estaban ociosos, él les incitaba a trabajar, pero ellos le estropearon el auto. Del primer sueño, asoció su temor de vivir con las demás gentes, él se siente condenado.

Recordó que recibió carta de la chica que vive en Río de Janeiro y con quien se vinculó en un carnaval. Quiere dejarla, no comprometerla. Dice: “no creo que pueda tener relaciones sexuales, tampoco quisiera tener hijos”. Está viviendo a través de su cuerpo ansiedades paranoides muy destructivas y también depresivas. Me ve como su madre vengativa, queriendo castrado (el diente que le duele) y destruirlo (destruir su coche). Mi rabia deriva de sus impulsos agresivos, de querer volverme loco, como a la madre. El calor pasado es el peligro de destruir, de destruir a sus compañeros homosexuales, a mi, de

abrasarles con el horno de su cuerpo, por eso quisiera inmovilizarlo todo, congelarlo con el fresco de la noche. Me necesita también como una madre que lo calme (la noche fresca y plácida es su madre idealizada, como el sol su padre ideal). El sótano donde obliga a trabajar para él a sus compañeros es su cuerpo enfermo que aspira a tomar la energía de ellos y es también el consultorio analítico, para tomar de mí.

LA VIVENCIA CORPORAL, ESCENA PRIMARIA Y CUERPO MATERNO

Su problema tremendo es tener que dar, dar a L., su chica, tener hijos, agotarse, aniquilarse, sufrir la ley *del talión* por *sus* fantasías agresivas.

La vinculación entre su vivencia corporal y el ambiente es lo que aparece siempre *en primer plano*.

Aunque no especifique en forma de queja permanente y de racionalización sus problemas corporales de un modo evidente —como lo hace el hipocondríaco común—, su ansiedad corpórea aparece de un modo tremendo, apenas enmascarada.

En una sesión me expresa, al acostarse: “estoy resfriado, tengo la garganta a la miseria. En la calle está tan sucio; hay hollín y polvo, es un aire irrespirable. Tendría que haberme quedado en cama y no haber salido estos días. Pausa. A continuación refiere que piensa comprar un apartamento para él y su familia, pero se *queja que* su madre no le deja que lo elija él; en cambio actúa como si el apartamento tuviese que ser solo *para* ella.

Dice que está aburrido de venir al consultorio, aunque aquí está más lindo, hay más tranquilidad y no el aire de la calle. Le interpreto diciéndole que pone afuera, en la calle, en el aire irrespirable, el deseo de ensuciarse, pero que también lo siente como Peligro de ser dañado en su cuerpo, pues también siente sus re83ladones homosexuales como daño de su cuerpo, expresado por su dolor

de garganta —tragar un pene muy agresivo— y su deseo de acostarse; que su deseo que su madre lo deje elegir es su aspiración que yo lo cuide, que me ocupe especialmente de él, que sea la madre protectora que él añora. Me contesta que había deseado comprarse un saco, pero que ahora no lo hará, “no me compraré nada”. Tampoco seguirá tomando jalea real, que es otro engaño.

Dice que tiene que tomar más líquido, sino orina oscuro, como si tuviera sangre. Le indico que teme estar gravemente enfermo de su aparato urinario y que eso lo sintió primero como una amenaza que venía de afuera, del aire irrespirable impregnado de polvo y hollín y que se siente decepcionado de mí por no tenerme como él desea, siendo un objeto maravilloso como la jalea real, así como desea en sus fantasías, padres magníficamente poderosos y benéficos que lo reparen.

Su constante referencia al tiempo tiene diversos sentidos, muchas veces es una referencia directa a mí.

En otra sesión me expresa: “sigo muy resfriado, parece que no se me cura más. Ando completamente desganado. Voy a ver si hoy me quedo en casa todo el día. Hace calor aquí, no sé por qué vine si no tengo nada para decirle”. Pausa. “Un compañero me dice que está leyendo el libro de Ana Franck”. Le interpreto que se siente separado de mí, aislado, que siente el calor, esta vez como algo que nos separa; yo no me ocupo de él, de su resfrío, tiene que arreglárselas solo, como Ana Franck.

Me dice que el muchacho con quien tenía que encontrarse faltó a la cita y que fue a una Mutualista médica y no había médico que lo atendiese. Luego añade que mandó agrandar un zapato que le queda chico. Hace una pausa para agregar: “Son unas noches tan lindas, pero yo creo que me hace mal”. Se queja porque al igual que el muchacho que lo defraudó, yo no tengo con él relaciones homosexuales, ni actúo como médico que lo arregle, como un padre potente que le suministre un pene fuerte; en cambio tiene un zapato chico —un pene inútil— que no le sirve, porque su padre fue enfermizo y se agotó.

En ese aspecto, su identificación con el padre que se aniquiló teniendo muchos hijos, muriendo tuberculoso, se expresa múltiples veces, como en este pasaje: “lo que siento es que todo... todos tiran de mí... todos buscan sacrificarme de alguna manera..., yo no puedo. . . no puedo conformar a todos, no me siento con suficiente fuerza, continuar el tratamiento, atender a los gastos de compra del apartamento”.

Le interpreto su vivencia de ser chupado por mí y por su familia, como si estuviéramos —para él— aniquilándolo de a poco, o sea que pone en mí y su familia la causa de sus problemas corporales; de ese modo él no tiene ninguna responsabilidad por lo que le pasa, es una víctima.

Durante una cantidad importante de sesiones se queja de su cuerpo. En una de ellas me dice: “Tengo la cabeza un poco mejor, porque me puse unas gotas en la nariz, tenía la cabeza como llena de algodones, llena de moco. Parece que el tiempo está mejorando. Trato de acordarme de algo que soñé anoche pero no puedo. Hace una larga pausa. Siento la cabeza vacía, no sé si se me irá esta sordera”. Le interpreto que se está preguntando si yo tengo fuerzas para ayudarlo, si puedo actuar como las gotas que le despegan el moco, como el tiempo que mejora, ser entonces benéfico para él.

El peligro tremendo de destrucción de su cuerpo deriva de sus padres terroríficos internalizados.

Me refiere una vez: “La calle está caliente y sucia como todos los días. Anoche soñé, pero no me acuerdo. Sólo me acuerdo lo siguiente: “El auto lo tenía en sociedad con otra gente que no conocía; ellos también tenían llave. El auto estaba estacionado y ellos ya estaban adentro: era una pareja. Ahí recién supe que ellos eran los otros dueños del auto. Después el auto no andaba muy bien; creo que estaba yo solo manejando; el auto no andaba. No había calle en bajada para ver si arrancaba, —creo que intervino otra persona”. Asocia que la pareja era de gente mayor; que el auto le parecía muy gastado y que le resultaba grato que la otra persona quisiera ayudarlo. Agrega que le tocó los testículos. Le

interpreto que vincula los peligros que le acechan afuera —la calle caliente y sucia— con peligros dentro suyo —su cuerpo, o sea el auto, con el riesgo de deteriorarse, de no marchar.

Está dañado por estar ocupado por sus padres. Piensa que yo podría ayudarlo, pero tiene que tocarme los testículos, tener conmigo una vinculación homosexual y ver si soy fuerte, potente. Continúa expresándome que tenía que ir con el coche marcha atrás; no podía dar vuelta, como hace días cuando fue al puerto y no podía dar vuelta y llovía, temía resbalar. Se fue encima de un cantero; temía caer en el agua. Después se encontró con un marinero. Le digo que sólo puede andar marcha atrás, dando el ano, —ofreciendo la calle caliente y sucia, que por ahí recibe fuerzas, espera que yo se *las dé así*. Me refiere que *ahora* no siente mayor placer en sus relaciones homosexuales, aunque le gustan los muchachos. Le agrada que lo vean con la chica y también en excitarse y excitarla a ella, pero que todo quede en eso. Le hago ver que tener un coito con ella es como irse al agua, aniquilarse, que su cuerpo se destruyera, como su auto en el puerto. Necesita verme como un padre idealizado, como el sol inagotable y nutricional, porque no puede recuperar la imagen de su padre bueno e indemne. Así me dice: “Tengo mucho calor. Tuve que venir apurado. Tomé unas copas *en el café*. Y el cigarro me *ataca la garganta*. La otra noche soñé con la chica. Había venido con su padre y me entendí con él en forma homosexual, que le agarré el pene y que producía líquido como si fuera una fuente, como si se vaciase en agua. Me contó que las relaciones más placenteras que habla tenido fueron el resultado de acostarse con un hombre, ambos de espaldas. Me preocupaba cómo se arreglaría mi situación con la muchacha, en qué situación quedo frente al padre. Parece que no sabía que yo conocía a la hija”. Al pedirle material asociativo sólo agrega que le parece que *¡los hombres no se deseaban*, que tienen el mismo gusto. Le interpreto que la dificultad que vive en este momento con su amiga deriva de la rivalidad que siente conmigo, con su padre, queriendo

apoderarse de mi potencia, vaciarme y también atacándome con orina y materias fecales —ambos de espaldas— para dejarme castrado, como siente que ha dejado a su padre. Me responde que anoche se quedó atemorizado porque después de orinar le quedó ardiendo la uretra y orinó una y otra vez. Pensó que estaba enfermo de la próstata. Por suerte no repitió, pero quedó con miedo que volviese. Hace una pausa y agrega: “vuelven a estar feos los días para la playa; ayer íbamos a ir a A. (un balneario), después nos quedamos Le hago ver que sus molestias uretrales expresan el daño de su aparato urinario, de su cuerpo, teme ser castrado por mí, como lo temió de su padre, de cuya potencia quiso apoderarse y no pudiendo sentirme como capaz de darle cosas buenas porque su padre sigue dañado, busca al padre sol para que lo restaure.

Al comienzo de la sesión ya expresaba el daño recibido por el pene malo de su padre, que lo dañaba oralmente: era también sentirse sofocado por el calor.

En la sesión siguiente aparecen *sus* problemas en relación con la pareja parental. Primero refiere que se acuerda haber visto una pareja en la calle, la mujer gritaba como si estuviese sofocada o hubiese tomado mucha bebida. Soñó algo con cocaína y se recuerda de un cigarro destrozado, seco, que vio en una película y también de una obra de teatro escabrosa. Se queja de su falta de vigor y en, cambio encontró a un muchacho que tiene un pene muy pequeño, pero que satisface a las mujeres; eso le hizo pensar que en tantos años no tiene amistad con *mujeres*. Un italiano le pide que le consiga chicas. Le interpreto que se siente castrado, estropeado y el pedido del italiano me lo hace a mí, me quiere como un padre bueno que le de fuerzas. Me contesta que todos estos días se ha masturbado, pensando en un muchacho muy fuerte con un pene potente. Un viejo quiso succionarle el pene, pero le expresó que tenía una pija linda pero que no servía. Le digo que tiene deseos de recibir fuerzas de mí, de ser alimentado por mí, recibiendo un pene por *el* ano y la boca, agotándose y saciando su voracidad. Dice que está flojo y que sólo eyacula si se masturba; antes tenía que masturbarse *para dormir*.

Le interpreto que la mujer que gritaba sofocada le hizo evocar este material de la masturbación, porque era el quejido de su madre en coito y que en *su* masturbación se vengaba de sus padres, demostrando su fuerza y atacándolos. Me agrega que un hombre que conoció en las rocas de la playa en seguida hizo relación con una mujer.

Posteriormente aparecen ansiedades en relación- con el cuerpo de la madre expresadas anteriormente en forma más velada, a través de la compra del apartamento, que representa fundamentalmente su cuerpo que desea *restaurar*. *Se* queja que su madre quiere llevar unos macetones inútiles que trajo de campaña, con plantas que no tienen gracia ninguna. Le parecen plantas horribles. Le digo que en la casa nueva quiere tener todo distinto y que los macetones representan partes de *su* madre, de su cuerpo, con las cuales tiene problemas difíciles. Me expresa que no le gustan las cosas viejas, siempre quiere cambiar, por eso olvida las cosas y las personas, —quiere vivir en el presente siempre—, ignorar el pasado. Agrega, sin transición:

“Mi madre se está poniendo más delgada; antes me pedía que le apretara la faja, era gorda, pero me daba miedo apretar”. Le interpreto que apretar —en su fantasía— era aplastarla; los macetones son parte del cuerpo de su madre de los cuales quiere olvidarse, porque ha querido destruirlas. A continuación relata un sueño en que dejaba caer- los macetones del último piso para que se deshicieran, pero pensó que podía aplastar a alguien y lo denunciaran.

Creemos que esta hipocondría externa, como la designamos, pone bien de manifiesto el intento de calmar sus conflictos afuera, en el tiempo que hace y muestra así una etapa bien patente del acontecer de un sujeto hipocondríaco, — como lo estableció Rosenfeld en el trabajo ya citado—. Es claro que esta salida no es la única que ha utilizado como mecanismo defensivo para resolver sus ansiedades paranoides, puesto que es un homosexual y tiene otros problemas caracterológicos.

SOBRE OBJETOS IDEALIZADOS

Cabe, también, como planteamos en la Introducción preguntarse por los problemas vinculados a ellos, sobre la estructura de los objetos idealizados. Hemos señalado las idealizaciones de nuestro paciente. Y el hecho que queremos destacar es que en él no existen objetos idealizados encapsulados, por lo menos vinculados a su conflictiva hipocondríaca.

Creemos que en la hipocondría crónica (el problema de la forma aguda entendemos que puede ser otro) no se presenta esta circunstancia.

El hipocondríaco crónico, por su hipocondría, puesto que a menudo se asocian otros problemas, es un ser que vive neuróticamente, es capaz todavía de compartir el mundo de los otros. Aunque sea un ser que se queje corporalmente, que tenga una conducta racionalizadora y de búsqueda incesante de alivio por diversos medios, vive con los otros y en general muy bonitamente: “Doña Dolores” da mucho trabajo a los otros y se ocupa demasiado de sí misma, pero sabe vivir, se las arregla siempre para “ir tirando”.

¿Cómo se vive el objeto idealizado en la hipocondría? En primer lugar como ya consignamos, hay un rasgo que es negativo: el objeto idealizado no se encapsula, pero también se vive de un modo positivo, fenomenológicamente como búsqueda. Esto representa la aspiración corporal, como meta de perfección, debiendo ser lograda desde afuera: cristaliza e intenta cristalizar en la droga maravillosa, el médico excepcional, la potencia solar, el oxígeno del campo, “el agua fría”. De ahí la conducta del hipocondríaco, que entre algunos otros hechos los diferencian del histérico:

su preocupación, su racionalización, sus temores y cuidados siempre repetidos, su afán de encontrar algo maravilloso para su mal, acompañado inevitablemente de la contrapartida de la idealización, expresada en las decepciones, hostilidad para los que no atienden bastante al sufriente, etc.

¿Por qué el objeto idealizado aparece así esencialmente como búsqueda?

Creo que esto está sellado por el carácter primitivo de la confusión a la que apunta Rosenfeld, de dificultad, por envidia oral, de distinguir, de disociar claramente el objeto bueno del malo. Es claro que este mismo problema se aprecia y es tal vez más evidente en la hipocondría externa como se da en nuestro paciente.

HIPOTESIS SOBRE VINCULACIONES PRIMITIVAS DE OBJETO

El examen del material analítico del paciente permite establecer la vinculación de la homosexualidad con sus preocupaciones hipocondríacas y su manipulación del tiempo ambiental.

Aparece claro que su situación edípica —como lo ha hecho notar, en general, Félix Boehm en la homosexualidad— asienta “en el odio del niño hacia su padre y en su deseo de muerte y deseos de castración activos contra él” ⁽²⁾.

Así, dos fines guían, pues, al paciente en su actividad homosexual: 1) alejar al compañero homosexual de las mujeres y hacerlo impotente para el comercio heterosexual y 2) castrarlo, tomando su pene y la potencia de él. El primer propósito se manifiesta en nuestro paciente por la gran cantidad de fantasías de tenerme homosexualmente ligado a él, en forma exclusiva, alejándome de mi mujer. El segundo propósito es mucho más rico en consecuencias. Busca un pene bueno que le de fuerzas, así quiere castrarme, castrar a sus “partenaires”, como quiso castrar a su padre, para lograr ser potente, aún cuando más profundamente esto satisfaga impulsos sádicos y sentimientos de omnipotencia destructiva dirigidos a su compañero.

² Cita de M. Klein tomada del trabajo de Boehm: *Homosexualität und Oedipuskomplex* (1926).

En él aparece de un modo muy claro su deseo de que yo le suministre - como su padre— un pene muy potente y semen abundante, sin medida, tal como se ve en el sueño con el padre de su chica, en el cual éste —o sea yo— se vacía en agua, como una fuente. De ahí su necesidad de recurrir a objetos idealizados, que como vimos ocultan, también, la destrucción que sus fantasías de saqueo implican. Dice específicamente M. Klein: “La desproporción entre un gran pene y las grandes cantidades de semen que él cree son necesarias para satisfacer a su madre y lo pequeño de su propio pene, es una de las cosas que contribuyen para hacerlo impotente en la vida futura”. Al respecto, recuérdense sus fantasías sobre su pene pequeño e inservible.

Pero estos últimos vínculos edípicos —luego de identificarse con el padre— los necesita también y en forma fundamental para lograr hacer bueno el interior de su cuerpo.

Nuestro paciente vive, patéticamente, este propósito. Es que el interior de su cuerpo destruido está determinado, así como sus crueles deseos de muerte contra su padre (Ferenczi) por las fantasías de destrucción dirigidas al cuerpo de la madre y más especialmente hacia la pareja combinada de los padres, como *lo* apreciamos en sus fantasías de masturbación.

Estos hechos están ejemplificados en el sueño de los macetones y la mujer que vocifera sofocándose. Así, cuerpo *materno* y pene *paterno* aparecen como introyectados con el carácter de objetos malos, perseguidores.

La temprana fase femenina de nuestro paciente debe haber, pues, estado gobernada por poderosos impulsos oral-sádicos hacia el cuerpo de la madre y por ende, al pene internalizado del padre, lo que supone, más primitivamente, odios y envidia hacia su primer objeto: el pecho de la madre. En todo su análisis se pone de manifiesto su deseo de recibir, de absorber sin tasa, su miedo de dar, de perder fuerzas, de vaciarse, debido a sus temores retaliativos por su voracidad manifiesta. En todo el material aparece esta actitud específica de

succión del analista, de absorberlo para no destruirse. Hay, así, un problema muy primitivo, sobre su cuerpo y el cuerpo de ambos padres, pero más específicamente con su madre. Aquí se da un interjuego vivencial de ambos cuerpos; sólo posteriormente ha podido colocar aparte el cuerpo materno, yo diría una indistinción confusional o una vivencia no membrada claramente. Esta primitiva vinculación con partes del cuerpo materno, no puede ser entendida intelectualmente, pues nos queda el revivenciar del adulto o del niño. Y es indudable que tenemos tendencia —como lo dijimos en la Introducción— a considerar nuestra vida psicológica como demasiado racionalizada, de acuerdo a nuestra actitud científica.

Para comprender el sentido del revivenciar de la experiencia analítica y por ende de lo que puede haber pasado en las relaciones primitivas del bebé, tenemos que adoptar una actitud fenomenológica, que en cierto modo, colme el vacío, entre el existir del adulto y el del infante.

La esencia del problema corporal del paciente, luego vertido y vivido en el tiempo ambiente, como defensa yoica más adecuada, en su fantasía de vaciar, de vaciar sin término.

TERCERA PARTE

Tiempo ambiental, vivencia corporal y mundo interno

Como problema psico-analítico-fenomenológico.

Los resultados obtenidos del material analítico de *nuestro* paciente, en lo que respecta al vínculo entre el tiempo ambiental, vivencia corporal y mundo interno, conceptualmente pueden satisfacernos para comprender el problema de la hipocondría. Entendemos que para *ningún* psicoanalista pueden *ser una* sorpresa. Y no pueden ser una sorpresa, no sólo en cuanto a conocimiento, en cuanto a un saber conceptual, sino, lo que es mucho más importante, porque el

analista tiene una experiencia viviente, la sesión analítica, que implica un modo especial de existir él y su analizando, esencialmente a través del inconciente.

La contraparte de esta afirmación es patente, si consideramos que las vivencias de una sesión analítica, la relación tan especial entre dos personas, con los problemas transferenciales y contratransferenciales, no son idénticas a la formulación de la teoría. Como detalles, ¿necesitamos en nuestras interpretaciones referir al analizando que en un determinado momento las pulsaciones de su Ello entran en conflicto con su super-yo o que su yo está fragmentado o que sus instintos de muerte en última instancia dan cuenta de su angustia? Seguramente que no.

Esta situación, después de todo, no tiene nada de extraña, porque, en un plano superficial, sería como querer verter, conceptualmente, diríamos “científicamente”, las vivencias que experimentamos en un concierto musical que nos emociona hondamente. La versión científica podría ser una tarea de un tipo de Psicología, pero cabe una descripción como experiencia artística viviente.

Por eso decíamos al principio que la actitud científica —de la ciencia natural— ya supone una actitud especial del hombre frente al mundo.

Queremos significar que el problema planteado se aparece, para quien no haya vivido esas experiencias, como esquema conceptual, lo que evidentemente no les resta utilidad.

Pero buscar la restitución de esa originalidad de la sesión analítica, sin hipostasiarla, sin querer presentar el lazo interhumano como fruto de un “razonamiento por semejanza” y el tiempo ambiental como un territorio geométrico, implica a su vez retomar ingenuamente, sin conceptualización modelada por la ciencia física, nuestro estar-en-el-mundo, en forma de una toma pasiva del objeto por el sujeto, en el sentido de una “complicidad primordial con el objeto”. Hay que ir a plantearse la intencionalidad del sujeto en su mundo perceptivo y de la relación con el otro, que la Psicología corriente plantea como

un problema de mero conocimiento racional, en el fondo solamente fisiológico. En este sentido, las indagaciones fenomenológicas, en el terreno de la Psicología, nos permiten una visión viviente de nuestros vínculos intencionales, restituyendo a la experiencia psíquica su originalidad. Citemos como ejemplos las obras de Merleau-Ponty sobre el mundo perceptivo y la de Sartre sobre la imaginación y lo imaginario.

Si tomamos esta búsqueda “hacia las cosas mismas” (Husserl) como modelo, podemos reinsertar las experiencias de la sesión analítica a través de una nueva formulación, dentro del marco de una totalidad conectada intrínsecamente, aunque de ningún modo esté demás el criterio conceptual.

La indagación fenomenológica nos muestra “el flujo puro de lo viviente”, el carácter primordial de presentarse los otros y los objetos, y de presentársenos en cuanto soy un ser encarnado. Este reencuentro psicológico con el mundo, nos permite comprender mejor la experiencia analítica, como experiencia vivida y sobre todo revivenciar el interjuego de vivencia corporal, mundo interno y ámbito, dentro de la experiencia corriente.

Este problema general de Psicología fenomenológica está implícito en la obra kleiniana.

Recordemos que adelantábamos en la segunda parte de este trabajo, que de acuerdo a las constataciones de Melanie Klein, postulando en el bebé relaciones de objeto intervenculadas con el cuerpo y el mundo interno, se podía y se debía considerar que implicaban una descripción fenomenológica.

Pues bien, en el adulto, no hay duda que psicológicamente, todo acontecer implica una experiencia de ese tipo y que podemos adelantar que mundo interno, objetos y cuerpo constituyen un todo interpenetrado, no como hechos ajenos entre sí, sino vividos en un campo fenomenológico común.

En lugar de dar por establecidas zonas o espacios aparte, como hechos en sí, tal mundo interno, mundo externo, cuerpo, hay que partir de la vida misma del

hombre, de su existir, para comprender cómo está ahí, cuál es su quehacer, con quiénes está y de qué modo está, qué implica la vida de su propio cuerpo.

Para Ortega y Gasset es la realidad última —diríamos igualmente— primera. “Esta genuinidad inexorable y así misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla realidad radical”. Agrega: “Al llamarla realidad radical no significo que sea la única, ni siquiera que sea la más elevada, respetable, sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes, o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida”.

Pero la vida en el sentido de Ortega, lo que podemos denominar el existir, entraña un encontrarse el hombre consigo mismo y este encuentro implica estar en determinada actitud, en un “ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadísimas circunstancias”. Estas circunstancias, este aquí y ahora, constituye su mundo, con otra acepción diremos, pues, su estar-en-el-mundo.

Así, el mundo no aparece como algo aparte de mi vida, sino unido indisolublemente a mi existir, estoy enredado en él y soy en tanto me dirijo a él y es mundo en tanto me ocupo de él. Esto da el carácter de circunstancialidad a la vida o sea que en vista de las circunstancias, en cuanto a acontecer, —pero en cuanto a acontecer en el mundo, en cuanto a intencionalidad para actuar; como decíamos al comienzo de la Introducción, una actitud puede ser la de las ciencias -como la física o la biología— en que el mundo, la cosa, las cosas son tomadas en sí y en su causalidad, pero antes de esta actitud, teníamos ya a al vista, existían todas las cosas.

Hay un modo de ser, que podemos denominar ingenuo, donde nada tenemos que preguntarnos, donde nada planteamos como problema, donde no se formula nada que nos aleje de nuestro mero existir y en el cual nuestra vida está vertida

hacia afuera, donde existir es estar con algo, donde me doy o estoy siempre intencionando algo.

Las cosas son en tanto se nos aparecen en el mundo como ser para. Antes de ser o poderlas considerar como en sí se nos presentan como ser para.

Este ser para implica, de un modo directo, un aprovechamiento de las cosas, aún para evitarlas, implica un constante ocuparme de ellas, operar con ellas.

Vivir, existir, es afanarse en el mundo, buscar logros, encontrar oposición, aceptar u omitir. Este quehacer con las cosas, como logro, oposición u omisión, mi ocuparme en el mundo es mi praxis. Pragma o praxis es, pues, manipulada con un fin; el existir del hombre es primordialmente acción.

Esto no es buscar el ser absoluto de las cosas —si es que lo hay— sino describir cómo se nos aparecen en general y cómo las vivimos. Es que nuestra intención no es meramente formal, un ir hacia las cosas, un salirse de sí mismo o trascender porque si, sino que está enraizado con un sentido, con el sentido de servicialidad o de servidumbre del objeto, lo que implica, también, su aspecto negativo, el estorbo o daño.

Pero las cosas no se nos dan, ni aún en la percepción con una presencia inmediata, con una captación entera; su presencia depende de su ausencia, de su potencia o de su vinculación con otros objetos del campo fenoménico (Merleau-Ponty). En el mundo actuamos, pues, en cuanto presencia y compresencia de las cosas. La compresencia -como ausencia, como lo que no está ahí directamente en presencia— transporta a otra actitud típicamente humana: el ensimismarse, término de Ortega y Gasset.

“El hombre —dice— puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su alrededor, desentenderse de él y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical, —incomprensible zoológicamente— volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí

mismo y no de lo otro, de cosas”. Al revés del animal que es pura alteración (como dice el filósofo hispano) porque depende de lo otro, del alter, es pura dependencia, dependencia de afuera, el hombre, permítaseme ahora esta exposición mía, es capaz de pausa, la pausa en su esencia, en el sentido que es capaz de poner distancia en el trato con las cosas, pero no para perderlas, que no las pierde nunca, sino para reobrar sobre ellas, con un plan nuevo, por modesto que sea.

Porque el hombre es el constructor. Hay que comprender que como hombres construimos nuestro mundo, que es otra esencia nuestra, elaborar aquello con que vivimos. Nada se nos da hecho, aunque sea de un modo muy vago todo tenemos que hacérselo.

Por eso, la pausa no es el descanso, sino el rodeo, aún el más humilde, de alejamiento de la causa, para fraguarse un plan de acción. Porque actuar está siempre en el principio. Pero este actuar dentro fundamenta el mundo interno, así fruto de la pausa, del ensimismarse —y con el ánimo nuevamente de salirse afuera. Aquí está el germen, en llevar dentro, para luego colocar fuera, de los mecanismos de introyección y proyección y de vinculación estrecha entre mundo interno y mundo externo, tan brillantemente encontrados por el Psicoanálisis.

El pensamiento es un fruto de la praxis, de la necesidad de praxis y el ser-en-el-mundo es un mundo propio, en alguna medida (el *Engein-Welt* que quería Wyrsh sólo para el esquizofrénico).

El pensamiento concreta la pausa y fundamenta el mundo interno. Pero se ve qué estrecha relación existencial hay entre mundo interno y externo. Por eso la vida del hombre es dramática, como postulaba Politzer, —aunque negando la Psicología de la vida interior—. Tiene toda la razón cuando postula que la Psicología clásica es nocionalista, formalista, en tercera persona:

“Se quita la multiplicidad dramática de los individuos y se le reemplaza por la

multiplicidad impersonal de los fenómenos, ⁽³⁾ mientras el hecho psicológico es segmento de la vida individual particular e inseparable de dicho individuo, en cuanto significación”, —dice Politzer.

Estamos completamente de acuerdo con José Bleger cuando sostiene: “En el rechazo que hace Politzer de la vida interior y en la aceptación del drama como objeto de la Psicología, nosotros no vemos la negación de la existencia de la vida interior, sino su rechazo como entidad ontológica”.

Fenomenológicamente no se puede negar la existencia de la vida interior y de lo que se trata es de la crítica a la psicología que transforma el fenómeno, los hechos psicológicos en cosas. El estudio del drama como objeto de la psicología, destierra la vida interior de esa posición y la ubica en lo concreto: en su dependencia y correlación dialéctica con el mundo externo”. Y agrega:

Poltzer no da la conducta (en el sentido watsoniano del término) como objeto de estudio de la psicología y sí al drama; lo que diferencia uno de otro es que el drama incluye la conducta y algo más: la vida interior”.

“El hecho psicológico debe ser personal y actualmente personal, por ser esas sus condiciones de existencia. De ahí se desprende que la noción fundamental de esta psicología no puede ser más que la noción de acto. El acto es la única función inseparable del yo en su totalidad, desprovista de todas las nociones, no puede concebirse más que como encarnación actual del yo. La psicología concreta no puede reconocer como hecho psicológico real más que el acto, debido a eso precisamente”.

Hemos hablado de un estar en la vida con objetos, de una praxis que funda el pensamiento y el mundo interno, pero como es ello posible de hecho? ¿Cómo es posible como experiencia, cómo es posible como peripecias capaces de dar sentido al acontecer que es mi vida? “El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo y tener Un cuerpo es para el ser viviente, unirse a un medio definido,

³ Fenómenos acotarnos — tomado como cosas en sí — no fenomenológicamente.

confundirse con ciertos proyectos, comprometerse en ello permanentemente” (Merleau-Ponty). El cuerpo propio determina el carácter corporal de todo lo demás y que el mundo mismo lo sea.

Estar recluido en el cuerpo hace que yo mismo sea mi cuerpo, un personaje espacial, centro del mundo, con derecha, izquierda, arriba, abajo, aquí, ahí, allá, cerca, lejos, etc. “La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haberla llevado a definir el cuerpo ya no como objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte latente de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty). Esta vivencia del cuerpo va más allá de una construcción como el esquema corporal, aún cuando se lo conciba como gestalt y aún como *gestaltung*, porque el cuerpo aparece como el “anclaje activo de los objetos”.

“En último análisis, si mi cuerpo puede ser una gestalt y si puede tener ante sí figuras privilegiadas sobre fondos indiferentes, se debe a que está polarizado por sus tareas, que existe hacia ellas, a que se recoge sobre sí mismo para alcanzar su propósito y el esquema corporal *es, al fin* de cuentas, una manera de expresar que mi cuerpo es-en-el-mundo” (Merleau-Ponty).

Nuestra apropiación del mundo, de lo percibido, como de la vinculación con el otro se realiza a través del cuerpo, del sujeto como ser encarnado.

Porque además esta vida dramática de hombre en su mundo es una vida de coexistencia. Pero realmente coexiste sólo con el animal o con el otro, con otro u otros hombres. En primer término el animal es capaz, lo vivo como capaz de responder-me. Por eso no se coexiste con un objeto material, una piedra, un árbol. La vinculación con el primero implica “una mutualidad o reciprocidad”. “Interviene la reciprocidad, no sólo yo soy centro emisor de actos hacia otro ser, sino que este otro ser es también centro emisor de actos hacia mí y por lo tanto en mi acción tiene que *estar* ya anticipada (el subrayado es nuestro) la suya, se cuenta con la suya porque en la suya se cuenta también con la mía, es decir me

corresponde” (Ortega y Gasset).

Entiendo que todo esto significa que hay comunicación y comunicación es verdaderamente, de algún modo, convivencia, —es decir contar de algún modo con los actos que en él podrían aparecer— hacia mí.

Es en él la sospecha de la intimidad. Coexistir, es pues coexistir de intimidades. Y quien da sentido a este vivenciar intencionado en nuestro mundo es el otro, —el otro hombre—. Por eso la aparición del otro va con cierta inquietud. Inquietud en tanto puede responderme, recíprocamente, tanto cómo yo a él, —así “lo considero como el otro precisamente por creer que es un parigual en la espera del poder responder”. Con el otro —alter— en *latín*, puedo *alternar*. Es *decir* aquel con cuyas intenciones tengo que contar, aunque no quiera. Y estas intenciones se me dan a través del cuerpo de los otros, se me dan como expresión en un sujeto encarnado. Es que lo expresivo, por ejemplo lo gestual está cargado de significación, en su presencia o en su ausencia hay implicancias de reciprocidad. Esto da la apertura del sujeto para el otro. Es más, trabamos primero contacto con los otros que con nosotros mismos.

Lo primero que aparece en nuestra vida son los otros hombres, en cuanto expresión y en cuanto cuerpos o sea “que lo único que nos es en efecto presente del otro hombre es su cuerpo, pero que éste, por su carne es un campo de expresividad, un semáforo de señales prácticamente infinito. Cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo humana, se me hace com-presente en ello algo que por sí invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo pues parejo a *lo* que soy yo, pues yo no soy sino vida humana”. “Esta com-presencia de algo que no puede de por sí ser presente se funda incuestionablemente en que aquel cuerpo que es carne me hace peculiares señales hacia mi intimidad, es *un campo expresivo de intimidades*” (Ortega y Gasset).

Se ve pues que sujeto, mundo externo, mundo interno, vivencia corporal se encuentran interiormente vinculados. Del mundo externo, un sector, el tiempo

ambiental, como dijimos más arriba, implica, en el hombre civilizado, los restos del animismo primitivo, el residuo, en las cosas, de la coexistencia con los seres animados: animales y hombres —se puede decir de otra manera: el producto de las proyecciones en tiempo ambiental de los objetos internos del sujeto. Pero en el bien entendido que tal proyección no se realiza en algo aparte, desconectado de nuestra vida, de nuestra manera de existir—. Este es el sentido de la hipocondría externa.

Del mismo modo, en cuanto el tiempo ambiental se siente en el cuerpo, demuestra las vicisitudes de lo que se ha vivido fuera, no dando sino sentido más amplio, énfasis, a la vivencia de mi cuerpo, al ser encarnado que me vincula y me hace vivir, efectivamente, en el mundo.

Así como con el cuerpo vivimos fuera y en cuanto mi cuerpo anticipa toda vinculación hacia afuera, perceptiva o motora, las actividades de las respuestas, el reciprocarse de los otros dos seres expresivos, las recibimos en nuestro cuerpo, pero no pasivamente, como una simple recepción de los sentidos, sino como actitud, como disposición y capacidad de situarse de un cierto modo frente al espectáculo del coexistir. Este es el sentido de la introyección, no como de algo que se recibe de un afuera, aparte nuestro, sino de nuestro propio ámbito existencial. Este modo de sentir el cuerpo ha sido dominado expresamente por nosotros vivencia corporal y hemos deshechado de intento el de esquema corporal, que en el mejor de los casos supone una gestalt integrada a punto de partida de diversas percepciones. Yo diría que la vivencia del cuerpo se dirige más bien a la dramática del cuerpo y así no se opone, sino desborda el concepto de esquema corpóreo. Si hubiéramos hablado de esquema corporal, aparecería como un espacio más, un tanto en sí.

Entendemos que ahora tienen pleno sentido, de unidad intrínseca y al mismo tiempo no desdican en su sentido último la afirmación de Paula Heimann cuando dice: “El niño siente que hay objetos, parte de personas y personas dentro de su cuerpo, que están vivas y activas, que lo afectan y son afectadas

por él. Este mundo interior de vida y hechos es una creación de la fantasía inconsciente del niño, una reversión privada del mundo y los objetos que lo rodean. Es así que forma parte de su relación con el ambiente y no es menos afectado por la condición, las actividades y los sentimientos —imaginados por él, es verdad— de sus objetos internos que por las personas reales que lo rodean”. Lo que adelantamos, al referirnos a nuestro paciente, sobre sus vivencias tempranas, a sus relaciones de objeto primitivas, pecho materno, pene paterno, cuerpos parentales, diciendo que eran ciertos modos de vivir, lo encontramos en la descripción fenomenológica del existir del adulto.

Hay una manera de entendernos, bien sencilla sobre el resultado de estos problemas y es señalando que todo hombre es hipocondríaco, delirante, esquizoide, maníaco, etc. No por el prurito de ver la “anormalidad” o la locura en los hombres normales, sino estableciendo, como lo ha hecho M. Klein, que las vinculaciones objetales primitivas suponen organizaciones psicóticas. Y estas descripciones, repetimos, de la gran psicoanalista de la escuela inglesa, son fundamentalmente fenomenológicas. Pero, además, siempre hay que volver al hombre concreto, a las creencias de los pueblos, como lo hacía Freud (⁴).

Y si pasamos en revista las creencias del hombre sobre la residencia de su actividad psíquica, de su pensamiento, de su sentir, nos encontramos localizaciones corporales para todos los gustos: los hombres de hoy alojamos las ideas en la cabeza, en el cerebro; los griegos de Homero en el corazón, los prehoméricos en el diafragma o en el hígado. Descartes aposentaba el alma en la glándula pineal, etc. Estas dos referencias, relaciones objetales primitivas y creencias populares de otras épocas, ubican los problemas discutidos hasta el momento dentro del aquí y del ahora, sin ninguna referencia a su evolución.

Más que de pasado, hay que hablar de historicidad y eso nos llevaría al problema de fijación, regresión, fantasía inconsciente, el inconsciente mismo

⁴ Hay que recordar que para Freud (El yo y el ello) el yo es en primer término un yo-corporal. Susan Isaacs, siguiendo planteles del Dr. W. C. M. Scott hace notar que deberíamos saber más de lo que el cuerpo significa como fantasía inconsciente — y casi habla del esquema corporal inconsciente

concebido como potencialidad dialéctica de la historicidad de la persona en su mundo, lo que tal vez nos permitiera unido a otros hechos conocer la historicidad del cuerpo propio., pero por ahora nos basta haber intentado revivir y buscar la significación de un acontecimiento del drama del Hombre.

CONCLUSIONES

1) La fenomenología del cuerpo y del otro, de la “rencontre”, tienen su plenitud de sentido a través de las investigaciones psicoanalíticas de las relaciones objetales primitivas.

2) Estas últimas forman las raíces primitivas de toda descripción del estar en el mundo del ser humano.

3) Las *relaciones* objetales primitivas y su especial modo de establecerse con respecto al cuerpo y al mundo interno, pueden desembocar en la hipocondría, que supone un modo de elaboración de - ansiedades psicóticas primitivas.

