

LOVE & WILL

National Bestseller

ROLLO MAY

"An extraordinary book on sex and civilization. . . . An important contribution to contemporary morality." —*Newsweek*

Tabla de contenido

Prefacio

UNO: Introducción: Nuestro mundo esquizoide

Los problemas como proféticos

El artista y el neurótico

El neurótico como predictivo

El surgimiento de la apatía

Parte I: AMOR

DOS: Paradojas del sexo y el amor

Desierto sexual

Salvación a través de la técnica

El nuevo puritanismo

Freud y el puritanismo

Motivos del problema

La revuelta contra el sexo

TRES: Eros en conflicto con el sexo

El regreso del eros reprimido

¿Qué es Eros?

Eros en Platón

Freud y Eros

La unión de Eros: un estudio de caso

Eros repugnante

CUATRO: Amor y Muerte

El amor como indicio de la mortalidad

La muerte y la obsesión por el sexo

El sentido trágico en el amor

Lo trágico y la separación

Los anticonceptivos y lo trágico

CINCO: El amor y lo daimónico

Definiendo lo daimónico

Objeciones al término

Lo daimónico en la psicoterapia primitiva

Algunos sondeos históricos

El amor y lo daimónico

SEIS: El daimónico en diálogo

Diálogo e Integración

Etapas del Daimónico

El daimónico y el anónimo

Lo daimónico y el conocimiento

Nombrar al daimónico

Denominación del Daimónico en Terapia

Parte II: VOLUNTAD

SIETE: La voluntad en crisis

Socavamiento de la responsabilidad personal
Contradicción en la voluntad
El caso de Juan
La voluntad en el psicoanálisis
Ilusión y voluntad
OCHO: Deseo y Voluntad
La desaparición de la fuerza de voluntad
El sistema antivoluntad de Freud
El deseo
La enfermedad como incapacidad de desear
Falta de capacidad para desear
William James y Will
NUEVE: Intencionalidad
Las raíces de la intencionalidad
Ejemplos del psicoanálisis
Percepción e intencionalidad
El cuerpo y la intencionalidad
Voluntad e intencionalidad
DIEZ: La intencionalidad en la terapia
Caso de Preston
Etapas de la terapia
Del deseo a la voluntad
Deseo y voluntad de decisión
Libertad humana
Parte III: AMOR Y VOLUNTAD
ONCE: La Relación del Amor y la Voluntad
El amor y la voluntad se bloquean mutuamente
La impotencia como ejemplo
Imaginación y tiempo
Unión de amor y voluntad
DOCE: El significado del cuidado
Cuidado en el amor y la voluntad
Los mitos del cuidado
Cuidado en nuestros días
DECIMOTERCERO: Comunión de Conciencia
El amor como algo personal
Aspectos del acto de amor
Creación de Conciencia
Amor, voluntad y formas de sociedad
Notas

LOVE & WILL

National Bestseller

ROLLO MAY

"An extraordinary book on sex and civilization. . . . An important contribution to contemporary morality." —*Newsweek*

AMOR Y VOLUNTAD

Del mismo autor

LA BÚSQUEDA DEL HOMBRE A SÍ MISMO
EL SIGNIFICADO DE LA ANSIEDAD
EL ARTE DE CONSEJERÍA
LA PSICOLOGÍA Y EL DILEMA HUMANO
MUELLES DE VIDA CREATIVA
SUEÑOS Y SÍMBOLOS (CON LEOPOLD CALIGOR)
EXISTENCIA: UNA NUEVA DIMENSIÓN EN
PSIQUIATRIA Y PSICOLOGIA
(CON ÁNGEL Y ELLENBERGER)
PSICOLOGÍA EXISTENCIAL (ED .)
SIMBOLISMO EN RELIGIÓN Y
LITERATURA (ED .)

AMOR Y VOLUNTAD

ROLLO MAYO



WW NORTON & COMPAÑÍA

Nueva York • Londres

Copyright © 1969 de WW Norton & Company, Inc.

Todos los derechos reservados
Publicado por primera vez en edición de bolsillo de Norton
en 2007.

Para obtener información sobre el permiso para reproducir
selecciones de este libro, escriba a Permissions, WW
Norton & Company, Inc., 500 Fifth Avenue, New York, NY
10110.

Fabricación por RRD, Bloomsburg
Director de producción: Devon Zahn

Tarjeta de catálogo de la Biblioteca del Congreso No. 66-
12799

ISBN: 978-0-393-33005-2

WW Norton & Company, Inc.
500 Fifth Avenue, Nueva York, NY 10110
www.wwnorton.com

WW Norton & Company Ltd.
Castle House, 75/76 Wells Street, Londres W1T 3QT

Contenido

Prefacio

UNO: Introducción: Nuestro mundo esquizoide
Los problemas como proféticos
El artista y el neurótico
El neurótico como predictivo
El surgimiento de la apatía

Parte I: AMOR

DOS: Paradojas del sexo y el amor
Desierto sexual
Salvación a través de la técnica
El nuevo puritanismo
Freud y el puritanismo
Motivos del problema
La revuelta contra el sexo

TRES: Eros en conflicto con el sexo
El regreso del eros reprimido
¿Qué es Eros?
Eros en Platón
Freud y Eros
La unión de Eros: un estudio de caso
Eros repugnante

CUATRO: Amor y Muerte
El amor como indicio de la mortalidad
La muerte y la obsesión por el sexo
El sentido trágico en el amor
Lo trágico y la separación
Los anticonceptivos y lo trágico

CINCO: El amor y lo daimónico
Definiendo lo daimónico
Objeciones al término
Lo daimónico en la psicoterapia primitiva
Algunos sondeos históricos
El amor y lo daimónico

SEIS: El daimónico en diálogo
Diálogo e Integración
Etapas del Daimónico
El daimónico y el anónimo
Lo daimónico y el conocimiento
Nombrar al daimónico
Denominación del Daimónico en Terapia

Parte II: VOLUNTAD

SIETE: La voluntad en crisis
Socavamiento de la responsabilidad personal
Contradicción en la voluntad
El caso de Juan
La voluntad en el psicoanálisis
Ilusión y voluntad

OCHO: Deseo y Voluntad
La desaparición de la fuerza de voluntad
El sistema antivoluntad de Freud
El deseo
La enfermedad como incapacidad de desear
Falta de capacidad para desear
William James y Will

NUEVE: Intencionalidad
Las raíces de la intencionalidad
Ejemplos del psicoanálisis
Percepción e intencionalidad
El cuerpo y la intencionalidad

Voluntad e intencionalidad

DIEZ: La intencionalidad en la terapia

Caso de Preston

Etapas de la terapia

Del deseo a la voluntad

Deseo y voluntad de decisión

Libertad humana

Parte III: AMOR Y VOLUNTAD

ONCE: La Relación del Amor y la Voluntad

El amor y la voluntad se bloquean mutuamente

La impotencia como ejemplo

Imaginación y tiempo

Unión de amor y voluntad

DOCE: El significado del cuidado

Cuidado en el amor y la voluntad

Los mitos del cuidado

Cuidado en nuestros días

DECIMOTERCERO: Comunión de Conciencia

El amor como algo personal

Aspectos del acto de amor

Creación de Conciencia

Amor, voluntad y formas de sociedad

Notas

Prefacio

Algunos lectores se sorprenderán ante la yuxtaposición de amor y voluntad en el título de este libro. Durante mucho tiempo he creído que el amor y la voluntad son interdependientes y van juntos. Ambos son procesos conjuntivos del ser: una extensión para influir en los demás, moldear, formar y crear la conciencia del otro. Pero esto sólo es posible, en un sentido interno, si uno se abre al mismo tiempo a la influencia del otro. Y la voluntad sin amor se convierte en manipulación, de la cual la época que precedió a la Primera Guerra Mundial está repleta de ejemplos. El amor sin voluntad en nuestros días se vuelve sentimental y experimental.

Asumo el habitual orgullo y responsabilidad del autor por las ideas contenidas en este libro. Pero en los ocho años que estuvo en proceso de redacción, varios amigos leyeron y discutieron capítulos conmigo. Quiero darles las gracias a ellos: Jerome Bruner, Doris Cole, Robert Lifton, Gardner Murphy, Elinor Roberts, Ernest Schachtel y el fallecido Paul Tillich. Jessica Ryan ha brindado la comprensión intuitiva combinada con sugerencias prácticas que un autor siempre siente que necesita más que gratitud.

Durante los largos veranos en New Hampshire, cuando escribía este libro, a menudo me levantaba temprano por la mañana y salía a mi patio, donde el valle, que se extendía hasta las cadenas montañosas del norte y el este, estaba plateado por la niebla previa al amanecer. Los pájaros, voces elocuentes en un mundo por lo demás silencioso, ya habían comenzado su coro de aleluyas para dar la bienvenida al nuevo día. El gorrión canta con un entusiasmo que lo hace casi caer de su posición en lo alto del manzano, y el jilguero canta con su obligato. El zorzal del bosque canta tanto que no puede contenerse. El pájaro carpintero golpea la haya hueca. Los somorgujos del lago estallan con su quejumbroso y atormentado demonio, para evitar que todo sea demasiado dulce. Luego sale el sol sobre la cordillera revelando un New Hampshire increíblemente verde que se desborda por todo el largo valle con una riqueza casi demasiado abundante. Los

árboles parecen haber crecido varios centímetros durante la noche y el prado está repleto de un millón de Susans de ojos marrones.

Siento de nuevo el eterno ir y venir, el eterno retorno, el crecimiento, el apareamiento, la muerte y el crecimiento de nuevo. Y sé que los seres humanos somos parte de este eterno ir y venir, parte de su tristeza así como de su canto. Pero el hombre, el buscador, es llamado por su conciencia a trascender el eterno retorno. No soy diferente de los demás, excepto en la elección de las áreas para la misión. Mi propia convicción siempre ha sido la de buscar la realidad interior, con la creencia de que los frutos de los valores futuros sólo podrán crecer después de que sean sembrados por los valores de nuestra historia. En este siglo XX de transición, cuando nos damos cuenta de todos los resultados de nuestra quiebra de los valores internos, creo que es especialmente importante que busquemos la fuente del amor y la voluntad.

Rollo mayo

Holderness,
Nueva Hampshire, 1969

AMOR Y VOLUNTAD

UNO

INTRODUCCION: NUESTRO MUNDO ESQUIZOIDE

Cassandra: Apolo fue el vidente que me encargó este trabajo....

Coro: ¿Ya estabas extasiado en las habilidades de Dios?

Cassandra: Sí; incluso entonces leo los destinos de mi ciudad.