4) En la hipocondría, el manejo de objetos idealizados y terroríficos *reside no sólo en el cuerpo, sino* en relación con el otro y el ambiente físico (animismo curativo y perjudicial).

5) En algunos casos como el presentado y en todos aquellos de sujetos que viven para el tiempo ambiental, las defensas yoicas han centrado y limitado la estructura psíquica al riesgo del tiempo.

6) Esto supone como una hipocondría abortada y merece el nombre de hipocondría externa.

BIBLIOGRAFIA

- HEIMANN, P. — “Algunas funciones de introyección y proyección en la temprana infancia”. *Development in Psychoanalysis. The Hogarth Press. London 1952.*
- FREUD, S. — “Introducción al narcisismo”. *Ob. Completas. Tomo XIV, Ed. Americana, Bs. Aires.*
- FENICHEL, O. — “La théorie Psychoanalytique des névroses”. *Presse U. de France, 1953.*
- KLEIN, M. — “Some theoretical conclusions regarding the emotional life of the infant”. *Development in Psychoanalysis. The Hogarth Press. London, 1952.*
- ISAACS, S. — “The nature and function of Phantasy”. *Development in Psychoanalysis. The Hogarth Press. London, 1952.*
- KLEIN, M. — “Envy and Gratitude”. *Tavistock pub. London.*
- ROSENFELD, H. — “Some observations to the Psychopathology of Hypochondriacal States”. *Int. J. of Psychoanalysis. Vol. XXXIX. Parts II - IV, Pág. 121.*
- BARANGER, W. — “Asimilación y encapsulamiento: estudio de los objetos idealizados. *Rev. Uruguay de Psicoanálisis. T. 1, pág. 26.*
- KLEIN, M. — “Notes in some Schizoid Mechanisms”. *Dev. in Psychoanalysis, 1952.*
- MERLEAU - PONTY, M. — “Fenomenología de la perfección”. *Fondo de cultura económica. México - Bs. Aires, 1957.*
- ORTEGA Y GASSET, J. — “El hombre y la gente”. *Revista de Occidente. Madrid, 1957.*
- POLITZER J — “Crítica de los fundamentos de la Psicología. *Nueva Biblioteca Filosófica. Madrid, 1929.*

BLEGER, J. — “Psicoanálisis y dialéctica materialista”. Paidós. Buenos Aires, 1958.

LYOTARD, J. F. “La Phénoménologie”. Presse U. de France, 1956.

EUHER, M. — “¿Qué es el hombre?”. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México - Bs. Aires.

XIRAU, J. “La Filosofía de Husserl”. Ed. Losada. Bs. Aires.

WYRSCH, J. “La persona del esquizofrénico”. Ed. Morata. Madrid. 1952.

RESUMEN

En esta contribución se estudia la hipocondría desde el punto de vista psicoanalítico y en la tercera parte, un enfoque fenomenológico del encuentro con el “otro”, a través del cuerpo, permite comprender o mejor develar, que los vínculos de la vida corriente, no captados en una descripción psicológica intelectualista y no intencional, son de la misma naturaleza general *que* las vivencias del analista, analizando ambas en cuanto “experiencia original”.

En la primera parte se resume el desarrollo histórico del tema hipocondríaco a través de la obra de Freud, Fenichel, Rosenfeld, Melanie Klein y Paula Reimann.

Se presenta, en la segunda parte, el material analítico de un paciente con quejas hipocondríacas, mostrando su dependencia con la problemática de sus objetos internalizados persecutorios (figuras parentales, sobre todo cuerpo materno, pareja combinada, etc.), vividos a través de su cuerpo como ataque de destrucción interna y en el tiempo ambiente, como amenaza a su integridad corporal. Esta última situación proyectiva de su mundo interno en el tiempo ambiental, el autor la denomina “hipocondría externa”.

La fantasía del interior del cuerpo destruido del paciente está determinada, como sus crueles deseos edípicos de muerte contra su padre, por las pulsiones de destrucción dirigidas al cuerpo de la madre y más especialmente a la pareja combinada de los padres. Estas fantasías destructivas derivan de una voracidad primitiva muy intensa.

Las conclusiones del autor concuerdan con la tesis de H. Rosenfeld en el sentido de que la envidia oral, fruto de una voracidad incontrolada, producen, como Melanie Klein lo ha destacado, una confusión mental primitiva que impide la separación (disociación) entre buenos y malos objetos.

De acuerdo al primer autor se produce la proyección de la situación

confusional en los objetos externos, por imposibilidad de elaborarla, siendo posteriormente reintroyectada en el cuerpo (hipocondría).

La proyección de los objetos internos perseguidores y partes de sí mismo, al mundo externo es lo que se vive como “hipocondría externa” en la amenaza del tiempo ambiental.

Este interjuego entre objetos internos, el mundo y el cuerpo del sujeto, es también vivido por el “hombre corriente”, como lo prueba la investigación fenomenológica; un enfoque demasiado racionalizado, no permitiendo captarlo en su originalidad.

SUMMARY

In this contribution, hypochondriasis is studied from the psychoanalytic viewpoint and in the third part, a phenomenological consideration of the encounter with “the other one”, through the body, enables us to understand or rather to de-veil, that human relations in everyday life—which cannot be grasped in an intellectualistic, non-intentional psychological description—are of the same general nature as the analyst-patient experiences, both in as far as they constitute an “original experience”.

In the first part, a summary of the historical development of the subject hypochondriasis through the works of Freud, Fenichel, Melanie Klein, H. Rosenfeld and Paula Heimann is made. In the second part, the analytic material of a patient with hypochondriac complaints is presented, showing his dependency on his internalized persecutory objects (parental figures, specially the mother’s body, the combined couple, etc.) experienced through his body as an assault of internal destruction and through the weather, as a menace to his bodily integrity. This last situation: protection of his inner world on the weather, the author calls “external hypochondriasm”.

The patient's phantasy that the interior of his body is destroyed, as well as his cruel oedipical death wishes against his father, are determined by the impulses of destruction directed against the mother's body and more specifically against the combined parental couple. These destructive phantasies derive from very intense primitive greed.

The conclusions of the author agree with H. Rosenfeld's thesis in the sense that oral envy, —as a consequence of uncontrollable greed—, produces as Melanie Klein pointed out, a primitive mental confusion which makes the separation (dissociation) between good and bad objects unachievable.

According to the first author, a projection of the confusional situation on the external objects takes place (because it cannot be elaborated), and it is afterwards reintegrated in the body (hypochondriasis).

The projection of internal persecutory objects and parts of oneself on the external world, is what is experienced as "external hypochondriasis" in the menace of the weather.

This interplay between internal objects, the world and the body of the individual, is also experienced by the "average man" phenomenological investigation proves; whereas a too rationalized approach makes us unable to grasp it in its originality.

RESUME

Dans cette contribution on étudie l'hypocondrie du point de vue psychanalytique et dans la troisième partie, une mise au point phénoménologique de la rencontre avec l' "autre", à travers du corps, permet de comprendre ou mieux dévoiler, que les liens de la vie courante, non captés dans une description psychologique intellectualiste et non —intentionnel —sont de la même espèce générale que l'analyste - analysé, toutes deux comme

“expérience originale”.

Dans la première partie on résume le développement historique du thème hypocondriaque au travers de l'oeuvre de Freud, Fenichel, H. Rosenfeld, Mélanie Klein et Paule Heimann.

On présente dans la seconde partie, le matériel analytique d'un patient avec plaintes hypocondriaques, montrant sa dépendance avec la problématique de ses objets internalisés persécuteurs (figures des parents, surtout corps maternel, couple combiné, etc.) vécus au travers de son corps comme attaque de destruction interne et dans le temps ambiant, comme menace à son intégrité corporelle. Cette dernière situation projective de son monde intérieur dans le temps ambiant, l'auteur la dénomme “l'hypocondrie externe

La fantasme de l'intérieur du corps détruit du patient est déterminée, comme ses cruels désirs oedipiques de mort contre son père, par les poussées de destruction dirigées au corps de la mère et ‘plus spécialement au couple combiné des parents. Ces fantasmies destructives dérivent d'une voracité primitive très intense.

Les conclusions de l'auteur concordent avec la thèse de H. Rosenfeld dans le sens que l'envie orale, fruit de la voracité incontrôlée, produit, comme Mélanie Klein nous l'a démontré, une confusion mentale primitive qui empêche la séparation (dissociation) entre bons et mauvais objets.

D'accord avec le premier auteur, il se produit la projection de la situation confusionnelle avec les objets externes, par impossibilité de l'élaborer, étant postérieurement ré-introjecté dans le corps (hypocondrie).

La projection d'objets internes et parts de soi-même, au monde externe c'est ce que l'on vit comme “hypocondrie externe” dans la menace du temps ambiant.

Ce jeu de cache-cache entre objets internes, le monde et le corps du sujet, est aussi vécu par “l'homme courant” comme le prouve l'investigation phénoménologique; un point de vue trop rationalisé, ne permettant pas de la

capté dans son originalité.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit studiert man die Hypochondrie vom psychoanalytischen Standpunkt und im dritten Teil, ermöglicht uns eine phänomenologische Betrachtung der Begegnung mit dem "Anderem", durch den Körper, zu verstehen oder besser gesagt zu enthüllen, dass die Beziehungen des Alltagslebens — die nicht auffassbar sind in einer intellectualistischen, nicht intentionellen psychologischen Beschreibung — aus der selben allgemeinen Natur sind als die Erlebnisse des Analytikers-Analysierten, beide im Sinne eines "original Erlebnisses".

Der erste Teil ist eine Zusammenfassung der historischen Entwicklung des Themas Hypochondrie durch die Arbeiten von Freud, Fenichel, Melanie Klein, H. Rosenfeld und Paula Heimann.

In dem zweiten Teil präsentiert man das analytische Material eines Patienten mit hypochondrischen Klagen; man zeigt seine Abhängigkeit von verfolgerischen inneren Objekten (Eltern - Figuren, vor allem den Körper der Mutter, das kombinierte Paar, etc.) die durch seinen Körper als *einen* Angriff *innerer* Zerstörung erlebt werden und durch das Wetter als Bedrohung seiner körperlichen Integrität. Letztere projizierende Situation seiner inneren Welt auf das Wetter, nennt der Autor "äußere Hypochondrie".

Die Phantasie des Patienten dass das Innere seines Körpers zerstört ist, so wie seine bösen oedipischen Todeswünsche gegen seinen Vater, sind hervorgerufen durch seine Zerstörungsimpulse gegen den Körper der Mutter, und speziell gegen das kombinierte Paar der Eltern. Diese Zerstörungs-

phantasien haben ihre Ursprung in einer starken primitiven Gier.

Die Schlüsse des Autors stimmen überein mit der These von H. Rosenfeld im Sinne dass die orale, Neid, Resultatreiner unkontrollierbarer Gier, eine primitive mentale Konfusion hervorbringen (wie Melanie Klein sagt) die die Auseinandersetzung (Spaltung) zwischen guten und schlechten Objekten unmöglich macht.

Gemäss dem ersten Autor erfolgt die Projektion der konfusalen Situation auf die äusseren Objekte, durch die Unmöglichkeit sie auszuarbeiten, welche nachher wieder in den Körper reintrojiert wird (Hypochondrie).

Die Projektion der inneren verfolgerischen Objekte und Teile von sich selbst auf die äussere Welt, ist was als "äussere Hypochondrie" in der Bedrohung des Wetters erlebt wird.

Dieses Spiel zwischen inneren Objekten, Welt und Körper des Menschen, wird auch vom "Durchschnittsmann" erlebt, so wie es die phänomenologische Investigation beweist; während dem eine zu rationalisierte Betrachtung nicht erlaubt es in seiner Originalität zu erfassen.

Psicoanálisis y ético (¹)

R. E. MONEY - KYRLE

LONDRES

1 — TRANSFERENCIA DE UN PROBLEMA ETICO DEL PLANO FILOSOFICO AL CIENTIFICO

Actualmente los filósofos se hallan divididos en dos principales escuelas de pensamiento: la de aquellos que intentan plantear y contestar problemas metafísicos, y la de aquellos que intentan mostrar que todos los problemas metafísicos carecen de sentido. (²) Pero aunque la lógica esté de parte de la segunda escuela, no debemos por ello rechazar toda filosofía especulativa como búsqueda estéril. Los problemas que planteó pueden haber sido a menudo gramaticalmente carentes de sentido, pero aquellos que los formularon estaban indudablemente luchando contra algún problema cuya importancia percibían. El error no radicaba en que no hubiera problema, sino en que éste era formulado en una forma tal que no era posible darle respuesta. De manera pues que la diferencia esencial entre la ciencia y la filosofía parecería ser, no que la ciencia trate problemas significativos y la filosofía problemas carentes de sentido, sino que la ciencia trata problemas claramente delimitados, mientras que la filosofía trata aquellos que no han pasado de la etapa en que sólo son oscuramente sentidos. (³)

¹ Traducido de *New Directions in Psycho-Analysis*. Tavistock Publications Limited. Londres, 1955

² Según Wiggstein, el método correcto para enseñar filosofía consistiría en limitarse a las proposiciones científicas, dejando las aserciones filosóficas al estudiante, a quien se demostraría, cada vez que las formulara que carecen de sentido. *Tractatus Logico Philosophicus*, 1922.

³ El Profesor Jerusalem, de Viena, expresa esto acertadamente diciendo que la filosofía comienza con “una incomodidad intelectual”.

Se podrán necesitar varios siglos de esfuerzo en el campo filosófico antes de que esos problemas franqueen dicha etapa, y cuando lo logren dejarán de ser filosóficos y entrarán de inmediato en el campo científico. En otras palabras, quizá la tarea de la filosofía sea siempre una tarea preliminar: la de plantear nuevos problemas a la ciencia.

Entre las más antiguas preguntas formuladas por la filosofía se hallan las siguientes:

¿Qué es un individuo “bueno”? y ¿Qué es una sociedad “buena” o un estado “bueno”? No es difícil ver qué es lo que intenta hacer el filósofo al formular y tratar de contestar estas preguntas. Intenta defender sus preferencias morales o políticas —a la vez de sus propias dudas y de la hostilidad de los demás— y lo hace en una forma particular: con argumentos más bien que por la fuerza.

Es evidente que el éxito en estas tareas constituiría un logro muy notable. Transferiría el arbitraje final de las disputas morales y políticas desde la arena de la fuerza al tribunal de la discusión racional, —por lo menos teóricamente, si no necesariamente en la práctica. ¿Pero es esto posible, aún teóricamente?

Si lo que se busca es una “prueba” o una “preferencia” (⁴), se trataría de una encuesta fútil, que nunca hubiera sido necesaria a no ser por una confusión entre dos significados de la palabra “creencia”. Quizá digamos por ejemplo que “creemos” en la democracia, cuando lo que realmente queremos significar es que deseamos su establecimiento; en esta forma podemos cometer un error lingüístico y tratar nuestro deseo como si fuera una creencia que puede ser “cierta” o “falsa”. Pero, en rigor, un deseo o preferencia no es un objeto de creencia, no puede ser cierto ni falso, y por lo tanto no es susceptible de ser “probado”.

⁴ Puede demostrarse que muchos argumentos éticos son circulares. Por ejemplo, una preferencia por determinado código moral o sistema político es primeramente expresado en una definición. Luego ésta es tratada como proposición y se intenta demostrar que es “cierta”.

Quizá el descubrimiento de que las preferencias no pueden ser probadas sea un logro negativo importante de la filosofía “positivista”. Pero ya no pienso que esto acabe con la ética. Así ocurriría si las creencias y preferencias fuesen totalmente independientes una de otra. Pero no lo son. Sabemos que nuestras preferencias afectan nuestras creencias; y es igualmente cierto que nuestras creencias afectan nuestras preferencias. A medida que adquirimos saber —y éste consiste en la sustitución de creencias ciertas a creencias falsas— nuestras preferencias morales y políticas sufren cambios. Consideremos ahora la forma en que tales cambios pueden ocurrir en diferentes individuos, que supondremos tenían al partir preferencias distintas. Hay tres posibilidades: las preferencias pueden permanecer divergentes, o pueden convergir, o pueden convergir sólo en algunos puntos y permanecer divergentes en otros. No existen medios a priori de saber cuál de estas tres alternativas es correcta. Si fuera la primera, entonces tales preferencias serían relativas, y todo intento de encontrar un argumento racional para justificar una de ellas contra las demás fracasaría necesariamente. Sin embargo, si se diera cualquiera de las dos restantes alternativas, si las preferencias convergieran, ya sea total o parcialmente, a medida que se amplía el conocimiento, entonces tales preferencias, o al menos algún aspecto de ellas, podría justificarse como siendo compartidas por todos los hombres cultos. Más aún, puesto que el conocimiento (es decir las creencias ciertas) puede ser probado y comunicado, sería lógicamente posible, aunque quizá no realizable en la práctica, que los hombres cultos convirtieran a otros a sus preferencias.

Alguna posibilidad semejante debió haber estado presente en la mente de Platón cuando formuló los problemas básicos de la ética. Su pregunta, en efecto, no era: “¿Qué es un hombre “bueno” o una sociedad “buena”? sino: “Cuáles son la moral y la política del hombre culto?”. Podemos tratar de reconstruir a partir de un ejemplo trivial algo de lo que constituía el fondo del pensamiento de Platón. Si un hombre prefiere pastel de cerdo al caviar, esto puede ser porque conociendo a ambos prefiere realmente el pastel de cerdo, o bien porque no

conoce el caviar. Platón parece presuponer la segunda alternativa y procede a inquirir el gusto del hombre verdaderamente culto que conoce todo.

Ahora bien, la pregunta pudiera haber tenido una respuesta única sólo en el caso en que la suposición de Platón fuera correcta, es decir si las diferencias de gustos estéticos, morales o políticos resultaran solamente de las limitaciones de nuestro conocimiento o de nuestra experiencia. Pero ya sea que admita una respuesta única o múltiple, tratase de una pregunta significativa que puede transferir la ética del plano filosófico al científico.

Desgraciadamente Platón no parece haber intentado hallar una respuesta empírica. En lugar de ello quedó atrapado en las vueltas de una tautología disimulada. Porque su respuesta —el hombre culto prefiere lo bueno— resulta tan sólo de sus definiciones, es decir que lo bueno es aquello que es más deseable, y que lo más deseable es aquello que debiéramos desear si lo conociéramos todo.

Además, para Platón, la sabiduría no consiste en un conocimiento empírico sino en el conocimiento de los prototipos ideales de las cosas.

No obstante creo que no puede dudarse de que la formulación del problema por Platón en términos de problema de la moral y política del hombre culto es la única que pueda conducir a resultados significativos e importantes. Contrariamente a la pregunta: ¿ Qué es un hombre “bueno” o una sociedad “buena” que sólo puede ser contestada por una definición, la pregunta: ¿ Cuáles *son* la moral y la política del hombre culto? puede, al menos teóricamente, admitir una respuesta empírica, que resultará o no ser única.

Para que la pregunta sea también una pregunta práctica, debemos modificarla algo más. En primer lugar, debemos especificar a qué tipo de sabiduría nos referimos. Algunos tipos de conocimientos son obviamente más apropiados que otros. Nuestras preferencias morales o políticas no son mayormente influidas por nuestros conocimientos de automovilismo o aviación.

Pero ambas son modificadas, a menudo profundamente, por nuestro conocimiento de lo que llamamos de una manera general humanidades —o, más específicamente’—, por nuestra comprensión de nosotros mismos y de los demás, es decir por nuestros conocimientos psicológicos. Nuestra política, si no nuestra moral, también puede ser influida por otras formas de conocimiento, por ejemplo, la economía y técnica de producción y la sociología general. Pero desde que estos conocimientos influyen nuestra elección de medios para una finalidad social pre-determinada, más bien que la elección de la finalidad en sí, podemos ignorarlos por el momento y comenzar por considerar solamente la influencia de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

En segundo lugar, la sabiduría —a la que para nuestro propósito inmediato igualamos ahora al “insight” psicológico- si bien creciente es siempre incompleta. Nadie puede pretender ser totalmente sabio, ni siquiera muy sabio, aunque, si estudia, puede esperar serlo cada vez más. Si, por lo tanto, la cuestión ética no ha de ser puramente académica, debemos dejar de hacer preguntas acerca de la ética del sabio y dirigirlas más bien hacia la moral en transformación de aquellas personas cuya cultura se está ampliando. Teniendo en cuenta estas modificaciones, nuestra pregunta se plantea ahora en los términos siguientes: ¿Qué cambios trae en nuestras preferencias morales y políticas un creciente insight psicológico?

¿Permanecen divergentes las preferencias de personas diferentes? ¿Tiende a convergir? ¿O bien convergen en algunos aspectos y permanecen divergentes en otros? Si es así, ¿cuál es el tipo de moralidad e ideología hacia los cuales convergen.

Estas preguntas —creo—, estuvieron siempre latentes en la ética. La tarea de la filosofía consiste en hacerlas manifiestas, formulándolas en una forma tal que una respuesta empírica sea posible. De ahí en adelante la tarea de contestarlas pertenece a la ciencia —en este caso a la psicología.

II — EL PSICOANÁLISIS COMO METODO DE INVESTIGACION PSICOLOGICA

Platón planteó su pregunta aproximadamente dos milenios y medio atrás; y aún en el caso en que la hubiera planteado claramente, es decir en una forma que admitiera una respuesta empírica, hubiéramos debido esperar hasta ahora para que una contestación correcta pueda ser dada. Es posible que la ciencia correspondiente no fuera aún suficientemente desarrollada.

Supongamos que la pregunta haya sido formulada en esta forma en una época anterior. Hubiéramos visto que las preferencias morales y políticas de todo individuo generalmente cambian, por lo menos hasta cierto punto, a medida que su conocimiento de las ciencias del hombre se amplía. Pero no creo que hubiéramos podido observar alguna convergencia de las preferencias de diferentes individuos a medida que cada uno de ellos amplía sus conocimientos. En verdad hubiera parecido muy natural que un conocimiento igualmente profundo de la historia, de la economía Y de cualquier otra rama de las humanidades fuera compatible con las más amplias divergencias morales y políticas. Por lo tanto nos hubiéramos vistos obligados a concluir que no existen medios racionales con los que pueda defenderse un conjunto de valores Contra otro. La relatividad esencial de los valores hubiera parecido bien establecida, siendo cada uno de ellos cierto solamente para aquellos que lo sostienen y equivocado para los demás.

En los últimos cincuenta años, sin embargo, se desarrolló una nueva rama del conocimiento particularmente relacionada con nuestra encuesta porque, más que cualquier otra, afecta profundamente todos nuestros sentimientos y deseos. Esta ciencia investiga un campo cuya existencia misma fue descubierta sólo recientemente —vale decir, el campo de nuestro inconsciente. Podemos por lo tanto plantear la vieja cuestión en una forma nueva y preguntar: ¿Cómo se ven

afectadas nuestra moral y nuestra política a medida que nos volvemos más conscientes de nosotros mismos?

La técnica que nos permite ampliar los límites de nuestra conciencia es el psicoanálisis. Un punto vital de la argumentación debe ser desarrollado y es el siguiente: que el efecto del psicoanálisis sobre nuestras emociones y deseos es el resultado del conocimiento que proporciona, únicamente, y no de alguna otra influencia. Para probar que cumplimos con el paciente sólo debemos mostrar que aquellos cambios disminuyen su angustia, al ayudarlo a restablecer su capacidad para el trabajo y el goce. Para justificar esos cambios frente a cualquier sociedad que se coloca por encima del individuo, deberíamos también mostrar que dichos cambios hacen del individuo una unidad de mayor eficiencia funcional. Pero tanto paciente como sociedad son cortes arbitrarias. Para justificar aquellos cambios ante la ciencia —que no es arbitraria— debemos mostrar que son el resultado de haber ayudado al paciente a ver la verdad acerca de sí mismo. Incrementar en el individuo este tipo de sabiduría constituye el principal objetivo del analista.

Todos sabemos que el análisis es una forma de terapia de las enfermedades mentales. Pero existe cierta incertidumbre — quizá aún entre los propios analistas — acerca de los objetivos del análisis y de la forma en que estos son logrados. Si el analista tiene sentido de responsabilidad hacia sus pacientes — y es imposible imaginar un analista competente que no lo tenga — desea sin duda alguna aliviar la angustia de aquellos. Si tiene sentido de responsabilidad hacia la sociedad — y esto es un elemento menos importante — puede desear mejorar su adaptación a ella. Pero si cualquiera de los mencionados fuera su objetivo primario, puede que a veces deba usar un método diferente. Puede que deba impedir a sus pacientes volverse conscientes de ciertos trastornos de los que hasta entonces habían logrado evadirse. O puede que les impida volverse más sabios que la sociedad en que Viven por temor a que su adaptación a ella sea empeorada antes que mejorada.

En general sin embargo — y a la larga quizá siempre — los intereses hedónicos del paciente y los intereses utilitarios de la sociedad resultan mejor atendidos con la búsqueda de la verdad. Esto es muy lejos de ser obvio. El contenido del inconsciente consiste en insaciables deseos libidinales, apasionados odios destructivos, terribles angustias y todos los abismos de la depresión y desesperación. ¿Es posible que el traerlos a luz sirva a algún propósito hedónico o utilitario? Que esto ocurre realmente queda probado *por cualquier análisis* que haya logrado su propósito primario de levantar la cortina de hierro de la represión. Pero ¿cómo podemos explicar un resultado tan inesperado? Parte de la explicación radica en que impulsos opuestos, que han sido disociados los unos de los otros, son necesariamente modificados al ser traídos juntos a la luz. Pero creo que una parte más importante radica en que algunos de esos impulsos disminuyen de intensidad cuando se descubre que constituían reacciones contra situaciones imaginarias creadas por ellos mismos, antes que reales. ⁽⁵⁾ De hecho el paciente aprende dos verdades acerca de sí mismo: en ‘primer lugar, que tiene muchos impulsos y emociones que había negado anteriormente. Y en segundo lugar, que esos impulsos (que parecían omnipotentes en una época en que no había distinción entre sensación e idea) han primeramente creado un mundo de fantasías inconscientes que constituye una grosera distorsión del mundo consciente de la percepción sensorial, siendo ahora sustentados por él. Creo que es este último descubrimiento el que trae más cambios en la conducta emocional del paciente. Naturalmente los aspectos emocionales e intelectuales del proceso reaccionan recíprocamente unos sobre otros. Una interpretación que disminuye la ansiedad del paciente mejora su relación emocional con su analista y esto a su vez levanta un impedimento para un mayor insight. Pero si el cambio emocional

⁵ El proceso terapéutico fue examinado en detalle por James Strachey en dos trabajos: “The Nature of the Therapeutic Action of Psycho-Analysis” (1934) y “Symposium on the Theory of the Therapeutic Result of Psycho-Analysis” (1937, *Int. J. Psycho-Anal.*, Vols. XV y XVII. (El primero de estos trabajos fue publicado en *Rev. de Psa.* Buenos Aires, 1948, V- 4, p. 951 - 983. N. del T.

es logrado mediante la “tranquilización” antes que por una interpretación, no hay progreso duradero. De manera pues que es siempre un aumento del insight — sucesivos “flashes” de conocimiento de sí mismo provocados por la interpretación — el que inicia y mantiene el proceso terapéutico.

Un ejemplo muy groseramente simplificado puede servir mejor para ilustrar este solo punto. Un joven se queja de exagerada nerviosidad en presencia de la autoridad. Esto pronto se manifiesta en su relación con el analista. Conscientemente el joven considera que su analista le ayuda y simpatiza con él y en verdad sobreestima el alcance de su habilidad y benevolencia. Pero empieza a comportarse como si creyera que su analista tuviera las cualidades exactamente opuestas, como si creyera que éste fuera una figura siniestra, casi diabólica, que tuviera el poder y el deseo de dañarlo. Esto, de hecho, es lo que cree realmente en su inconsciente. Si esta creencia fuera cierta, justificaría ampliamente sus temores, que son neuróticos tan sólo en la medida en que son contrarios a toda evidencia. La tarea de su analista consiste en ayudarlo a liberarse de esa creencia, mostrándole cómo se desarrolló.

Empiezan por descubrir que a lo largo de la vida del paciente, todas las figuras que representaran una autoridad, desde su analista actual a su padre, de quien fuera en una época extremadamente celoso, fueron conscientemente admiradas y amadas, pero odiadas inconscientemente. Esto explica en parte su temor, porque naturalmente espera ser odiado en pago. Sin embargo, lo que disminuye su temor no es, creo, el simple descubrimiento del odio, sino el descubrimiento de que el odio ha distorsionado su objeto. Una espiral viciosa ha estado actuando: su odio inconsciente pintó a su padre más negro de lo que era, y esa negrura acentuada, a su vez aumentó el odio, hasta hacerle construir en su fantasía inconsciente una figura verdaderamente diabólica que lo hacía vivir en

un estado de terror mortal. ⁽⁶⁾ Mientras tanto, en el nivel consciente, todo esto no sólo era negado sino realmente invertido, pues el paciente trataba de *defenderse contra su* odio sobreidealizando el objeto del mismo. Conscientemente pintaba *cada autoridad*, desde su padre a su analista, más blanca de lo que era en realidad, buscando así transformarlas en sus benevolentes guardianes, en dioses que lo protegieran de sus demonios. Con estos descubrimientos, las dos imágenes opuestas empiezan a converger en una realidad que se encuentra entre ambas, y el temor, junto con la admiración exagerada, disminuye en forma apreciable.

Aún en este ejemplo muy simplificado, no puedo pretender que éste sea el final de la historia. El odio basado en los celos no da cuenta totalmente de la malevolencia sádica de ese fantasma de su imaginación inconsciente al que tanto teme. El sadismo, de esa figura que era originariamente su propio sadismo, cuyo primer objeto era su madre. Más tarde lo proyectó en su padre, quien vino a ser el agente de su odio en sus tempranas disputas con su madre; sintióse entonces atemorizado por el Frankenstein *que su fantasía* omnipotente parecía haber creado. De manera pues que a lo que llegamos en último término es al miedo de un impulso destructivo en el mismo paciente y aquí quizá quede un núcleo de conflicto inextirpable y de angustia.

Todo esto y más aún debe ser descubierto en *lentas* y penosas etapas antes de que su temor a la autoridad sea reducido a un mínimo racional que se justifique por la medida en que una autoridad dada cualquiera tenga poder y voluntad de dañarlo. Pero *quizá haya* dicho bastante para mostrar en qué forma el análisis alcanza su objeto. El comportamiento emocional del paciente es irracional. No está justificado por la situación en que se encuentra. Se comporta como si se hallara en situaciones distintas. Cree inconscientemente hallarse en ellas; en su fantasía inconsciente lo está; es engañado inconscientemente. El

⁶ Como es bien sabido, estas figuras son sentidas inconscientemente como perseguidores internos, los que son proyectados en el analista y otras figuras del mundo exterior.

análisis busca mostrarle cuáles son esas creencias, fantasías o ilusiones, y cómo son producidas. En la medida en que lo logre, libera de ellas al paciente; éste puede aún tener conflictos, y puede aún tener cierto temor de su propia agresividad, pero no sufre ya engaños ni teme ya a los fantasmas creados por su agresividad. En la medida en que deja de creer en su mundo de fantasía, se comporta racionalmente en el mundo de sus percepciones. En esta forma, el análisis es un proceso racional que actúa por el solo descubrimiento del error y su reemplazo por la verdad.

Las historias de muchos análisis pasados nos enseñan bastante acerca de los varios tipos de creencias o fantasías inconscientes que presumiblemente hemos de encontrar, y la experiencia agrega constantemente más tipos a la lista. Dado que por lo general varios tipos actúan simultáneamente, el arte consiste no sólo en ver cuáles son los que están actuando en cada caso y el propio rol del analista en ellos, sino también en elegir cuál deberá ser interpretado en primer lugar. Diferentes analistas, aún cuando pertenezcan a la misma escuela y tengan el mismo grado de habilidad técnica, pueden quizá encararlos siguiendo un orden algo distinto; pero si estos analistas son relativamente libres de puntos ciegos personales, probablemente no sea olvidado ningún tema importante y el resultado sea muy parecido. Porque lo que se logró unir es la verdad, de la que no pueden existir dos versiones. (7)

III — DOS TIPOS DE CONCIENCIA

⁷ En cuanto a las diferencias más amplias entre diversas escuelas, no siempre es fácil distinguir entre las que son reales y las que son aparentes. Las diferencias reales, que son considerables, son las de los diversos contenidos atribuidos al inconsciente. Las diferencias aparentes son las de los diversos sistemas conceptuales usados para representar un mismo contenido.

Entre los muchos cambios en los deseos y sentimientos que ocurren durante el análisis, a medida que el paciente va conociendo la verdad acerca de sí mismo, se hallan los cambios de su actitud moral. El impulso moral puede ser definido como un impulso a hacer o a rehusar hacer algo, porque rehusarse a hacer, o hacer ese algo, causaría un sentimiento de culpa. Es obvio que tales impulsos pueden cambiar de objeto, o aumentar o disminuir en intensidad. Pero es menos obvio (y esto fue pasado por alto durante largo tiempo) que pueda haber un cambio cualitativo en la culpa que los motiva.

Estamos acostumbrados a pensar que la culpa es un sentimiento elemental. Sabemos ahora que la componen por lo menos dos elementos. En un análisis profundo se produce un cambio fundamental en la intensidad relativa de esos componentes o, para ser más precisos, en la capacidad relativa del paciente para sentirlos; éste se vuelve menos *sensible a) uno y, en términos generales, más sensible al otro*. Pero esta distinción, que debemos a Melanie Klein, es comparativamente reciente. En análisis anteriores, que no penetraban en los niveles más profundos de la experiencia infantil, sólo atraía fuertemente la atención el componente que disminuía la intensidad de la culpa. *Consideraremos* por separado los cambios morales provocados por dichos análisis anteriores y los compararemos con los cambios producidos en los análisis más recientes y completos que tratan de hacer los analistas influidos por los trabajos de Melanie Klein sobre los muy tempranos niveles de las vivencias infantiles. ⁽⁸⁾

Contrariamente a los delincuentes psicopáticos y a algunos psicóticos, que a menudo dan la (falsa) impresión de no tener capacidad alguna para la culpa, la mayoría de los neuróticos y, en especial, los que padecen de neurosis obsesivas, son extremadamente escrupulosos. Y el análisis concernió al principio a los

⁸ Los términos “profundo” y “superficial” son relativos, por supuesto. Lo que parece “profundo” hoy puede resultar muy superficial por cierto a nuestros sucesores.

neuróticos. En ellos el *sentimiento de culpa* parecía haber surgido en la temprana infancia, de determinados deseos sexuales primitivos y haber sido ulteriormente relacionados con muchas sublimaciones no sexuales, con las que por lo tanto interfirió. El resultado era una inhibición paralizante y a menudo progresiva de *cualquier actividad* que emprendieran. Parecían sufrir de un excesivo sentimiento de culpa, de modo pues que la disminución de esa culpa aparecía como el objetivo último del análisis de esos pacientes.

El estudio prolongado de esa exagerada escrupulosidad en los neuróticos condujo a Freud al descubrimiento del superyo —uno de los mayores logros del análisis. El primer paso (cómo pequeño por cierto) consistía antes que nada en reconocer la culpa como motivo de lo que parecía al paciente un síntoma desprovisto de Significado, que lo condenaba gratuitamente a la impotencia en todo lo que *intentaba* emprender; y a menudo, hasta en todo lo que su moral consciente le impulsaba a emprender. Aún luego de dar aquel primer paso, permanecía oculta la forma en que esa moralidad paralizante, a menudo contraproducente, habíase desarrollado. La bien conocida explicación que da Freud es sin duda verdadera, pero generalmente ya no se la considera como la verdad total. Puede formularse brevemente como sigue: los celos edípicos del niño lo ponen en conflicto con el padre de su mismo sexo al que pudo haber amado y admirado pero que ahora también odia, aunque en forma menos consciente, y desea mutilar y destruir. Su sentimiento de culpa es originariamente el temor a la retaliación por parte de aquel padre, y en especial su temor a ser castrado por él. Luego de un período de conflicto, de intensidad y duración variables, logra reprimir sus celos y las buenas relaciones con sus padres son una vez más restauradas. Pero este cambio se efectúa en una forma muy particular. La imagen del padre del mismo sexo amado, odiado y temido es disociado en dos. El aspecto más realista sigue siendo identificado con el padre externo percibido. Pero el aspecto menos realista y más aterrador es incorporado en la fantasía como una parte inconsciente del self. A este padre del mismo sexo

“introyectado” Freud da el nombre de superyo. En su opinión, éste es el necesario guardián de la moralidad; pero, cuando es superdesarrollado, condena a su poseedor a la enfermedad mental y, al hacerlo, malogra parte de su mismo propósito que consiste en transmitir las exigencias positivas y negativas de la sociedad en que vivimos.

En absoluto ignoraba Freud (y sí antes bien lo recalca) el hecho de que el mismo padre temido y odiado es también admirado y amado.⁽⁹⁾ No obstante, la moralidad superyoica que él describe es predominantemente una moralidad basada en el temor.

Además es una moralidad esencialmente relativa. Sus tabúes primarios relacionados con el incesto y el parricidio— son por supuesto comunes a toda la humanidad; pero desde que su objetivo básico consiste en aplacar, mediante la obediencia, una autoridad temida, es tan variada en su superestructura como la voluntad de la autoridad a la que se debe obedecer. Su sanción inmediata está constituida por los padres introyectados, cuyo código moral deriva a su vez de los padres de ellos y por lo tanto de las costumbres tradicionales de la sociedad en que vivían. Y desde que el superyo es prontamente identificado con las sanciones de dicha sociedad, es fortalecido más aún por éstas y se transforma indirecta y directamente en un precipitado de las costumbres tradicionales. Así la moralidad superyoica de un alemán nazi “bueno” es muy diferente de la de un inglés socialista “bueno” y más alejada aún de la de un Trobriander o Dobuan “bueno”. Hay en verdad un único elemento común en las moralidades superyoicas de distintas sociedades o sub-grupos: todas exigen la misma obediencia ciega, pero a códigos de muy distintos tipos.

Si examinamos luego los cambios introducidos en la moralidad superyoica por el conocimiento de sí mismo que el analista trata de ampliar, no pueden haber muchas dudas acerca de la respuesta. En la medida en que dicha

⁹ “Humour”, *Int. J. Psicho-Anal*, Vol. IX, 1928. (“El humor”. *Rev. de Psicoanálisis*, Buenos Aires, 1951, VIII - 1. p. 74-78, N. del T.).

moralidad está basada en temores irracionales, por ejemplo en una angustia de castración que ya no es (como pudo haber sido en tiempos primitivos) justificada por la situación actual, el efecto del análisis debilita el temor y la moralidad basada en él. Por supuesto este proceso jamás es completo; cierta variable proporción de “culpa persecutoria” permanece. Pero el cambio es siempre e inevitablemente orientado hacia la desaparición de una moralidad basada en una angustia irracional.