—de *Agamenón* , de Esquilo

Lo sorprendente del amor y la voluntad en nuestros días es que, mientras que en el pasado siempre se nos presentaron como la *respuesta* a los problemas de la vida, ahora ellos mismos se han convertido en el *problema* . Siempre es cierto que el amor y la voluntad se vuelven más difíciles en una época de transición; y la nuestra es una era de transición radical. Los viejos mitos y símbolos por los que nos orientábamos han desaparecido, la ansiedad abunda; nos aferramos el uno al otro y tratamos de persuadirnos de que lo que sentimos es amor; no lo hacemos porque tenemos miedo de que si elegimos una cosa o una persona perderemos la otra, y somos demasiado inseguros para correr ese riesgo. Entonces el fondo desaparece de las emociones y procesos conjuntivos, de los cuales el amor y la voluntad son los dos ejemplos más destacados. El individuo se ve obligado a volverse hacia adentro; se obsesiona con la nueva forma del problema de la identidad, a saber, Incluso si sé quién soy, no tengo significado. No puedo influir en los demás. El siguiente paso es la apatía. Y el paso siguiente es la violencia. Porque ningún ser humano puede soportar la experiencia perpetuamente paralizante de su propia impotencia.

Tan grande era el énfasis en el amor como solución a los problemas de la vida que la autoestima de las personas subía o bajaba dependiendo de si lo habían logrado o no. Aquellos que creían haberlo encontrado se entregaban a la superioridad moral, confiando en su prueba visible de salvación, ya que la riqueza del calvinista solía ser una prueba tangible de que estaba contado entre los elegidos. Aquellos que no lograron encontrarlo no sólo se sintieron despojados en mayor o menor medida, sino que, en un nivel interno más profundo y dañino, su autoestima se vio socavada. Se sentían marcados como una nueva especie de

parias, y en psicoterapia confesaban que se despertaban en las primeras horas de la mañana no necesariamente especialmente solos o infelices, sino plagados por la persistente convicción de que de alguna manera se habían perdido el gran secreto de la vida. Y mientras tanto, con las crecientes tasas de divorcio, la creciente banalización del amor en la literatura y el arte, y el hecho de que para muchas personas el sexo ha perdido significado a medida que está más disponible, este “amor” ha parecido tremendamente esquivo, si no directamente, espejismo. Algunos miembros de la nueva izquierda política llegaron a la conclusión de que el amor es destruido por la naturaleza misma de nuestra sociedad burguesa, y las reformas que propusieron tenían el propósito específico de crear “un mundo en el que el amor sea más posible”. ¹

En una situación tan contradictoria, la forma sexual del amor, el mínimo común denominador en la escalera de la salvación, comprensiblemente se convirtió en nuestra preocupación; porque el sexo, enraizado en la ineludible biología del hombre, siempre parece confiable para brindar al menos un facsímil de amor. Pero el sexo también se ha convertido en una prueba y una carga para el hombre occidental más que su salvación. Los libros que salen de las imprentas sobre la técnica en el amor y el sexo, aunque siguen siendo best sellers durante algunas semanas, suenan huecos: porque la mayoría de la gente parece ser consciente, en algún nivel apenas articulado, de que la calidad frenética con la que perseguimos la técnica ya que nuestro camino hacia la salvación es directamente proporcional al grado en que hemos perdido de vista la salvación que buscamos. Es una vieja e irónica costumbre de los seres humanos correr más rápido cuando nos hemos perdido; y nos aferramos con más fuerza a la investigación, las estadísticas y las ayudas técnicas en materia sexual cuando hemos perdido los valores y el significado del amor. Cualesquiera que sean los méritos o defectos de los estudios de Kinsey y de la investigación de Masters-Johnson, son sintomáticos de una cultura en la que el significado personal del amor se ha ido perdiendo progresivamente. Se había asumido que el amor era una fuerza motivadora, un poder en el que se podía confiar para impulsarnos hacia adelante en la vida. Pero el gran cambio ocurrido en nuestros días indica que la propia fuerza

motivadora ahora está en entredicho. El amor se ha convertido en un problema para sí mismo.

De hecho, el amor se ha vuelto tan contradictorio que algunos de los que estudian la vida familiar han llegado a la conclusión de que "amor" es simplemente el nombre de la forma en que los miembros más poderosos de la familia controlan a otros miembros. El amor, sostiene Ronald Laing, es una tapadera para la violencia.

Lo mismo puede decirse de la voluntad. Heredamos de nuestros antepasados victorianos la creencia de que el único problema real en la vida era decidir racionalmente *qué* hacer, y entonces la voluntad *estaría* dispuesta como la "facultad" para obligarnos a hacerlo. Ahora ya no se trata de decidir *qué* hacer, sino de *decidir cómo decidir. Se pone en duda la base misma de la voluntad*.

¿Es la voluntad una ilusión? Muchos psicólogos y psicoterapeutas, desde Freud para abajo, han sostenido que así es. Los términos "fuerza de voluntad" y "libre albedrío", tan necesarios en el vocabulario de nuestros padres, prácticamente han desaparecido por completo de cualquier discusión contemporánea y sofisticada; o las palabras se usan en burla. La gente acude a los terapeutas para encontrar sustitutos para su voluntad perdida: para aprender cómo hacer que el "inconsciente" dirija sus vidas, o para aprender la última técnica de condicionamiento que les permita comportarse, o para usar nuevas drogas para liberar algún motivo para vivir. . O aprender el último método de "liberar el afecto", sin ser consciente de que el afecto no es algo por lo que uno se esfuerza en sí mismo, sino un subproducto de la forma en que se entrega a una situación de la vida. Y la pregunta es ¿*Para* qué van a utilizar la situación? En su estudio sobre la voluntad, Leslie Farber afirma que en este fracaso de la voluntad reside la patología central de nuestros días, y que nuestra época debería llamarse la "era de la voluntad desordenada". ²

En una época de transición radical, el individuo es devuelto a su propia conciencia. Cuando los cimientos del amor y la voluntad hayan sido sacudidos y casi destruidos, no podemos escapar a la necesidad de empujar más allá de la superficie y buscar dentro de nuestra propia conciencia y dentro de la "conciencia colectiva no articulada" de nuestra sociedad las fuentes del amor y la voluntad. Utilizo el término "fuente" como los franceses hablan de la "fuente"

de un río: los manantiales de donde proviene originalmente el agua. Si podemos encontrar las fuentes de las que brotan el amor y la voluntad, podremos descubrir las nuevas formas que estas experiencias esenciales necesitan para volverse viables en la nueva era hacia la que nos estamos moviendo. En este sentido, nuestra búsqueda, como toda exploración de este tipo, es una búsqueda moral, porque buscamos las bases sobre las cuales se puede fundar una moralidad para una nueva era. Toda persona sensible se encuentra en la posición de Stephen Dedalus: "Salgo... a forjar en la herrería de mi alma la conciencia increada de mi raza".

Mi término "esquizoide", en el título de este capítulo, significa *fuera de contacto; evitar relaciones cercanas; la incapacidad de sentir*. No uso el término como referencia a la psicopatología, sino más bien como una condición general de nuestra cultura y las tendencias de las personas que la componen. Anthony Storr, describiéndolo más desde el punto de vista de la psicopatología individual, sostiene que la persona esquizoide es fría, distante, superior, distante. Esto puede estallar en una agresión violenta. Todo lo cual, dice Storr, es una máscara compleja para un anhelo de amor reprimido. El desapego del esquizoide es una defensa contra la hostilidad y tiene su origen en una distorsión del amor y la confianza en la infancia que lo hace temer siempre al amor real "porque amenaza su existencia misma". ³

Estoy de acuerdo con Storr en todo lo que dice, pero sostengo que la condición esquizoide es una tendencia general en nuestra edad de transición, y que la "impotencia y desprecio" en la infancia a la que se refiere Storr proviene no sólo de los padres sino de casi todas las personas. aspecto de nuestra cultura. Los propios padres son expresiones indefensas e involuntarias de su cultura. El hombre esquizoide es el producto natural del hombre tecnológico. Es una manera de vivir y se utiliza cada vez más, y puede explotar en violencia. En su sentido "normal", el esquizoide no requiere represión. Si el estado de carácter esquizoide se descompone posteriormente en un estado esquizofrénico, sólo el futuro puede decidir. Pero esto es mucho menos probable que suceda, como ocurre con muchos pacientes, si el individuo puede admitir y afrontar francamente las características esquizoides de su

estado actual. Anthony Storr continúa indicando que el carácter esquizoide tiene una “convicción de no ser digno de ser amado y un sentimiento de ser atacado y humillado por la crítica”. ⁴

Si bien valoro la descripción de Storr, hay un punto en el que falla. Esto es cuando cita a Freud, Descartes, Schopenhauer y Beethoven como ejemplos del esquizoide. “En el caso de Descartes y Schopenhauer, es su misma alienación del amor lo que ha dado origen a sus filosofías”. Y con Beethoven,

En compensación por su decepción y resentimiento hacia los seres humanos reales, Beethoven imaginó un mundo ideal de amor y amistad... Su música, quizás más obviamente que la de cualquier otro compositor, muestra una agresión considerable en el sentido de poder, contundencia y fuerza. Es fácil imaginar que, si no hubiera podido sublimar su hostilidad en su música, bien podría haber sucumbido a una psicosis paranoica. ⁵

El dilema de Storr es que si estos hombres fueran vistos como psicopatológicos y luego supuestamente hubieran sido “curados”, no habríamos tenido sus creaciones. Por tanto, creo que hay que admitir que el estado esquizoide puede ser una forma constructiva de afrontar situaciones profundamente difíciles. Mientras que otras culturas empujaban a las personas esquizoides a ser creativas, nuestra cultura empuja a las personas a volverse más distantes y mecánicas.

Al centrarme en los problemas del amor y la voluntad, no olvido las características positivas de nuestro tiempo y las potencialidades de realización individual. Es un hecho obvio que cuando una época se desata de sus amarras y cada uno se ve, hasta cierto punto, abandonado a su suerte, más personas pueden tomar medidas para encontrarse y realizarse a sí mismas. También es cierto que escuchamos más alboroto sobre el poder del individuo cuando éste tiene menos. Pero escribo sobre los problemas; son ellos los que claman por nuestra atención.

Los problemas tienen una característica curiosa que aún no se ha apreciado suficientemente: *predicen el futuro*. Los problemas de una época son las crisis existenciales de lo que puede resolverse, pero aún no lo ha sido; e independientemente de cuán en serio tomemos la palabra “resuelto”, si no hubiera alguna nueva posibilidad, no habría crisis; sólo habría desesperación. Nuestros enigmas

psicológicos expresan nuestros deseos inconscientes. Los problemas surgen cuando nos encontramos con nuestro mundo y lo encontramos inadecuado para nosotros o nosotros mismos para él; algo duele, choca y, como dice Yeats,
Nosotros sentimos
El dolor de las heridas,
El trabajo de la lanza....