No es necesario un conocimiento analítico especial para convencernos de que debe haber otro aspecto de la moralidad basado no en el temor sino en el amor. Sin embargo sus ramificaciones inconscientes resultaron aún más difícil de desentrañar. Lo que sabemos actualmente acerca de ellas lo debemos al descubrimiento por Melanie Klein de los tempranos estados persecutorios y depresivos en el desarrollo de los niños, que examinaremos ahora. ⁽¹⁰⁾

Aquellos analistas que aceptan las conclusiones de Melanie Klein se interesan, tanto como los que aún no las aceptan, en la exposición de las fantasías que sustentan el elemento persecutorio de la culpa. Tratan en verdad de llevar este proceso mucho más allá porque, en su opinión, el superyo descubierto por Freud no comienza, como creía éste, alrededor de los cinco años, sino que a esa edad ya está alcanzando su forma final después de cinco años de desarrollo previo. En sus estadios tempranos, sin embargo, consiste en objetos de la fantasía no integrados (por los que el niño cree ser perseguido desde su interior), y no ha alcanzado aún su carácter final de mentor interno integrado. La fase en que las angustias persecutorias alcanzan su intensidad mayor fue llamada por Melanie Klein “posición paranoide”. Su descubrimiento aumentó mucho por supuesto las posibilidades de tratamiento exitoso de adultos paranoicos. También nos capacitó mejor para analizar los elementos paranoides

¹⁰ Melanie Klein, *The Psycho-Analysis of Children* (Londres, 1932) Y *Contributions to Psycho-Analysis*, 1921-45 (London, 1948)

en todos los pacientes —incluyendo personas “normales”— y disminuir los elementos persecutorios en su sentimiento de culpa consciente e inconsciente.

Ahora bien, tarde o temprano, en todo análisis profundo, a medida que se debilita el sentimiento de persecución, empiezan a aparecer los sentimientos depresivos. Al ser éstos analizados a su vez, resultan siempre expresar pena y remordimiento por daños infligidos a un objeto amado de los que el paciente se siente responsable. Esta pena y este remordimiento constituyen el otro elemento del sentimiento de culpa, que podemos describir como depresivo, en tanto que distinto del elemento persecutorio.

A fin de comprender su origen y su relación con el elemento persecutorio, debemos tratar de reconstruir el primer estadio en el desarrollo intelectual y emocional del recién nacido. Este primer estadio consiste en la asociación de objetos totales percibidos con imágenes de la memoria para formar conceptos de objetos duraderos. Desde que para él el atributo más notable de cualquier objeto percibido o imagen de la memoria es el dolor o placer que proporciona, empieza por relacionar todos los objetos percibidos e imágenes de la memoria similares que provocan dolor o frustración para formar un objeto, y todos los objetos percibidos e imágenes similares placenteros o gratificadores para formar otro. Así por ejemplo su primer concepto del pecho no es de un objeto sino de dos, que son tan totalmente incompatibles entre sí como el día y la noche. Además, desde que atribuye al pecho frustrador, o “proyecta” en él, toda su propia rabia ante la frustración, siente a aquél como persecutorio y desilusionante. Y, de modo similar, mediante la proyección de su amor, el pecho gratificador es también sentido como activamente benevolente.

El hecho de que estos objetos idealmente “buenos” e idealmente “malos” son distintos aspectos de un mismo objeto (y el mismo niño ama y odia a ambos) ⁽¹⁾ constituye un descubrimiento que es aplazado por intensamente penoso. Pero tarde o temprano este descubrimiento se produce y con él surge la

depresión, que más adelante forma el elemento depresivo de la culpa.

Desde que el objeto bueno que es dañado, en la fantasía o de hecho, tiende a volverse perseguidor, los dos elementos están, quizá desde el principio de la fase depresiva, casi inseparablemente combinados. Pero pueden estarlo en proporciones muy diversas, y las proporciones en que se hallan combinados en un individuo dado determinarán el tipo de su conciencia, el carácter de la situación que la despierta y la naturaleza de la acción a la que incita.

Toda culpa genuina, como lo describiera Freud largo tiempo atrás, es despertada por una misma situación básica, vale decir un conflicto con el representante interno de una figura parental integrada. Pero en un mismo individuo los dos elementos estarán combinados en proporciones determinadas por la medida en que esa figura parental integrada es sentida como mala y perseguidora o buena y benéfica. Y de ello resulta que las situaciones exteriores que despiertan la culpa pueden ser muy distintas para distintos individuos. Aquéllos cuyo superyó es predominantemente persecutorio experimentarán culpa, y de naturaleza predominantemente persecutoria, en situaciones en las que se sienten tentados al desafiar dicha figura o algún poder exterior que la representa. Pero las situaciones que despiertan culpa en aquéllos cuyas figuras internas son predominantemente buenas serán las que implican daño, traición o falta de protección hacia las personas o valores que simbolizan sus objetos internos buenos.

También habrá una diferencia fundamental no sólo en la calidad de la culpa y el tipo de situación que la despierta, sino en la reacción a la culpa. Aquéllos cuya conciencia es predominantemente persecutoria reaccionarán mediante la propiación, mientras que aquéllos en que el elemento persecutorio es escaso y son por lo tanto relativamente más sensibles al elemento depresivo, reaccionarán reparando.

¹¹ Ver W. Clifford M. Scott, "A Psycho-Analytic Concept of the Origin of Depression", *Brit. med. J.*, 1949

Es obvio que estos dos tipos de conciencia, característicos de individuos distintos, pueden coexistir en un mismo individuo. Hasta cierto punto, siempre coexisten. Todo niño, especialmente en la fase edípica de su desarrollo, enfrenta situaciones que evocan un conflicto directo entre esos dos tipos de conciencia. El varón, por ejemplo, siente que desobedecer a un padre autocrático es malo porque despierta mucha culpa en la que predominan sentimientos persecutorios. Pero obedecer a ese padre puede implicar la deserción no sólo en la fantasía, sino también en cierta medida de hecho, de una madre indefensa. Entonces también la obediencia es sentida como mala porque despierta el otro tipo de culpa en que el sentimiento predominante es depresivo. En algunas personas este tipo de conflicto persiste durante toda la vida. Pero en la mayoría, es liquidada en una forma u otra bastante temprano, quedando establecido al mismo tiempo el padrón de conciencia subsiguiente.

Debemos ahora averiguar la manera en que el elemento depresivo de la culpa es afectado por el análisis profundo. En el caso del elemento persecutorio, según hemos visto, el efecto se manifiesta en la disminución de éste. Es el límite teórico de este proceso —por supuesto nunca logrado en la práctica— sería un estado en que el paciente temiera sólo peligros reales del mundo exterior, y habría cesado de temer los peligros que sólo existen en su fantasía inconsciente, porque dejó de creer en ellos. Podría temer aún la desaprobación de los suyos, o el largo brazo de la ley, pero habría dejado de temer ser castrado o devorado por su superyo. En el caso de la culpa depresiva, sin embargo, el efecto es algo diferente. Desde que gran parte de la culpa surge de actos ejecutados en la fantasía inconsciente, al quedar la fantasía de manifiesto como algo distinto del hecho cierto, se alivia la culpa. Pero los actos fantaseados implican el deseo de cometerlos. Que el paciente haya querido destruir, dañar, despertar o traicionar sus objetos amados es un hecho que el analista no puede refutar sino que más bien expone a la luz del día. Así pues una reducción sustancial de este tipo de culpa no puede lograrse meramente mostrando que los impulsos destructivos no

alcanzaron su objetivo en la realidad, a no ser que esos mismos impulsos sean también reducidos. Lo que el análisis sí hace es debilitar esos impulsos indirectamente; porque la agresión hacia los objetos amados si bien en parte primaria e irreductible, es fuertemente incrementada por las angustias persecutorias cuya base de fantasía es, ésta sí, socavada *por* el análisis. Este ayuda también a liberar la respuesta reparativa a la destructividad irreductible que aún persiste.

Así pues el análisis, al tiempo que disminuye los conflictos que llevan a la depresión, aumenta más bien que disminuye la capacidad para sentir culpa de tipo depresivo cada vez que un objeto “bueno” es en alguna manera dañado o traicionado.

IV— EL HUMANISMO COMO UN ATRIBUTO DEE INSIGHT

Podemos ver ahora cuál puede ser el fin de por lo menos la primera parte de nuestra encuesta —la que concierne a la moral. Hemos descubierto que existe un nexo causal entre la posesión de cierto tipo de conciencia y la posesión de cierto tipo de sabiduría. Esto nos da, a manera de un simple bosquejo, la respuesta a nuestra pregunta. Quedan tan sólo por llenar algunos de los detalles más notorios.

Empezaremos por clasificar a las personas en cuatro grupos principales de acuerdo a su actitud hacia la moral. Por supuesto que algunos pertenecerán a más de un grupo, y en verdad, todos estarán en este caso en cierta medida; pero ésta es una complicación que para mayor simplicidad podemos descartar aquí. En el primer grupo se hallan aquéllos que no parecen tener moral alguna. No experimentan ellos mismos conscientemente forma alguna de culpa y consideran a los que dicen sentirse presionados por obligaciones morales y escrúpulos como hipócritas o débiles. Pero esto es porque niegan su culpa inconsciente, no porque no tengan culpa que negar. Se vanaglorian de ser super

- normales pero son en realidad hipomaníacos, pues logran su liberación de la angustia y depresión al precio de su capacidad para entenderse a sí mismos. El segundo grupo reúne a los que son a un mismo tiempo farisaicos e inclinados a censurar. Su culpa es para exportación solamente. La niegan para ellos pero la ven muy claramente en los demás en quien proyectan además su propia parte de culpa. De esta manera viven en un estado de indignación moral hacia los chivos emisarios de sus propias faltas. También ellos creen ser personas normales que a la verdad sobrepasan a los demás en virtudes; pero son en realidad hipoparanoides y viven bajo el temor de descubrir la verdad respecto a ellos mismos.

Los dos grupos restantes están compuestos por las personas que tienen conciencia de tener una conciencia moral. La distinción entre estos dos grupos no es tan clara porque está formada por así decir por el punto medio de una escala que se extiende entre dos extremos teóricos. A un extremo de dicha escala se encuentran aquellos en quienes el elemento persecutorio predomina en la culpa. Se preocupan mayormente por la obediencia a un superyo exigente o sus representantes externos. Tienden a ser disciplinados pero duros. Su conciencia puede ser descrita como autoritaria. El otro extremo de la escala agrupa a los que tienen poco sentido de persecución y en quienes la capacidad para el elemento depresivo en la culpa es relativamente intacto. Estas personas temen menos la desobediencia pero son más conscientemente apenados por la deslealtad a los valores o personas que simbolizan sus objetos internos buenos. En la práctica pueden ser ciudadanos menos observantes de la ley, pero son más bondadosos, más dispuestos a salir en defensa de los errores de los demás. En suma, tienen más libertad dentro de sí mismo y más responsabilidad hacia sus semejantes.

Estas distinciones pueden ser ilustradas por diversas actitudes ante la moral referente a la guerra. Los hipomaníacos no sienten culpa al atacar a semejantes que desprecian, y aún llegan a hacerlo con júbilo. Los hipoparanoides son demasiado dispuestos a organizarse en cruzada contra prójimos en quienes

proyectaron sus propios crímenes inconfesados. A, diferencia de éstos, la actitud de los que tienen una conciencia autoritaria dependerá de la naturaleza de la autoridad interna a la que sirven. Si ésta le ordena combatir, lo harán con obediente celo sin considerar los resultados reales involucrados. Si les ordena no hacerlo, permanecerán obstinadamente pacíficos y ni siquiera defenderán a las personas o valores que aman. En esto hacen un marcado contraste con los humanistas que están preparados para combatir todo lo que amenace lo que les interesa, pero no inician la agresión.

Diferencias similares caracterizan la actitud de estos dos últimos grupos en lo que respecta a la moral sexual. Los autoritarios se amoldan a las convenciones sociales; los humanistas son más influidos por lealtades positivas que por códigos restrictivos.

Pasando de las diferencias descriptivas a las causales, ya hemos visto que poseen conciencia humanista aquellos (y únicamente aquellos) que son relativamente libres de puntos ciegos y que son capaces de sentir lo que hay en ellos. Sobrepasan a los demás grupos en capacidad de insight que, por una parte disminuye sus angustias persecutorias irracionales y, por la otra, les permite sentir pena si llegan a dañar o abandonar lo que aman. Así pues el efecto moral de cualquier incremento de este género de sabiduría que consiste en el insight o conocimiento de sí mismo, es un movimiento de alejamiento del tipo de conciencia autoritario y un acercamiento al tipo de humanista. Y esto es cierto cualesquiera sean los medios que incrementan el insight: un análisis formal u otros medios.

Pero las conciencias humanistas de individuos distintos no son en ninguna forma idénticas. Basadas en el amor más bien que en el terror no despliegan la casi ilimitada variedad de la conciencia autoritaria, que surge de una dócil subordinación a cualquier código que haya sido impuesto. Pero difieren entre sí en la medida en que son diferentes los símbolos admitidos de objetos buenos que deben ser amados y defendidos. Esto nos da la respuesta a la primera mitad

de la pregunta con la que comenzamos: a medida que las personas adquieren más conocimiento de sí y sus morales convergen en algunos aspectos y divergen en otros, su conciencia se vuelve más humanista en su forma, pero esta forma común es compatible con cierta variedad de contenido.

V — INFLUENCIA DEL INSIGHT EN LA OPINION POLITICA

Queda aún la segunda parte de nuestra pregunta —la que se refiere a la política.

¿Podemos también decir que un insight más profundo hará que nuestras preferencias políticas converjan en su forma o contenido?

Ya resulta claro que así será, por lo menos en la medida en que el insight ejerce influencia sobre la moral y ésta a su vez sobre la política. No creo, por ejemplo, que un político humanista pueda tolerar la culpa de atacar a una nación comparativamente indefensa, tal como lo hizo Alemania en 1959, o abandonar a una nación amiga, como lo hizo Inglaterra en 1938. De manera pues, que la forma activa y la forma pasiva de una conducta política no-humanista tendería a reducirse. Y, en general, el predominio del tipo de conciencia humanista modificaría la conducta política de cualquier grupo (ya sea éste una nación, clase o partido) hacia otros grupos, en una forma muy parecida a la que modificaría la conducta privada de los individuos entre ellos. Dado que cada grupo tendría presumiblemente la prioridad entre los “objetos buenos” para sus propios integrantes, también presumiblemente colocarían los intereses del grupo en primer lugar y, si estos fueran amenazados, los defenderían con más fuerza que hasta entonces. Pero no podrían pisotear los intereses de otro grupo, o desamparar los de un grupo amigo sin sentir culpa. Al resistir a un grupo agresor, tampoco serían tan inclinados a proyectar en éste sus propios sentimientos de culpa y pintarlo más negro de lo que es en realidad. En otras

palabras, nuestra conducta política no sólo sería más consistentemente leal a nuestros propios valores, sino también menos ruda hacia sus rivales y menos vindicativa hacia sus enemigos. En resumen existiría una medida de convergencia hacia un standard humanista de conducta política.

También habría alguna convergencia en nuestras creencias políticas, quiero decir nuestras creencias acerca de los asuntos políticos. Dichas creencias, por ejemplo las que se expresan en la idea que nos formamos de otras naciones, partidos o clases, o en nuestras teorías sociológicas (económicas inclusive) no son en ninguna forma determinadas solamente por nuestros contactos y estudios. Son muy a menudo profundamente influenciadas por las fantasías inconscientes que sobreviven desde la infancia, y distorsionan nuestras inferencias y deducciones conscientes. De manera pues que, al reducir dichos impedimentos a las ciencias sociales, el insight nos ayudaría a acercarnos a la verdad común.

Pero, ¿podemos ir más allá y decir que un insight en aumento traería cierta convergencia en la ideología política, es decir de los diversos estados o sociedades “ideales” en los que desearían vivir distintos individuos?

La antropología muestra que cualquier grupo de personas algo homogéneo tiende a crear una sociedad congenial, y que: existen varios tipos de sociedades, cada uno de los cuales es “bueno” a los ojos de sus propios miembros y “malo” a los de los demás. El antropólogo, cuyo carácter tiene rasgos específicos, preferiría naturalmente ciertos tipos de personas y sociedades por sobre los demás. Pero, en ausencia de un standard independiente con el cual comparar su propio standard subjetivo, por lo general descarta esos juicios por ser relativos y por consiguiente estar fuera de los límites de la ciencia. Esta actitud puede ser en sí una saludable reacción contra una ingenua presunción de superioridad de parte de anteriores viajeros. Pero me parece haber sido, llevada demasiado lejos por el relativismo, que niega que pueda hallarse un standard independiente.

La posición relativista culmina en la definición relativista de la normalidad,

de acuerdo a la que una persona normal es aquella que está bien adaptada a la sociedad en la que vive. Las definiciones no pueden ser falsas, pero pueden ser mal elegidas, o pueden no ajustarse al concepto preexistente que tratan de expresar por medio de palabras. Ahora bien, el concepto clínico de normalidad puede ser vago. Pero ciertamente no depende de una adaptación a la sociedad, porque, si así fuera, ciertas personas a las que cualquier clínico tacharía de enfermas, deberían ser consideradas como normales en algunas sociedades. Una definición verbal de la normalidad que se ajuste al concepto clínico y que al mismo tiempo sea absoluta en el sentido de ser independiente de los standards de cualquier cultura arbitrariamente elegida, puede resultar difícil de hallar. Pero me parece surgir, por lo menos como esbozo, de las consideraciones siguientes. Lo que llamamos enfermedad, ya sea ésta un síntoma específico o un “defecto de carácter” es algo que tratamos de curar, o por lo menos atenuar mediante el análisis, es decir, ayudando al paciente a alcanzar un mayor grado de insight o conocimiento de sí del que poseía anteriormente. A veces, la tarea está fuera del alcance de nuestra habilidad técnica actual. Pero esto no debilita nuestra creencia de que el insight, si tan sólo lográramos despertarlo, traería la cura. En otras palabras, creemos que lo que llamamos salud es algo que puede alcanzarse mediante el insight. Ahora bien, si existe esa relación causal entre salud e insight, podemos usarla para dar una definición verbal de la normalidad que se ajusta al concepto clínico y es independiente de cualquier standard cultural arbitrariamente elegido.

Podemos definir la mente normal — es decir, sana — como aquella que se conoce a sí misma. ⁽¹²⁾ Desde que en realidad el conocimiento de sí es siempre

¹² Las dos expresiones: “una mente que se conoce a sí misma” y “mente integrada” son, creo, equivalentes. La integración como criterio de Salud mental fue puesta de relieve por Marjorie Brierley (1947) en su trabajo “Notes on Psycho-Analysis and Integrative Living”, Int. J. Psycho-Anal. Vol. XXVII, Capítulo VI en Trends in Psycho-Analysis (London, 1951).

incompleto, deducimos de nuestra definición que no puede haber una persona completamente normal. Pero esta conclusión, contra la que ningún analista se alzaría, no disminuye el valor de un término que señala un límite al que las personas reales se acercan en distintos grados.

Habiendo llegado a la definición de una mente normal como aquella que se conoce a sí misma, debemos seguidamente descubrir sus otros atributos. Estos no están incluidos en la definición y sólo pueden descubrirse empíricamente. Hemos hallado ya algunos de los atributos morales: comprenden lo que hemos llamado conciencia “humanista”, por oposición a otros tipos de conciencia. Dos cualidades que Freud utilizó para definir la normalidad en un sentido más amplio son con certeza atributos de cualquier persona que sea aproximadamente normal en el sentido estrecho. Ellos son una capacidad bien desarrollada para el trabajo y el goce. Pero para nuestro presente propósito, el atributo más amplio y significativo quizá sea la madurez.

Podemos ahora formular nuestra pregunta acerca de los efectos ideológicos del insight en términos algo distintos y preguntar qué tipo de estado sería el más adaptado a personas que, como resultado del insight, tengan una conciencia humanista y hayan alcanzado también un nivel bastante alto de madurez psicológica a otros aspectos también. No hay duda de que esas personas serían muy desgraciadas (y desadaptadas) en cualquier estado que tratara de dominar su conciencia o controlar su trabajo. Por lo tanto se opondrían al totalitarismo en cualquiera de sus formas distintas.

Pero tampoco estarían satisfechas si prosperaran en una sociedad donde

reinara el *laissez faire* (¹³) y que no contractara obligaciones hacia sus miembros menos favorecidos o menos eficientes en la lucha económica por la existencia. Por lo tanto su objetivo político sería un estado que aceptara responsabilidad por el bienestar sin restringir la independencia. (¹⁴)

Esto también nos da la respuesta a nuestra pregunta en su forma original. El efecto de un insight en aumento sería provocar cierta convergencia en la ideología política hacia lo que puede aún llamarse a pesar de las tentativas totalitarias de usar inapropiadamente el término, el objetivo democrático

VI— CONCLUSION

¿Cuán *poco* o mucho hemos logrado con esta encuesta? Ciertamente no hay nada nuevo en la conclusión de que las personas cultas son humanistas en lo que atañe a la moral y democráticas en lo político. Muchas personas en los países democráticos ya lo creen. Pero demostrarlo empíricamente ha sido, creo, posible, sólo por los más recientes descubrimientos del trabajo pionero de Melanie Klein realizado con niños. Esos descubrimientos, según traté de mostrarlo, nos facultan, por vez primera, para construir un argumento capaz de confirmar esa creencia en aquellos que ya la tienen, y quizá, a la larga, de convencer a aquellos que en el presente sostienen una opinión contraria. (¹⁵)

Traducido por **Paulette Michon Ferrand**

¹³ En francés en el texto. (N. del T)

¹⁴ La división política en este país (Inglaterra) desde la guerra se estableció a grandes rasgos entre aquellos que, de estos dos desideratas, recalcan el primero descuidando parcialmente el segundo, y aquellos que recalcan el segundo descuidando parcialmente el primero. Pero en estos últimos años cada partido parece haber adquirido del otro — aún sin reconocerlo — buena parte de lo que previamente había descuidado

¹⁵ El argumento brevemente esbozado en este trabajo es desarrollado ampliamente en un libro *Psycho-Analysis and Política*, Londres, 1951.

Algunas reflexiones sobre los
valores comprometidos *en la cura analítica*

Ch. H. NODET

PARIS

(Revue Française de Psychanalyse. Mayo-Junio 1958. No 3)

Me agradaría esta noche llamar vuestra atención sobre algunas de las reflexiones que me han absorbido. Recordé que ellas les interesarían a Uds. cuando escuché en el congreso de noviembre último que se hablaba de Epicuro y humanismo.

Desde entonces un artículo de Zilboorg aparecido en el Bulletin des Psychanalystes de Belgique (enero – 1957) sobre “*Les frontières de la psychanalyse*”, me pareció que tocaba de bastante cerca el tema con el cual me proponía entretenerlos. Más exactamente, da vueltas alrededor sin tocarlo directamente. Me permitirán Uds. utilizar este texto de nuestro amigo de New York a manera de introducción para mejor situarles el tema que me preocupa.

De una manera general, *Zilboorg estima que* las tendencias actuales de la psicología “vuelven a plantear, sobre una base nueva, el problema de la verdadera naturaleza del hombre”. Y “el problema, hacia la solución del cual los datos de la psicología moderna nos precipitan, es un problema ontológico

Este problema no es nuevo, Zilboorg lo verifica, y destaca que este encuentro tradicional de “nuestros trabajos científicos” y de “nuestras filosofías de la vida”, ha conducido al hombre, a través de los *siglos*, a oscilar entre *dos tendencias*: “*Sea ahogar* la ciencia para mantener su filosofía incambiada, o sea estrangular la filosofía a fin de establecerse él mismo sobre un trono científico”.

Zilboorg teme que los psicoanalistas sacrifiquen demasiado fácilmente esta segunda tendencia: estrangular la filosofía, no tomando plena conciencia de que

su trabajo los mantiene a una “proximidad temible de problemas viejos como la naturaleza del hombre: nuestra existencia en relación con nosotros mismos, con los otros hombres y con el universo”. De donde se deduce que: “el psicoanalista como todo ser humano, debe tener una filosofía de la vida”, que es una “formación adicional”, que no está dada necesariamente por la formación psicoanalítica per se. Y recuerda que el mismo Freud acercaba “el Eros” a la “Caritas” de la Epístola a los Corintios.

Personalmente me suscribiría de buena gana a la tesis de Zilboorg aunque queda en pie el problema de esta “filosofía de la vida” necesaria al psicoanalista. ¿Habría un humanismo específico del psicoanalista? ¿O el analista tiene el deber de complementarse por un humanismo de su elección lo que dejaría prever muchas familias culturales en el seno del mundo analítico?

Zilboorg no nos lo dice. Nos indica al contrario en el mismo artículo otra pista que parece querer darnos en cambio:

Freud trabajaba empíricamente como lo hacemos nosotros, en una región fronteriza, en una región infinitamente rica, creadora para todos aquellos que se interesasen en la psicología del hombre; pero este dominio permanecerá rico, creador y fértil todo el tiempo que quedemos en el terreno puramente empírico”. Zilboorg agrega: “en cuanto nosotros hacemos un paso en falso, y nos alejamos del terreno puramente empírico, tocamos inmediatamente un sector de otro dominio, vasto, infinitamente sensible y delicado: el de la moral, de la religión, o por lo menos el de la teología y el de la ontología”.

Parece que uno puede encontrar en estos textos sino una contradicción al menos la afirmación de una tesis y una antítesis. Por una parte el psicoanalista debe tener una filosofía de la vida “para cumplir bien sus deberes en lo concerniente a sus pacientes” y permanecer “objetivo y al mismo tiempo caritativo”. Pero por otra parte salir del plano empírico para alcanzar los problemas morales y ontológicos es hacer un “paso en falso”.

Mi opinión es que tal vez no haya antinomia irreductible entre las opciones

antropológicas a las que el análisis conduce necesariamente, y la neutralidad empírica en que nuestra vocación de terapeuta desea mantenerse.

Sin pasar por el viejo debate filosófico donde el empirismo puro y radical era sospechoso de ser una noción contradictoria, quisiera estudiar con Uds. si nuestra profesión no está más comprometida que lo que nosotros pensamos habitualmente en cierto universo filosófico y moral y si, detrás de nuestras afirmaciones de ser psicólogos objetivos, no somos después de todo como terapeutas, moralistas en sentido del siglo XVIII, y si la cura analítica no compromete valores.

Esto nos permitiría, a lo mejor, completar el pensamiento de Zilboorg tratando de precisar qué filosofía de la vida parece inherente a la experiencia analítica. Podríamos entonces afirmar que es posible permanecer fieles a nuestro arte y a nuestra tradición, sin amputar a nuestro método su valor humano, sin, a pesar de todo, moralizar ni filosofar indebidamente delante de nuestro paciente quien, como nosotros sabemos (y él oscuramente mejor que nosotros), espera otra cosa de nuestro diálogo.

Dejo deliberadamente de lado todo un inmenso dominio en el cual la reflexión filosófica se ejerce a partir de la experiencia analítica pero fuera de la cura. Por ejemplo, si nosotros tenemos alguna idea sobre la génesis y la estructura del pensamiento enfermo, estamos menos informados sobre el pensamiento y las conductas no patológicas.

Lo que Gressot nos decía hace 18 meses sobre “lo paradójico del conocimiento” y el valor de una “investidura estructurante” narcisista ⁽¹⁾ nos pone sobre un camino de mayor interés, pero exige de nosotros un método de reflexión que sobrepasa a nuestro trabajo cotidiano de terapeuta.

Un problema más próximo de nosotros tendría que ver con la palanca de toda nuestra terapéutica. Freud lo resume en pocas palabras: “descomponiendo

¹ M. Gressot, *Psychoanalyse et connaissance*. Revue Française de Psychanalyse, enero - junio 1956, pág. 79.

los síntomas en sus elementos, levantando las resistencias, nos creamos las condiciones necesarias a la producción de esta síntesis” (2). Y concreta: “es decir que se realiza automáticamente, inevitablemente, la psicosis, sin que tengamos que intervenir (2 bis). “Nosotros contamos a lo largo del día con ese proceso “automático” “inevitable”. Pero su estructura exacta escapa todavía a la descripción psicológica, y su razón de ser —como toda razón de ser— le escapará siempre, pues ella se vincula con un saber de otro orden. Lo *menos* que se puede percibir es que la existencia de este proceso conduce a una concepción bastante optimista de la naturaleza humana.

Igualmente, sabemos toda la riqueza de investigación que puede existir al tomar como tema de búsqueda analítica tal actitud cultural o tal teoría filosófica. Aunque Freud haya previsto con su prudencia y su honestidad habituales que la determinación psicológica de una teoría no invalida necesariamente su valor científico, sabemos, sin embargo, que si intuiciones o posiciones aprovechan de un aguijón inconsciente, la naturaleza complexual de este aguijón puede imponer límites peligrosamente estrechos a esta marcha privilegiada. El tema mismo del movimiento contemporáneo tan rico en filosofías de la existencia, nos invita a no descuidar la existencia del filósofo.

Un nuevo problema se plantea entonces: ¿cómo es que instancias inconscientes pueden deslizarse insidiosamente en el juego de los procesos conscientes e imponer allí su ley?

¿Semejante interpretación no supone una familiaridad entre estas estructuras, familiaridad que aparece unas veces como una flexible correspondencia, y otras como un oscuro o sutil sometimiento? ¿No hay que presentar alguna ley evolutiva que permita comprometer y mantener su originalidad específica, su continuidad histórica y su compenetración permanente?

En otro orden de ideas, el problema del Yo queda generalmente como un problema difícil en que cada uno se ve fácilmente reprochado por emplear esta

² (2-2 bis) 5. Freud, Abrégé de Psychanalyse

palabra baladí y temible sin ser capaz de definirla. *¿No se podría observar* que este problema es inseparable de la personalidad y de la persona? *¿Y que las ya complejas explicaciones analíticas, divididas entre el Mi y el Yo y el Ego, sufren tal vez por encima de todo, de una falta de referencia a una noción filosófica más elaborada que la que el simple buen sentido susurra al oído de cada uno?*

Pero de todo esto no quiero hablaros, aunque estas perspectivas parezcan plantear problemas dignos de nuestra reunión. Deseo limitarme a nuestra tarea cotidiana. Mi deseo sería de haceros sensible esta evidencia: que toda vez que nosotros tratamos de curar un enfermo, filosofamos ya en cierta manera por la posición misma que tomamos en el diálogo y el trabajo interpretativo. Si es cierto que nosotros filosofamos, razón demás para tomar conciencia de ello con el objeto de medir bien los límites y la originalidad de esta filosofía.

Pues si yo digo que filosofamos no quiero significar otra cosa que nosotros comprometemos cierta jerarquía de valores humanos.

Creo importante abocarnos a esta encuesta para no encontrarnos divididos entre dos extremos que niegan o sobreestiman este problema.

Hay en efecto una tradición médica, heredera del siglo XIX que, para mantenerse en la seguridad de una actitud verdaderamente científica, cree deber tomar con horror las palabras mismas de la filosofía o de metafísica. La divisa sería: “soy médico, luego no hago filosofía”. Sería fácil desarrollar que el buen sentido es ya una metafísica, este buen sentido tan caro a los médicos que retomarían con gusto lo que Claudel hace decir a los señores españoles frente a Cristóbal Colón: “¡Oh!, buen sentido de nuestras suaves colinas.. .” (“Oh, bon sens de nos petits coteaux modérés. . .”). El médico —y a fortiori el psiquiatra— hace sin embargo un enorme consumo de posiciones metafísicas cuando discute sobre el cuerpo y el espíritu, lo psíquico y lo moral, el loco y el delincuente. La medida se coima cuando hace una afirmación arbitraria que con ingenuidad califica de racional.

Esta posición simplista no engaña a todo el mundo, y hoy mismo vemos bosquejarse un movimiento contrario cuya divisa sería: hago filosofía, luego no soy médico. Es lo mismo que el rechazo a pensar que el médico pueda ser otra cosa que un fisiólogo o un anatómo-patólogo. Este movimiento inspira a algunos psicoterapeutas quienes, sensibles a los valores humanos, al drama existencial comprometido en la cura analítica, quieren, más o menos explícitamente, retirarla de dominio médico. Ya que es cuestión de amor, de conciencia, de unidad, sólo es posible alcanzar la significación verdadera de estas nociones en una perspectiva que la asuma en su plenitud. En un extremo, la cura analítica se convertiría en una experiencia casi mística, y ya *no* habrían más enfermos en la acepción corriente del término.

Estoy convencido que vuestro “buen sentido” os mantiene en medio de estas dos posiciones y podríais reprocharme con todo derecho de forzar puertas abiertas. Nadie de entre ustedes se ha asombrado nunca, que yo sepa, de oír hablar del “Yo razonable” (³), “del libre comercio” (⁴), de los elementos sobre los cuales reposa la organización del Yo, de la “libertad interior” (⁵), verificada al fin del análisis.

Uds. admitirán sin protestar, que el psicoanalista compromete su “juicio” (⁶) para hablar, a título de referencia, de la “vida habitual” (⁷), y de “afectos justificados” (⁸), o tener en cuenta como evidencias admitidas por todos, de la

³ Fenichel, Technique analytique, pág. 24.

⁴ Freud, Inhibition, symptôme et angoisse, pág. 16,

⁵ Nacht, Psychanalyse d’aujourd’hui, 1, pág. 168

⁶ Freud, obra cit.

⁷ Bouvet, Psychanalyse d’aujourd’hui, 1, pág. 62.

⁸ Bouvet, obra cit., pág. 63.

“escala de los valores reales”⁽⁹⁾, del hombre dotado de un natural perfectamente sano lo que permite, en el curso de] tratamiento, hablar de “sana”⁽¹⁰⁾ resistencia. Yo creo que Nacht no ha hecho más que traducir uno de los más altos aspectos de nuestro trabajo aceptando afirmar que la neutralidad técnica no excluye “este auténtico interés por el enfermo cuyo fundamento es amor y respeto de la persona humana”, pues esta bondad auténtica es indispensable para ayudarlo a recorrer “el camino que debe llevarlo a la cura”⁽¹¹⁾.

La observación esencial que quisiera desarrollar, es que estas nociones comprometen cierta jerarquía de valores. Mismo si estas nociones fueran reencontradas experimentalmente como necesidades terapéuticas, sobrepasan el simple saber psicológico. La cura, como la enfermedad no son puras verificaciones empíricas: están necesariamente ligadas a una concepción del hombre.

Y cuando se trata de enfermedades mentales o psíquicas, hay una noción que aflora espontáneamente en el lenguaje, aún si el espíritu desconfía de ella: la noción de lo normal y de lo anormal. Por peligrosa que sea esta idea de normalidad, me parece todavía más peligroso querer evitar el problema práctico y doctrinario que plantea. Si esta noción está probablemente destinada a no poder ser nunca encerrada en una definición aceptable, es tal vez indispensable buscar lo que puede quedar de prácticamente válido, mismo detrás de un uso abusivo y peligroso, aunque más no fuera para normalizar su uso.

Como Uds. ven, los llevo a un tema muy cercano al de vuestros colegas de 1954, sobre los criterios del fin del tratamiento analítico. ¿Tendré necesidad de decir hasta qué punto me siento próximo de la conclusión de vuestras exposiciones y al balance de vuestras discusiones?

Hoy quisiera llamar vuestra atención sobre la diversidad de los elementos sobre los cuales fundamos nuestras deliberaciones científicas o nuestras

⁹ Nacht, obra cit., pág. 168

¹⁰ Nacht, obra cit., pág. 166

¹¹ Nacht, obra cit., pág. 163

actividades terapéuticas, y sólo retener aquello que testimonie que más allá de la pura observación, hemos involucrado ciertas exigencias de nuestro espíritu en lo que concierne al hombre y su comportamiento. No ambiciono aportar hechos nuevos, sólo repetiré banalidades. Pero, desearía ensayar, por escrúpulo metodológico, llamarlos por su verdadero nombre.

Parece en efecto difícil no observar que cada vez que llamamos la 'atención de nuestro enfermo sobre tal aspecto de su comportamiento o de sus dichos, nos referimos a algunas coordenadas de la condición humana cuya solidez forma parte integrante del patrimonio común a ambos interlocutores. No hay interpretación que no implique semejante referencia: buscar un significado oculto indica que la significación obvia no basta, y esta insuficiencia no puede ser decidida más que en función de una toma de posición afectiva, racional o moral. Todo el arte del analista estará justamente en situarse lo más cerca posible del consenso implícito que lo liga a su enfermo. Manejará intervenciones cuyo choque liberador estará en la distancia perturbadora pero tolerable que sitúa el comportamiento analizado en relación a este consenso tácitamente aceptado, pero sin tener que poner en causa habitualmente este consenso mismo.

Creo que esta descripción permanece válida a pesar de la crítica fácil que puede serle hecha, mismo entre analistas: el analista decretaría en el fondo de su corazón, por abscisas y ordenadas, la normalidad a la cual estima que el enfermo debe llegar, y por una referencia autoritaria a este esquema preestablecido, donde se mezclaría necesariamente lo mejor y lo peor, la sinceridad ortopedagógica del analista, éste tentaría conducir a su analizado, de buen o mal grado, a la perfección y a la felicidad.

Esta caricatura precisa que por lo menos dos problemas muy reales se entremezclan. El del término al cual conducimos al enfermo, y que no puede en efecto, limitar nuestras iniciativas técnicas: y vemos volver al espectro equívoco de la normalidad y el de la manera cómo utilizamos esta apelación a los datos

permanentes de la salud psíquica: y vemos volver al espectro no menos equívoco del análisis normativo.

Creo que hay interés en aceptar lealmente la existencia de este consenso común al analista y al analizado y en intentar esbozar sus lineamientos generales. Las discusiones a este respecto sólo pueden ganar en claridad.

Por mi parte, consideraré gustoso que se puede describir la experiencia analítica, como desarrollándose bajo el signo de la verdad y de la unidad, siendo verdad y unidad dos exigencias no halladas directamente por su valor metafísico, sino reclamadas prácticamente por el eficaz desarrollo de la cura. Por otra parte, la estructura afectiva y sexual propia del adulto que sabemos debe instaurarse en nuestro neurótico, implica igualmente caracteres de auténtico valor humano que parece de mal gusto querer ignorar.

Por supuesto que el enfermo no sabe muy bien a lo que se compromete cuando (porque sería ingenuo creer en un acuerdo libre), acepta la regla fundamental de sinceridad a que en adelante deberá someterse. Pero lo que parece necesario observar para nuestro *fin*, es *no* sólo que el enfermo haya aceptado decir todo, sino que la evolución de la cura y la actitud del analista en sus interpretaciones van a forzarlo a aceptar que toda desviación, consciente o no, para evitar esta sinceridad es un problema personal que tiene un significado, y que exige que se le considere hasta la total aclaración y la total verdad psicológica sobre sí.

Todos conocemos la dimensión vivida en semejante situación y sabemos — y nos alegramos reconociéndolo honestamente— que esta situación resulta ser finalmente un compromiso.

Experiencia decisiva pues el conocimiento vivido de sí es inseparable de la aceptación de sí. Y aceptarse, es también, necesariamente y sin angustia, aceptar al otro, o si se quiere, su situación en el mundo.

Es llegar a descubrir en una misma mirada y una misma exigencia su propia

persona y la del otro. Es reencontrar un diálogo verdadero. Es abandonar lo imaginario para insertarse en lo real.

El enfermo no sabe todo eso. Y nosotros no vamos a enseñárselo como una norma a la que debe plegarse con esfuerzos meritorios.