LOS PROBLEMAS COMO PROFÉTICOS

Escribo este libro sobre la base de mi experiencia de veinticinco años de trabajo intensivo como terapeuta psicoanalítico con personas que intentan encontrar y resolver sus conflictos. Especialmente en la última década, estos conflictos generalmente se han basado en algún aspecto del amor o de la voluntad que salió mal. En cierto sentido, todo terapeuta está, o debería estar, involucrado en *la investigación* todo el tiempo; investigación, como dice la propia palabra, como una "búsqueda" de las fuentes.

En este punto, escucho a mis colegas psicólogos experimentales desafiarme con el argumento de que los datos que obtenemos en terapia son imposibles de formular matemáticamente y que provienen de personas que representan los "inadaptados" psicológicos de la cultura. Al mismo tiempo, escucho a amigos filósofos insistirme en que ningún modelo del hombre puede basarse centralmente en datos de neurosis o trastornos del carácter. Con ambas advertencias estoy de acuerdo.

Pero ni estos psicólogos en sus laboratorios ni esos filósofos en sus estudios pueden ignorar el hecho de que obtenemos datos tremendamente significativos y a menudo únicos de las personas en terapia, datos que se revelan sólo cuando el ser humano puede romper con las pretensiones, hipocresías y pretensiones habituales. y defensas detrás de las cuales todos nos escondemos en el discurso social "normal". Sólo en la situación crítica de sufrimiento emocional y espiritual -que es la situación que los lleva a buscar ayuda terapéutica- las personas soportarán el dolor y la ansiedad de descubrir las raíces profundas de sus problemas. También existe la curiosa situación de que, a menos que estemos orientados a *ayudar* a la persona, ella no revelará los datos significativos, o incluso en cierto modo *no podrá* revelarlos. La observación de Harry Stack

Sullivan sobre la investigación en terapia sigue siendo tan convincente como cuando la hizo por primera vez: "A menos que las entrevistas estén diseñadas para ayudar a la persona, obtendrás artefactos, no datos reales". 6

Es cierto que la información que obtenemos de nuestros pacientes puede ser difícil o incluso imposible de codificar más que superficialmente. Pero esta información habla tan directamente de los conflictos inmediatos del ser humano y de su experiencia de vida que su riqueza de significado compensa con creces su dificultad de interpretación. Una cosa es discutir la hipótesis de la agresión como resultado de la frustración, pero otra muy distinta es ver la tensión de un paciente, sus ojos brillando de ira u odio, su postura encogida hasta la parálisis, y escuchar sus jadeos de dolor medio ahogados. de revivir el momento, hace veinte años, en el que su padre lo azotó porque, sin que él tuviera la culpa, le robaron la bicicleta, un evento que dio lugar a un odio que en ese momento abarca a todas las figuras paternas en todo su mundo, incluyéndome a mí. en la habitación con él. Estos datos son empíricos en el sentido más profundo del término.

Con respecto a la cuestión de basar una teoría del hombre en datos de "inadaptados", yo, a mi vez, desafiaría a mis colegas: *¿no revela cada conflicto humano características universales del hombre así como los problemas idiosincrásicos del individuo?* Sófocles no estaba escribiendo simplemente sobre la patología de un individuo cuando nos mostró, paso a paso, a través del drama del rey Edipo, la lucha agonizante de un hombre por descubrir "quién soy y de dónde vengo". La psicoterapia busca las características y acontecimientos más específicos de la vida de un individuo determinado, y cualquier terapia se debilitará en generalidades insípidas, inexistentes y turbias que olviden esto. Pero la psicoterapia también busca los elementos del conflicto humano de este individuo que son básicos para las cualidades perdurables y persistentes de la experiencia de cada hombre como hombre, y cualquier terapia tenderá a reducir la conciencia del paciente y hacerle la vida más banal si olvida que .

La psicoterapia revela *tanto* la situación inmediata de la "enfermedad" del individuo *como* las cualidades y características arquetípicas que constituyen al ser humano como humano. Son estas últimas características las que han fallado de manera específica en un paciente

determinado y han resultado en las primeras, sus problemas psicológicos. La interpretación de los problemas de un paciente en psicoterapia es también una revelación parcial de la autointerpretación que el hombre hace de sí mismo a través de la historia en las formas arquetípicas de la literatura. Orestes de *Esquilo* y *Fausto de Goethe*, para tomar dos ejemplos diversos, no son simplemente representaciones de dos personajes determinados, uno en Grecia en el siglo V a.C. y el otro en Alemania en el siglo XVIII, sino presentaciones de las luchas que todos enfrentamos, de todos. cualquier siglo o raza que atravesemos al crecer, tratando de encontrar la identidad como seres individuales, esforzándonos por afirmar nuestro ser con cualquier poder que tengamos, tratando de amar y crear, y haciendo todo lo posible para afrontar todos los demás acontecimientos de la vida hasta el final. e incluyendo nuestra propia muerte. Uno de los valores de vivir en una era de transición -una "era de la terapia"- es que nos impone esta oportunidad, incluso cuando intentamos resolver nuestros problemas individuales, de descubrir un nuevo significado en el hombre perenne y de ver más profundamente en nosotros mismos. aquellas cualidades que constituyen al ser humano como humano. Nuestros pacientes son quienes expresan y viven las tendencias subconscientes e inconscientes de la cultura. El neurótico, o la persona que sufre lo que hoy llamamos trastorno del carácter, se caracteriza por el hecho de que las defensas habituales de la cultura no funcionan en él, situación generalmente dolorosa de la que es más o menos consciente. 7 El "neurótico" o la persona que "sufre trastornos de carácter" es aquel cuyos problemas son tan graves que no puede resolverlos viviéndolos en los medios normales de la cultura, como el trabajo, la educación y la religión. Nuestro paciente no puede o no quiere adaptarse a la sociedad. Esto, a su vez, puede deberse a uno o ambos de los dos elementos interrelacionados siguientes. En primer lugar, en su vida han ocurrido ciertas experiencias traumáticas o desafortunadas que lo hacen más sensible que la persona promedio y menos capaz de vivir y controlar su ansiedad. En segundo lugar, puede poseer una cantidad de originalidad y potencial superior a lo normal que le empujan a expresarse y, cuando se le bloquea, le enferma.

EL ARTISTA Y EL NEUROTICO

La relación entre el artista y el neurótico, a menudo considerada misteriosa, es totalmente comprensible desde el punto de vista aquí presentado. Tanto el artista como el neurótico hablan y viven desde las profundidades subconscientes e inconscientes de su sociedad. El artista lo hace de manera positiva, comunicando lo que vive a sus semejantes. El neurótico hace esto negativamente. Al experimentar los mismos significados y contradicciones subyacentes de su cultura, es incapaz de darle a sus experiencias un significado comunicable para él y sus semejantes.

Tanto el arte como la neurosis tienen una función *predictiva*. Dado que el arte es comunicación que surge de niveles inconscientes, nos presenta una imagen del hombre que todavía está presente sólo en aquellos miembros de la sociedad que, en virtud de su propia conciencia sensibilizada, viven en la frontera de su sociedad; viven, como por así decirlo, con un pie en el futuro. Sir Herbert Read ha argumentado que el artista anticipa la experiencia científica e intelectual posterior de la raza. ⁸ Los juncos de agua y las patas de ibis pintados con diseños triangulares en jarrones neolíticos en el antiguo Egipto fueron la predicción del desarrollo posterior de la geometría y las matemáticas mediante las cuales los egipcios leían las estrellas y medían el Nilo. En el magnífico sentido griego de la proporción del Partenón, en la poderosa cúpula de la arquitectura romana y en la catedral medieval, Read rastrea cómo, en un período determinado de la historia, el arte expresa significados y tendencias que aún son inconscientes, pero que Posteriormente será formulado por los filósofos, líderes religiosos y científicos de la sociedad. Las artes anticipan el futuro desarrollo social y tecnológico por una generación cuando el cambio es más superficial, o por siglos cuando el cambio, como el descubrimiento de las matemáticas, es profundo.

Del mismo modo, encontramos a los artistas expresando los conflictos de la sociedad antes de que estos conflictos surjan conscientemente en la sociedad en su conjunto. El artista, que es las "antenas de la raza", para usar la frase de Ezra Pound, está viviendo, en formas que sólo él puede crear, las profundidades de la conciencia que experimenta

en su propio ser mientras lucha con su mundo y lo moldea.

· Aquí nos sumergimos inmediatamente en el centro de las cuestiones planteadas en este libro. Porque el mundo presentado por nuestros pintores, dramaturgos y otros artistas contemporáneos es un *mundo esquizoide*. Presentan la condición de nuestro mundo que hace que las tareas de amar y querer sean particularmente difíciles. Es un mundo en el que, entre todos los medios de comunicación enormemente desarrollados que nos bombardean por todos lados, la comunicación personal real es extremadamente difícil y rara. Los dramaturgos más importantes de nuestro tiempo, como nos recuerda Richard Gilman, son aquellos que toman como tema precisamente esta pérdida de comunicación, que muestran, como lo hacen Ionesco, Genet, Beckett y Pinter, que nuestro destino actual como hombre es existir en un mundo donde la comunicación entre las personas está prácticamente destruida. Vivimos nuestras vidas hablando con una grabadora, como en *Krapp's Last Tape* de Beckett; nuestra existencia se vuelve más solitaria a medida que las radios, los televisores y las extensiones telefónicas de nuestras casas se vuelven más numerosos. Ionesco tiene una escena en su obra, *La soprano calva*, en la que un hombre y una mujer se encuentran y entablan una conversación educada, aunque educada. Mientras hablan descubren que ambos bajaron a Nueva York en el tren de las diez de la mañana desde New Haven y, sorprendentemente, la dirección de ambos es el mismo edificio en la Quinta Avenida. He aquí que ambos también viven en el mismo apartamento y ambos tienen una hija de siete años. Finalmente descubren, con asombro, que son marido y mujer.