Sabemos sin embargo, que es el término de una evolución esperada. Pero desde el punto de partida, si no contamos con su sinceridad, contamos con que nuestras intervenciones sobre lo que olvida, niega o anula, lo conduzcan a una catarsis, lo hagan en cierta manera crepitar. Nuestra esperanza terapéutica se apoya en la existencia previa de cierto sentido de verdad que dará su verdadero sabor a nuestras interpretaciones.

En esta misma perspectiva sabemos que la cura analítica conducirá prácticamente a tener lucidez sobre los motivos exactos que hacen amar y obrar, sobre los compromisos reales a que conducen los actos planteados o rechazados.

Esta responsabilidad psicológica prepara la verdadera responsabilidad moral sin confundirse entre sí. Es difícil, sin embargo, no sentir lo que hay ya de moral en este valor de compromiso sin que haya mismo una referencia explícita a tal regla moral tradicional.

Es para calificar esta honestidad interior a la cual lleva el análisis, que Odier, cuya memoria me siento feliz de saludar ante Uds., había hablado de moral psicológica, expresión tal vez discutible, pero que recubre una realidad difícil de negar.

Hay que reconocer que un peso equívoco posible pesa sobre esta palabra de honestidad interior que califica un valor moral. Sobre el plano descriptivo lo creo exacto. Pero sobre el plano técnico puede falsear todo si conduce al analista a moralizar sobre la situación analítica, a querer reclamar esfuerzo de honestidad, a culpar al enfermo que se crispa y que huye o simplemente dejarle sentir al enfermo que él actúa así.

En el fondo utilizamos el sentido de verdad del enfermo sin imponérselo jamás. Nosotros jugamos perpetuamente esta carta optimista del análisis que es

no reclamar nunca valores, pues sabemos que éstos existen y sólo piden ser librados de sus redes para desarrollarse espontáneamente. Pero hay que reconocer que nosotros tenemos necesidad de encontrar desde el comienzo del análisis, estos valores, por lo menos en estado naciente, sin lo cual no podemos hacer nada. Los perversos, ciertas neurosis de carácter son inalizables por la razón de que estas estructuras fundamentales son inexistentes o inutilizables.

Más a menudo todavía que al sentido de la verdad, creo que nos dirigimos a lo que se podría llamar cierto sentido de la unidad. Contamos, en efecto, con que el enfermo aspire, desee, admita como mejor, cierta lógica en sus pensamientos y en sus sentimientos.

Me parece que si tomamos precauciones, ante un comportamiento pasivo o narcisista por ejemplo, para que nuestro análisis no aparezca como una rectificación moral, y nuestra intervención como dictada por un escrúpulo normativo, nosotros nos encontramos más cómodos para señalar directamente a nuestro enfermo que su silogismo es falso. Sobre el plano afectivo, esperamos una reacción saludable, ante una convergencia que le señalemos como ante una manifestación de ambivalencia. Queda bien entendido que la ambigüedad de nuestra situación en el mundo sigue siendo un irracional que el análisis terapéutico no reducirá, como tampoco tendrá la pretensión de vaciarnos de toda inquietud sobre nuestra condición humana. Pero es tal vez temerario creer ya alcanzado el nudo fundamental de nuestras relaciones con el mundo en tanto no veamos asumidas (en el enfermo) las exigencias del principio lógico de no contradicción, ni purgado la mirada sobre el otro de todo lastre de angustia complexual. Esta espera es tal que corremos el riesgo de terminar en un impasse, si nuestro enfermo no tiene un mínimo de exigencia racional para reaccionar a ciertas inflexiones de diálogo que le proponemos.

Este sentido de verdad y este sentido de unidad podrían ser considerados como estructuras mentales que el análisis ciertamente desarrollará, pero cuyos primeros lineamientos son los instrumentos necesarios para que el análisis

pueda ser emprendido y conducido.

Por otra parte, no creo que el analista, en el curso de su trabajo terapéutico, pueda olvidar todo aquello en que se funda la noción esencial de retardo afectivo, a saber, que hay una estructura afectiva y sexual propia del adulto, que hay una estructura afectiva y sexual propia del niño, y que la primera procede de la segunda por una evolución que no tiene nada de un automatismo pasivo sino que es una promoción activa que exige el respeto de ciertas leyes. El término vivo de esta progresión es una verificación experimental del analista: es la evolución al parecer suficiente para que no se instale el sufrimiento neurótico, y hacia la cual tiende el enfermo en su cura al mismo tiempo que desaparecen sus síntomas.

Este equilibrio, propuesto como término de educación o recuperación, como clima necesario de cura, nos conduce directamente al problema de la normalidad que, en efecto, es imposible eludir. Es grande el riesgo, en efecto, de deslizar las preferencias personales del médico, las de un medio o las de una época.

No es mi intención proponerles una discusión de este concepto que me alejaría del plano concreto en que quiero permanecer.

Persistiré sobre las verificaciones empíricas que me parecen en juego cada vez que buscamos la significación de un comportamiento, cada vez que solicitamos a nuestro enfermo descubrir su propia verdad, en una palabra, cuando lo ayudamos a ser lo que es.

Ahora bien, me parece de una modestia muy inmodesta hacernos más ignorantes de lo que somos. Delante de nuestro enfermo, en el curso del tratamiento, no sabemos ciertamente qué clase de fénix surgirá de las cenizas de su neurosis, pero jamás nos preguntamos si, de nuestro diálogo, saldrá un Dios, una mesa o un recipiente. Sabemos que es una estructura adulta la que debe instalarse.

Esta evidencia es todavía más conmovedora sobre el plano pedagógico.

¿No se espera que el hijo alcance su propia verdad haciéndose un adulto como su padre? ¿No es una espera normal, puesto que era normal el padre, proponerle una norma de adulto? Hay que ver simplemente que esta norma no es, a pesar de las apariencias, una norma exterior del niño. Se descubre él mismo descubriendo en su padre lo que él ya lleva en estado potencial. Es su propia ley interior que él descubre en su padre al cual lo une una comunidad de naturaleza y de destino. Es toda la promoción activa del Edipo que permite al hijo reconocerse reconociendo a su padre, a los hijos reconocerse reconociendo sus padres, aún mismo si fracasan negando todos los contenidos de gustos, hábitos, aún de preferencias culturales.

Quisiera recordar rápidamente ante Uds. algunos aspectos de esta promoción adulta. Unos son evidentes en el pensamiento de todos. Otros son menos frecuentes formulados de una manera explícita.

Se puede vincular, en efecto, al equilibrio psíquico los comportamientos siguientes que prueban que la relación con los otros y consigo mismo se ha purificado al máximo de las angustias y exigencias infantiles. Todos estos comportamientos están incluidos en la invocación de Freud mismo: “Amar y trabajar”.

Un primer tipo de estos comportamientos se refiere a lo que se podría llamar la estructura conyugal del psiquismo adulto. La primacía de lo genital permite una heterosexualidad plena sin excluir todas las sublimaciones que pudieran injertarse sobre lo pre-genital. Paralelamente, el amor oblativo, por oposición al amor narcisista, exige tal consideración espontánea del objeto amado, que no es más posible ser feliz sin que el objeto lo sea igualmente. Es típicamente el amor con el cual uno se compromete (o sería deseable que uno se comprometiera) en el matrimonio. Su transcripción carnal se encuentra en el acto sexual en que el goce del uno se realiza por y a través de el del otro.

Hay que notar que este amor por precioso que sea para la estabilidad de una unión, no resuelve todos los problemas y tiene sus límites. Para terminar en un

amor totalmente desinteresado, en el caso, por ejemplo, en que la reciprocidad flaqueara, y en que surjan amargas dificultades hay que apelar a otros valores que sobrepasen la experiencia analítica. El equilibrio no es ni la santidad ni el heroísmo.

Esta estructura conyugal se vuelve a encontrar en una complementaridad de los sexos plenamente asumidos; lo que permite a cada uno encontrar su verdad y su originalidad auténtica en un diálogo verdadero: *Verbum spirans amorem*. Y el amor por los hijos viene a agregarse a esta relación viva, más allá de toda investidura compensadora.

Esta experiencia heterosexual no hace más que cristalizar en su punto más típico y más privilegiado toda una gama de comportamientos frente a sí y a los demás, que se encuentran bajo diversos aspectos, en todas las relaciones sociales.

Encontramos la aceptación de su propia verdad interior de la que hemos hablado más arriba. Esta aceptación permite una ausencia de angustia (no digo de inquietud) y de compromiso en las elecciones que la vida impone necesariamente'. Lo que implica un umbral elevado de tolerancia a las frustraciones, pues toda elección implica un abandono.

Lo que implica también una capacidad para matizar, para dar proporción a sus reacciones afectivas y si es necesario para diferirlas.

Aceptar su propia verdad sobre sí mismo es estar igualmente atento y ser respetuoso delante de la verdad del otro, en una actitud de reciprocidad y objetividad. Es tomar la necesidad infantil de lo absoluto frente a su propio pensamiento y también al del otro. Uds. reconocen estas actitudes tan bien descritas por Piaget en la lógica de las relaciones. Odier ⁽¹²⁾ ha recordado a los analistas estos pasajes escabrosos que permiten liberarse del pensamiento realista de la primera infancia. Ha continuado el trabajo de Piaget insistiendo

¹² Dr. Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, Delachaux & Niestlé, Neuchatei, 1947, p. 21- 22, 399.

sobre las dificultades para salir del realismo afectivo y adquirir una verdadera autonomía. Se trata acá de cierta dependencia afectiva frente a la actitud de los otros de quienes no hay que esperar ni el amor ni la aprobación para guardar su angustia, su unidad interior. Fuera de las circunstancias excepcionales, el sentimiento de nuestro valor propio, el sentimiento de seguridad, deben permanecer como adquisiciones interiores donde el aporte de los otros, por precioso que sea, nunca debe ser exigido o esperado como una necesidad vital. Semejante exigencia consagraría la persistencia de una dependencia propia del niño.

El interés que les propongo reconocer a estos comportamientos no me hace minimizar el peligro grave que hay en endurecer sus contornos. Estos últimos sufren, por otra parte, por una exposición rápida donde no encuentran su mejor valor convincente. Si yo apelo a vuestra reflexión crítica, es tanto para acogerlas como para apelar una mejor elaboración. No estoy seguro de que, en este dominio particular, los seductores trabajos sobre la mediación simbólica del lenguaje nos den un aporte sustancial. Todos los recursos fenomenológicos a la intersubjetividad inclinan peligrosamente a un desconocimiento de la realidad ontológica.

Esto puede inquietarnos, no tanto como filósofos, sino como médicos, pues tal actitud corre el riesgo de deteriorar el fundamento de toda interpretación, como minimizar la realidad clínica de tantas neurosis de carácter.

Una filosofía subjetivista del puro devenir, como la del absurdo integral del mundo, conducen a un clima difícilmente respirable para el diálogo entre psicoterapeuta y enfermo. En estricta lógica, nos podemos preguntar entonces si todavía quedan enfermos.

Para volver a estos comportamientos evolucionados que parecen situar el equilibrio psíquico, les propondría a este respecto varias observaciones que me parecen indispensables.

Conviene, en primer lugar, considerar este equilibrio como un límite, e

igualmente como una adquisición viva que, en cierta medida, se reestructura en cada problema vital. ¡Digamos sin paradoja que sería caer en un absoluto deplorablemente infantil el creerse perfecta y definitivamente equilibrados!

La cura analítica conduce al enfermo a saborear experimentalmente que su primera fuerza y su inalienable riqueza son tomar conciencia de las debilidades y de las pobrezaas que se ingenia desde largo tiempo por disimular y que no son finalmente más que experiencias infantiles interrumpidas que sólo piden la luz para terminar espontáneamente en una mejor madurez. Este proceso dialéctico debe continuar después de la cura y nuestro propio análisis didáctico nos ha hecho conocer esta humildad. ¿Lo propio del adulto no es saber mirar sin límites y sus debilidades? y su fuerza, de saber reconocer, sin malestar intolerable ni cinismo despectivo, todos los restos infantiles de su propia evolución y saberlos tener en cuenta?

Hay que observar igualmente que estos elementos han sido encontrados empíricamente, en nombre de una necesidad terapéutica. Si contienen elementos de valor humano, no parece que sea por el respeto a estos valores que hayan sido primitivamente retenidos. Puede ser un valioso tema de meditación verificar la evolución psicológica desde el estado infantil al adulto inseparable de una cierta progresión moral y humana. Pero el interés de esta meditación merece una doble reserva. Una verificación experimental puede siempre ser retomada sobre otras condiciones Y quedar sometida a la mejor perspicacia del mañana. Además, justamente el hecho de que este equilibrio psíquico aparezca como involucrando cierta moral puede conducir al observador a dejarse solicitar por sus preferencias o repugnancias en este dominio en que, quiéralo o no, está comprometido personalmente. El método analítico nos aconseja que desconfiemos de la manera cómo lo manejamos.

Esta desconfianza metódica no debe, sin embargo, dejarme en la duda y la vacilación para proponerles algunas últimas observaciones.

Puede que mis primeras palabras no hayan respondido a vuestra

expectativa, pero creo entonces responder yendo al fin de mis reflexiones acordándome de Descartes quien aconseja, en su segunda máxima, imitar “en esto a los viajeros que, encontrándose perdidos en alguna selva, no deben vagar dando vueltas ya a un lado, ya a otro, ni menos todavía detenerse en un lugar, sino caminar lo más recto posible hacia un mismo lado”; “pues, por este medio, si no justo donde desean, llegan, por lo menos al fin a algún lugar donde verosímilmente estarán mejor que en medio de una selva”.

Llamaré todavía vuestra atención sobre utilización de estos valores en el curso de la cura. Creo esta utilización en extremo delicada, como la de todo lo que pueda semejar a una norma, y si deseo nombrarlos explícitamente, no es de ninguna manera para proponer su manejo explícito, a la manera de criterios de sabiduría para forzar o culpabilizar al enfermo. He querido sobre todo situar el nivel exacto — según me parece — de las referencias propuestas en ciertas interpretaciones ignoradas tanto por el analizado como, a veces, por el analista mientras que ambos son sensibles y encuentran oscuramente su comunidad de raza.

Creo que su manejo es más aparente, por lo menos en el espíritu del analista, en ciertas ocasiones.

Primero en la psicoterapia corta donde el terapeuta tiene un papel más activo, más pedagógico finalmente, aunque tenga interés en limitarlo al máximo. Hay por otra parte numerosas clases de psicoterapias cortas. Algunas se emparentan de muy cerca con el análisis y pueden permitir que el enfermo se descubra solo o por lo menos con un mínimo de ‘solicitaciones. En otros casos en que el tiempo apremia y en que el trabajo se reconoce como superficial, puede haber interés en precisar ciertos puntos de referencia con nitidez y autoridad.

Sobre un plano diagnóstico, no veo cómo se puede hablar de perversión y numerosos rasgos neuróticos de carácter sin referirse —por lo menos in petto— a una cierta estructura típica adulta. En el curso del análisis, el material recogido

gracias a los síntomas evidentes a los ojos del enfermo puede evitar atacar, denunciando su especificidad regresiva, los síntomas caracteriales mucho menos evidentes a sus ojos. Pero creo difícil mantener que el analista nunca tiene información objetiva sobre las estructuras psicológicas que dar, o por lo menos proponer a su enfermo.

Sería vano, sin embargo, negar el riesgo posible de normativar abusivamente la cura analítica. Nosotros reaccionamos en función de nuestra cultura, de nuestra lengua, de nuestra época. A pesar de nuestras precauciones para separarnos castamente de un universo, no podemos renegar nuestros modos de pensar y de sentir, a la vez greco-latinos y judeo-cristianos. Me acuerdo de un paralelo de Massignon entre las maneras casi irreductibles entre sí, como un francés, un musulmán y un chino edifican en un mismo gesto estructural, su lengua, su jardín y su mística. Cuando pensamos en el narcisismo de las pequeñas diferencias, somos sin embargo nosotros quienes hemos juzgado que la diferencia era pequeña...

Para terminar, vuelvo a esta noción de humanismo de que se ha hablado a propósito del análisis citando con gusto a Lucrecio y Epicuro.

En función de lo que les propuse me limitaré a estas tres observaciones:

En primer lugar, me parece imposible no ver que el análisis involucra elementos manifiestos de cierta concepción del hombre.

Creo haberos hecho sentir que el equilibrio psíquico compromete valores indiscutibles (lógicos, morales, racionales), cualquiera sea el interés que se le otorgue en el plano técnico.

Pero en aquel plano hay un valor indiscutiblemente comprometido. Es la verificación de este empuje de vida que, más allá de nuestra acción para restablecer circuitos, levantar inhibiciones, conduce al enfermo a su cura. Hay allí como un derecho natural al equilibrio que me parece una verificación de un interés filosófico muy alto, sobre todo si se descubre ahí además cierta moral, surgida así de un movimiento natural de la vida.

Si retenemos la amena observación de que las gentes de derecha están fascinadas por el pecado original y que los izquierdistas al contrario, se defienden de él, se podría situar el psicoanálisis más bien como un movimiento de izquierda! Aunque para esto hubiera que olvidar ciertas observaciones de desengaño de Freud.

Pero por otra parte, no creo que lo que sacamos de la experiencia analítica permita hacerse una concepción total del hombre y resolver todos sus problemas. La mejor prueba está en el mayor argumento de nuestra acción. Ayudamos al enfermo a hacer la luz en él mismo, a encontrar su propia verdad. Tenemos punto de referencia, por lo que sabemos del equilibrio adulto, para estimar que él tiene todavía que trabajar en su propio misterio. No nos desentendemos de un impotente que ha descubierto su homosexualidad *pasiva*, pues sabemos *que* no ha descubierto todavía el hombre que es. Pero no nos desinteresamos — es decir confiamos — del uso concreto que haga de sus fuerzas recuperadas. Hemos sido testigos de que el compromiso analítico le había propuesto una experiencia decisiva ante el sentido a darle en lo sucesivo a su vida.

Hay que notar que este compromiso puede conducir muy explícitamente en algunos casos, a una postura dramática, al grito de una subjetividad, a la angustia de una persona que se revela ante la “*félure de son existant*”. La experiencia analítica puede mismo participar, a veces, en una experiencia, decisiva también, frente a la Absoluto, frente a Dios, ya sea en un deslumbramiento o en un rechazo. Cualquiera sea el valor de esta irrupción, creo que es necesario mantener la originalidad de estas dos experiencias; que sería equivocado confundir, sin negar que tengan algún parentesco. Encontramos ahí esta familiaridad a la que hemos hecho alusión más arriba y de la que podría dar cuenta la noción de analogía, en su acepción metafísica más elevada. Pues nosotros podemos estar en condiciones de verificar — raramente por mi parte — que estas *dos* experiencias *pueden, en algunos*

casos, sea compenetrarse y ser vividas casi paralelamente, sea prepararse una a la otra y apoyarse mutuamente.

En fin podríamos observar que si la experiencia analítica no es un humanismo propiamente dicho, aunque representa algunos elementos fundamentales, puede integrarse en un humanismo completo. Esta integración es un tema fecundo de reflexiones, pero es también una opción que prácticamente cada uno de nosotros ha estado obligado a hacer por su propia cuenta.

Este aporte nuevo ha permitido profundizar mejor o mismo renovar ciertas posiciones a las que tradicionalmente podríamos *estar ligados*. *El análisis* ha permitido a *menudo volver* comunicable, y por lo mismo más accesible, lo que era antes el secreto de los grandes intuitivos (santos, poetas, filósofos).

Ha rendido los mismos servicios en el plano educativo, donde sería, sin embargo, fuera de lugar pretender que ningún padre, antes de Freud, había podido conducir a ninguno de sus hijos a la madurez genital.

Es sin embargo dudoso que no importa qué humanismo pueda encontrar raíces válidas en la experiencia analítica. Hay manifiestamente, desde el punto de partida, una *orientación* muy rica, pero netamente polarizada en las perspectivas a lo largo de las cuales he tentado marcaros algunos jalones. Pero solicitando ya vuestra atención y vuestras críticas para esta exposición de base, tendré la impertinencia de ir más lejos en este dominio tan grave, que implica todo *lo trágico de nuestras* existencias, y donde cada uno debe soportar el peso de sus propios límites.

Podríamos ahora volver sobre la proposición de Zilboorg reclamando esta formación adicional que no se daría necesariamente en *la formación* psicoanalítica.

No quiero cortar el debate, pero sigo convencido de que hay que sostener que la formación analítica sobrepasa ya necesariamente una formación científica y la simple conquista de un método. O mejor hay que tener por cierto que este

método se revela, por así decirlo, como de iniciación. Es lo que nos remite a la tradición médica de Cos y nos vuelve a colocar frente al problema del humanismo médico. ¿Nos estará dado tal vez rejuvenecerlo, y echar vino fresco y nuevo en odres viejos? En lo que concierne a los viejos odres, creo que debemos comenzar por evitar desconocerlos.

Somos ricos de una experiencia, nueva, pero el objeto de nuestro método revolucionario es viejo como el mundo: El hombre; nuestro hermano. Milenarios se han ocupado ya, con métodos diversos y chances desiguales, de atravesar su misterio. Sería impertinente embriagarnos con nuestro vino fresco, creer que Francia comenzó en el 89, pensar que nosotros somos los primeros y los únicos en meditar valederamente sobre la angustia humana. Sólo Freud tuvo genio, nosotros somos humildes artesanos que trabajamos en la fila después de esta “prodigiosa mutación”. (Pasche).

Creo por el contrario que todas las fuerzas vivas que se entrecruzan en el campo de nuestra acción nos colocan — queramos o no — en una encrucijada privilegiada. Nosotros somos tal vez los únicos en aportar nuestra contribución para levantar la contradicción que existe entre dos tradiciones médicas que parecen excluirse:

—el médico de levita, que tal vez no estuviera muy seguro de sus retortas y de sus unguentos, pero que se sabía, (y con razón) indispensable por la seguridad que aportaba a los individuos y a las familias, el prestigio casi sagrado de su acogida sin reservas y de su comprensión sin límites, tomados en un alto ideal y en sus buenos autores; —el médico de túnica esterilizada que se sabe (y con razón) indispensable a todos por la seguridad que aportan su bisturí audaz o sus químicas refinadas, pero que ya no está muy convencido de que el alma y el corazón tengan todavía derechos científicamente defendibles.

Algunos entre los mejores quisieran no renegar nada, y ensayan superar esta oposición en un nuevo humanismo médico. Pero a menudo esta ambición de una medicina de la persona conduce muy pronto a comprometer referencias

morales, sociales o religiosas, donde los espíritus se enfrentan más que se apaciguan.

Puede preguntarse si el estudio antropológico de la gesta psicoterápica Freudiana no permite descubrir una vía nueva donde, sin riesgo de aparecer cientista ni de posar como sabio, sería posible ser a la vez, en una unidad fecunda y verdaderamente médica, los hombres de la confianza secreta y los hombres del rigor científico.

(Traducido por Rodolfo Agorio)

La utilización de las instituciones sociales
como una técnica de defensa
en las neurosis *

SAMUEL NOVEY
BALTIMORE

La utilización de instituciones sociales como una técnica de defensa es un problema particularmente espinoso en el tratamiento de las neurosis. A las dificultades usuales concomitantes al análisis de cualquier defensa, se añaden los problemas especiales de manejarse con una dentro de la cual se ha incorporado una institución socialmente aceptada.

En este trabajo me ocupo especialmente de la utilización específica de instituciones sociales que hacen ciertos individuos neuróticos en su tentativa de rechazar la angustia. Yo trataré de correlacionar la estructura y función de la institución social con la del individuo en lo que es pertinente a mi tesis principal. Después trataré de ilustrar el uso de una institución religiosa como medio de defensa por un neurótico obsesivo y después ilustraré mis observaciones iniciales por un análisis de esta institución.

Una institución social puede ser definida como (11) “cualquier asociación, costumbre o vínculo conscientemente aprobado por una sociedad y organizado y mantenido a través de normas prescritas”. Como se puede ver de esta definición, se hace énfasis tanto en el acuerdo de opinión establecido por el grupo y en las normas establecidas para la perpetuación de la institución. Nosotros vemos la institución social como “realidad externa”, pero en nuestro manejo con nuestros pacientes también la vemos en relación con su valor simbólico intrapsíquico y anticipamos que ellos harán diverso uso de ella. Como

* Traducido de Int. J. Psycho. Anal. XXXVIII - 2, 1957.

Hartmann tan bien dice: (7) “La sociedad no es *una* proyección de fantasías inconscientes, a pesar de que ofrece muchas posibilidades para tal proyección, y su estudio nos revela la influencia de factores inconscientes sobre la actitud del hombre hacia la sociedad. Debemos aceptar la realidad social como un factor en sí mismo; ciertamente la mayoría de los analistas no trata de interpretar la conducta humana exclusivamente en términos de impulsos y fantasías inconscientes. Este “aspecto de realidad” es un tema complicado y tiene múltiples aspectos; nos *es* completamente claro que la misma institución puede ser utilizada para canalizar una gran variedad de tendencias. (El subrayado es mío).

Soy de la opinión que tenemos el derecho de establecer ciertas comparaciones prudentes entre las técnicas operacionales de la institución social y aquella de sus miembros individuales por el interjuego entre ambas. Yo creo que la institución social tiene propiedades especiales particulares a ella, y *que* en cierto sentido, igual que sus miembros individuales, tiene un carácter orgánico que representa algo más que la suma de sus partes. No sería pertinente a la tesis principal de este trabajo, sin embargo, considerar si existe *una* mente de grupo u otros fenómenos de esta naturaleza. Pero con esto en mente y considerando el hecho de que esta esfera de investigación pertenece al campo sociólogo más que al del psicoanalista, tenemos derecho, como psicoanalistas, a ciertos puntos de vista en lo que se refiere a instituciones sociales. Aquí cabe señalar el comentario de Fenichel (3) “Todo fenómeno mental es explicable como la resultante de la interacción entre estructura biológica e influencia ambiental. Las instituciones sociales actúan *como* influencias ambientales determinantes sobre una generación dada. La estructura biológica en sí ha evolucionado del interjuego de estructuras más tempranas y experiencias más tempranas. Pero ¿cómo se originaron las instituciones sociales? ¿No fue acaso, en el análisis último, a través del intento de los seres humanos de satisfacer sus necesidades? Esto es innegable. Sin embargo, las relaciones entre los individuos se

convirtieron en realidades externas comparativamente independientes de los individuos; ellas modelaban la estructura de los individuos que, entonces, a través de su conducta nuevamente modificaban las instituciones. Este es un proceso históricamente continuo”. Yo sé que estos pensamientos teleológicos son mal mirados por algunos antropólogos modernos, que los describen como anti-científicos. Ellos mantienen que deberíamos limitarnos a los datos inmediatamente observables y por lo tanto a visualizar la organización como “realidad externa” en cuanto a lo que se refiere a los miembros individuales del grupo sin considerar los futuros aspectos evolutivos y genéticos de este “proceso históricamente continuo”. Mientras que es cierto que somos llevados a la formación de hipótesis si nos desviamos de esta posición, tales formulaciones nos ofrecen la oportunidad de explorar el admitido interjuego entre el individuo y la institución social a la cual el individuo ciertamente debe haber sido y es un importante contribuyente.

Se puede inferir que los orígenes de las instituciones sociales dependen de la tentativa del hombre de habérselas con sus impulsos internos y su ambiente físico externo, y así obtener algún grado de seguridad. Es claro que las instituciones sociales pueden desviarse de su función, y, en efecto exhibir características que se parecen mucho a las neurosis. Yo preguntaría, sin embargo, si esta es una propiedad primaria de la institución social. Yo creo que estamos autorizados en valorar las instituciones sociales en términos de su intención con completo conocimiento que, de igual manera que en el individuo, desviaciones en una u otra dirección pueden ocurrir. Esto establecería el mismo marco de referencia para la institución social, como unidad, como para sus miembros individuales.

Los desórdenes emocionales tienen en común la propiedad de interferir con el intercambio de sentimientos e ideas de la persona afectada con otros individuos y grupos. El proceso de intercambio de tales sentimientos se llama comunicación. En psicoanálisis nos hemos ocupado mucho de estos

desórdenes en la comunicación. Esto es cierto tanto en la situación analítica en sí como en las relaciones individuales del paciente fuera de la sesión. También ha habido en psicoanálisis, en un nivel más teórico, intentos de correlacionar el impacto de las fuerzas sociológicas sobre los individuos y el impacto e influencia formativa de los individuos sobre la forma y estructura de las instituciones sociales.

Existe un llamativo contraste entre la institución social y el sistema defensivo neurótico en lo que se refiere a su impacto sobre la comunicación, por lo tanto sobre la relación de objeto. En el primero, la intención es canalizar energías instintivas en actividades sublimatorias, aprobadas por el grupo, y por lo tanto intensificar las relaciones objetales. En el último es cierto la inversa, y estas energías tienden al aislamiento, la no-comunicación e interferencia con actividades de relación objetal. En este sentido uno podría comparar la forma de operar de la institución social con la del carácter no-neurótico o carácter genital. En las neurosis, un segmento de la institución social total puede ser incorporado al sistema defensivo neurótico. En cuanto esto sucede, la institución social, que tiene la intención de promover la sublimación, ya no sirve para este propósito, pero es empleada al servicio del molde neurótico no-sublimatorio. En la medida en que esto ocurre, representa un molde defensivo particularmente difícil de quebrantar, ya que por esta maniobra la defensa se racionaliza como expresión de institución social y asume una investidura de virtuosidad y moralidad.

Trataré de ilustrar ahora la incorporación de una institución social, en esta instancia una institución religiosa, dentro de un sistema de defensa neurótico. El caso se presta muy bien a mi propósito, ya que el grupo religioso en cuestión es uno altamente estructurado. Además, he visto problemas equivalentes en otros pacientes, y tengo conocimiento por otros analistas que es un problema relativamente común en nuestro grupo cultural.

El paciente era un hombre joven en su veintena que se quejaba de una

intensa angustia asociada a un bulto en su garganta, tensión abdominal, y ataques esporádicos de diarrea. Era sumamente perfeccionista y en el momento de comenzar el tratamiento presentaba un tipo muy común de neurosis obsesiva. Me limitaré aquí a su uso defensivo de la religión, que es mi interés principal (9). En nuestra primera entrevista el paciente me contó de sus problemas religiosos junto con algunos datos históricos, sus numerosos líos con sus novias, y sus numerosos síntomas físicos. Me contó que era católico y que tenía una “conciencia severa”; que hasta hace poco tiempo nunca había faltado a misa, pero que últimamente había estado “patinando”. De algún interés en cuanto a sus preocupaciones religiosas era también su deseo compulsivo de tocar el órgano de la iglesia. En la entrevista inicial describió las dificultades que había tenido en arreglar esto, y trató de conseguir mi ayuda en obtener acceso al órgano.

En la primera entrevista pasó mucho tiempo describiendo sus numerosas y complicadas relaciones con muchachas, como tentativa, creo, de convencerme de su potencia. Antes de su cuarto año de enseñanza secundaria no había tenido contacto con chicas, y se encontraba incómodo con ellas. Él atribuía esto al hecho que había concurrido a colegios católicos. Además dijo que no había recibido educación sexual y que tuvo que enterarse “de la manera dura”. Él había “descubierto” la masturbación por un muchacho vecino de 15 años. Este muchacho se había masturbado en su presencia y lo había inducido a hacer lo mismo. Expresó rechazo por la crudeza de esto, y después me dijo que comenzó a masturbarse. Al volver a la escuela en otoño tuvo “alguna especie de experiencia homosexual”. De los 15 a los 19 años se había masturbado bastante y sintió que estaba mal. Ahora ocasionalmente patinaba y se masturbaba y después se sentía culpable.

Lo animé para que me siguiera contando sobre sus experiencias. No desafié su necesidad de experimentar culpa. Con esta actitud, él espontáneamente me relató un día que poco antes de venir a mí, había visto otro psiquiatra por

sugerencia del médico de la escuela. Le contó sobre su masturbación, y el psiquiatra le había dicho que no había ningún mal en masturbarse, frente a lo cual el paciente sintió que nunca podría volver a “alguien que contradijera la Iglesia”. Expresó que nunca sintió nada realmente mal, a pesar de que sentía cierta culpa por sus experiencias sexuales, hasta que tuvo una experiencia con uno de los Hermanos en el colegio secundario al que asistía. Un día estaba jugando con otro muchacho y fue visto por el Hermano, que no dijo nada, pero el paciente sintió que comenzaba a “hacerse el padre conmigo. Quería apartarme de la homosexualidad”. Estos sentimientos estaban basados en el hecho de que el Hermano tomó mucho *interés* en que el paciente fuera a confesarse regularmente. El solía confesarse diciendo que había “pecado”, pero nunca explicaba el carácter específico de su pecar con los otros chicos. Agregó que había visto una serie de homosexuales en el ejército y que los odiaba; le hacían hervir la sangre. Continuó describiendo su temor a la impotencia como resultado de la masturbación. Me contó que en el ejército se había hecho muchos recuentos de espermatozoides; a veces el resultado había sido bajo, y él estaba preocupado. Comenté de manera casual, que la masturbación no tenía efectos fisiológicos nocivos.

En su quinta entrevista volvió al tema de la Iglesia, introduciendo este al decirme que había tenido diarrea durante los últimos días y también “ardor gástrico”, lo que nunca antes había tenido. Había tratado de ir a la iglesia toda la semana pasada, pero nunca alcanzó a hacerlo. Estaba preocupado porque su “conciencia” no lo había molestado durante las últimas dos semanas. En el ejército su conciencia lo molestaba cuando tenía que tomar un poco de material de laboratorio y últimamente lo hacía por relaciones sexuales y masturbación. El estaba preocupado que iba a perder su conciencia, describiendo esto como una infidelidad a la Iglesia, y al mismo tiempo estaba preocupado porque temía ser “tratado duramente” por los curas. Después dijo que varias de sus preocupaciones se originaron en las enseñanzas de la Iglesia, pero se apresuró a

añadir que no estaba acusando a la Iglesia. Él sentía que uno debería ir a la confesión sintiéndose aliviado de la culpa después, pero estaba afligido porque a él no le sucedía esto. Él dudaba si esto se debía a una falla en la Iglesia o a una “confesión pobre”.

En este período continuó expresando una gran cantidad de angustia, relatándome que en una ocasión sintió que un hombre lo seguía parte del camino de vuelta a su casa de la oficina y que otro día sintió que la gente lo miraba fijo todo el día. A pesar de esto, prosiguió ampliando sus experiencias pasadas, y al hacerlo describió lo que él sentía como actitud punitiva de las Hermanas en la escuela particular a la cual él concurría. Me contó de su dificultad en tomar parte en deportes agresivos, de sus tentativas de hacerlo, y de la burla de las Hermanas frente a esas tentativas.

Hacia el final de esta fase temprana mostró considerable ambivalencia en su relación conmigo expresándome sus sentimientos sobre “judíos”. Esto ocurrió en una época en la cual su angustia estaba disminuyendo algo. Se definió como un sentimiento de unidad con el judío, miembro de una minoría como era él, un católico, y al mismo tiempo como un sentimiento de que los judíos lo iban a echar porque era católico. Junto con esto expresó desagrado frente a los muchachos judíos en el colegio porque “conversaban demasiado”, pero “cuando crecen pierden eso”.

Siempre que su angustia en relación conmigo se exacerbaba, él me informaba que estaba luchando con la idea de ir a confesar se. Esto ocurrió en nuestra vigésima hora, cuando describió un sentimiento de mayor proximidad hacia “el muchacho judío en el dormitorio al lado del suyo”, sus numerosos desacuerdos con su padre que siempre sentía que tenía razón, y después protestó contra las exigencias del colegio de ir al médico del colegio cada semana. Concluyó su tren de asociaciones contándome, disculpándose en cierto modo, que había querido ir a confesarse pero que había estado demasiado ocupado. Después añadió *que* realmente necesitaba ir a la iglesia para fortalecerse contra

sus inclinaciones sexuales “especialmente hacia las mujeres”. Por la primera vez respondí que no necesitaba disculparse frente a mí, que yo no era la Iglesia. Me dijo que se sentía desgarrado entre sus “impulsos normales” y “la Iglesia”. Le contesté que nosotros estábamos aquí para ver si podía ayudarlo a enderezar sus conflictos, que no debía sentirse culpable en relación conmigo, que yo me preguntaba si él no estaba cargando sobre la Iglesia una cantidad de su culpa como lo parecía estar haciendo conmigo, y que tal vez podríamos utilizar nuestro tiempo mejor tratando de averiguar de dónde venía su culpa realmente. El respondió que si se relajaba había posibilidad de que pecara, y que tenía miedo de ser castigado por Dios; de que iba a paralizarlo un rayo.

Después de esto siguieron varias sesiones en las cuales parecía sentir mucho menos necesidad de proyectar sus problemas, hablaba en términos más humanos de sus aspiraciones, de envidiar a los otros, de su tendencia a “hacerse ver y procurarse enemigos”, y contó que había tenido una “discusión” con otros compañeros sobre masturbación y encontró que él “no era tan malo después de todo”. En su próxima entrevista nuevamente habló sobre su angustia en relación con la Iglesia y sus reglas. Él sentía de que si caía en tentación era debido a su propia culpa y a que no había rezado bastante. Después habló de su miedo a la confesión que relacionaba con un incidente ocurrido cuando tenía 6 años, en la época de su primera comunión. Recordaba que una mujer había comenzado a dejar el confesionario pensando que ya se le había dado la absolución cuando fue llamada para volver en una voz fuerte, ruda, por el cura, que la reprendió por irse tan pronto. El paciente después expresó gran animosidad hacia el Hermano que lo había pescado en un juego homosexual en el colegio y que había insistido que se confesara, expresando que había tenido ganas de decirle al Hermano que “qué diablos le importaba eso”.

A esta altura del tratamiento, el paciente desarrolló un miedo creciente en su relación conmigo. Esto tomó la forma de una expresión de su antisemitismo en general y de sus relaciones con un profesor judío. Vacilaba entre sus

numerosos comentarios hostiles acerca de sus padres, el carácter poco razonable de su padre, el aislamiento de su madre y cómo oprimía al padre, y una identificación con sus padres en un mundo hostil. Esto último se refería especialmente a los malos tratos que había recibido su madre de parte de los médicos.

Fue en esta época que suministró dos importantes trozos de información. Uno era que había estado particularmente interesado en la defecación desde la edad de los 5 años y solía defecar con un amigo suyo para que pudieran observarse uno al otro. Después me informó que las “manipulaciones rectales” insertando objetos extraños o masturbándose mientras su ano estaba distendido con heces, era una parte intrínseca de su molde masturbatorio. Otro era la primer aparición de ideas de que pudiera tener una “conciencia escrupulosa”. Me contó que un cura una vez le dijo que su conciencia estaba trabajando en exceso y que él se preguntaba si su conciencia no “le estaba dando un paseo” Hice mucho uso de esto de aquí para adelante cuando expresaba intensa culpa al violar lo que él consideraba los preceptos de la Iglesia, poniéndome de parte del cura que le había señalado su escrupulosidad.