La misma situación nos encontramos entre los pintores. Cézanne, el padre reconocido del movimiento artístico moderno, un hombre que en su propia vida fue tan poco dramático y burgués como sólo puede serlo un francés de clase media, pinta este mundo esquizoide de espacios, piedras, árboles y rostros. Nos habla desde el viejo mundo de la mecánica pero nos obliga a vivir en el nuevo mundo de los espacios flotantes. "Aquí estamos más allá de causas y efectos", escribe Merleau-Ponty sobre Cézanne; "Ambos confluyen en la simultaneidad de un eterno Cézanne que es al mismo tiempo la fórmula de lo que quería ser y de lo que quería hacer. Existe una relación entre el temperamento

esquizoide de Cézanne y su obra porque la obra revela un sentido metafísico de la enfermedad.... En este sentido, ser esquizoide y ser Cézanne son lo mismo". ⁹ Sólo un hombre esquizoide podría pintar un mundo esquizoide; es decir, sólo un hombre lo suficientemente sensible como para penetrar los conflictos psíquicos subyacentes podría presentar nuestro mundo tal como es en sus formas más profundas.

Pero en la comprensión misma de nuestro mundo por el arte también está *nuestra protección contra* los efectos deshumanizadores de la tecnología. El carácter esquizoide reside tanto en la confrontación del mundo despersonalizante como en el rechazo a ser despersonalizado por él. Porque el artista encuentra planos de conciencia más profundos donde podemos participar de la experiencia humana y la naturaleza debajo de las apariencias superficiales. El caso puede ser más claro en el caso de Van Gogh, cuya psicosis no estaba ajena a su lucha volcánica por pintar lo que percibía. O en Picasso, por extravagante que parezca, cuya comprensión del carácter esquizoide de nuestro mundo moderno se ve en los toros fragmentados y los aldeanos destrozados de *Guernica*, o en los retratos distorsionados con ojos y orejas mal ubicados (pinturas sin nombre pero numeradas). . No es de extrañar que Robert Motherwell observe que ésta es la primera época en la que el artista no tiene una comunidad; ahora debe, como todos nosotros, hacer las suyas.

El artista presenta la imagen rota del hombre pero la trasciende en el acto mismo de transmutarla en arte. Es su acto creativo el que da significado al nihilismo, la alienación y otros elementos de la condición del hombre moderno. Para citar nuevamente a Merleau-Ponty cuando escribe sobre el temperamento esquizoide de Cézanne: "Así, la enfermedad deja de ser un hecho absurdo y un destino, y se convierte en una posibilidad general de la existencia humana". ¹⁰

El neurótico y el artista, puesto que ambos viven el inconsciente de la raza, nos revelan lo que más adelante surgirá endémicamente en la sociedad. El neurótico siente los mismos conflictos que surgen de su experiencia de nihilismo, alienación, etc., pero es incapaz de darles una forma significativa; está atrapado entre su incapacidad de moldear estos conflictos en obras creativas, por un lado, y su incapacidad para negarlos, por el otro. Como señaló

Otto Rank, el neurótico es el “artista manqué”, el artista que no puede transmutar sus conflictos en arte.

Admitir esto como una realidad no sólo nos da nuestra libertad como personas creativas sino también la base de nuestra libertad como seres humanos. Del mismo modo, afrontar desde el principio el hecho del estado esquizoide de nuestro mundo puede darnos una base para descubrir el amor y la voluntad para nuestra propia época.

LO NEURÓTICO COMO PREDICTIVO

Nuestros pacientes predicen la cultura viviendo *conscientemente* lo que las masas populares pueden mantener *inconscientemente* por el momento. El destino coloca al neurótico en el papel de Casandra. En vano Casandra, sentada en las escaleras del palacio de Micenas cuando Agamenón la trae de Troya, grita: “¡Oh, por el canto puro del ruiseñor y por un destino como el de ella!” ¹¹ Ella sabe, en su desdichada vida, que “el dolor que inunda el canto de tristeza es [sólo] suyo” ¹² y que debe predecir la fatalidad que ve que ocurrirá allí. Los micénicos la consideran loca, pero también creen que dice la verdad y que tiene un poder especial para anticipar los acontecimientos. Hoy en día, la persona con problemas psicológicos lleva en su sangre el peso de los conflictos de la época y está destinada a predecir en sus acciones y luchas los problemas que más tarde estallarán en todos los lados de la sociedad.

La primera y más clara demostración de esta tesis se ve en los problemas sexuales que Freud encontró en sus pacientes victorianos en las dos décadas anteriores a la Primera Guerra Mundial. Estos temas sexuales -incluso hasta las palabras- fueron completamente negados y reprimidos por la sociedad aceptada en ese momento. el tiempo. ¹³ Pero los problemas estallaron violentamente en forma endémica dos décadas después, después de la Segunda Guerra Mundial. En la década de 1920 todo el mundo estaba preocupado por el sexo y sus funciones. Nadie, ni por lejos, puede argumentar que Freud “causó” este surgimiento. Más bien reflexionó e interpretó, a través de los datos revelados por sus pacientes, los conflictos subyacentes de la sociedad, que los miembros “normales” podían y lograron reprimir por el momento. Los problemas

neuróticos son el lenguaje del inconsciente que emerge en la conciencia social.

Un segundo ejemplo, de menor importancia, se ve en la gran hostilidad que se encontró entre los pacientes en los años treinta. Horney, entre otros, escribió sobre esto y surgió de manera más amplia y abierta como un fenómeno consciente en nuestra sociedad una década después.