En esta época comencé a señalar su culpa como una técnica para restablecerse en la gracia de sus figuras dióscas, castigándose, y a definir su masturbación como una respuesta a la angustia. Esta fue la primera tentativa de ofrecerle algo más que una base moralizadora para sus síntomas y él ávidamente aceptó esta idea. Poco después de esto correlacionó sus aspiraciones pasivas con la Iglesia revelando que la Iglesia consideraba al agresor en las actividades sexuales como al más culpable de los dos. Sólo algunos meses más tarde se dio cuenta que su presumida pasividad en sus actividades sexuales era realmente una fachada detrás de la cual estaba siendo realmente muy activo y este conocimiento tuvo mucha importancia para él en el sentido de que aumentaba su autoaprecio.

A través de estos meses tempranos estuvo muy preocupado con su trabajo-

en el colegio. Resultó claro al final, que éste seguía un molde. Sacaba muy buenas notas en una materia, se ponía ansioso, y después por un tiempo rendía mal. Finalmente correlacionó esto diciéndome que él sentía que Dios lo estaba castigando por sus pecados empujando su lápiz de manera incorrecta. Después descubrimos que frecuentemente ponía la respuesta bien, después se ponía ansioso y la cambiaba. Comencé a ser mucho más abierto en mis interpretaciones de su masoquismo y su necesidad de caer en gracia exhibiendo su humildad y negando sus capacidades. Traté de definir esto como no muy relacionado a la Iglesia, y le señalé el mismo molde en su relación conmigo y después con sus padres.

Su religiosidad distorsionada ahora comenzaba a retroceder y expresó libremente su miedo de Dios y su miedo a morir en estado de pecado mortal y de ir al “lugar ardiente”. Aproveché la oportunidad en este período de referirme al uso alternativo que hacía de mí como prohibidor igual que la Iglesia y como seductor equivalente a sus propios impulsos internos a los cuales temía. Pareció adquirir más insight en relación al uso particular que hacía de la Iglesia cuando comenzó a correlacionarlo con el uso que hacía de mí y de su padre, diciéndose “yo pregunto a alguien como papá y oigo algo contradictorio a la Iglesia. No puedo hacer decisiones por mi mismo, ya que cuando lo hacía en el pasado siempre estaba equivocado. Yo sé que Dios no orienta mi lápiz en una forma incorrecta, pero es una idea de arraigo profundo. Yo sé que lo coloco a Ud. como a la Iglesia pero no puedo comprender por qué lo hago.”

Cinco meses después del comienzo del tratamiento, dijo lo siguiente: “De acuerdo a la Iglesia, la gente que sufre en la tierra tiene más posibilidad de llegar al cielo.” El ha pensado muchas veces que su sufrimiento ahora lo podría ayudar, pero generalmente pierde sus esperanzas de que esto funcione. Siente que si “resbala”, está inclinado a “perderse del todo”. Debe ser “perfecto o un hijo de perra”. Después dijo, “yo tengo el mismo sentimiento cuando vengo aquí que cuando me voy a confesar; me pregunto si tendrá algo que ver con lo

desconocido. Es difícil hablar. Me muero de susto. Tiene que ver con “este asunto de la inserción”. Si no me da infierno por ello, tiendo a tomármelo como cosa natural y lo hago por placer sexual.” Me refería nuevamente a mi papel como médico, y sugerí que tratáramos de que él desarrollara un molde sexual más adulto. Durante los próximos meses el paciente no se confesó y pareció trabajar constructivamente en el sentido de definir sus necesidades de dependencias en relación conmigo y con sus padres, y su propia participación en evitar más expresión de su yo.

Después volvió a confesarse y me informó que no había sido una confesión muy buena. Se había olvidado de decirle al cura que le había contestado a su madre y a su padre, y su angustia fue peor después de la confesión. Expresó: “cuanto más pensaba, más pecados pensaba haber cometido”.

Después especuló que estaba ansioso porque venía a verme, y que si dejara de venir su angustia desaparecería. Sin embargo, inmediatamente después de esto, presentó sus primeras francas afirmaciones de alejamiento de su religiosidad compulsiva, diciéndome: “mis ideas han cambiado algo desde que la Iglesia y yo nos hemos separado un poco. Está bien tener relaciones con una chica si no se usa licor.” Expresó que su angustia no se debía enteramente a la Iglesia; debía haber algo más. En la mitad de setiembre hizo un viaje impulsivo a su escuela primaria católica. Fue muy bien recibido allí, y regresó lleno de planes ambiciosos para incrementar sus actividades sociales y extra-escolares.

Unos diez meses después del comienzo del tratamiento, su uso de la Iglesia como problema en el análisis, cesó. Yo lo ubico en el momento, en que me contó que, después de debatir el asunto algún tiempo, había tenido una entrevista con un cura que había conocido hacía poco. El paciente dijo que el cura “estaba de acuerdo con su diagnóstico de mis trastornos”. El cura le había dicho que tenía una conciencia escrupulosa y que su masturbación se debía a cosas psicológicas. El paciente manifestó: “me aconsejó de juntarme con gente en vez de aislarme y rezar”. El cura dijo que era importante que no se pusiera en

el camino del pecado”, pero desde que era humano, probablemente caería de tiempo en tiempo. Le aconsejó de elegir un cura bondadoso para la confesión y no uno que “despertara el infierno”.

A pesar de que no lo he mencionado aquí, había mucha razón de que se sintiera inseguro en su relación con sus padres. En oposición a ellos, la Iglesia le ofrecía una autoridad socialmente aceptable, fija, en la cual se podía confiar, no desprovista de bondad, que sus padres le negaban. Como con sus padres, él tenía a comprar su seguridad al precio de sus propios impulsos sexuales y agresivos, y estaba en constante lucha entre sus tendencias pasivas, de sumisión, por un lado y por otro su necesidad interna de dar más expresión a sus necesidades instintivas. A esta altura de su tratamiento, las cosas habían adoptado una forma mucho más elaborable, y su uso de la religión como defensa había cesado.

La resolución del uso neurótico de la Iglesia como medida de seguridad naturalmente no resolvió sus problemas. Permitía sin embargo, acercarse un paso más para reconocer y manejar los factores dinámicos que lo habían enfermado y que habían inhibido su capacidad de expresión del yo.

En la medida en que después me vio como una fuente de seguridad igual que la Iglesia, estábamos en una posición algo mejor para elaborar las complejas inter-relaciones que lo enfrentaban al estar relativamente liberado de la filosofía moralizadora de la Iglesia, que en un carácter compulsivo como era el suyo se presta al más llamativo mal uso que no es de su beneficio ni del de la Iglesia. Continuaba identificándose con la Iglesia, pero con una conciencia considerablemente menos escrupulosa.

Un problema particular que creo se aplica en esta instancia y también se ve comúnmente en otras áreas de práctica analítica, la tendencia de parte del paciente de rechazar con hostilidad la antaño favorecida institución o individuo. Esto tiende a ocurrir, como en este paciente, en un ínterin durante el abandono de la institución o individuo como mayor fuente de seguridad. Parecería que el

uso hostil de la institución es otra elaboración más del problema original, que es importante que el terapeuta perciba y maneje, ya que sugiere que a pesar de que el paciente ha abandonado mucho de su uso particularmente obsesivo de la institución, todavía no se ha liberado de un lazo neurótico, potencialmente destructivo con ella. Esto parece haber sido particularmente cierto en el paciente en cuestión, ya que mi orientación no era liberarlo de su lazo con una institución socialmente aceptable, sino ayudarlo a liberarse del uso neurótico que hacía de la misma.

Me parece que, a la luz de la posición de este paciente en nuestra cultura, se puede recomendar un uso “normal” de la Iglesia. De acuerdo con esto, al comienzo de su segundo año de tratamiento, surgieron situaciones en las cuales yo respondí a sus tendencias hacia un rechazo de la Iglesia, aclarando algunos de sus aspectos más bondadosos y útiles.

Hay algunos puntos referentes a mi propia posición que puedo no haber enfatizado suficientemente. El temprano uso de mi relación con él como médico, me permitieron definir los aspectos fisiológicos de sus síntomas masturbatorios sin colocarme en oposición a la Iglesia. Yo sentí que por esta diferente función del médico y de la Iglesia, yo podía establecerme como poseyendo una cualidad distinta, que lo iba a ayudar más. Esto se basaba, no en una oposición con sus tendencias religiosas, pero en el hecho de que él estaba enfermo y venía a mí como médico en la esperanza de que yo podía liberarlo de su enfermedad.

En los primeros tiempos yo no insistí mucho en su necesidad de vivenciar culpa. Es evidente que estaba realizando una performance altamente masoquista, pero la ganancia compensadora narcisista era de gran importancia para él. Es mi impresión que interrumpir su molde masoquista antes de que el paciente ha logrado suficientes satisfacciones narcisísticas por otros medios, es suscitar un grado de angustia que va a manejar terminando el tratamiento, o, como se ve en algunos casos, cayendo en la psicosis. Es mi impresión entonces

que “la necesidad de vivenciar culpa” estaba más o menos específicamente determinada y no era en sí misma una respuesta de angustia difusa, desorganizada, sino una defensa contra tal catástrofe.

Cuando el paciente se dirigió a la Iglesia para encontrar seguridad, no encontró solución, pero sólo intensificó su angustia y hostilidad, ya que, desde la posición masoquista, sólo podía vivir a la Iglesia como los padres que prohibían sus necesidades instintivas y lo castigaban por ellas a través de su culpa y las proyecciones de ésta en el mundo externo. De esta manera él no podía vivenciar los aspectos tiernos, amorosos de su relación con esta autoridad. Desde el momento que era inevitable que parte de la agresión se descargara en conexión con la entonces amenazadora Iglesia, era posible que esto sucediera a través de la implícita hostilidad y burla de “conciencia escrupulosa”. En este sentido, puede mencionar otro de mis pacientes que desarrolló una intensa religiosidad durante su período puberal, y por medio de ella pudo ventilar su extrema agresión hacia su padre bajo el disfraz de convertirlo a una vida más “religiosa”.

En vista de la magnitud de la fijación homosexual de este paciente, no nos sorprende que hay una correlación sustancial entre su actitud hacia “Dios” y su actitud hacia un objeto sexual prohibido pero deseado. En su actitud hacia “Dios” se hace visible la intensa ambivalencia que uno podría anticipar. Su objeto amoroso también era intensamente odiado y temido, tanto por miedo al castigo como por miedo de que su amor no fuera *reciprocado*, y *estaba* en un constante estado de temor. Esto, yo creo, se veía incrementado por la naturaleza particular del impulso, naturaleza homosexual, que estaba oculta en ella.

Resumiendo, la técnica que emplee en este problema era esencialmente similar en carácter al análisis clásico de una distorsión de este tipo, es decir:

- a) me negué a tomar el rol del cura, y mantuve mi posición como terapeuta;’
- b) me negué a ponerme en oposición a la Iglesia;

- c) hice una interpretación del uso distorsionado que hacía de la Iglesia;
- d) hice una interpretación gradual de los esfuerzos del paciente de transferir el uso neurótico que hacía de la Iglesia sobre mí; y
- e) hice una interpretación final de su actitud hacia la Iglesia como transferida de sus actitudes tempranas hacia su familia.

Tanto el factor tiempo como la espera del desarrollo del rapport con el paciente eran probablemente de gran significancia en el resultado exitoso de este problema particular en el tratamiento.

Me gustaría tratar brevemente como es visto este problema por la Iglesia Católica, en cuanto parece arrojar más luz sobre las dificultades de este paciente. Los dos campos sobre los cuales quiero comentar son ciertas sectas que se apartaron de la Iglesia, y la actitud corriente de la Iglesia hacia el obsesivo.

En cuanto al primero, puedo mencionar como ejemplo la herejía del Encratismo (2). Esta herejía se ponía en contra de cualquier práctica o goce en placeres naturales. La opinión corriente sostiene que es falso decir que la Iglesia jamás enseñó que había pecados más allá de su poder de perdón. Es considerado como un error de los primeros cristianos que *exigieran* hasta de *los más* débiles la realización de los más altos ideales. La Iglesia parece haber mitigado esta exigencia en temprana fecha, y fue con respecto a pecados de la carne que la disciplina primero aflojó. El Obispo de Roma decidió que tales pecados podían ser perdonados después de un período más o menos largo de arrepentimiento.

En el rechazo de esta herejía por parte de la Iglesia se pueden observar los esfuerzos de una institución social por mantener sus reglas en un nivel en el que son posibles de ser cumplidas. Cuando las instituciones sociales erigen un grado de rigidez que rivaliza el del neurótico obsesivo, invitan a la destrucción. La Iglesia parece haber anticipado este peligro, y parece haber insistido en una modificación apropiada de las reglas, dirigiendo su censura en esta instancia sobre las tendencias excesivamente punitivas y rígidas más que en lo contrario.

La institución social exitosa debe constantemente mantener tal plasticidad si su utilidad social ha de sobrevivir.

En lo que se refiere al problema del obsesivo, voy a citar del libro “Cura y Penitente”. Una discusión de la confesión, por John Carmel Heenan, D. D. (9. “Una persona con una conciencia escrupulosa es incapaz de tomar una decisión correcta ya sea en relación con la moralidad de una acción solamente contemplada o en relación con la moralidad de una acción que ya ha tenido lugar. Las personas escrupulosas sufren de una visión defectuosa en la esfera moral. No pueden distinguir entre lo que es importante y *lo* que no tiene importancia. Su estado mental normal es uno de tortura y duda. Nunca están satisfechos de sus acciones y nunca están complacidos con las consideraciones que hacen de su conducta pasada. Curar a una persona de escrúpulos es una de las dificultades más grandes a las que se enfrenta el confesor. Antes que nada debe decidir si la persona es realmente escrupulosa, o si realmente no es escrupuloso y simplemente está posando. Una persona verdaderamente escrupulosa no sacará casi ningún beneficio de este o cualquier otro libro sobre confesión. La razón es que toda persona escrupulosa es casi siempre intolerablemente orgullosa. A una cobardía moral que le impide enfrentarse con valentía a sus cosas, se agrega la arrogancia que rechaza el consejo del cura. La persona escrupulosa nunca creerá que el cura ha comprendido su caso. Por más veces que el *confesor* le asegure al penitente que ha dicho todo lo necesario, éste persistirá en la exposición de sus dolencias espirituales. El cura puede dar su palabra que toda la responsabilidad a los ojos de Dios, cae sobre él, Padre Confesor. Dará reglas severas no sólo en relación con la manera de vivir, pero también con relación a los hábitos de rezo, auto-examen y confesión de pecado en sí. Pero el penitente escrupuloso sabe más que la Iglesia y que cualquier confesor. Hasta que haya aprendido la lección de humildad y aprendido a obedecer al confesor, no tendrá paz mental”.

Yo tengo entendido que dentro de círculos católicos varía el manejo de los

escrúpulos, *por lo menos* de los severos. Por algunos es vista como desorden emocional (10) que requiere la activa colaboración de un psiquiatra. Parecería que en este caso la Iglesia, y yo hago esto extensivo a todas las *instituciones* sociales, está constantemente enfrentada al dilema de tratar con miembros individuales que tienden a malusar esta institución de una manera obsesiva, y esta utilización se *observa* comúnmente en las relaciones individuales del neurótico obsesivo.

El problema de los actos obsesivos como relacionados a las prácticas religiosas fue, naturalmente, señalado tempranamente por Freud, quien enfatizó la correlación de la práctica obsesiva como religión privada en oposición a la religión como práctica obsesiva de grupo. En el problema particular de este paciente parece haber una fusión de estos dos temas. Yo creo que el uso particular de la religión en su caso difería del fenómeno grupal reconocido *como religión* en cuanto que tendía a divorciarlo del grupo más que a integrarlo con el mismo.

Por esto, en su caso el problema se presentaba tanto como el alejar sus prácticas obsesivas del uso sublimatorio de una religión formal como su necesidad de acercarse al uso de una institución gregaria; ambas medidas de seguridad, pero orientadas en direcciones diferentes y en gran parte mutuamente exclusivas.

Freud, en su trabajo: “Actos obsesivos y prácticas religiosas” (9), enfatizaba ciertos puntos de diferencia entre estas dos actividades.

En relación con la religión postulaba el grado menor de variabilidad individual, la naturaleza *pública y comunal de las observancias* religiosas y los diferentes orígenes instintivos de las prácticas religiosas. El primer y segundo punto se refieren a los importantes elementos de comunicabilidad y socialización permitidos por la religión, el último marca una interesante desviación de parte de Freud. Para citar: “La estructura de una religión parece también estar fundada en la supresión o renuncia de ciertos impulsos instintivos; estos

impulsos no son, sin embargo, como en la neurosis, exclusivamente componentes del instinto sexual, pero son instintos egoístas, anti-sociales, aunque también éstos la mayoría de las veces no carecen de un elemento sexual”.

Desde que se escribió este artículo ha habido un cambio en el pensamiento psicoanalítico en el sentido de darle un rol mucho más importante al instinto de agresión. Sin embargo, esta diferenciación todavía parece aplicable. El examen de Freud sobre los orígenes de la religión lo lleva a ubicar a éstos en la horda primitiva y en la solución al dilema edípico. En su consideración de la religión como institución social, como parte de la realidad con la cual nuestros pacientes tienen que manejarse, estaba inclinado ya en esta temprana fecha a poner énfasis sobre la agresión, viendo la mezcla de tendencias agresivas y libidinosas como la inversa de aquella en la neurosis obsesiva.

Freud elabora sobre la contribución de la energía libidinosa a la formación de grupos con alguna extensión en su “Postscript” a “Psicología de Grupo y Análisis del Yo” (9). Su tesis es que el deseo sexual inhibido se presta a la creación de lazos sociales, mientras que los instintos sexuales no inhibidos y que por lo tanto pueden ser satisfechos, incurren en una pérdida de energía con cada satisfacción, que reduce la energía disponible para tales lazos. Con la conclusión que las tendencias directamente sexuales no son favorables para la formación de grupos, él hace algunas referencias específicas a la Iglesia Católica. “En los grandes grupos artificiales, la Iglesia y el Ejército, no hay lugar para la mujer como objeto sexual. La relación amorosa entre hombres y mujeres permanece fuera de estas organizaciones. Hasta donde se forman grupos que están compuestos tanto de hombres como de mujeres, la distinción entre los sexos no tiene ningún papel. No tiene mucho objeto preguntarse si la libido que mantiene los grupos juntos es de naturaleza homosexual o heterosexual, porque no está diferenciada de acuerdo a los sexos, y particularmente de-muestra una completa despreocupación por los deseos de

organización genital de la libido. “Hasta en una persona que en otros aspectos ha sido absorbida en el grupo, las tendencias directamente sexuales preservan algo de su actividad individual. Si se vuelven demasiado fuertes, desintegran cualquier formación de grupo. La Iglesia Católica tenía el mejor de los motivos para recomendar a sus continuadores a permanecer solteros y a imponer el celibato a sus curas; pero el enamorarse hasta ha hecho que los curas dejaran la Iglesia. De la misma manera el amor por las mujeres quiebra los lazos grupales de raza, nacionalidad y clase social, y produce importantes efectos como factor en la civilización. Parece seguro que el amor homosexual es mucho más compatible con lazos grupales, hasta en el caso en que toma la forma de tendencias sexuales no *inhibidas* —un hecho notable, la explicación de cuál nos podría llevar lejos

El carácter grupal del ritual socialmente aprobado parece tener una cualidad para la cual no puede encontrar equivalente en el ritual del neurótico obsesivo. Evidentemente, como fue evidenciado por las prácticas de un grupo tal como la Iglesia Católica, el grupo tiene considerables dificultades de protegerse contra desviaciones individuales del ritual fijado. El grupo define lo que debe ser cumplido como práctica ritual establecida, y *condena* no sólo la delincuencia de no cumplir el ritual, pero también la de conciencia excesiva en cumplir el molde establecido. Es en este último sentido que el grupo reconoce en sus performances rituales el peligro de la diseminación destructiva de actos obsesivos *que* es tan mutilante para el neurótico obsesivo individual. Me han impresionado los considerables esfuerzos que el grupo hace para contrabalancear exitosamente esta tendencia a diseminarse. Esto puede *arrojar* alguna luz sobre la relativa longevidad y cohesión en ciertas prácticas rituales de grupo en oposición a otras. En este sentido la Iglesia Católica ha demostrado una capacidad algo superior, con su considerable destreza tanto en exigir obediencia a las performances rituales como en constantemente reconocer y manejar el peligro de la diseminación obsesiva que *finalmente* la destruiría. Esto

implica una cierta maleabilidad no obsesiva en un sistema de grupo que por otro lado es altamente estructurado como se ha sugerido en el concepto arriba mencionado de “conciencia escrupulosa” y la herejía encrática.

Se plantea el problema de que si es posible completar un psicoanálisis y que la persona al mismo tiempo mantenga sus creencias religiosas. Este punto debe ser claramente diferenciado de otro, que es la investigación científica de la religión como fenómeno sociológico y como performance ritual sistematizada llena de convincente simbolismo. Este último punto tiene que ver con el justificable privilegio del que goza el psicoanálisis, como disciplina científica, de explorar como una manifestación de las actividades del hombre y de usar conclusiones para beneficiar la humanidad a través de sus descubrimientos tanto en sentido más amplio como por medio de su aplicación en terapéutica. A mí me parece que es un problema completamente distinto cuando se trata de terapia individual y de que filosofía de la vida un paciente adopta para que nosotros podamos considerar el análisis como terminado. Hasta en el caso de que se proponga que la religión es una neurosis de masa de distribución mundial, es ciertamente dudoso si debemos considerar que nuestros pacientes están curados si no participan en esta actividad omnipresente.

Freud en “El futuro de una ilusión” (4) compara la religión a una neurosis infantil y dice que en algún futuro de fecha indeterminada el hombre va a emerger de ella. En su misma definición de nuestro lugar cultural actual, él acepta la normalidad esencial de este fenómeno y asume nuestra necesidad de aceptarlo como un marco de referencia legítimo en la terapia individual corriente.

Si nosotros sugerimos que la religión representa un intento del hombre de solucionar sus dilemas edípicos y sus necesidades de dependencia de una manera socialmente aceptable, consistente con la etapa actual del desarrollo humano, entonces no se interferiría con su participación religiosa. Mientras que el psicoanálisis no aboga particularmente por el cumplimiento pasivo con las

fuerzas sociales, tampoco aboga por la revolución contra las instituciones sociales existentes. *En mi* opinión, por lo tanto, la conservación de creencias y prácticas religiosas no implica en sí la conclusión de que el análisis no ha sido completado exitosamente. Brierley (1) toma una posición similar, invocando el valor potencialmente sublimatorio de la religión.

“Es importante para el psicólogo de informarse completamente sobre el contenido arcaico-infantil del dogma y ritual, pero esto no debería llevarlo a pasar por alto el aprovisionamiento que se hace en el ritual y rezo para la satisfacción del impulso y la recuperación de la energía instintiva en el creyente, que de otra manera se hubiera perdido. De esta manera se hace aparente que la Cristiandad no sólo aprovisiona a los caracteres obsesivos, pero a una variedad mucho mayor de tipos psicológicos. Como se verá más tarde, se puede argumentar que a una persona de temperamento *verdaderamente* religioso la religión *es una* sublimación más que una enfermedad”.

Sin embargo, la diferencia entre su punto de vista y el de Freud, es más aparente que real, ya que las sublimaciones inevitablemente se establecen tomando en consideración la etapa del desarrollo del hambre y por lo tanto de sus instituciones sociales en un momento dado.

Freud cierra “El futuro de una ilusión” (49) con la siguiente afirmación: “No, la ciencia no es una ilusión. Pero sería una ilusión suponer que podemos suponer en cualquier otro lado lo que ella no nos puede dar”. Este comentario presupone, que, en última instancia, no hay sustituto para el “conocimiento”. A pesar de que esto pueda ser cierto, es poco probable, a pesar del optimismo de Freud, que en alguna fecha futura se pueda disponer de suficiente conocimiento. Además, no podemos suponer, en *vista* de *nuestro* concepto actual del hombre, que el conocimiento en sí jamás le suministrará con bastante alivio de la angustia para que sea innecesario que tenga ilusiones, o, como yo prefiero llamarlas, (4) delirios constructivos. Tales ilusiones tienen el futuro de una más amplia utilidad a través de su estructuración *en* instituciones sociales.

Para resumir, quisiera enfatizar nuevamente la tesis que el uso particular de una institución social por el individuo neurótico puede ser un problema en la terapia y no deberla ser confundido con los propósitos mismos de la institución. En este trabajo he tratado de ilustrar la manera en que difieren las doctrinas, de la institución social del uso distorsionado que hace de ellas, como mecanismo de defensa neurótica, el neurótico individual. No se ha tratado aquí el papel legítimo que cumple la investigación Psicoanalítica en la exploración de las instituciones sociales. Quisiera recalcar, sin embargo, que tal investigación es completamente diferente del estudio del uso de tales instituciones por el neurótico individual en terapia psicoanalítica. Es mi esperanza de que se ha arrojado alguna luz sobre esta distinción tan importante.

BIBLIOGRAFIA

- 1) BRILLEY, M. — “Psicoanálisis”. Int. J. Psycho-Anal., 28, 71, 1947.
- 2) La Enciclopedia Católica. — (Nueva York: Gilmary Society, 1909; Encyclopedia Press Inc., pp. 412 - 418, 1913).
- 3) FENICHEL, O. — La Teoría Psicoanalítica de las Neurosis. (Nueva York: Norton, 1945), p. 488.
- 4) FREUD, S. — El Futuro de una Ilusión. (Nueva York: Liveright, 1949), capítulo X, p. 88.
 - 4a) Ibid., p. 98.
 - 4b) Ibid., pp. 48 - 49.
- 5) “Actos obsesivos y prácticas religiosas”. Collected Papers, Vol. 2, 4 Ed. (Londres: Hogarth, 1946), pp. 25-36.
- 6) Psicología de Grupo y el Análisis del Yo. (Londres: Hogarth, 1948),

p.p. 115 ff.

- 7) HARTMANN, H. “La Aplicación de los Conceptos Psicoanalíticos a las Ciencias Sociales”. *Psychoanal. Quart.*, 19, 387 - 388, 1950.
- 8) HEENAN, John Carmel, D. D. *Cura y Penitente*. (Nueva York: Sheed and Ward, 1938, pp. 181-182).
- 9) NOVEY, S. — “Algunas Especulaciones Filosóficas Sobre el Concepto del Carácter Genital”. *Int. J. Psycho-Anal.*, 36, &8
- 10) VAN DER VELDT, Rev. James H., O. F. M., Ph. D., and ODENWALD, Robert P., M. IX, F.A.P.A. — *Psiquiatría y Catolicismo*. (Nueva York: McGraw-Hill, 1952), p. 343.
- 11) *Nuevo Diccionario Internacional Webster de la Lengua Inglesa*, 2 ed. (Springfield, Masa, Merriam, 1949).

(Traducido por Doris M. Steiner)

Enfoque psicoanalítico de la estética¹

HANNA SEGAL

LONDRES

“Denn das Schöne ist nicht
als das Schrecklichen Anfang, dein *wir* noch gerade ertragen, un
wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh
uns zu zerstören” (²)

Escribe Freud en 1908: “*Los profanos* sentimos desde siempre vivísima curiosidad por saber de dónde el poeta, personalidad singularísima, extrae sus temas — en el sentido de la pregunta que aquel cardenal dirigió a Ariosto — y cómo *logra conmovernos* con ellos tan intensamente y despertar en nosotros emociones de las que ni siquiera nos juzgábamos capaces.” (³) Y, a medida que fue desarrollándose la ciencia psicoanalítica, se intentó repetidamente contestar esa pregunta. El descubrimiento por Freud de la vida de la fantasía inconsciente hizo posible la tentativa de la explicación psicológica de las obras de arte. Se escribieron muchos trabajos desde entonces, tratando el problema del artista y reconstruyendo su temprana historia a través del análisis de su obra.

El primero de esos trabajos es el libro de Freud sobre Leonardo da Vinci. Otros trabajos trataron problemas psicológicos generales que se manifiestan en obras de arte, mostrando, por ejemplo, cómo el contenido latente de las angustias infantiles universales se halla simbólicamente expresado en ellas. Citaré

¹ Traducido de *New Directions in Psycho-Analysis*. Tavistock Publications Limited, London, 1955.

²) “... Porque la belleza no es sino el nacimiento de lo terrible: Un algo que nosotros podemos admirar y soportar tan sólo en la medida en que se aviene, desdeñoso, a existir, sin destruirnos.” Rilke. (Primera de *Las Elegías del Duino*, trad. de Juan José Domenchina, Ed. Centauro, México, 1945. N. del T)

³ “The Relation of the Poet to Day-dreaming”, *Collected Papers*. Vol. IV (London, 1925). (“El poeta y la fantasía”, *Otras completas*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948. tomo II, pp.965 - 969. N. del T.)

algunos: “The Theme of the Three Caskets” de Freud, (⁴) “The Conception of the Madonna through the 2Ear” de Ernest Jones, (⁵)

“Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and the Creative Impulse” de Melanie Klein. (⁶) Hasta hace poco esos trabajos no concernían mayormente a la estética. Trataban temas de interés psicológico, pero no el problema central de la estética, es decir: ¿Qué es lo que constituye el verdadero arte? ¿En qué aspecto esencial se diferencia el arte de las demás actividades humanas? y más particularmente: ¿En qué se diferencia el arte verdadero del falso? Escritores psicólogos intentaron contestar preguntas como éstas: ¿Cómo trabaja el poeta? ¿Cómo es el poeta? ¿Qué es lo que expresa? En su trabajo “The Relation of the Poet to Daydreaming” (⁷) Freud muestra cómo la obra del poeta es un producto de la fantasía, que tiene sus raíces —al igual que los juegos infantiles y los sueños— en la vida de la fantasía inconsciente. Pero no trata de explicar por qué sentimos “un elevado placer” en prestar atención a sus “personales sueños diurnos”. “Cómo así lo consigue el poeta es su más íntimo secreto”. En realidad, Freud no se interesaba particularmente en problemas estéticos. En “The Moses of Michelangelo” (⁸) dice: “El contenido de una obra de arte me atrae más que sus cualidades formales y técnicas, a las que el artista concede, en cambio, máxima importancia. Para muchos medios y efectos del Arte me falta en realidad la comprensión debida”. Tenía igualmente conciencia de las limitaciones de la teoría analítica en el enfoque de la estética. En el prefacio al libro sobre Leonardo da Vinci (⁹) dice que no tiene la intención de

⁴ (1913). *Ibid.* (“El tema de la elección de cofrecillo”, *Ibid.* pp. 971-976)

⁵ (1914). *Essays in Applied Psycho-Analysis*, Vol. II (London, 1951)

⁶ (1925). *Contributions to Psycho-Analysis*, 1921-45 (London, 1948).

⁷ (1908). *Collected Papers*, Vol. IV (London, 1935). (“El poeta y la fantasía”, *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948. Vol. II, pp. 965-969). (N. del T.).

⁸ (1914). *Ibid.* (El “Moisés” de Miguel Angel. *Ibid.* pp. 977 -990). (N.del T.).

⁹ (1920). *Leonardo da Vinci* (London, 1922).

discutir por qué Leonardo era un gran pintor ya que, para hacerlo, debiera saber más acerca de los orígenes últimos del impulso creador y de la sublimación. Esto fue escrito en 1910. Desde aquel entonces la obra de Melanie Klein ha arrojado mayor luz sobre el problema del impulso creador y de la sublimación y proporcionó un nuevo estímulo a los escritores analíticos sobre el arte. En los últimos quince años aparecieron muchos trabajos que tratan problemas relativos a la creación artística, a *la* belleza y a *la* fealdad. Mencionaré, en particular, los de Ella Sharpe, Paula Heimann, John Rickman y Fairbain en Inglaterra, y H. B. Lee en los Estados Unidos de Norte América.

Quizá sea posible ahora, a la luz de los nuevos descubrimientos analíticos, responder a preguntas nuevas. ¿Podemos aislar en la psicología del artista *los* factores específicos que lo hacen capaz de producir una obra de arte satisfactoria? Y, en caso afirmativo, ¿ampliaría esto nuestra comprensión del valor estético de la obra de arte, y de la vivencia estética del público?

Creo que el concepto kleiniano de “posición depresiva” *nos* permite tratar por lo menos de contestar a esas preguntas. El lactante alcanza la “posición depresiva” (tal como la describe Melanie Klein) cuando reconoce a su madre y a otras personas — y entre éstas a su padre — como personas reales. Sus relaciones de objeto sufren entonces un cambio fundamental. ⁽¹⁰⁾ Mientras que anteriormente tenía conciencia de “objetos parciales”, percibe ahora personas totales; en lugar de objetos “disociados” — idealmente buenos *o* abrumadoramente *perseguidores* — ve un objeto total a la vez bueno y malo. *El* objeto total es amado e introyectado y constituye el núcleo de un yo integrado. Pero esta nueva constelación introduce una situación de angustia nueva: mientras que anteriormente el lactante temía un ataque al yo por parte de los

¹⁰ Para la descripción de la fase anterior del desarrollo, ver *Contributions to Psycho-Analysis*, 1921- 45, de Melanie Klein y el artículo de Herbert Rosenfeld “Notes on the Psycho-Analysis of the Super-Ego Conflict in an acute schizophrenic patient” en *New Directions in Psycho-Analysis*, Tavistock Publications Ltd. London, 1955. (“Observaciones sobre el conflicto del superyo en una forma aguda de esquizofrenia.”, Rev. de Psa. Buenos Aires, 1953, X-3. N. del T.).

objetos perseguidores, ahora el temor predominante es el de la pérdida del objeto amado en el mundo exterior y en su propio interior. En este estadio el lactante se halla aún bajo el influjo de una voracidad incontrolable e impulsos sádicos en su fantasía, el objeto amado es continuamente agredido por la voracidad y el odio, destruido y despedazado, y no sólo es atacado el objeto externo, sino también el objeto interno; su mundo interno todo es entonces sentido como destruido y hecho pedazos. Fragmentos del objeto destruido pueden transformarse en perseguidores; el lactante sufre entonces el temor a la persecución interna, así como la nostalgia del objeto amado perdido, y culpa por el ataque. El recuerdo de la situación buena, en que su yo contenía el objeto total amado, y el comprender que perdió a éste por sus propios ataques, hacen surgir un intenso sentimiento de pérdida y culpa, y el deseo de restaurar y re-crear el objeto amado perdido, fuera y en el interior del yo. Este deseo de restaurar y re-crear constituye la base de la sublimación y de la actividad creadora ulteriores.

El sentido de la realidad interna también se desarrolla en ese momento. Si el objeto es recordado como un objeto total, entonces el yo se enfrenta al reconocimiento de su propia ambivalencia hacia el objeto; se siente responsable de sus impulsos y del daño causado al objeto externo y al objeto interno. Mientras que anteriormente los impulsos y partes del self del lactante eran proyectados dentro del objeto, resultando de ello una imagen falsa del objeto, la negación de los propios impulsos y la frecuente falta de diferenciación entre el self y el objeto externo; en la posición depresiva se desarrolla el sentido de la realidad interna y tras éste, también el sentido de la realidad externa.

Las fantasías depresivas originan el deseo de reparar y restaurar. Constituyen un estímulo para el desarrollo ulterior sólo tenía medida en que el yo puede tolerar la angustia y conserva el sentido de la realidad psíquica. Si la creencia en la capacidad de restaurar es débil, el objeto bueno externo e interno

es sentido como irrecuperablemente perdido y destruido, los fragmentos destruidos se transforman en perseguidores y la situación interna es de total desesperanza. El yo del lactante es presa de intolerables sentimientos de culpa y de pérdida, y de la persecución interna. Para protegerse de la desesperación total, el yo debe recurrir a violentos mecanismos de defensa. Estos mecanismos de defensa que protegen el yo de los sentimientos originados por la pérdida del objeto bueno forman un sistema de defensas maníacas. Los rasgos esenciales de las defensas maníacas son: la negación de la realidad psíquica, el control omnipotente y la regresión parcial a la posición paranoide y sus defensas: disociación, idealización, negación, identificación proyectiva, etc. Esta regresión fortalece el temor a la persecución, y esto, a su vez, incrementa el control omnipotente.

Pero si el desarrollo es armónico, la vivencia de amor en el ambiente tranquiliza poco a poco al lactante con respecto a sus objetos. Su amor, fuerza y habilidad crecientes le dan una confianza cada vez mayor en su propia capacidad para restaurar. y a medida que crece su confianza puede gradualmente abandonar *las* defensas maníacas y vivenciar cada vez más plenamente los sentimientos de pérdida, culpa y amor subyacentes y puede hacer renovados y cada vez más logrados intentos de reparación.

A través de repetidas vivencias de pérdida y restauración de los objetos internos, estos quedan establecidos *más* firmemente en el yo y son más totalmente asimilados a él.

Las consecuencias de una elaboración lograda de las angustias depresivas son de gran alcance: el yo se integra y enriquece mediante la asimilación de objetos amados; disminuye la dependencia de los objetos externos y se soporta mejor la privación. La agresión y el amor son tolerados y la culpa origina el deseo de restaurar y re-crear.

Es probable que los sentimientos de culpa desempeñen ya un papel antes de que la posición depresiva esté totalmente establecida; ya existen con relación al

objeto parcial y contribuyen a la sublimación ulterior; pero se trata entonces de impulsos más simples que actúan dentro de un marco predominantemente *paranoide*, aislado y no integrado. Al establecerse la posición depresiva el objeto se vuelve más personal y único y el yo más integrado, adquiriéndose poco a poco la conciencia de un mundo interno integrado. Solamente cuando sucede esto, el ataque al objeto origina una verdadera desesperación ante la destrucción de un mundo interno ya existente, complejo y organizado y, junto con aquella, el deseo de recobrar ese mundo tan completo.

* * *

La tarea del artista consiste en la creación de un mundo propio.

En la Introducción a la Segunda Exposición Post-Impresionista, Roger Fry escribe:

“Ahora bien: estos artistas no buscan dar lo que, después de todo, *sólo* sería pálido reflejo de apariencia real, sino hacer surgir la convicción de una realidad nueva y diferente. No buscan imitar la vida, sino hallar un nuevo equivalente de la vida.” Lo que dice Roger Fry de los post-impresionistas se aplica sin duda alguna a todo arte genuino.

Una de las grandes diferencias entre el arte, y la imitación o una obra superficial “linda”, es que ni la imitación ni la obra “linda” jamás logran crear una realidad totalmente nueva.

Todo artista creador produce un mundo propio. Aún mismo cuando cree ser totalmente realista y se impone la tarea de reproducir fielmente el mundo exterior, de hecho sólo utiliza elementos del mundo exterior para crear con ellos una realidad propia. Cuando, por ejemplo, dos escritores realistas como Zola y Flaubert tratan de describir la vida en un mismo país, y casi al mismo tiempo, los dos mundos que nos muestran difieren tanto entre sí como si se tratara de las más fantásticas creaciones de poetas surrealistas. Si dos grandes pintores pintan un mismo paisaje, tenemos dos mundos diferentes

“... and dream

Of waves, flowers, clouds, woods,
Rocks, and ah that we
Read in their smiles
And call reality.”⁽¹¹⁾
(Shelley)

¿Cómo lograrse esta creación? Entre todos los artistas, el único que nos da una descripción completa del proceso creador es Marcel Proust: descripción basada en años de auto-observación y fruto de un sorprendente insight. Según Proust, la necesidad de recuperar el pasado perdido impulsa al artista a la creación. Pero un recuerdo puramente intelectual del pasado, aún en caso de ser aprovechable, es; del punto de vista emocional, desprovisto de valor y vida. Un recuerdo verdadero surge a veces inesperadamente por una asociación casual. El sabor de una magdalena trae a la memoria de Proust un fragmento de su niñez, con una intensidad emocional plena. El tropezar con una piedra reaviva un recuerdo de vacaciones en Venecia, que anteriormente había tratado en vano de traer a la memoria. Durante años, trata vanamente de recordar y re-crear en su mente un retrato vívido de la abuela amada. Pero sólo *una* asociación casual reaviva esa figura y le permite al fin recordarla, y vivenciar su pérdida y sentir duelo por ella. Proust llama a estas asociaciones fugaces: “intermitencias del corazón”, pero dice que esos recuerdos asoman y luego desaparecen nuevamente, de modo pues que el pasado permanece esquivo. Para aprehender los recuerdos, darles vida permanente e integrarlos al resto de su vida, debe crear una obra de arte. “Era necesario.., hacer salir de la penumbra lo que yo había sentido, convertirlo nuevamente en un equivalente espiritual. Pero ese medio para lograrlo, que me parecía *único*, *qué* otra cosa era sino la creación de una obra de arte?”

A lo largo de los varios volúmenes de su obra, el pasado es recuperado;

¹¹.... y sueño — de olas, flores, nubes, bosques — rocas, y todo lo que leemos en sus sonrisas — y llamarnos realidad”.

todos sus objetos amados perdidos y destruidos son devueltos a la vida: sus padres, su abuela, su bien amada Albertina. “Y por cierto no estaría solamente Albertina, ni sólo mi abuela, sino muchas otras personas de las que pudiera haber asimilado una palabra, una mirada; pero, como criaturas individuales ya no las recordaba; un libro es un gran cementerio donde, sobre la mayoría de las tumbas, no pueden leerse ya los nombres borrosos.”

Y, según Proust, sólo el pasado perdido y los objetos muertos pueden ser transformados en obra de arte. Dice por boca de Elstir, el pintor: “Sólo podemos re-crear lo que amamos renunciándolo.” Sólo luego de reconocida *la* pérdida y *vivenciado el* duelo puede tener lugar la re-creación.

En el último volumen de su obra, Proust describe cómo al fin, decide sacrificar el resto de su vida a escribir. Luego de una larga ausencia va a una fiesta en búsqueda de sus viejos amigos y todos ellos le parecen ruinas de las personas reales a quienes había conocido — inútiles, ridículos, enfermos, en el umbral de la muerte. Otros habían muerto tiempo atrás. Y al ver la destrucción de todo un mundo que había sido suyo decide escribir, sacrificarse para re-crear a los que estaban muriendo y a los muertos. Por virtud de su arte puede dar a sus objetos vida eterna en su obra. Y, puesto que representan también su mundo interno, si logra hacerlo, ya no temerá él mismo a la muerte.

Lo que describe Proust corresponde a una situación de duelo: ve que sus objetos amados están *muriendo*, o ya están muertos. Para Proust, escribir un libro se asemeja al trabajo del duelo, en que gradualmente los objetos externos son renunciados, reinstalados en el yo y re-creados en el libro. En su trabajo “Mourning and its Relation to Manic-Depressive States” ⁽¹²⁾ Melanie Klein mostró cómo en el duelo en la vida adulta se reviven las angustias depresivas tempranas; no sólo es sentido como perdido el objeto actual del mundo exterior, sino también los objetos tempranos, los padres; y son perdidos como objetos

¹² (1940). *Op. cit.* (Traducido en Rev. de Psa. Buenos Aires, 1950, VII -3, pp. 415 -449: “El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos”. N. del T.).

internos así como objetos del mundo exterior. En el proceso de duelo, son aquellos objetos más tempranos los que se pierden nuevamente y luego se re-crean. Proust describe cómo ese duelo despierta el deseo de re-crear el mundo perdido.

Cité a Proust extensamente porque revela una agudísima conciencia de lo que creo se halla presente en el inconsciente de todo artista, es decir: que toda creación es en realidad la recreación de un objeto antes amado y completo, pero ahora perdido y en ruinas, un mundo interno y un self en ruinas. Es cuando el mundo dentro de nosotros está destruido, cuando está muerto y sin amor, cuando nuestros seres queridos están en pedazos y nosotros mismos nos hallamos sumidos en una desesperación sin salida, entonces es que debemos re-crear nuestro mundo, juntar los pedazos, infundir nueva vida en los fragmentos muertos, re-crear la vida.

Si el deseo de crear está enraizado en la posición depresiva y la capacidad creadora depende de una elaboración lograda de aquella, puede deducirse que la incapacidad de reconocer y superar la angustia depresiva origina inhibiciones de la expresión artística.

Daré algunos ejemplos clínicos de artistas inhibidos en su actividad creadora por la neurosis y trataré de mostrar que en ellos la incapacidad de elaborar las angustias depresivas conducía a la inhibición de la actividad creadora o a la producción de una obra no lograda.

El caso A es el de una joven con un don bien definido para la pintura. Una intensa rivalidad con la madre le había hecho abandonar su arte cuando tenía escasamente veinte años. Después de un tiempo de análisis había empezado a pintar de nuevo, trabajando como decoradora. Se dedicaba a la artesanía decorativa, con preferencia a lo que a veces llamaba “la verdadera pintura”, porque sabía que su trabajo, si bien correcto, nítido y bonito, no llegaba a ser emotivo ni a tener significado estético. Conforme a su modalidad maniaca, generalmente negaba que eso la preocupara. En la época en que yo trataba de

interpretarle sus ataques sádicos inconscientes hacia su padre, la internalización de su padre mutilado y destruido y la depresión resultante, me contó el sueño siguiente: “Veía un cuadro en una tienda, que representaba a un hombre herido caído, solo y desesperado, en un bosque oscuro. Se sentía sobrecogida por la emoción y la admiración ante ese cuadro; pensaba que representaba la verdadera esencia de la vida; si tan sólo pudiera pintar así sería realmente una gran artista.”

Pronto apareció que el significado del sueño era el siguiente: si tan sólo ella pudiera reconocer su depresión por haber herido y destruido a su padre, lograría expresarla en su pintura y crearía una obra de arte genuina. De hecho, sin embargo, le era imposible hacerlo porque la fuerza inusual de su sadismo y la desesperación consiguiente, y su débil capacidad para tolerar la depresión, la llevaban a la negación maníaca y a un constante engaño de que todo marchaba bien. En el sueño confirmaba mi interpretación del ataque a su padre, pero hacía aún algo más. El sueño mostraba algo que de ninguna manera había sido interpretado o indicado por mí: el efecto en su pintura de su persistente negar la depresión. En relación a su pintura la negación de la profundidad y seriedad de sus sentimientos depresivos hacían que sus obras fueran superficiales y lindas — el padre muerto era totalmente negado y jamás la fealdad o algún conflicto perturbaban la nitidez y corrección del trabajo.

El caso B es el de un periodista de poco más de treinta años que ambicionaba ser escritor y que padecía, entre otros síntomas, de una inhibición creciente para el trabajo creador. La tendencia a regresar de la posición depresiva a la posición paranoide constituía un rasgo importante de su carácter. El sueño siguiente ilustra su problema: “Se encontraba en una habitación con Goebbels, Goering y algunos otros nazis. Tenía conciencia de que esos hombres eran totalmente amorales. Sabía *que iban* a envenenarlo y por lo tanto trataba de llegar a un acuerdo con ellos, sugiriéndole la conveniencia de dejarlo vivir, puesto que era periodista y podía escribir acerca de ellos y hacerlos así vivir por

mucho tiempo después de muertos. Pero su estratagema fracasaba y sabía que terminarían por envenenarlo”.

Un factor importante de la psicología de este paciente era la introyección de una figura paterna extremadamente mala a la que echaba la culpa de todo lo que hacía. De ello resultaba un sentimiento insostenible de ser perseguido internamente por esa figura paterna mala, que solía ser expresado por síntomas hipocondríacos. Trataba de defenderse de ese sentimiento aplacando y complaciendo a esa figura interna mala. Era a menudo impulsado a hacer cosas que desaprobaba y le desagradaban. En el sueño mostraba cómo esa figura interfería en su obra de escritor: para evitar morir a manos de perseguidores internos debía escribir para ellos, para mantenerlos vivos; pero por supuesto no existía un deseo auténtico de mantener vivas a esas figuras malas y por lo tanto su capacidad para escribir era inhibida. También se quejaba a menudo de no tener estilo propio; en sus asociaciones sobre el sueño apareció claramente que debía escribir no sólo en beneficio de los envenenadores y para servir sus propósitos, sino también bajo sus órdenes. Por lo tanto su estilo pertenecía a la figura paterna interna. Este caso se parece, creo, al que describe Paula Heimann. ⁽¹³⁾ Una de sus pacientes (pintora) había hecho un dibujo con el que estaba muy desconforme; el estilo no era suyo, sino victoriano. Apareció claramente durante la sesión que aquello era el resultado de una disputa con otra mujer, que representaba a su madre. Luego de la disputa, la pintora la había introyectado como madre mala y vengativa y, a través de la culpa y el temor, debió someterse a esa figura interna mala; era en realidad la madre victoriana quien había impuesto aquel dibujo.

Paula Heimann da este ejemplo de agudo deterioro de una sublimación ya establecida. En mi paciente, la sumisión a una figura interna muy mala constituía una situación crónica que le impedía lograr la libertad interna para

¹³ “A Contribution to the Problem of Sublimation and its Relation to Processes of Internalization”, *Int. J. Psycho-Anal.*, Vol. XXIII. Part 1, 1942. (Traducido en *Rev. de Psa.* Buenos Aires, 1951, VIII/4 pp. 550 -68. N. del T.).

crear. Además, si bien trataba de apaciguar a sus perseguidores, como defensa secundaria contra ellos, estaba básicamente fijada en la posición paranoide y volvía a ella cada vez que surgían los sentimientos depresivos, de manera que su amor e impulsos reparativos no ser totalmente activos.

Todos los pacientes mencionados sufrían de desajustes sexuales e inhibiciones de la actividad creadora. Existe a las claras un aspecto genital de la creación artística que es de suma importancia. La creación de una obra de arte constituye un equivalente psíquico de la procreación. Es una actividad genital bisexual requiere una buena identificación con el padre que da el niño y con la madre que lo recibe y lleva en ella. Sin embargo, la capacidad para manejar la posición depresiva constituye una condición previa de la madurez genital y artística. Si los padres son sentidos como completamente destruidos y *no* existe esperanza alguna de poder re-crearlos, no es posible lograr una identificación satisfactoria y la posición genital no puede mantenerse, ni desarrollarse la sublimación en el arte.

Esta relación entre los sentimientos depresivos y los problemas ‘genitales y artísticos aparece claramente en otro de mis pacientes. C, de treinta y cinco años de edad, era un artista realmente dotado, pero al mismo tiempo *un individuo muy* enfermo. Desde la edad de dieciocho años había sufrido de depresión, varios síntomas de conversión de gran intensidad, y de lo que describía como “una falta absoluta de libertad y espontaneidad”. Esta falta de espontaneidad interfería considerablemente en su trabajo y también lo privaba de todo goce en la relación sexual, si bien era físicamente potente. Un sentimiento de fracaso inminente, desvalorización e irremediabilidad malograba todos sus esfuerzos. Había llegado al análisis a la edad de treinta y cinco años en razón de un síntoma de conversión: sufría de un constante dolor de cintura y parte inferior del abdomen, agravado por frecuentes espasmos. Describía ese dolor como “un estado constante de alumbramiento”. Apareció en el análisis que el dolor había

empezado poco después de saber que la esposa de su hermano gemelo estaba embarazada y de hecho había acudido a mí una semana antes de que ella se internara. Creía que si tan sólo podía liberarse del espasmo lograría hacer cosas maravillosas. En el caso de este paciente, la identificación *con* la mujer embarazada, que representaba a su madre, era muy obvia, pero no era una identificación feliz. Sentía que su madre y los niños dentro de ella habían sido tan totalmente destruidos por su sadismo, y su esperanza de recrearlos era tan débil, que la identificación con la madre embarazada significaba para él un estado de angustia, ruina y preñez abortiva. En vez de dar a luz el niño, él, al igual que la madre, era destruido. Sintiéndose interiormente destrozado e incapaz de restaurar a la madre, vivíase perseguido por ella; la madre interna atacada lo atacaba a su vez y le robaba sus niños. A diferencia de los otros tres pacientes, descritos, éste reconocía su depresión y su impulso reparativo era por lo tanto mucho más fuerte. La inhibición de su actividad sexual y artística era debida mayormente al sentimiento de lo inadecuado de su capacidad reparativa en comparación con la devastación que creía haber causado. Ese sentimiento de inadecuación lo hacía regresar a la posición paranoide cada vez que surgía la angustia.

De los casos descritos en este trabajo, la paciente E, escritora, era la que presentaba más trastornos. Hipocondríaca crónica grave, sufría frecuentes estados de despersonalización y fobias interminables, entre ellas, fobias a los alimentos que la llevaban a veces a una anorexia casi total.

Había sido escritora, pero hacía muchos años que no podía escribir. Quiero mostrar aquí cómo su incapacidad para vivenciar la depresión originó la inhibición de la expresión simbólica.

Un día me contó el sueño siguiente: “Se encontraba en un sanatorio y la directora del establecimiento, vestida de negro, iba a matar a un hombre y una mujer. La propia paciente iba a un baile de disfraz. Varias veces salía corriendo

del sanatorio vistiendo distintos disfraces, pero siempre pasaba algo malo y debía volver al sanatorio y encontrarse con la directora. En algún momento del sueño la paciente estaba con su amiga Juana.”

Esta amiga, Juana, personificaba para la paciente la salud mental y la estabilidad. Después de contar el sueño, dijo: “Juana no estaba disfrazada y yo sentía que ella era mucho más vulnerable que yo.” Corrigióse de inmediato: “Naturalmente, quise decir que ella era mucho menos vulnerable que yo”. Este error de la paciente nos da la clave del sueño. La persona mentalmente sana es más vulnerable que mi paciente, no lleva disfraz y es vulnerable a la enfermedad y a la muerte. Mi paciente escapa a la muerte, presentada por la directora, mediante el uso de distintos disfraces. Sus asociaciones con este sueño *nos* llevaron a la revisión de algunos de sus síntomas principales en términos de su temor a la muerte y sus intentos de escaparle. Los disfraces en el sueño representaban personificaciones, identificaciones proyectivas e introyectivas, usando ella las tres como medios para no vivir su propia vida y — a la *luz* del sueño — no morir su propia muerte. También relacionó otro de sus síntomas con el temor a la muerte. Por ejemplo, el pasar la mitad de su vida en cama, “medio muerta”, constituía un simulacro de la muerte, un modo de engañar a la muerte. Su fobia al pan, su miedo al sexo, le aparecían ahora como modos de huir de la vida plena, porque esto significaba que llegaría e] día en que “habría pasado su vida” y tendría que afrontar la muerte. Hasta entonces, había vivido casi una vida “prestada”. Por ejemplo, se sentía muy animada cuando estaba embarazada, porque vivía entonces de la vida del niño; pero inmediatamente después del nacimiento se sentía despersonalizada y medio muerta.

Menciono aquí tan sólo algunos de los síntomas más llamativos de esta paciente, que apuntaban *todos* a una misma dirección: la preocupación constante del temor a la muerte. La analista, representada por la directora, la despoja de sus disfraces uno tras otro y la obliga a vivir su propia vida y, por lo tanto, final-

mente a morir.

Después de unas tres sesiones totalmente ocupadas por la elaboración de este tema, al empezar la sesión siguiente su pensamiento pareció tomar una dirección completamente nueva. Empezó quejándose de su incapacidad para escribir. Sus *asociaciones* la llevaron a recordar su temprano desagrado por emplear palabras. Le parecía que ese desagrado era aún actual y que, en realidad, no deseaba en absoluto utilizar palabras. Al usar palabras, dijo, “desmenuzaba una interminable unidad”. Era como “cortar tajadas”, como “cortar cosas”. Era obvio que lo sentía como un acto agresivo. Además, usar palabras era “terminar y separar cosas”. Usar palabras significaba reconocer que el mundo era separado de ella, y le causaba una sensación de pérdida.

Sentía que el Uso de las palabras le hacía perder la ilusión de *poseer un mundo* interminable e individido y ser una con él: “Cuando usted da un nombre a una cosa la pierde realmente”.⁽¹⁴⁾ Apareció claramente a la paciente que el uso de un símbolo (lenguaje) significaba que aceptaba la separación del objeto de sí misma, que reconocía su propia agresividad, que “cortaba en tajadas” a su objeto y por último lo perdía.

En esta paciente, la pérdida del objeto era siempre sentida como una amenaza inminente a su propia sobrevivencia. De esta manera pudimos finalmente relacionar sus dificultades en el uso del lenguaje con el material de las primeras sesiones. Al rehusarse a hacer frente a la amenaza de muerte hacia su objeto y hacia ella misma, había debido desarrollar varios síntomas ideados mágicamente para controlar y evitar la muerte. También había renunciado a crear escribiendo. Para poder escribir de nuevo, debía ser despojada de sus disfraces, admitir la realidad y volver-se vulnerable a la pérdida y a la muerte.

Describiré ahora brevemente una sesión con la misma paciente, dos años

¹⁴ Este terna apareció más adelante unido al de “Rurnpelstilkin” terna del robo del niño y del pene, pero no cabe seguirlo aquí.

después.

La paciente sabía desde cierto tiempo atrás que, debido a circunstancias ajenas, tendría que dejar el análisis. Llegó muy triste a la sesión, por primera vez desde que resultara evidente que iba a abandonar el tratamiento. En anteriores sesiones había tenido náuseas, se había sentido perseguida internamente y “toda en fragmentos y pedazos”. Dijo al principio de la sesión que apenas había podido esperar para verme, por temor a que su tristeza se transformara en “enfermedad y maldad”. Pensaba en el fin de su análisis, se preguntaba si podría seguir queriéndome y cuánto podría recordar de mí. También se preguntaba si en algo se parecía a mí. Le hubiera gustado parecerse a mí en dos cosas que me atribuía: la sinceridad y la capacidad de cuidar de las personas. Esperaba haberlo aprendido de mí. También sentía que yo era una persona común y eso le gustaba. Interpreté este material como un deseo de ponerme dentro de sí, de indentificarse conmigo como pecho nutricional realmente “común”, en contraste con una situación anterior donde internalizaba un pecho idealizado que luego se transformaba en perseguidor.

Me contó entonces el sueño siguiente: “Un niño había muerto —o crecido— no sabía cuál de las dos cosas; y como resultado de ello, tenía los pechos llenos de leche. Alimentaba el niño de

El significado transferencial de este sueño era que yo la destetaba —mi pecho era seco— pero ella tenía ahora pechos y podía ser madre. El niño que había “muerto o crecido” era ella misma. El niño muere y la mujer adulta ocupa su lugar. La pérdida del analista es aquí una vivencia que involucra tristeza, culpa (por la rivalidad conmigo en relación con el niño) y angustia (¿sería ella capaz de recordarme?). Pero también es una vivencia que lleva al enriquecimiento de su yo —ahora tiene pechos llenos de leche y ya no depende de mí.

Al finalizar la sesión, dijo: “Las palabras parecen de *nuevo* significar algo; son ricas de significado”, y agregó que estaba segura que ahora podría escribir,

“siempre y cuando pudiera seguir estando triste por un tiempo, sin sentirse enferma ni detestar la comida”, es decir, siempre y cuando pudiera sentir duelo por mí en vez de vivirme como perseguidor interno.

Las palabras adquirieron un significado y volvió el deseo de escribir cuando pudo renunciar a mi pecho como objeto externo e internalizarlo. Esta renuncia era vivenciada como la muerte del pecho, que se seca en el sueño, y la muerte de una parte de sí misma —la parte infantil— que al crecer también muere. En la medida en que podía sentir duelo por mí las palabras se volvían ricas de significado. ⁽¹⁵⁾.

El material de esta paciente confirmó la impresión derivada del análisis de muchos otros pacientes, de que una formación de símbolos lograda está enraizada en la posición depresiva.

Una de las más valiosas contribuciones de Freud a la psicología consiste en el descubrimiento de que la *sublimación* es el resultado de una renuncia lograda a un objetivo instintivo; creo que esto sólo se alcanza a través de un proceso de duelo. Renunciar a un objetivo instintivo, o a un objeto, es repetir y al mismo tiempo re-vivir la renuncia al pecho. Ese renunciar resultará logrado, *como la primera situación con el pecho*, si el objeto al que se debe renunciar puede ser asimilado al yo por el proceso de pérdida y restauración interna. Creo que ese objeto asimilado se transforma en símbolo dentro del yo. Cada aspecto del objeto, otra mujer cuyo pecho estaba seco cada situación que debe ser renunciada en el proceso del crecimiento, origina la formación de símbolos.

Desde este punto de vista la formación de símbolos es el resultado de una pérdida, es un acto de creación que involucra dolor y todo el trabajo del duelo. Si la realidad psíquica es vivenciada y diferenciada de la realidad externa, el símbolo es diferenciado del objeto; es sentido como creado por el self y puede

¹⁵ Doy aquí solamente el significado *transferencial* del sueño, de manera a no apartarme del tema principal. Esta situación transferencial estaba ligada a pasadas vivencias de destete, nacimiento de un nuevo bebé, y el anterior fracaso de la paciente en ser una “buena” madre para el niño.

ser utilizado libremente por el self.

No puedo extenderme aquí sobre el problema de los símbolos; lo menciono tan sólo en lo que está relacionado con mi tema principal. Y está relacionado con él en tanto que la creación de símbolos, la elaboración simbólica de un tema, constituyen la esencia misma del arte.

Quisiera *ahora formular una* respuesta a la pregunta sobre si existe un factor específico en la psicología del verdadero artista que lo diferencia del que no lo es, o, tomando las palabras de Freud: “¿Qué es lo que distingue al poeta, al artista, del neurótico que sueña despierto?” En su trabajo: “Formulations Regarding the Two Principles in Mental Functioning”, dice Freud: “El artista sabe cómo volver del mundo de la fantasía a la realidad; modela sus fantasías gracias a sus dotes especiales y crea con ellas una nueva realidad”. En verdad puede decirse que el artista posee un agudo sentido de la realidad. Es a menudo neurótico y en muchas ocasiones puede que muestre una falta de objetividad total, pero en dos aspectos al menos manifiesta tener un muy alto sentido de la realidad. Uno de esos aspectos es el de su propia realidad interna, y el otro el del material de su arte. Por más neurótico que fuese Proust en su apego a su madre, su homosexualidad, el asma que padecía, etc., poseía un real insight del mundo fantástico de las personas en el interior de sí mismo, y sabía que ese mundo era interno, y sabía que era fantasía. Demostraba una conciencia que no existe en el neurótico, quien disocia, reprime, niega, y cuyas fantasías motivan el “acting out”. El segundo aspecto, el sentido de realidad que muestra el artista en relación a su material, es una evaluación exacta de la naturaleza, necesidades, posibilidades y limitaciones de su material, ya sea éste palabras, sonidos, colores o arcilla. El neurótico utiliza su material de un modo mágico, y lo mismo hace el mal artista. Teniendo conciencia del propio mundo interno que debe expresar y del material exterior con el que debe trabajar, el verdadero artista puede también con pleno conocimiento utilizar el material para expresar su fantasía. Comparte con el neurótico todas las dificultades de la depresión no

resuelta, la amenaza constante de un colapso del mundo interno; pero difiere de *él* en una mayor capacidad para tolerar la angustia y la depresión. Los pacientes descritos en este trabajo no podían tolerar las fantasías y angustias depresivas; todos ellos utilizaban defensas maníacas para negar la realidad psíquica. La paciente A negaba la pérdida de su padre y la importancia de esa pérdida para ella; el paciente B proyectaba sus impulsos en un objeto interno malo, resultando de esto un yo disociado y un sentimiento de persecución interna; lo mismo hacía el paciente C, aunque en menor grado; la paciente E había regresado a los mecanismos esquizoides de disociación e identificación proyectiva que la llevaron a la despersonalización e inhibición del uso de símbolos.

En contraste con todo esto, Proust pudo vivenciar el duelo depresivo, lo que le dio la posibilidad del insight y, con éste, el sentido de la realidad interna y externa. Además este sentido de la realidad lo capacitó para mantener una relación con otras personas a través de su arte. La fantasía del neurótico interfiere en sus relaciones con sus semejantes, motivando el “acting out”. El artista se retrae en un mundo de fantasía, pero puede comunicar sus fantasías y compartirlas. En esta forma repara, no sólo sus objetos internos, sino también el mundo externo.

* * *

Traté hasta ahora de mostrar cómo la obra de Melanie Klein, y en particular su concepto de la posición depresiva e impulsos reparativos movilizados por ella, así como su descripción del mundo de los objetos internos, arrojan una nueva luz sobre la psicología del artista, sobre las condiciones que éste requiere para lograr su obra, así como las que pueden inhibir o viciar su actividad creadora. ¿Puede esta nueva luz sobre la psicología de] artista ayudarnos a comprender el placer estético ‘del público del artista? Si para el artista la obra de arte es la manera más completa y satisfactoria de aliviar la culpa y ‘desesperación que surgen de la posición depresiva y de restaurar sus objetos

destruidos, esa es tan sólo una de las muchas maneras en que el hombre puede alcanzar ese fin. ¿Qué es lo que hace de una obra de arte una experiencia tan satisfactoria para el público del artista? Freud dice que “nos soborna con los placeres formales y estéticos”.

Para empezar, debemos distinguir entre el placer estético y otros placeres incidentales que pueden encontrarse en las obras de arte. Por ejemplo, la satisfacción que deriva de la identificación con escenas o caracteres particulares puede surgir igualmente por otros medios, y puede derivar de una obra buena o mala. Lo mismo puede decirse de los intereses sentimentales que se originan en recuerdos y asociaciones. El placer estético propiamente dicho, es decir, el placer derivado de una obra de arte, y único en el sentido de que sólo una obra de arte puede procurarlo, es debido a la identificación de nosotros mismos con la obra de arte como un todo, y con el mundo interno total del artista tal como aparece representado en su obra.

En mi opinión, todo placer estético incluye un re-vivir inconsciente de la vivencia del artista de su creación. En su trabajo “The Moses of Michelangelo”⁽¹⁶⁾ dice Freud: “...ha de ser suscitada también nuevamente en nosotros aquella situación afectiva, aquella constelación psíquica que engendró en el artista la energía impulsora de la creación”.

Encontramos en la filosofía de Dilthey un concepto que él llama “nach-erleben”.⁽¹⁷⁾ Esto significa para Dilthey que podemos comprender a los demás a través de su comportamiento y expresiones, que reconstruimos intuitivamente su estado mental y emocional, que les sobrevivimos, que los re-vivimos. A este proceso Dilthey da el nombre de “nach-erleben”. Es a menudo, dice, más profundo de lo que la introspección puede descubrir. Este concepto es, creo, el

¹⁶ El “Moisés” de Miguel Angel. *Obras completas*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, Tomo II, p. 977. (N. del T.).

¹⁷ Hodges, H. A., *Wilhem Dilthey: S'lected Readings from his Works' and an introduction to his Sociological and Philosophical Work*, London.

equivalente de la identificación inconsciente. En mi opinión, este re-vivir inconsciente del estado mental del creador constituye el fundamento de todo placer estético.

Para ilustrar mis palabras tomaré como ejemplo el caso de la tragedia “clásica”. En una tragedia, el héroe comete un crimen: el crimen era inevitable, es un crimen inocente”, el héroe es llevado a cometerlo. Cualquiera sea la naturaleza del crimen, su resultado es siempre la destrucción total, las figuras parentales e infantiles son igualmente atrapadas en él. Es decir que, cualquiera sea el nivel en que se inicia el conflicto (Edipo Rey por ejemplo plantea un conflicto genital), al final se llega a una descripción de las fantasías pertenecientes a la más temprana posición depresiva, en que todos los objetos son destruidos. ¿Cuál es el mecanismo psicológico del “nach-erleben” del espectador? Tal como lo veo yo, hace dos identificaciones. Se identifica con el autor, e identifica la tragedia en su totalidad con el mundo interno del autor. Se identifica con el autor mientras éste enfrenta y expresa su depresión. En una forma simplificada, puede resumirse la reacción del espectador como sigue: “En su odio, el autor ha destruido todos sus objetos amados como yo mismo lo hice, y, como yo, sintió la muerte y la desolación dentro de sí. Pero puede enfrentarlas y puede hacérmelas enfrentar y a pesar de la ruina y devastación, nosotros y el mundo que nos rodea sobrevivimos. Lo que es más, sus objetos que se habían vuelto malos y fueron destruidos, han sido revividos y se volvieron inmortales por su arte. Del caos y la destrucción ha creado un mundo que es un todo, completo y unificado”.

Aparecería entonces que dos factores son esenciales para que una tragedia sea una obra de arte: la expresión sin retrocesos del absoluto horror de la fantasía depresiva y el logro de una impresión de totalidad y armonía. La forma exterior de una tragedia “clásica” está en absoluto contraste con su contenido. La pureza del lenguaje, las unidades de tiempo, lugar y acción, la severidad y rigidez de las reglas son, todas ellas, creo, una demostración

inconsciente del hecho que el orden puede surgir del caos. Sin esta armonía formal, la depresión sería despertada en el espectador, pero no quedaría resuelta. No puede haber placer estético sin perfección formal. ⁽¹⁸⁾

Al crear una tragedia, creo que el éxito del artista depende de que sea plenamente capaz de admitir y expresar sus fantasías y angustias depresivas. Al expresarlas, realiza un trabajo que se asemeja al duelo en que crea internamente un mundo armonioso que proyecta en su obra de arte.

El lector se identifica con el autor a través de su obra de arte. En esta forma re-vivencia sus propias angustias depresivas tempranas. y a través de su identificación con el artista logra vivenciar el duelo, restablece sus propios objetos internos y su propio mundo interno, y se siente, por lo tanto, re-integrado y enriquecido.

* * *

Pero ¿es acaso esta vivencia específica de una obra de arte trágica, o es parte esencial de toda vivencia estética? Creo que puedo generalizar mi argumento. Para hacerlo debo utilizar la terminología más usual de la estética y formular nuevos problemas en otros términos. Los términos que necesito son “feo” y “hermoso”. Para Rickman ⁽¹⁹⁾, lo “feo” es lo destruido, el objeto incompleto. Para Ella Sharpe ⁽²⁰⁾, “feo” es lo destruido, lo anímico, lo que está relacionado con una tensión dolorosa. Creo que estos dos puntos de vista deben ser abarcados, si decimos que “fealdad” es lo que expresa el estado de un mundo interno en depresión. La “fealdad” incluye la tensión, el odio y sus consecuen-

¹⁸ Dice Roger Fry: “Toda la cualidad estética esencial tiene que ver con *la* forma pura.” Con eso estoy de acuerdo. Pero luego agrega: “Lo extraño es que, aparentemente, resulta peligroso que el artista lo sepa.” Creo que Fry piensa que es extraño en razón de un punto débil inherente a la escuela formalista que él representa. Los formalistas desestiman la importancia de los factores emocionales en el arte. Según Fry, el arte debe estar totalmente desprendido de emociones; toda emoción es impureza y cuando más libre de contenido emocional es la forma, más se aproxima al ideal. ‘Lo que ignoran los formalistas es que la forma, tanto como el contenido, es en si una expresión de emoción inconsciente. Lo que Fry, siguiendo a Clive Bell, llama “forma significativa” (término que él mismo confiesa no poder definir), es la forma expresando una vivencia emocional inconsciente. El artista no está tratando de crear una forma linda o aún hermosa; está entregado a la tarea mucho más importante de re-crear su mundo interno en ruinas y la forma resultante dependerá del grado en que lo logre.

¹⁹ *Int. J. Psycho-Anal.*, Vol. XXI, Part. III (1940).

²⁰ “Certain Aspects of Sublimation and Delusion” (1930). “Similar and Divergent Unconscious Determinants underlying the Sublimations of Pure Art and Puro Science” (1935).

cias —la destrucción de los objetos buenos y totales y su transformación en fragmentos perseguidores. Rickman sin embargo opone lo feo y lo hermoso; parece equiparar lo “hermoso” con lo que es estéticamente satisfactorio. Con esto no puedo estar de acuerdo. Lo feo y lo hermoso son dos categorías de la vivencia estética y, en ciertos aspectos, podemos oponerlos; pero si hermoso es utilizado como sinónimo de estéticamente satisfactorio, entonces su opuesto no sería “feo” sino antiestético, o indiferente, o insulso. Rickman dice que

rechazamos lo feo; yo creo que

lo “feo” es un componente muy importante y necesario de la vivencia estética satisfactoria. El concepto de la fealdad, como un elemento del placer estético no es extraño a la tradición de la estética filosófica; fue expresado de manera notable por los propios artistas. Rodin escribe: “Llamamos feo a lo que es informe, no saludable, lo que sugiere enfermedad, sufrimiento, destrucción, lo contrario de la regularidad, signo de salud. También llamamos feo a lo inmoral, lo vicioso, lo criminal y a toda anormalidad que produce daño —el alma del parricida, del traidor, del egoísta. Pero permitamos que un artista se apodere de esa fealdad, de inmediato la transfigura —con un gesto de su varita mágica la transforma en belleza”.

¿Qué es lo “bello”? Si consideramos nuevamente lo bello tan sólo como una de las categorías de lo estrictamente satisfactorio, la mayoría de los escritores están de acuerdo en que los principales elementos de lo bello —lo total, completo y rítmico— están en contraste con lo feo. Entre los escritores analíticos, Rickman equipara lo bello con el objeto total; Ella Sharpe considera la belleza esencialmente como ritmo y la equipara con la vivencia de lo bueno en el chupar rítmico, la defecación satisfactoria y la relación sexual. Agregaría a éstos: la respiración rítmica y el ritmo cardíaco. Un ritmo regular en un todo sereno parece corresponder al estado en que nuestro mundo interno se halla en paz. Entre los escritores no analíticos, Herbert Read llega a una conclusión similar cuando dice que hallamos proporciones rítmicas, aritméticas simples que

corresponden a la forma en que nuestro cuerpo está construido y funciona. Pero estos elementos de belleza son en sí insuficientes. Si fueran suficientes, entonces hallaríamos suma satisfacción en contemplar un círculo o escuchar la retreta tocada en un tambor. Creo que la belleza, en el sentido estrecho de la palabra, y la fealdad, deben estar presentes para que logremos una vivencia estética total.

Trataré de formular de nuevo mi tentativa de analizar lo trágico, en términos de fealdad y belleza. A grandes rasgos, en una tragedia lo “feo” es el contenido —la ruina completa y la destrucción— y lo “bello” es la forma. Lo “feo” es también parte esencial de lo cómico.’ Lo cómico aquí es feo en que al igual que en la caricatura, el énfasis exagerado de una o dos características arruina la cualidad de “total” —el equilibrio— del carácter. Fea y trágica es también la derrota del héroe cómico por el propio mundo. Cuán cerca está el héroe cómico del héroe trágico puede apreciarse por el hecho que grandes héroes cómicos del pasado son sentidos, en épocas ulteriores, sobre todo como figuras trágicas; pocas personas actualmente consideran a Shylok o Falstaff como figuras cómicas únicamente; tenemos conciencia de la tragedia implicada. La diferencia entre tragedia y comedia radica entonces en la tentativa del escritor cómico de dissociarse de la tragedia de su héroe, de sentirse superior a él mediante una defensa maníaca lograda. Pero la defensa maníaca jamás es completa; la depresión original está aún expresada y por lo tanto debe haber sido en gran parte reconocida y vivida por el autor. El espectador re-vive la depresión, el temor a ella, y la agresión contra ella que es expresada en la comedia, y su resolución final satisfactoria.

Debido al contenido verbal explícito, resulta más fácil descubrir en la literatura que en otras formas de arte, el patrón indicado según el cual la depresión es superada. Cuanto más lejos estemos de la literatura, más difícil es la tarea. En música, por ejemplo, debemos estudiar la introducción de disonancias y falta de armonía, nuevos desórdenes que son tan invariablemente

considerados feos antes de que se les acepte universalmente. El arte nuevo es considerado “difícil”, se le resiste, es incomprendido, tratado con amargo odio, con desdén, o, por lo contrario, puede ser idealizado a tal punto que la aparente admiración no logra su fin y hace de su objeto el blanco del ridículo. Estas frecuentes reacciones del público son, creo, manifestaciones de una defensa maníaca contra las angustias depresivas removidas por el arte. Los artistas siempre hallan nuevas formas para revelar una depresión reprimida y negada. El público utiliza contra ella todo su poder defensivo hasta que halla el coraje necesario para seguir al artista nuevo en las honduras de la depresión y finalmente compartir sus triunfos.

La idea de que la fealdad es un componente esencial de una vivencia total parece ser cierta en lo que se refiere a lo trágico, lo cómico, lo realista, de hecho a todas las categorías de lo estético comúnmente aceptadas, salvo una, y esta única excepción es de gran importancia.

Existe sin duda alguna una categoría de arte que muestra en mayor grado todos los elementos de la belleza en el sentido estrecho de la palabra, y ninguna señal aparente de fealdad; se le llama a menudo belleza “clásica”. La belleza del Partenón, del Discóbolo, es total, rítmica, serena. Pero las imitaciones sin alma de la belleza, las creaciones “lindas” también son totales y rítmicas; sin embargo no logran conmovernos y no provocan sino hastío. Por lo tanto la belleza clásica debe tener algún otro elemento que no resulta obvio de inmediato.

Volviendo al concepto de **nach-erleben**, de vivenciar juntamente con otra persona, podemos decir que a fin de conmovernos profundamente, el artista debe haber expresado en su obra alguna profunda vivencia suya. Y toda nuestra experiencia analítica, tanto como el conocimiento derivado de otras formas de arte, sugieren que esa profunda vivencia debe ser lo que llamamos clínicamente una depresión, y que el estímulo para crear un todo tan perfecto debe radicar en la tendencia a superar una depresión tan inusualmente honda. Si consideramos lo que dice comúnmente el profano de la belleza, encontramos que confirma

aquella conclusión. Dice que la belleza absoluta nos hace sentir tristeza y felicidad al mismo tiempo, que es una descarga para el alma, y que inspira temor. Los grandes artistas ellos mismos tuvieron conciencia de la depresión y terror expresados en las obras de arte clásicas, aparentemente tan serenas. Cuando Fausto va en busca de Elena, de belleza clásica perfecta, afronta terrores innominados; debe ir por donde no hay caminos:

“Kein Weg! ms Unbetretene Nicht zu Betretende; em Weg ms Unerbetene, Nicht zu Erbittende”.

Debe afrontar el vacío interminable:

“—Nichts wirst du sehn in ewig leerer Feme, Den Schritt nicht hóren den du tust, Nichts Festes finden, wo du ruhst”.⁽²¹⁾

Escribe Rilke: “. . . la belleza no es sino el nacimiento de lo terrible.

Así pues para el observador sensible, toda obra de arte aún encierra la aterradora vivencia de la depresión y de la muerte. Hanns Sachs en su libro *Beauty, Life and Death* dedica particular atención al aspecto aterrador de la belleza; dice que lo difícil no es comprender la belleza, sino tolerarla, y relaciona este temor con la serenidad misma de la obra de arte perfecta. Lo llama el elemento estético; la obra de arte es serena porque parece inmutable, eterna. Y es aterradora porque su eterna inmutabilidad es la expresión del instinto de muerte —el elemento estático— por oposición a la vida y al cambio.

Siguiendo un pensamiento totalmente distinto llegué a conclusiones similares acerca del papel del instinto de muerte en la obra de arte. Hasta aquí mi tema fue que una obra de arte es lograda mediante el reconocimiento y la sublimación de la posición depresiva, y que el efecto producido en el espectador

²¹ Ningún Camino! Hacia lo que no ha sido hollado Ni puede serlo; un camino hacia lo no rogado
Ni alcanzable por ruegos.
Nada verás en la lejanía eternamente vacía, El paso que des no oirás
Donde descanses, nada firme hallarás.

consiste en que éste inconscientemente re-vive la experiencia del artista y comparte su logro y su separación final. Pero para admitir y expresar simbólicamente la depresión, el artista debe admitir el instinto de muerte, en sus aspectos agresivos y auto-destructivos y aceptar la realidad de la muerte para el objeto y para el self. Uno de los pacientes descritos en este trabajo no podía usar símbolos en razón de su fracaso en la elaboración de la posición depresiva; este fracaso radicaba claramente en su incapacidad de aceptar y utilizar su instinto de muerte y aceptar la muerte.

Formulada ahora en términos de instintos, la fealdad —destrucción— constituye la expresión del instinto de muerte; la belleza —deseo de unir en ritmos y objetos totales— la del instinto de vida. El logro del artista consiste en expresar plenamente el conflicto y la unión de estos dos instintos.

Es esta una conclusión que Freud formula en dos de sus ensayos, si bien no la generaliza como aplicable a todo arte. Uno de esos ensayos trata del Moisés de Miguel Ángel y en él muestra claramente que el significado latente de la obra es la superación de la cólera. El otro ensayo analiza el tema de la elección de cofrecillo y en él Freud muestra que en la elección entre tres cofrecillos o tres mujeres, la elección final siempre es simbólica de la muerte. Interpreta a Cordelia en el Rey Lear como símbolo de la muerte y, según él, la solución de la tragedia es la superación final del temor a la muerte y la reconciliación de Lear con ella. Dice Freud: “Y así, el hombre supera la muerte, que su pensamiento ha tenido que admitir. No puede imaginarse un mayor triunfo de la realización de deseos

Todo artista aspira a la inmortalidad; no sólo sus objetos deben ser devueltos a la vida, sino que la vida debe ser eterna. Y entre todas las actividades humanas el arte es la que más se acerca á la conquista de la inmortalidad; una gran obra de arte tiene posibilidades de escapar a la destrucción y al olvido.

Tienta sugerir que así es porque en una gran obra de arte el grado de

negación del instinto de muerte es menor que en ninguna otra *actividad* humana, que el instinto de muerte es admitido en el mayor grado tolerable. Está expresado y sometido de acuerdo a las necesidades del instinto de vida y de la creación.

BIBLIOGRAFIA

BELL, CLIVE. — Art., 1914.

EHRENZWEIG, A. — “Unconscious Form Creation in Art”, Brit. J. Med. Psychol., Vol. XXI, Parts II and III (1948).

FAIRBAIRN, W. R. D. — “The Ultimate Basis of Aesthetic Experience”, Brit. J. Psychol., Vol. 29, Part II.

FREUD, S. — “The Relation of the Poet to Day-dreaming” (1908); “Formulations Regarding the Two Principles of Mental Functioning” (1911); “The Theme of the Three Caskets” (1918); “The Moses of Michelangelo” (1914), Collected Papers, Vol. LV, London, Hogarth Press, 1925.

FRY, R. — Vision and Design 1920. Transformations, 1926.

JONES, E. — The Conception of the Madonna Through the Ear, 1914. The Theory of Symbolism, 1916.

BEIMANN, PAULA. — “A Contribution to the Problem of Sublimation and in Relation to Processes of Internalization”, Int. J. PsychoAnal., Vol. XXIII Part. 1, 1942. (Traducido en Rev. de Psa. Buenos Aires, 1951, VIII/4 pp. 550-68. N. del T.).

KLEIN, MELANIE. — “*Infantile* Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and the Creative Impulse” (1929); “A Contribution to the Psychogenesis of Manic—Depressive States”, 1985 (Traducido en Rev. de Psa. de

- Buenos Aires, 1947, IV-3, pp. 508-39); “Mourning and its Relation to Manic-Depressive States” (1940) (Traducido en Rev. de Psa. Buenos Aires, 1950, VII-3, pp 415-49); Contributions to Psycho-Analysis. 1921-45. London Hogarth Press. 1948.
- LEE, H. B. — “A Critique of the Theory of Sublimation”, Psychiatry, Vol. 2, May, 1939. “A Theory Concerning Free Creation in the II’Vente Arta”. Psychiatry, Vol. 3, May, 1940.
- LISTOWELL. — A Critical History of Modern Aesthetics, London, Allen and Unwin, 1933.
- READ, H — The Meaning of Art. London, Faber & Faber, 1931. Art. and Society. London, Faber & Faber, 1934.
- RICKMAN, J. — “The Nature of Ugliness and the Creative Impulse”, Int. J. Psycho-Anal., Vol. XXI, Part III.
- SHARPE, ELLA. — “Certain Aspects of Sublimation and Delusion’ (1930); “Similar and Divergent Determinants Underlying the Sublimation of Pure Art and Pure Science” (1935), Collected Papers on Psycho-Analysis, London Hogarth Press, 1950.
- SACHS, I{. — “*Beauty, Life and Death*”.

Traducido por PAULETTE MICHON FERRAND

Reseñas de libros y revistas sobre ideología
y psicoanálisis

W. BARANGER. — “Tentativa de aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas”, Revista de Psicoanálisis, Bs. Aires, T. XI., N° 4, 1954.

Este trabajo tiene por finalidad la investigación de la ideología filosófica, sea en el creador, sea en el que la adopta. Se estudia primero la función de la ideología filosófica en el desarrollo individual en relación con el carácter. La ideología filosófica expresa el carácter y a los tipos caracterológicos corresponden tipos de ideologías filosóficas. Pero esta función expresiva no es la única ni la esencial. La ideología filosófica constituye un intento del yo para tomar consciencia de sus relaciones con las distintas instancias psíquicas y con el mundo, y para regularlas y armonizarlas.

Este intento tiene siempre un carácter ético, es decir que constituye una manera de amaestrar al superyo y de armonizarlo con el ideal del yo.

En el desarrollo individual, este intento debe originarse en la posición esquizo-paranoide, lo que se vuelve manifiesto sí uno considera las épocas más “filosóficas” en la vida del hombre: la primera infancia (de tres a cinco años), y la época que sigue inmediatamente la pubertad, ambos períodos donde el yo se siente amenazado por el peligro de la desintegración y busca reintegrarse.

El aspecto específico de la evolución del futuro filósofo debe ser buscado en una evolución particular del objeto idealizado y del ideal del yo. La actividad filosófica implica un intento de reconstrucción del objeto en un plano abstracto, intentando superar angustias tanto paranoides como depresivas. También permite una localización del perseguidor.

Los peligros de este intento, y la medida de su objetividad son condicionados por la cantidad de represiones y de negaciones que el sujeto

necesita para llevarlo a cabo. Esto último deja lugar a una importante intervención del método analítico en la objetivación de las concepciones filosóficas.

Resumen del autor.

W. BARANGER. — “Interpretación e ideología”; Revista de psicoanálisis, Bs. Aires, T. XIV, N° 1 -II, 1957.

Este trabajo plantea el problema de la regla de “abstención ideológica”, según la cual el analista debe abstenerse de toda influencia de sus propias ideologías sobre el paciente. Sostiene que esta regla, aunque muy importante para la interpretación, es inaplicable por las características de la interpretación misma. En particular, el aspecto prospectivo de la interpretación, (el hecho de que toda interpretación abre un porvenir) manifiesta la actuación de un factor ideológico y la dificultad de aplicar la regla. Se trata entonces de examinar algunas de las situaciones originadas por la inaplicabilidad de la regla, y de esbozar algunas soluciones posibles.

Resumen del autor.

DUBAL G. — La psychanalyse existentielle. Rev. Franç. de Psychanal. XV. 492-505. 1951.

El autor realiza un estudio analítico de la obra de J. P. Sartre, en un intento

explicativo de sus bases doctrinarias.

Sartre parte de la afirmación del ser a través de la angustia de una libertad sin cesar renaciente, que está limitada por una parte por el “proyecto original” y por otra en una elección que crea a la vez sus propias posibilidades. El análisis existencial sartreano no quiere conocer nada antes del surgimiento original de la libertad, del proyecto fundamental que es la manera de cada uno de elegir su ser-en-el-mundo.

El autor ve en esta elección —que sobrepasa toda explicación y es sólo la elección de ser Dios sin otra causa que la propia aparición del para-sí— una necesidad de renegar de su origen y sobrepasar a sus padres. Después de rebelarse contra el lazo maternal, sufriendo en su salud para guardar su amor, se conforma con el papel de *niño* pródigo que vuelve a vivir con su madre, con la necesidad de identificarse siempre a ella, expresando a través de su náusea al cuerpo, sus deseos incestuosos. A través de su personaje Lucien expresa claramente su traumatismo de la escena primaria y el autor se pregunta si Sartre al igual que Edipo, no se ciega por esta causa y queda atrapado por lo ocurrido en su infancia y escotomiza en su psicología de adulto el punto de partida infantil.

Partiendo de la libertad de elección, no ve en la elección del displacer relación alguna con un placer rechazado, y por lo *tanto* está obligado a negar la libido. Del mismo modo la inferioridad en Sartre aparece como una elección primaria para alcanzar mejor al ser y no con un sentido dialéctico frente al deseo de poder que no se alcanza. En la elección sustrae las fuentes inconscientes de la intencionalidad para resolverla en el par móviles-motivos, negando así las posibilidades terapéuticas del psicoanálisis, Sartre, huérfano de padre, protesta y en su proyecto aspira a ser *Dios*.

Jorge Galeano Muñoz

13. A. FARRELL. — “Psychological Theory and the Belief in God”, (La teoría psicológica y la creencia en Dios). *Int. Jour. of Psa.*, T. XXXVII, N° 3, 1955.

La pregunta general planteada por el autor es: “¿Hasta qué punto puede la creencia en Dios ser conciliada con la teoría psicológica? y, particularmente, ¿con el psicoanálisis?”. Examina primero las motivaciones que, según la teoría analítica, *pueden* llevar a tal creencia. El niño adquiere sus actitudes morales básicas y sus ideales en una época de indefensión y dependencia en la cual dota a sus padres de omnipotencia y perfección. Las dificultades que pueden surgir en su desarrollo, su imposibilidad de llegar a un tipo adulto de adaptación pueden provocar en *él* una regresión al estadio de dependencia infantil, y llevarlo ‘a buscar un sustituto de sus imagos protectores parentales. La ideología cristiana le proporciona, desde luego en una forma ilusoria, estos sustitutos.

El psicólogo creyente se encuentra por lo tanto en una contradicción. Trata de salir de ella aduciendo que la existencia de motivaciones inconscientes en la génesis de una creencia no la invalida, ya que esta creencia releva de comprobaciones independientes.

Para resolver este problema lógico en un campo no tan cargado de afectos, el autor lo traslada a la creencia en las hadas. Todos los argumentos en pro y en contra se vuelven a encontrar en este nuevo plano. El problema básico es, aquí también, el de la aplicabilidad de una teoría “científica” o “naturalista” a una creencia que releva de otros criterios de validación, agregándose el factor de la posibilidad o imposibilidad de la creencia en las hadas en una comunidad determinada.

Farrell pasa luego a examinar intentos clásicos de reconciliación de los dos términos contradictorios. El primero de ellos consiste en considerar que la teoría psicológica es exacta en su campo, -pero que éste es limitado y deja lugar a otros tipos de conocimiento. Por lo tanto, no tenemos motivo de suponer que el tipo de explicación psicológico sea más válido que cualquier otro. Solución que nos

lleva a otro problema: ¿Es la explicación de tipo “natural” o “científico” mejor o más eficaz que los demás tipos de explicación?, pregunta que lleva hacia otra más: ¿Qué motivo tenemos para preferir una adaptación buena y eficaz? La contestación a estas preguntas, y al mismo tiempo a la pregunta general del trabajo, puede resumirse como sigue: “El método científico en general no hace parte de la clase de cosas que estemos obligados a aceptar o rechazar cuando nos dan razones a favor o en contra de ellas” “si es así, la consecuencia es que, para decirlo crudamente, las únicas personas que se sienten inclinadas a y libres de complementar o corregir el “enfoque” naturalista serán los psicópatas, — tanto de la especie común como de la filosófica”. Es lógico que estas personas . . . “resistan disociando rígidamente ambas clases de hechos, para los cuales aceptan la aplicación del método científico y los para los cuales la rechazan. Los primeros serán los temas no-religiosos, y los segundos, los religiosos” “pero, si la creencia religiosa no puede ser salvada sino por la producción de una comunidad de niños y de adultos inseguros, no vale la pena salvarla”.

W. Baranger.

ERICH FROMM. — “Ética y Psicoanálisis”, México, 1953. Edt.: F.C. E.

Traducción de H. F. Morck.

En esta obra el autor trata de establecer una correlación entre el conocimiento psicológico del hombre y las normas morales que deben orientar su conducta. En líneas generales, retorna viejas corrientes filosóficas que engloban la psicología con el estudio de los valores. Le reprocha al psicoanálisis freudiano el haber desligado el hecho psicológico de lo moral y de haber en esta forma establecido un concepto del hombre parcial y por ende falso. “El

psicoanálisis, dice, en su intento de establecer a la psicología como una ciencia natural incurrió en el error de divorciar a la Psicología de los problemas de la Filosofía y de la Ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos al hombre en su totalidad, lo cual incluye su necesidad por hallar una respuesta al problema del significado de su existencia y descubrir normas de ‘acuerdo con las cuales debe vivir’. Según Fromm, el psicoanalista al desinteresarse de los juicios de valor, para sólo fijar y dirigir su atención a los fenómenos psíquicos inconscientes que motivan dichos juicios, cae en la posición a su parecer errónea, de un relativismo moral, negando la posibilidad de fijar un criterio objetivo para el establecimiento de valores. Al contrario, “el conocimiento de la naturaleza humana nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre”. Una vez asentadas esas premisas que constituyen las bases de la tesis sostenida por Fromm y nos muestra desde el principio la orientación general de la obra, el autor plantea el criterio a seguir en la búsqueda de las normas morales. Dicho criterio varía según el sistema ético estudiado, y Fromm sostiene que existen dos grandes sistemas que él denomina Ética Autoritaria y Ética Humanista. En la primera las normas morales emanan de una autoridad que trasciende al hombre y le dicta las líneas de conducta que ha de seguir. En la segunda, es el hombre mismo que se da las normas sin hacerlas depender de una autoridad extraña: él es el sujeto de aquellas normas. Sin embargo, el autor no rechaza por completo la autoridad: establece dos tipos y se plantea el problema de a cuál de ellos someterse.

Reconoce dos clases de autoridad: la irracional y la racional: la primera exige el sometimiento absoluto, la obediencia indiscriminada: actúa sobre el individuo por la coacción y a veces el terror y se mantiene gracias a la puesta en actividad de procedimientos mágicos: niega que el hombre sea capaz de discernir por sí mismo lo que es bueno de lo que es malo y exige un sometimiento

miento total sin derecho a la crítica.

La autoridad racional, en cambio, se funda en el consentimiento y entendimiento mutuo: surge de una actividad competitiva y está sujeta al control permanente de quienes la aceptan. La Ética Autoritaria traduce la persistencia de una situación infantil: la del niño sometido a la coacción de los adultos y para quien sólo es bueno o malo aquello que agrada o disgusta a sus mayores, porque debido a su estado de dependencia carece de un criterio propio para pronunciarse en un sentido o en otro. La Ética Humanista contrariamente a la Autoritaria se basa en que sólo el hombre por si mismo sin recurrir a una autoridad externa puede determinar sobre las normas de su conducta y en que lo bueno o lo malo es aquello beneficioso o nocivo para el hombre, siendo su bienestar el único criterio de valor ético. Ante la objeción del carácter subjetivo del bienestar y del placer y de la incapacidad del hedonismo para establecer bases sólidas y objetivas para los ‘juicios morales, establece una verdadera jerarquía de placeres, incluyendo desde luego entre los más bajos de la escala a aquellos que responden a perturbaciones neuróticas más o menos ostensibles del funcionamiento psíquico.

De esta manera señala el placer irracional y la felicidad plena y dice: “El placer irracional y la felicidad (goce) son experiencias de significado ético. El placer irracional es señal de avidez: indica el fracaso en la resolución del problema de la existencia humana. La felicidad (goce) es, por el contrario, la prueba total o parcial de éxito obtenido en “el arte de vivir”. La felicidad “es el mayor triunfo del hombre: es la respuesta de su personalidad total a una orientación productiva hacia uno mismo y hacia el mundo exterior”.

Para la Ética Humanista el fin de la vida del hombre es desarrollar y expandir al máximo todas sus capacidades productivas, y es un “deber” tratar de alcanzar ese fin. Con este criterio establece una clasificación caracterológica basada en los “modos específicos de relación de las personas con el mundo exterior” y según la capacidad de desarrollar las aptitudes vitales, agrupa los

caracteres en dos tipos el de orientaciones improductivas y el de orientación productiva. Pero lo que a nuestro juicio constituye por así decirlo la médula de la obra de Fromm es el problema del hombre frente a su sociedad de donde parten las normas morales impuestas que él llama Ética Autoritaria. En realidad, el concepto opuesto de Ética Humanista deriva en cierto modo de las viejas corrientes positivistas, entroncadas a su vez a la filosofía romántica de la primera mitad del Siglo XIX, en la medida que sustenta las posibilidades de una expansión ilimitada del Yo y de la personalidad. Todas las limitaciones sufridas por el hombre, surgen de la acción ambiental y no, como lo sugieren los “autoritarios” de las insuficiencias intrínsecas de la personalidad humana. Replantea pues, el viejo problema del hombre frente a la sociedad y no ha de ser por azar que Fromm dedica especial interés al desarrollo de las ideas de Spencer a quien considera uno de los maestros de la Ética Humanista. El contorno social, y desde luego, familiar considerado como extraño al hombre, impone a éste sus condiciones y sus reglas dentro del marco de las diversas culturas, y aquél se adapta o sucumbe. Cuando con este criterio, en-cara el proceso del desarrollo psicológico del niño, reduce necesariamente el problema, a las relaciones con los objetos externos, el padre en particular, llegando a sustentar, un punto de vista algo ingenuo sobre dichos procesos, poniendo un énfasis total, en la conducta de los padres y, yo diría, culpando a éstos de los desórdenes que pueden sobrevenir en los hijos. “La reacción natural del niño a la presión de la autoridad de los padres, dice, es la rebelión, la cual es la esencia del “complejo de Edipo”. Al señalar el conflicto entre el niño y la autoridad paterna y el fracaso del niño en resolver satisfactoriamente este conflicto, Freud tocó la raíz de la neurosis; en mi opinión, sin embargo, este conflicto no es suscitado primordialmente por la rivalidad sexual, sino que resulta de la reacción del niño frente a la presión de la autoridad paterna, que en sí misma es una parte intrínseca de la sociedad patriarcal”.

Y agrega que el niño lucha contra la autoridad paterna que tiende a

quebrantar su voluntad, no sólo para librarse de la presión, sino también por su libertad, “para ser él mismo un ser humano completo y no un autómata”. Estos conceptos, que más se acercan a la psicología adleriana que al psicoanálisis, nos revelan que Fromm parece dejar de lado los aspectos internos, verdaderamente dinámicos de la situación edípica; como las fantasías inconscientes y las relaciones con objetos internalizados. De ahí que con respecto al instinto de muerte adopta una posición muy particular. Las tendencias destructivas, cualquiera sea la dirección que tomen, surgen en el hombre como consecuencia del bloqueo de sus energías vitales: La energía de vida se transforma (no aclara de qué manera) en energía de destrucción. “No me estoy refiriendo, dice, a frustraciones ocasionales de tal o cual deseo, sino al bloqueo de una manifestación espontánea de las capacidades sensoriales, emocionales, físicas e intelectuales; a la obstaculización de sus potencialidades productivas”.

Esto lo lleva a invertir los términos del proceso a tal punto que para Fromm, “el impulso destructor es el resultado de la vida no vivida”. El hombre sólo llega a ser “malo” cuando fuerzas ajenas a su Yo, impiden el desarrollo pleno de sus posibilidades, cuando carece de las condiciones necesarias para la libre expansión de los fenómenos vitales. El negar las tendencias destructivas como primarias, como manifestaciones del instinto de muerte, lo lleva a formular una definición de las neurosis que podemos considerar como muy vaga o, por lo menos, alejada de los principios psicoanalíticos. “Toda neurosis, dice, es el resultado de un conflicto entre los poderes congénitos del hombre y aquellas fuerzas que bloquean su desarrollo. Los síntomas neuróticos, al igual que los síntomas de un mal físico, son la expresión de la lucha que la parte sana de la personalidad sostiene contra las influencias inhibitorias dirigidas contra su desarrollo”. Pese al estilo cautivante con que está escrito este pequeño libro, el lector podrá sentirse decepcionado por el carácter poco convincente que desde el punto de vista analítico, tiene la obra. Cabe preguntarse si ello no estará ligado a la finalidad misma perseguida por el autor, o sea, la de extraer normas

éticas del conocimiento psicológico del hombre. En este orden de cosas nada hay más difícil que mantener una neutralidad estricta, y no dejarse llevar por una tendencia muy natural y humana de alterar los hechos para poder adaptarlos a una idea o a un sistema preconcebidos. Y así; si para un moralista “autoritario” es más fácil admitir la maldad congénita e intrínseca del ser humano, el “humanista” se sentirá más cómodo haciendo derivar aquella, de condiciones sociales adversas o desfavorables.

Por nuestra parte creemos que podrían evitarse muchos mal entendidos, si conserváramos el Psicoanálisis en el campo de la observación empírica, aún sin negar sus vínculos con las disciplinas filosóficas.

Rodolfo Agorio

GRESSOT, MICHEL. — “Psychanalyse et Connaissance: Contribution á une Epistémologie’ Psychanalytique”. (Psicoanálisis y conocimiento: contribución a una epistemología psicoanalítica”). *Revue Française de Psychanalyse*, T. XX, N° 1-2, 1956.

Este relato ha sido presentado al décimo octavo congreso de los psicoanalistas de lenguas romanas, París 1955. Se trata de un trabajo muy extenso, documentado y denso, resumiendo en forma detallada gran parte de la literatura psicoanalítica publicada hasta la fecha sobre el tema encarado.

Plantea dos problemas distintos, aunque relacionados: el primero es describir el aporte del psicoanálisis sobre la naturaleza y la génesis psicológicas de los procesos del conocimiento, y, de vaso, sobre las ideologías; el segundo es resumir y discutir las ideas de los psicoanalistas sobre el valor del psicoanálisis como conocimiento. Se encara por lo tanto el problema tanto en el plano de los hechos psicológicos como en el de los valores lógicos.

Antes de pasar a la discusión, Gressot analiza la notable obra de Gaston Bachelard: “La formation de l’esprit scientifique: Contribution une psychanalyse de la connaissance”, de la cual acepta las conclusiones esenciales, en particular la idea de que todo conocimiento se adquiere superando un pseudo-conocimiento previo y destruyendo lo que Bachelard llama los “obstáculos epistemológicos”, lo mismo que todo descubrimiento analítico tiene que combatir un prejuicio que se manifiesta por una resistencia.

En una primera parte, Gressot estudia “la historia de las ideas psicoanalíticas sobre los procesos del conocimiento y su ejercicio”, lo que plantea varios problemas. El primero de ellos es saber qué factores empujan al niño a saber más de lo que sabe, e incitan al adulto a proseguir este movimiento de aumento de los conocimientos.

Freud descubrió que la necesidad de saber radicaba en la curiosidad sexual de los niños, y que la inhibición de esta curiosidad se manifestaba por la inhibición a adquirir otros conocimientos, sea esta generalizada o limitada a una clase particular de conocimientos. Pero esto no basta: también mecanismos obsesivos intervienen en la génesis del saber, que aparece como sublimación de impulsos sádico-anales, con sobrecautela de los procesos intelectuales. Además, como curiosidad sexual el deseo de saber tiene obvia relación con el complejo de Edipo y su resolución.

Gressot agrega el análisis de aportaciones de Chadwick, de Melanie Klein, quien recalca la relación del deseo de saber con los impulsos primitivos del niño hacia los contenidos del cuerpo de la madre (apoderarse de ellos sádicamente destruyéndolos, o tomar de ellos en una relación placentera y desprovista de agresión y de peligro) y de aportes de Bertram Lewin y de Minna Emch.

Estos estudios se prolongan naturalmente por los del pensamiento lógico y filosófico. Gressot menciona trabajos de Von Winterstein, Pfister, Roeder, sobre distintas ideologías filosóficas, y estudia más detenidamente la obra de Imre Hermann sobre el pensamiento lógico. Hermann recalca que, si la inteligencia

es una función de adaptación, implica condiciones afectivas para su desarrollo (aptitud a transferir el interés afectivo hacia exigencias nuevas, liberación de cantidades de energía afectiva, abandono del narcisismo, etc....).

El admitir la relación entre la evolución de los instintos y del yo y la del pensamiento lógico invita a buscar una armonización de los estudios de psicología genética (Piaget) y de psicoanálisis. A esta tarea se han dedicado de Saussure, Schilder, Hartmann, Rappaport y otros.

El autor termina esta revisión por una hipótesis sintética, insistiendo sobre los puntos siguientes: asistimos en el desarrollo a una estructuración progresiva de los mecanismos cognoscitivos a partir de un estadio de labilidad donde el mecanismo en curso de formación está integrado en la organización de los impulsos y revestido de una intensa carga libidinal.

Esta estructura se ve revestida de una energía fija a medida que va independizándose, aunque necesite cargas móviles para su funcionamiento. Se van así estructurando mecanismos cognoscitivos y estructuras más y más complejos, a partir de elementos que se sustraen al conflicto, aunque puedan integrar a su vez nuevos conflictos en planos de complejidad superior.

Esta independización progresiva de los mecanismos cognoscitivos con relación al conflicto es relativa porque se hace mediante una diferenciación dicotómica, conservándose los aspectos más primitivos de ellos, pero clivados y en niveles distintos.

La segunda parte del relato trata del alcance científico de los conocimientos psicoanalíticos. Aquí también procede por un examen histórico, en particular del libro de Hartmann sobre los fundamentos del psicoanálisis y del de Hilgard, Kubie, y Pumpian Mindlin (El psicoanálisis como ciencia), y muestra la relación del método analítico con los de las demás ciencias. Centraliza su examen sobre la teoría de la causalidad, y el carácter particular del concepto de causalidad utilizado en psicoanálisis. Recalca finalmente, de acuerdo con Benassy, la necesidad de un estudio detallado de los modelos conceptuales

utilizados en la formación de la teoría psicoanalítica.

La tercera parte del relato se titula: “Epistemología genética y psicoanálisis”, marcando las relaciones estrechas entre las ideas de Piaget y el pensamiento analítico en cuanto al problema del conocimiento, que, según el autor, son paralelos y complementarios. Ambos enfoques son genéticos, dinámicos, integrativos. Muestran un paralelismo entre la evolución libidinal y la evolución intelectual a partir de su base común, el egocentrismo primitivo. Más, los mecanismos formales que presiden a la diferenciación progresiva del yo, el pasaje del proceso primario al secundario, parecen idénticos a los mecanismos formales que presiden a la diferenciación de la inteligencia.

El pensamiento nace a partir de la inhibición, tanto por la realidad externa como por factores estructurales internos, del impulso primario. La negación permite el retraso en la satisfacción del impulso primario y se vuelve “condición e instrumento del pensamiento naciente”. Este proceso se repite en cada uno de los momentos de la estructuración del pensamiento, y se reencuentran en capas superpuestas los dos aspectos de la paradoja del conocimiento: el revestimiento narcisístico del proceso del pensar y de sus instrumentos, y la superación progresiva del egocentrismo primitivo por el establecimiento de estructuras cognoscitivas cada vez más independientes de la energía pulsional (narcisística u objetal) que, sin embargo, siempre siguen sosteniéndolas. Una fórmula sintética puede resumir este proceso: el conocimiento es búsqueda del objeto a través de la actividad del sujeto.

Willy Baranger

ERNEST JONES. — “Libre albedrío y determinismo”. (¹)

El autor se propone tratar sólo los aspectos psicológicos de este problema, uno de los más profundos y debatidos de toda la filosofía.

Comienza preguntándose sobre el por qué del extraordinario interés que ha despertado en pensadores de todas las épocas y considera que esta actitud indica que no se trata de un problema puramente intelectual sino que hay en juego cargas emocionales muy importantes.

Otro aspecto que reclama investigación psicológica es la ambivalencia que traduce la formulación verbal de las distintas posiciones: “muchas de éstas están fraseadas de tal modo que dan, de algún modo, cabida a la opinión opuesta”, Jones sugiere que esto sería el efecto de una intuición de que hay dos verdades que aunque parezcan opuestas, pueden en algún plano reconciliarse, y esta es la tesis que sostiene a lo largo del presente artículo.

El problema del libre albedrío está intrincadamente relacionado con otros, tanto filosóficos como teológicos, entre ellos los que más han inquietado al hombre y cabe, entonces, preguntarse si no debe su significación emocional a esta conexión.

Sin embargo, el sociólogo hace una curiosa observación: que la vida práctica, no parece dar lugar a ninguna diferencia, el que una persona, comunidad o religión postule la libertad de la voluntad o el determinismo moral. Cita en este sentido numerosos ejemplos: “sería difícil imaginar personas más activas, vehementes y emprendedoras que Calvino y Knox, los arciprestes de la predestinación”. Entre los filósofos, nadie podrá decir que Spinoza, Leibnitz, Hume y Stuart Mill, convencidos deterministas, vivieron una vida restringida o lucharon menos que otros por la perfección de su carácter y conducta moral”.

Menciona luego, algunos intentos de solución de este gran dilema, la de

¹ Essays to Applied Psychoanalysis by E. Jones, Vol. II.

Kant cuando afirma que la “razón pura” dicta la creencia en un completo determinismo, mientras que de la “razón práctica”, dimana otra, igualmente firme, en la libertad de la voluntad.

La división en dos tipos de razón podría aproximarse, groseramente, a la distinción entre intelecto y sentimiento, cuya intervención conjunta en nuestras creencias, ahora aceptamos.

Entre los enfoques, directamente psicológicos, del mismo problema, se refiere al de Spinoza: el hombre cree que es libre simplemente porque desconoce las causas de sus deseos; el de Hume que atribuye a tres factores fundamentales la creencia en el libre albedrío: 1º) al rechazo de la idea de limitación, 2º). a la vivencia de libertad de elección; 3º) .a influencias religiosas.

En cuanto al Psicoanálisis, por su estudio del inconsciente, puede hacer las siguientes contribuciones al problema:

1º Puede descubrir las causas aparentemente desconocidas de nuestros deseos. En efecto, por la técnica de la libre asociación se demuestra repetidas veces que una elección vivida como totalmente espontánea, está de hecho, vinculada a deseos y pensamientos anteriores que ignoramos en ese momento y que sin embargo, en cierto modo la causan.

2º Señalar que el raciocinio tiene un poder limitado fuera de la conciencia. Lo inconsciente está más allá de su influencia.

3º La tercera contribución se refiere a las motivaciones profundas por las que se asume una u otra posición en el problema de la libertad de la voluntad: la aceptación consciente de una de ellas depende en gran parte de lo que eso “significa” para el inconsciente, dicho en otros términos, de la relación existente entre el yo y, el super yo, pensamiento éste, que el autor pasa a desarrollar describiendo una serie de variantes en esa relación. Cuando el super yo funciona exitosamente, reasegura al yo el cual no teme, entonces los tremendos peligros que emanan de lo inconsciente reprimido. En ese caso lo que una persona debe hacer se- vuelve muy similar a lo que desea hacer, cuando existe esta armonía

interna el sentido de la libertad se fusiona con el de la inevitabilidad. Dicha armonía se puede expresar en términos religiosos: Spinoza con su afirmación de que la libertad consiste en el servicio de Dios, o en términos seculares: Leibnitz proclamando que la libertad significa realización de sí mismo.

Considera luego las situaciones en que la relación del yo y super yo son conflictivas, por ejemplo si el yo se siente intimidado por la vigilancia y amenazas del super yo y no confía en sus poderes defensivos puede darse el tipo de persona caracterizada por una necesidad obsesiva de mantener el control de sí misma (incluyendo la creencia en la libertad de la voluntad).

En una palabra, la seguridad o inseguridad internas, resultado del interjuego de fuerzas inconscientes, sería la llave para entender las actitudes conscientes concernientes al problema que motiva este artículo, sin que la afirmación de la influencia de estos motivos inconscientes signifique desconocer la existencia de fundamentos filosóficos y racionales en la adopción de una u otra posición.

Marta Nieto.

ERNEST JONES. — “*Psicoanálisis y Antropología*”. (Essays in Applied Psychoanalysis by E. Jones, Vol. II).

El psicólogo tiene cierto derecho a estar representado en los estudios antropológicos. En realidad, en la interpretación de los datos mentales tanto como en su juicio y significación, el psicólogo tendría tanto que decir como el coleccionador de esos datos. Las primeras autoridades en antropología tenían dos deficiencias: no observaban los fenómenos mentales que estudiaban ni se especializaban en la interpretación psicológica que de dichos fenómenos debía hacerse. Los antropólogos han reconocido esto y los miembros de la nueva generación han dado algunos pasos para remediar por lo menos la primera de

estas dos deficiencias.

En segundo término, la similitud de los datos investigados por los antropólogos y los psico-analistas es a menudo tan sorprendente e inesperado como realmente necesitada de explicación, de manera que se hace un deber llamar la atención a los antropólogos sobre esto.

En nuestras investigaciones sobre los ocultos recovecos de la mente, nos cruzamos con algunos grupos de ideas que son completamente ajenos a nuestra experiencia de la mente consciente, tal como la conocemos. Los hallazgos son tan inequívocos que los tenemos que aceptar empíricamente aun cuando no nos sea posible relacionarlos con ningún conocimiento previo.

Ante nuestro asombro leemos que idénticas creencias o formas de pensamiento han sido registradas en el folklore y la mitología o en las razas salvajes de la época actual. Qué debemos pensar de estos? Para empezar esto confirma nuestra conclusión de que los hallazgos no son artefactos de nuestra observación y también que ellos representan algunos estados más primitivos de desarrollo mental. La relación de las dos clases de fenómenos, evoca inmediatamente uno de los más oscuros problemas de la psicología biológica y todo el tema de la cultura y la herencia.

En tercer lugar, la convergencia de los puntos de vista antropológico y psico-analítico. El psico-análisis, al ocuparse del ser humano y sus problemas no ha tenido la azarosa carrera que hemos visto en las interpretaciones antropológicas, ni la misma oportunidad y tentación de volar hacia lo abstracto y lo remoto. Mitos, ritos y otros datos estudiados por los antropólogos sociales han sido vistos en el pasado en términos de recónditas búsquedas mentales que se imaginaban era la preocupación principal del hombre primitivo.

El descubrimiento más significativo hecho por el psico-análisis es que existe en la mente humana una región conocida como el inconsciente, que está separado de la conciencia. Lo más importante es lo que se llama técnicamente un estado de represión. Cualquier intento de introducir los contenidos

inconscientes en la conciencia evoca una resistencia que se manifiesta como incredulidad, violenta oposición o fuerte antipatía. El psico-análisis se puede definir como el estudio de la mente inconsciente.

Nuestras investigaciones muestran que muchos procesos que pueden ser descritos solamente en términos mentales; están en la personalidad sin que la conciencia tenga la más remota idea de su existencia. Los llamamos inconscientes porque el sujeto no solo no tiene la más leve sospecha de ellos, sino que si se les mencionan, los considera como remotos y ajenos a su persona.

Puede hacerse alguna generalización sobre la naturaleza y el significado de estos procesos inconscientes, y en ese caso, ¿qué razón hay para pensar que esas generalizaciones tienen validez fuera del pequeño grupo de individuos investigados por estos métodos?

La respuesta a la primera pregunta es afirmativa. Aunque el número de individuos investigados por medio del psicoanálisis es relativamente pequeño, algunos rasgos garantizan que ellos no difieren en estructura fundamental del resto de la humanidad. La psicología clínica moderna ha mostrado que el desorden neurótico no es una enfermedad o defecto en sentido corriente, sino, por el contrario, simplemente un modo particular de expresión de algunas dificultades sociales y conflictos surgidos en la vida emocional. Ninguna persona es enteramente neurótica, de manera que tenemos la oportunidad de examinar en la misma persona, tanto reacciones neuróticas como normales frente a los mismos conflictos e impulsos

El slang, las anécdotas, el flokllore, la superstición, son campos en los cuales uno encuentra frecuentemente asociaciones y creencias cuya existencia tiene que ser laboriosamente excavada de una parte de la mente en la que están en estado de represión.

La respuesta final a esta pregunta reside entonces en la naturaleza de los hallazgos mismos. Son de un carácter tan fundamental que sólo pueden ser verdaderos para la humanidad en general o no serlo de ninguna manera.

Acerca de la naturaleza del inconsciente podremos decir que posee rasgos muy particulares en cuanto a su forma y contenido. Común a todos estos rasgos es alguna indicación de su pertenencia a un nivel mental primitivo, y aquí viene la importancia de estos estudios para la antropología. El término “nivel primitivo” está usado en dos sentidos: primero, como indicando una temprana etapa inferior en la evolución mental, y, segundo, en conexión directa con el crecimiento individual. Encontramos que los rasgos en cuestión, tanto los que se refieren a la forma, *como* al contenido, se aproximan más a aquellos de la mentalidad infantil que a los característicos de la mentalidad adulta. Esta evolución ha sido imperfecta en el caso de la neurosis, de manera *que a* menudo relacionamos las reacciones neuróticas con las llamadas “fijaciones,” o “excesivo apego a lo primitivo”. Más gráficamente, podemos decir que las reacciones neuróticas son como residuos de épocas primitivas, y entonces surge la pregunta de hasta qué punto es cierto esto filogénicamente y ontogenéticamente.

La importancia del inconsciente en la vida moderna no ~ meramente la de ser un sistema de la mente que puede funcionar de una manera autónoma, sino de que todo el funcionamiento mental se origina en él, todos nuestros pensamientos, intereses e impulsos conscientes que llevan a la *conducta, tienen su* fuente en el inconsciente.

Los procesos inconscientes pueden manifestarse sólo bajo una de dos condiciones o bien sufren una transformación tal que los tornan aceptables al yo consciente, al cual se asimilan, o su verdadera naturaleza se disfraza en ciertas maneras características.

Fuera de un extenso número de rasgos característicos del inconsciente, propongo llamar la atención sobre dos o tres de una naturaleza general, formal, y dos o tres relativos a su contenido. El primero puede ser descrito como una actitud de excesiva creencia en los valores y significados de los procesos psíquicos en general. La causación psíquica parece ser más real que la causación

física. En el inconsciente se hace poca distinción entre la intención y la realización del acto, intento y realización son tratados como idénticos. Si la intención es agradable el placer es gustado. Similarmente, si la intención es peligrosa, la penitencia es sentida.

Quizá, el más sorprendente ejemplo de este modo de pensamiento es el de esos deseos de muerte que están en estado de represión por estar dirigidos contra un objeto amado. El efecto en la conciencia es entonces un sentimiento exagerado de auto-reproche por diversos pecados menores relacionados con la persona muerta.

Un resultado de esta sobreestimación inconsciente del poder del pensamiento es su tendencia a atribuir los acontecimientos exteriores a fuerzas espirituales. La gran preocupación que parecen tener los salvajes por pensamientos sobre brujerías y malos espíritus hace pensar al psico-analista que en el subconsciente de sus mentes debe de haber intensos deseos de una naturaleza *hostil que han sido* vastamente proyectados en el mundo exterior.

Ahora unas palabras acerca del simbolismo en su relación con el inconsciente. El simbolismo es un proceso unilateral, A puede simbolizar a B, pero B no puede simbolizar a A.

Casi todos los simbolismos inconscientes se refieren a los temas del nacimiento, el amor y la muerte y a pensamientos del cuerpo y los parientes más cercanos. Las más comunes, son las ideas relacionadas al incesto y la muerte. Uno de los descubrimientos vitales hechos por el psico-analista es la de que el niño pasa por una etapa de apego incestuoso, fundamentalmente hacia el padre del sexo opuesto.

De la reacción del sujeto a ese complejo se deberá gran parte de la formación de su carácter, especialmente en lo que se refiere a la moral y el carácter social así como sus intereses y conducta.

En otros términos, se cree que todo hombre tiene en el subconsciente el deseo de tener contactos sexuales con su madre. Esta afirmación, desagradable

como suene, es la médula del psico-análisis, y, de ser cierta, arrojaría mucha luz sobre alguno de los problemas más oscuros en antropología.

La convergencia de los puntos de vista antropológicos y psico-analíticos.

El punto de correspondencia más importante es la tendencia en ambos casos a interpretar los datos en términos puramente humanos y motivos centrados en sí mismos y que podrían ser tachados por los críticos de materialistas. Los intereses primitivos del hombre se encuentran cerca de la casa. El hombre se preocupa principalmente por sus intereses inmediatos.

Elliot Smith dice por ejemplo que el leit motiv de la civilización humana es su deseo de preservación continua, tanto en esta vida como en la otra, y que todas las creencias del hombre primitivo acerca de la naturaleza de la vida se refieren en último término a la historia de su propio origen, su nacimiento o su creación. Otro campo en el cual la convergencia de las conclusiones es muy sorprendente es el del simbolismo. Ninguna de las conclusiones psicoanalíticas sobre símbolos y su interpretación deriva de la familiaridad con datos antropológicos sino de profundos estudios hechos a los individuos.

Un modo corriente de representación inconsciente es por el mecanismo conocido como “pars pro toto”, es decir, cuando la parte está usada para representar al todo. Otro más curioso es el opuesto, es decir, cuando el todo está usado para representar a la parte como en el caso del hombre pequeño que aparece en los sueños como el símbolo del órgano masculino, o la mujer como representación del órgano femenino.

‘Otro grupo familiar de símbolos en el trabajo psicoanalítico es un portal, una puerta como representaciones inconscientes de la apertura vaginal. Uno de los descubrimientos más recientes en este campo, es *que* la araña puede funcionar como un símbolo de la “Madre”.

Un hallazgo psicoanalítico inesperado fue que los animales en sueños o

síntomas neuróticos a menudo simbolizan uno de los padres o niños y que los pensamientos relacionados a ellos están ligados a las ideas de nacimiento. Otro descubrimiento del psicoanálisis fue que todo individuo pasa en los primeros años de su vida por una fase de bisexualidad, y que el inconsciente siempre retiene importantes trazos de esta etapa del desenvolvimiento. Un símbolo característico de la bisexualidad es el agua, y está relacionado con las ideas de nacimiento. En psico-análisis, el agua, la lluvia, etc. *son símbolos inconscientes comunes* para representar el semen masculino.

A la antigua creencia de que las mujeres, particularmente la Madre, son anatómicamente similares a los hombres, y de que no *hay* gran diferencia entre el clítoris y el pene se deben gran parte de los desórdenes en la psicología neurótica de ambos sexos.

Teoría de la auto-preservación de la escuela moderna británica de etnología.

El autor de esta teoría es probablemente Elliot Smith y ella se basa en la afirmación de que el objeto más importante de la humanidad es su deseo de escapar a la muerte. Esto incluye tanto el deseo de prolongar la vida como el deseo de perpetuar la vida más allá de la muerte.

Antiguamente el hombre no manifestaba una creencia consciente en la inmortalidad. Por una represión instintiva de la idea de muerte, el hombre primitivo rehusaba pensar en la posibilidad de que la vida llegara a un fin.

La diferencia de puntos de vista entre estos hombres primitivos y nosotros es que los primeros aceptaban tácitamente, que a pesar de los cambios en su cuerpo, el muerto continuaba su existencia aunque de manera más aburrida y de un modo más precario.

Ahora trataremos el problema de la auto-supervivencia, que es una parte integrante de la teoría de la auto-preservación. Ideas referentes a la muerte se encuentran en el subconsciente, el subconsciente, sin embargo, concibe esta idea

de un modo muy diferente a la de la mente consciente. Nuestra muerte, en el sentido de exterminación de la vida, es absolutamente inconcebible para el inconsciente.

El inconsciente puede considerar la muerte de dos maneras:

1) como lesión a una parte vital, es decir, castración, y esta idea de castración es siempre mirada como una penitencia por deseos incestuosos, 2) como el reverso del acto de nacer llevando a una existencia pre-natal en la matriz maternal.

Estas dos ideas, están relacionadas entonces con el acto de entrar nuevamente a través de la portada maternal, ya sea en parte, como en el coito, ya sea enteramente, como en el nacimiento. Es más, estos dos actos, son considerados como equivalentes por el inconsciente.

De ser cierto esto, podemos suplementar la teoría de la auto-preservación en un número importante de casos, entre los cuales indicaré tres:

1) Los símbolos maternales usados en el ritual del re-nacimiento. En la creencia de que la matriz, es la fuente de la vida, *los antiguos* han hecho una abstracción de la idea y usan varios signos que tienen semejanza con la pudenda femenina como representantes de esta idea abstracta. Para reanimar a los cuerpos los egipcios usaban varios símbolos masculinos además de los femeninos anteriormente citados. Esto puede estar relacionado con el sorprendente hecho de que en el inconsciente las dos ideas de *unión* sexual (incesto) y vuelta a la vida, es decir retorno a la matriz maternal, son considerados como equivalentes.

De esta manera, llegamos a establecer que la vuelta a la vida y el coito son ideas equivalentes cuando el objeto es la Madre.

También debemos notar que a través de toda su existencia el hombre ha buscado un elixir de la vida, para darle *más* vitalidad a los muertos y para prolongar la vida. Esencialmente el elixir busca dos cosas: la inmortalidad de ultra tumba y la restauración de la juventud en esta.

Cuando un paciente nos consulta diciéndonos que tiene un miedo pánico a

la muerte (thanatophobia) o la vida de ultra tumba, está sufriendo en realidad de un pánico (consciente o inconsciente) de impotencia y su miedo deriva de un miedo a ser castrado como una penitencia por sus deseos incestuosos.

El tercero y más importante suplemento de la teoría de la auto-preservación es el que habría que establecer un balance más igualitario, entre las ideas de vida y muerte. Esta teoría parecería estar basada en una sobreestimación mórbida de la parte jugada por el miedo a la muerte. El deseo de virilidad probablemente juega una parte más importante que el deseo por una existencia indefinida. Clínicamente, los dos miedos, a la muerte y a la impotencia, siempre indican la acción del miedo a la castración en relación a deseos incestuosos, mientras que el hombre que está libre de ambos, es aquel que se ha sobrepuesto al miedo al incesto.

Los dos significados de la reunión con la Madre, en parte o en un todo, están acompañados por los temores de impotencia, el primero, y de tener que experimentar nuevamente el terrible pasaje del canal de la matriz en el tránsito de la muerte hacia el paraíso, el segundo.

La gratificación de estos deseos primordiales se encuentra en una unión sexual feliz con el objeto amado y esto explica el valor de este acto como afirmación en la vida y la negación de los horrores a la castración y la muerte. Pero esto puede suceder cuando el objeto principal, volver a entrar en la matriz en un todo, es cambiado por la forma incompleta de unión representada por el coito, y cuando el principal objeto amado, la Madre, puede ser cambiado por uno accesible. Parecería que ninguno de estos cambios puede llevarse a cabo completamente, por lo menos, en el inconsciente, de manera que el hombre está condenado a una satisfacción imperfecta de sus más queridos deseos.

Marta Nieto

CHARLES KLIGERMAN. — “A psychoanalytic study of the confessions of St. Augustine” (Estudio psicoanalítico de las Confesiones de San Agustín). *Journal of the American Psychoanalytic Association*. V. 1957. 3.

Se trata de un trabajo de psicoanálisis aplicado. A través de las “Confesiones”, cotejando los datos de la historia personal de Agustín con su evolución ideológica, el autor intenta, y logra, una reconstrucción muy convincente de su historia psicológica.

Las Confesiones son un escrito único en la antigüedad, como estudio de uno mismo, y por su sinceridad y su “insight” Agustín es “posiblemente el más grande psicólogo introspectivo antes de Freud”. La espontaneidad de Agustín hace que el texto tenga el carácter de asociaciones libres, y tratándolo como tal abre perspectivas para una comprensión muy profunda del mundo interno de este líder del cristianismo en el siglo cuarto.

Los padres de Agustín, numidios ambos, estaban divididos por una diferencia religiosa que incidió poderosamente sobre el pequeño Agustín. El padre, pagano, funcionario del Estado Romano, bondadoso pero sujeto a explosiones de violencia, quería que su hijo mayor fuese pagano como él. La madre —Santa Mónica— cristiana, esposa aparentemente suave y sumisa, tenía el propósito fanático de llevarlo a Dios. Rechazaba la sexualidad, y debió volcar sobre su hijo todo el amor que negaba a su marido. Se puede considerarla responsable del resentimiento y desprecio que manifiesta Agustín hacia su padre:

Agustín relata datos de su primera infancia en términos muy modernos y precisos, y describe con un sentimiento muy vivido la rivalidad con los hermanos menores. Este conflicto se revela también en el hecho que menciona sólo una vez al pasar a un hermano menor y nunca a su hermana.

En la edad de la escuela, prefería jugar a la pelota en vez de estudiar, y

relata con extrema amargura los castigos severos que le infligían los maestros y las burlas de los padres cuando se enteraban de estos castigos. En aquella época, sus rezos eran para pedir a Dios que no le pegaran más en la escuela.

De la misma época, relata una fantasía que nos orienta hacia un importante conflicto inconsciente: su preocupación y su emoción por la leyenda de Dido y Aeneas. La tesis del autor es que esta historia contiene, a la manera de un recuerdo encubridor, el conflicto nodular de la neurosis infantil de Agustín.

La adolescencia, al mismo tiempo que un progreso en los estudios, le trajo un incremento de sexualidad turbulenta, referido claramente a una actividad homosexual. Se describe a sí mismo como a un libertino desenfrenado —lo que los hechos no parecen confirmar— pero este sentimiento de profundo desorden debía ser producto de una frustración instintiva intensa combinada con una imaginación muy viva y una consciencia sensible.

A los 16 años se ubica un incidente muy significativo: Habiéndole notado una erección, su padre anunció a Mónica que pronto tendrían nietos. A Mónica no le causó ninguna gracia. Habló en privado con su hijo, precaviéndolo contra la fornicación, y recomendándole sobre todo de “no deshonorar a la mujer de otro”, lo que se puede interpretar como una defensa contra sus propios impulsos incestuosos. Hubiera sido normal, en aquella época, buscarle una esposa, pero ambos padres consideraban que una familia entorpecería la carrera brillante que ambicionaban para su hijo. Mónica le pidió renunciar a su sexualidad a favor de la Iglesia, lo que se puede traducir a favor de ella misma. Para otros, la sexualidad podía permitirse en el matrimonio. Para Agustín, ser cristiano tenía que significar abstinencia.

La renuncia no fue fácil. En Cartago, donde fue a completar sus estudios y se graduó de profesor de retórica, adquirió una concubina, y a los 18 años, tuvo un hijo, Adeodatus, “don de Dios”. Durante este tiempo falleció su padre, y Agustín se convirtió al maniqueísmo. La atracción que pudo ejercer tal doctrina sobre Agustín durante nueve años sólo se puede explicar por la satisfacción de

una profunda necesidad emocional. Este sistema dualista correspondía a su ambivalencia, a la división de su propia alma entre sus confusas identificaciones con sus padres constantemente en conflicto.

Otro motivo debe haber sido un desafío a Mónica. Una vez su padre muerto, asustado por esta madre seductora y dominadora, se apartó de ella tomando rápidamente una concubina y adoptando la herejía maniquea.

Cuando volvió a casa con su amante, su bastardo, y empezó a usar su retórica para convertir al maniqueísmo a sus amigos cristianos y lo intentó con Mónica misma, aquélla lo echó. Mónica consultó después a un obispo que le aseguró que “el hijo de estas lágrimas no se podía perder”, y lo recibió de nuevo.

Agustín volvió a Cartago, donde se desempeñó brillantemente como profesor de retórica hasta los 29 años. El dogma maniqueista no lo satisfacía, pero tampoco podía aceptar la crudeza y las contradicciones de las Escrituras y convertirse al cristianismo. Todos estos años, estuvo esperando la venida de un obispo maniqueista, Faustus, que debía contestar todas sus preguntas.

Faustus llegó, y reconoció honestamente que no le podía contestar. Agustín quedó desilusionado, y próximo a la desesperación.

Decidió ir a tentar su suerte en Roma. El motivo verdadero de esta decisión, el autor considera que fue una actuación de la historia de Aeneas y Dido que tanto lo emocionaba de niño. Como Aeneas, dejaba las seducciones y suplicas de su reina africana viuda; usó el mismo estratagema, embarcándose de noche: parece claramente una repetición compulsiva de la fantasía infantil.

Se puede intentar una reconstrucción de la evolución psíquica de Agustín hasta aquel momento: Mónica, frustradora con su marido, volcó todo su amor y su seducción sobre su hijo mayor. Cuando el niño, sobrestimulado, respondió con alguna conducta sexual, lo rechazó con horror e indignación. El quedó desconcertado, frustrado y rabioso. La rivalidad con los hermanos incrementó el

resentimiento hacia su madre.

El padre había tenido, también su papel. A pesar del constante desprecio que le manifiesta, Agustín lo había querido y admirado mucho en un tiempo. En su imaginación infantil, representaba el poder y prestigio de Roma, el paganismo, la religión de la clase gobernante, la virilidad. Mónica era África, el país de la madre, con Cartago como gran ciudad, el cristianismo, difundido en aquel tiempo en las clases más humildes, la femineidad. Roma era el magnífico centro del Universo, Cartago, grande, pero la provincia.

Identificaba a Dido con su madre y a él mismo con Aeneas que tenía que cumplir un gran destino en Roma. Cuando lloraba sobre Dido, lloraba de rabia, frustración y culpa en relación con su madre. Era una identificación con la sexualidad sádica de su padre. La otra solución a su conflicto edípico era someterse a su madre, identificarse con ella, volverse cristiano — una mujer. Esto significaba adoptar una posición femenina hacia su padre. Su desprecio de su padre era quizá el desprecio de sus propios deseos sexuales hacia él.

Pero tenía una inmensa carga narcisística de su virilidad. El Ideal del Yo pagano del padre —Aeneas— coincidía con sus impulsos heterosexuales sádicos. Rebajó progresivamente la imagen de su padre, pero esperó nueve años la llegada de Faustus como ideal masculino e ideal paterno. Cuando lo desilusionó, escapó. Pero Mónica no se suicidó como la dulce Dido; lo siguió a Roma.

Poco tiempo después, Agustín enfermó gravemente, y casi murió. Consideró su enfermedad como un *castigo mandado* por Dios por haber traicionado a su madre. Después de pasar muchas dificultades en Roma, consiguió un puesto de profesor en Milano. El obispo de Milano era Ambrosio, líder del cristianismo.

Se atribuye comúnmente la conversión final de Agustín a dos hechos: el estudio del neo-platonismo, y la elocuencia de Ambrosio. Hay que agregar otro factor: la llegada de Mónica. Al no suicidarse como Dido, al seguirlo en Italia, probó que su poder mágico era más fuerte, y desde entonces Agustín empezó a

cederle, aunque con períodos de lucha intensa.

Mónica se encargó de la casa, mandó de vuelta a África a la concubina a la cual Agustín había sido fiel durante 15 años, quedando Adeodatus con su padre. Fue un período de tensión emocional extraordinaria para Agustín. Mónica hacía de madre para Adeodatus. Esta situación reactivaba tanto el viejo conflicto sexual con ella como la rivalidad con los hermanos. Sufrió de una afección pulmonar, aparentemente asma.

Durante el verano de sus 32 años, Agustín, ya muy atraído por el cristianismo, se asustaba del celibato. Un relato de la vida ascética de San Antonio en el desierto lo puso fuera de sí. Llorando en el jardín, le pareció oír una voz que interpretó como la voz de Dios. El episodio parece haber sido la alucinación de su propia voz, la voz exterior de la autoridad castigadora de su infancia introyectada como Super-Yo. Fue bautizado más tarde en forma dramática, por Ambrosio en persona.

En seguida, todo el grupo decidió trasladarse a África, el país de la madre. Roma no era más necesaria a la economía psíquica de Agustín. Mónica murió bruscamente en Ostia, durante el viaje de regreso. Ella siempre había expresado el deseo de ser enterrada junto con su marido, pero entonces dijo que la enterrarán donde se encontraba, porque Dios está en todas partes. Agustín había realizado la fantasía infantil edípica de separación de los padres, y podía racionalizarla como acto de piedad.

El resultado final de su conversión parece haber sido una identificación con su madre y una actitud pasivo-femenina *hacia* el padre desplazado sobre Dios. El lenguaje femenino es inequívoco: se dirige a Dios con el amor intenso que nunca se permitió sentir hacia su padre y este amor se expresa en términos abiertamente sexuales. Al mismo tiempo, su narcisismo masculino está satisfecho por su identificación con su nuevo ideal del Yo, Ambrosio, modelo de hombre, aunque célibe.

Teóricamente, todos estos mecanismos habrán resuelto las tensiones de

Agustín por medio de la sublimación. El final de las Confesiones, todo de serenidad, da esta impresión. Pero los viejos conflictos no lo dejaban tan fácilmente. Se queja a menudo de sus sueños eróticos. Sus ataques de asma son significativos.

La inestabilidad de su nuevo equilibrio requería una vigilancia constante, y lo llevó a sus poderosas polémicas, supuestamente para convencer a otros, pero también contra sus propias dudas y para externalizar el conflicto. Muchos años después, en su obra monumental, “La Ciudad de Dios”, mira el saqueo de Roma con alegría casi totémica: Roma era todavía la ciudad de su padre, y la “ciudad de Dios”, la provincia de su madre.

Madeleine Baranger

B. J. LOGRE. — “Freudisme et liberte” (Freudismo y libertad). Revue française de Psychoanalyse. Tome XIX. 1955. N° 4;

La libertad es el poder de actuar ad libitum, es decir, buscando primero y antes que todo el placer. Cuando el hombre sigue su inclinación natural, obedece al “principio del Placer”. Se podría definir la libertad: el ejercicio pleno de la libido en el sentido más amplio que Freud da a la palabra libido: todo lo que es objeto de deseo o amor. También es parecida’ la libido de Freud, como el Eros de Plato, al “impulso vital” de Bergson.

La libertad es la perspectiva para el individuo de un desarrollo completo de su ser, la posibilidad de una expresión infinita, personal y racial, el triunfo de Eros, del principio del Placer y de la libido.

La doctrina de Freud fue inspirada por un ideal elevado de libertad, en reacción contra las constricciones de la vida social Freud fue antes que todo el

liberador de la conciencia humana.

La libertad está sujeta a una triple dependencia:

1º) depende de las cosas: el determinismo del universo está impuesto; la libertad es una adaptación, un compromiso entre la voluntad humana y las leyes de la naturaleza. La Ciencia es la que libera al hombre del mundo externo.

2º) depende sobretodo del hombre mismo: el hombre oprime al hombre de mil modos en su vida diaria; la libertad sólo puede ser relativa como compromiso entre la voluntad del individuo y las exigencias de la vida social. El mejor modo de ejercer su libertad es conociendo el Derecho y la Moral.

3º) depende del sujeto mismo: las mayores trabas están dentro de él y tanto más peligrosas que están más escondidas. El Super-Yo es un déspota ignorado e inflexible contra el cual se puede luchar sólo por la hipocresía. El psicoanálisis libera al hombre del terror irracional al Super-Yo y le permite tomar sus decisiones con pleno conocimiento.

La libertad es ambivalente: implica la doble noción de un acto incondicional y sin embargo condicionado, la doble preocupación de la libido que se debe satisfacer y de una regla que hay que observar. Decimos que el hombre libre, cuando toma una decisión, se determina. Además, a menudo, parece usar su libertad sólo para alienarla; entabla relaciones que constituyen vínculos; asume obligaciones, se compromete, etc....

Esta ambivalencia, o contradicción relativa, se expresa en la palabra autonomía: es ser libre siguiendo leyes, pero leyes dadas por uno mismo, que emanan de la personalidad y la expresan.

La personalidad es la aptitud a desempeñar un papel por un esfuerzo que llega a una afirmación de uno mismo, tan conforme como sea posible al conjunto coherente y jerarquizado de los gustos individuales. La libertad no es escapar a toda explicación o determinación, sino encontrarse dentro de un dinamismo, ser uno mismo una fuerza de la naturaleza, tenerlo consciente, y actuar como tal, transigiendo con las otras fuerzas de la naturaleza. Es un auto-

determinismo, una autarquía. Es el ejercicio pleno de la libido, pero adaptándose a las leyes del mundo exterior y social según el “principio de realidad”. Uno es libre en la medida en que ama, ama lo que hace y a las personas para quienes lo hace. La autonomía debe ser economía, es decir, la ley que uno hace en su propia casa, en su interior.

Varias son las consecuencias de esta noción de libertad:

1º) el acto libre es a menudo previsible: son a menudo las reacciones más libres que son las más previsibles. El conocimiento de nosotros mismos no nos ayuda sólo en el presente: nos permite prever nuestro porvenir y disponerlo mejor.

2º) Hay grados en la libertad: los “conflictos” paralizan la voluntad o provocan actos forzados, impulsivos y a menudo obsesivos. El psicoanálisis tiene por fin eliminar estos elementos perturbadores que reducen la libertad.

3º) La libertad “dirigida” es una realidad. Hay un aprendizaje de la libertad para los individuos y las naciones jóvenes. Freud es un educador de la libertad.

Sería interesante estudiar la evolución del sentido de la libertad en el niño. Parece tener al principio una impresión de libertad integral, con la única intervención del principio del placer.

La “omnipotencia” infantil tropieza con dificultades que le dan el sentimiento de ley, integrado después como Super-Yo, que es como la conciencia moral del Inconsciente. Juez y culpable, en el Yo así dividido, están impregnados de pensamiento mágico. Lo que cura el psicoanálisis, es un complejo infantil de culpabilidad mágica que proviene de una creencia en un poder excesivo para la culpa y de una severidad excesiva para la represión íntima. El psicoanálisis tiene por fin la sustitución a la ilusión de esta libertad sobreestimada y sobredisciplinada, de una autonomía verdadera en la cual se pueden resolver, en una síntesis armoniosa, la antinomia entre los deseos de la libido y las imposiciones de la realidad.

El tratamiento psicoanalítico es antes que todo y únicamente liberador. Busca devolver al sujeto el completo dominio de sí mismo. Busca sólo la vuelta

a la libertad en el respecto de la libertad, contrariamente al psicoterapeuta común, que comunica al paciente algo suyo. El psicoanálisis enseña un método, una técnica introspectiva, que el sujeto debe aplicarse a sí mismo, y que le permite dirigirse mejor, con un mayor dominio de sí mismo y una responsabilidad incrementada. El psicoanálisis, limitándose a iluminar el espíritu en profundidad para que se recobre a sí mismo, aporta la libertad por la luz.

Madeleine Baranger.

R. MONEY-KIRLE. — “Psycho-Analysis and Philosophy”, (Psicoanálisis y filosofía), in “Psycho-Analysis and contemporary Thought”, Grove Press, New York 1959, Ch. 5.

Este trabajo es un intento de aclarar las relaciones entre psicoanálisis y filosofía, encontrando en fases del desarrollo emocional e intelectual las raíces de las distintas posiciones de la filosofía clásica. Es útil para entenderlo tener en cuenta que el autor se ubica en la perspectiva del positivismo lógico.

Plantea el problema partiendo de una paradoja en la definición de la filosofía. Esta se ubica entre la ciencia, que se fundamenta sobre, la observación empírica y la experimentación, y la religión, que se fundamenta en la fe y la revelación, y se define como búsqueda de un conocimiento sintético fundamentado en la razón pura.

Esta última definición se aplica tan sólo a la filosofía clásica, ya que el positivismo lógico piensa que tal conocimiento es por esencia inalcanzable, y que la filosofía se define como una vanguardia de la ciencia cuya finalidad es construir, criticar, esclarecer nuestras visiones del mundo. En esta perspectiva, la filosofía en su forma clásica descansaría, por lo tanto, sobre la persecución de

un fin inalcanzable.

Cabe entonces interrogarse sobre los factores que pueden motivar tal intento.

El primero de ellos es sin duda la curiosidad, y sabemos que ésta es sujeta a intensas inhibiciones, tanto en la historia individual como en la de la humanidad. Este hecho se debe a los elementos sexuales y agresivos (avidez, fantasías de intrusión agresiva) que implica la curiosidad: la ciencia consigue liberarse de estas angustias subyacentes a la curiosidad, pero mediante una renuncia parcial (el abandono de las “cuestiones últimas”). Al contrario, la filosofía conserva gran parte de la finalidad de la curiosidad: un conocimiento último y total. Pero esto no explica por qué este conocimiento se tiene que conseguir por una mirada interior.

Este segundo carácter proviene de otra de las fantasías básicas de la actividad filosófica: la fantasía de creación del cosmos. Este tiene que ser observado en el interior del pensamiento porque la finalidad última de la filosofía no es conocer el mundo sino creado. Esta fantasía radica en el mito infantil de la divinidad de los padres, concebidos como creadores del mundo. El trabajo de ellos es tan admirado y envidiado que tiene que ser ignorado y luego re-creado. Pero no por esto la empresa filosófica tendría que ser esencialmente ilógica.

Un tercer factor puede dar cuenta de este carácter ilógico: la duda. Lo que el hombre común considera como adquirido, tanto en el plano del conocimiento de la realidad como en el plano de la moral, se hace objeto de duda para el filósofo. Las concepciones ideológicas del hombre común están llenas de contradicciones, que expresan los aspectos contradictorios de la personalidad, es decir de mecanismos de clivaje (splitting) que sirven a la defensa contra las angustias despertadas por los conflictos internos. Este medio común de escapar a los conflictos parece vedado a los filósofos, más sensibles a las contradicciones y más conscientes de la ambivalencia. Por esto, sostiene Money-Kirle, el filósofo

evita los clivaje es menores que satisfacen al hombre común, pero se desquita con clivajes masivos (negando la existencia de vastos sectores de la realidad: la materia, el pensamiento, el mal, etc....). Esta opinión del autor descansa, como es obvio, sobre la suposición de que la auto-integración de los aspectos contradictorios de la personalidad no puede en ningún grado ser conseguida mediante la actividad filosófica.

Además de estas fuentes generales de la actividad filosófica cabe interrogarse sobre el origen de la reflexión ética. El estímulo que empuja la investigación moral es una duda y un conflicto en el interior del "self". El filósofo es un hombre que ha perdido la confianza en su código moral espontáneo. La investigación moral parte por lo tanto de un conflicto entre el yo y el superyo. Pero, debajo de este conflicto, hay otro mayor: la lucha entre el instinto de vida y el instinto de muerte. El componente agresivo del deseo de vivir puede ser tan intenso que todo objeto se vuelve alimento a consumir o amenaza a destruir. La tendencia inversa ~ identificarse con los demás o a preservarlos desesperadamente también existe, de donde Un conflicto inconsciente insoluble.

El filósofo es más consciente que los demás de este conflicto. Algunos lo tratan como tal, otros tratan de considerarlo como solamente exterior (por ejemplo, en la filosofía de Rousseau, el individuo es bueno, sin culpabilidad, y la sociedad exterior es responsable de todo mal). Otros, como Kant, buscan la mejor transacción entre el egoísmo y el altruismo (ver la regla de universalización).

La misma duda que vimos en el origen de la ética, la podemos ver en el origen de la teoría de la realidad. El filósofo se siente perturbado por las contradicciones entre la apariencia y la esencia.

Money-Kirle examina las ideas de Lockke, Berkeley, Hume, mostrando cómo llegan el clivaje y a la negación de los conceptos de materia y de sustancia.

El autor *expone* *Juega una hipótesis* sobre los distintos estadios de la concepción del mundo, desde el subjetivismo radical hasta el dualismo del hombre común, y trata de establecer un paralelismo entre los diversos estadios que surgen del examen de las filosofías y los estadios de la vida emocional según Melanie Klein.

El punto más discutible del trabajo es sin duda la perspectiva filosófica en la cual se ubica, y tiende a restar a la actividad filosófica toda autenticidad.

Willy Baranger.

POSINSKY, S. H. — “Instincts, Culture and Science” (Instintos, Cultura y Ciencia). *The Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XXVII, N° 1, 1958.

Comienza el autor señalando la ambigüedad del concepto de “civilización”, así como la necesidad de revisar la hipótesis de Freud de que la civilización exige la represión instintiva. Por “civilización” se entiende, a veces, la totalidad de la cultura humana y, otras veces, únicamente las culturas evolucionadas o complejas. O se usa a veces en un sentido ontogénico (como lo ha hecho el mismo Freud) y, otras veces, con un significado filogénico. De modo que no resulta claro si la represión o privación instintiva caracteriza las diferencias entre el hombre y el animal, entre el hombre primitivo y el contemporáneo, entre niños y adultos, o incluye a todos a la vez.

Se incurre así en un error metodológico al extender en forma indebida Conceptos ontogénicos ya validados, — como es la influencia neurotizante de la represión sobre el yo inmaduro —, al campo filogénico donde son inverificables.

Critica también el plantear el problema en términos económicos, como por ej. cuando se habla del excesivo “peso” que ejerce una cultura evolucionada sobre el sujeto que nace en ella, como si el individuo tuviese que asimilar la

totalidad de una cultura. Por el contrario, es frecuente que haya una simplificación y cambios cualitativos en las conquistas culturales, y no solamente acumulación cuantitativa, aunque ésta sea innegable. Por otro lado, no está demostrado que a mayores exigencias de la realidad, el ello o el superyó, corresponda una mayor debilidad filogenética del yo.

Asimismo considera incorrecta la relación entre complejidad cultural y los conceptos de dependencia o independencia del individuo con respecto al grupo. Roheim, por ej., cree que el individuo primitivo es más “libre” que el hombre moderno, sometido a una gran especialización y división del trabajo. El autor crítica estas hipótesis por excesivamente simples.

Pone especial énfasis sobre el peligro de las generalizaciones masivas y el uso incorrecto de los términos. Suelen hacerse comparaciones demasiado superficiales o apresuradas entre las sociedades primitivas y las actuales. Existirían cambios cuantitativos y cualitativos que transforman las culturas primitivas en las culturas complejas, como el desarrollo de la moneda, la propiedad privada, la especialización, la multiplicidad de instituciones y asociaciones. Estos cambios son los que separan a una cultura de otras, y el problema sería si estos cambios introdujeron modificaciones de clase, grado o función en la mente humana.

En un segundo capítulo, el autor vuelve sobre el concepto de Freud de que la civilización está basada en la “subyugación” instintiva, recordando la opinión de W. Reich a este respecto. Este autor considera que la represión instintiva es la base únicamente de la “cultura patriarcal autoritaria”, pero no de la cultura en general, y postula la necesidad de un ambiente cultural que afirme la sexualidad en lugar de rechazarla. Posinsky recalca que no ha sido demostrada ninguna correlación con validez científica entre cultura y renunciación instintiva, aunque esto no signifique que en la práctica clínica el terapeuta no se vea obligado a considerar la sexualidad de sus pacientes dentro del contexto social y económico en que actúan. En opinión del autor la diversidad de puntos de vista

sobre esta cuestión es exponente de la confusión que se hace entre ciencia y cultura. En tanto el psicoanálisis es una ciencia de la conducta humana es amoral y asocial, pero en tanto es también una técnica de terapia debe considerar el ambiente psico-cultural en que se desarrolla la enfermedad.

Otro de los temas acerca de los cuales se extiende el autor es el referente a la adaptación social. Distingue adaptación y conformidad social. La adaptación, de un punto de vista psicológico, es la medida del funcionamiento óptimo y depende de una relación armoniosa entre las necesidades internas y las exigencias externas. La conformidad social, en cambio, puede hacerse a costa de la óptima función, por ej. si las normas socio-culturales vigentes propugnan actividades antígenitales. La adaptación, en el hombre, está menos genéticamente determinada que en los animales y es más una función de la cultura, y ya que ésta es un proceso variable y multidimensional la adaptación también es un proceso que no puede sujetarse a normas rígidas. En este sentido, crítica el autor a los psicoanalistas “culturalistas”, como Horney o Fromm, que consideran la cultura como una entidad homogénea cuando es eminentemente variable según la clase, región, ocupación, raza, a que pertenezcan los individuos, y mismo, siendo iguales todos estos factores, es experimentada en forma diferente según los individuos.

Acerca del problema de las ideologías en relación con la profesión de psicoanalista recuerda la opinión de Hartmann, quien cree que analistas de diferentes ideologías, filosóficas, políticas o religiosas, pueden ser excelentes psicoanalistas, y que no debe esperarse que el analista escape a los prejuicios de su nación, clase, raza o grupo. Únicamente pone sobre aviso acerca de un excesivo conformismo.

Según Posinsky, la opinión de Hartman tiene valor práctico, pero deja la cuestión sin resolver. Cree que cada grupo profesional debe decidir si la ideología particular de un miembro del grupo es compatible o no con su coherencia profesional. Esto debe regir sobre todo para las ciencias aplicadas

más que para las ciencias puras, porque en las primeras las creencias políticas, por ej., pueden intervenir en el ejercicio mismo de la profesión, lo que no sucede en las últimas. El psicoanálisis, ciencia pura y aplicada a la vez, confronta, por este motivo, difíciles problemas. Como sostiene Leo Alexander, si bien la verdad científica es amoral, el uso que hacemos de ella tiene connotación moral. El psicoanálisis, en tanto que ciencia no terapéutica, también es ciencia pura y, por consiguiente, amoral, pero en cuanto es terapia está implicado en el sistema de valores y fines sociales. No sólo es ciencia, sino también arte.

Ciencia y valores tienen, pues, distinto significado, como lo podemos apreciar en política y religión. Por consiguiente, comete un error el -científico que quiera validar su posición religiosa o política basándose en su ciencia. Podemos explicarnos la conducta de Lenin basándonos en sus fuentes infantiles, pero no podemos juzgarla ética o políticamente. Podemos hacer el psicoanálisis de la ideología comunista, pero con ello no decimos nada sobre su validez como filosofía política. Y lo mismo puede decirse de las creencias religiosas. La ciencia, como la lógica, no podría ni sustentar ni rechazar la religión.

Héctor Garbarino

HERBERT READ. — “Psychoanalysis and the problem of Aesthetic value”.
(Psicoanálisis y el problema del valor estético). Int. J. Psycho-Anal. XXXII
pág. 73-82. 1951. -

En un trabajo anterior, el autor se ocupó del tema que retoma ahora,

partiendo de un punto que considera que subestimó entonces y que surge al considerar que “el arte es arte como símbolo y no como signo”.

Para comprender mejor el problema de la relación entre psicoanálisis y valor estético se propone desarrollar el concepto del símbolo.

Luego de exponer su etimología, su significación y el uso que del término se ha hecho a través del tiempo, concluye que el simbolismo estético nada tiene que ver con el simbolismo psíquico y que es una lástima que una misma palabra tenga que ser usada para referirse a dos cosas diferentes.

Hay una distinción general entre el uso de la palabra símbolo. En un caso conserva su sentido general, es decir, que expresa junto (reúne) objetos tangibles y visibles-con otros inmateriales y abstractos. En otros casos no implica una separación sino que, por el contrario, tiene un significado integral en si mismo: la palabra es un símbolo y el lenguaje, un sistema simbólico.

De acuerdo a los trabajos de Whitehead, distingue distintos tipos de simbolización:

1º) cuando una palabra evoca un objeto determinado; 2º) cuando esa misma palabra sirve para evocar una situación o aspiración del individuo que la oye o que la pronuncia y 3º) cuando finalmente, esa palabra se asocia a una emoción estética. -

El simbolismo básico presente en la experiencia estética es de este último tipo. Toda concepción de arte que en el proceso de simbolización excluya lo que él llama “presentacional immediacy” no puede ser considerada como tal.

La posición del psicoanálisis ante la obra de arte ha de ser diferente. Se ocupará de ella si reconoce que en el arte existe un valor terapéutico o si se presta a la comprensión del proceso de integración psíquica.

Al mencionar aquellos trabajos de Freud que se han ocupado del tema, así como los que fueron inspirados por ellos, entre otros *el de Rank: Der Kunstler (El Artista)* sigue el desarrollo de las ideas que ven en el artista a un neurótico que debido a una “misteriosa habilidad” es capaz de elaborar sus fantasías de

modo tal, que deja de ser molesto para unos a expensas de agradarlos con su arte ya que aquellos neuróticos que no son artistas, son influenciados (para bien) obteniendo una satisfacción sustitutiva a través de la apreciación de la obra de arte.

Para explicar la forma en que se da esta situación recurre a las proposiciones de Ehrenzweig quien distingue dos tipos de percepción: una superficial y otra profunda que ocurren simultáneamente en diferentes planos de la mente. “Nuestra mente profunda, obedeciendo a las necesidades pangenitales arcaicas, proyecta un significado sexual en cada forma percibida, mientras que nuestra mente superficial contrarresta aquella proyección, proyectando a su vez una Gestalt estética buena) sobre el mundo externo. También menciona los trabajos de Fairbairn, quien considera que, para que se de una obra de arte debe haber un óptimo de simbolización; de tal modo, se lograría conciliación entre las necesidades instintivas y el superyo del artista.

Termina el artículo haciendo una valoración de lo que ha significado el psicoanálisis para la comprensión de la obra de arte, permitiendo reconocer en ella, la existencia de símbolos y relacionarlos con las profundas capas de la personalidad. Pero a su vez ha- enseñado otra cosa más: “que el símbolo no tiene por que ser representacional, lo cual nos explica la enorme libertad del artista.

Luis E. Prego Silva