Un tercer ejemplo importante puede verse en el problema de la ansiedad. A finales de los años 1930 y principios de los 1940, algunos terapeutas, incluyéndome a mí, quedamos impresionados por el hecho de que en muchos de nuestros pacientes la ansiedad aparecía *no simplemente como un síntoma de represión o patología, sino como un estado de carácter generalizado*. Mi investigación sobre la ansiedad, [14](#) y el de Hobart Mowrer y otros, comenzaron a principios de los años 1940. En aquellos días en este país se había mostrado muy poca preocupación por la ansiedad, salvo como síntoma de patología. Recuerdo haber defendido a finales de la década de 1940, en mis exámenes orales de doctorado, el concepto de ansiedad normal, y mis profesores me escucharon en respetuoso silencio pero con considerable ceño fruncido.

Por muy predictivos que sean los artistas, el poeta WH Auden publicó su *Edad de ansiedad* en 1947, y poco después Bernstein escribió su sinfonía sobre ese tema. Camus estaba entonces escribiendo (1947) sobre este "siglo del miedo", y Kafka ya había creado poderosas viñetas de la próxima era de ansiedad en sus novelas, la mayoría de ellas aún sin traducir. [15](#) Las formulaciones del establishment científico, como es normal, iban a la zaga de lo que nuestros pacientes intentaban decirnos. Así, en la convención anual de la Asociación Americana de Psicopatología en 1949 sobre el tema "Ansiedad", el concepto de ansiedad normal, presentado en un artículo por mí, todavía era negado por la mayoría de los psiquiatras y psicólogos presentes.

Pero en la década de 1950 se hizo evidente un cambio radical; todo el mundo hablaba de ansiedad y por todas partes se celebraban conferencias sobre el problema. Ahora el concepto de ansiedad "normal" fue gradualmente aceptado en la literatura psiquiátrica. Todo el mundo, tanto normal como neurótico, parecía consciente de que vivía en la "era de la ansiedad". Lo que habían presentado los

artistas y había aparecido en nuestros pacientes a finales de los años 30 y 40 ahora era endémico en el país.

Nuestro cuarto punto nos lleva a cuestiones contemporáneas: el problema de la identidad. Esto fue por primera vez una preocupación de los terapeutas con sus pacientes a finales de los años 40 y principios de los 50. Fue descrito sobre la base de datos de estudios psicológicos por Erikson en *Childhood and Society* en 1950, por mí en *Man's Search for Himself* en 1953, por Allen Wheelis en *The Quest for Identity* en 1958, y por otros intérpretes en psicoterapia y psicoanálisis. Encontramos que el problema de la identidad se convirtió en una preocupación en boca de toda persona sofisticada a finales de esa década y principios de los 60; ha tomado su lugar como un "fijo" en las caricaturas del *New Yorker*, y la avalancha de libros que tratan sobre él se convirtió en un éxito de ventas en sus campos. Los valores culturales mediante los cuales la gente había adquirido su sentido de identidad habían sido borrados. ¹⁶ Nuestros pacientes eran conscientes de esto *antes* que la sociedad en general y no tenían las defensas para protegerse de sus consecuencias perturbadoras y traumáticas.

Todos estos problemas, sin duda, conllevan un cierto impulso relacionado con los altibajos de la moda. Pero desecharlos como *meras* modas no haría justicia en absoluto al surgimiento histórico dinámico de los problemas psicológicos y del cambio social. De hecho, van den Berg, en un libro estimulante y provocativo, sostiene que *todos* los problemas psicológicos son producto de los cambios sociohistóricos de la cultura. Él cree que no existe una "naturaleza humana", sino sólo una naturaleza cambiante del hombre dependiendo de los cambios en la sociedad, y que a los conflictos de nuestros pacientes no deberíamos llamarlos "neurosis", sino "sociosis". ¹⁷ No necesitamos llegar hasta el final con Van den Berg: yo, por mi parte, creo que los problemas psicológicos son producidos por una interacción dialéctica triple de factores biológicos, individuales e histórico-sociales. Sin embargo, deja claro que es una simplificación excesiva y destructiva suponer que los problemas psicológicos surgen "de la nada" o simplemente porque la sociedad ahora es consciente del problema, o suponer que los problemas existen

simplemente porque hemos encontrado nuevas palabras. para diagnosticarlos. Encontramos nuevas palabras porque algo de importancia está sucediendo en niveles inconscientes e inarticulados y está presionando para expresarse ; y nuestra tarea es hacer todo lo posible para comprender y expresar estos desarrollos emergentes.

Los pacientes de Freud eran en su mayoría histéricos que, por definición, portaban energía reprimida que podía liberarse cuando el terapeuta nombraba el inconsciente. Hoy, sin embargo, cuando prácticamente todos nuestros pacientes son neuróticos obsesivos compulsivos (o problemas de carácter, que es una forma más general y menos intensa de lo mismo), encontramos que el principal obstáculo a la terapia es la incapacidad del paciente para sentir. . Estos pacientes son personas que pueden hablar desde ahora hasta el día del juicio final sobre sus problemas y, en general, son intelectuales bien practicados; pero no pueden experimentar sentimientos genuinos. Wilhelm Reich describió a los personajes compulsivos como “máquinas vivientes”, y en su libro, David Shapiro se refiere a esto así como a la “moderación y uniformidad en la vida y el pensamiento” de estos obsesivos-compulsivos. Reich, en este caso, se adelantó a su tiempo en su comprensión de los problemas de los pacientes del siglo XX. [18](#)

LA APARICIÓN DE LA APATÍA

Anteriormente cité la afirmación de Leslie Farber de que nuestro período debería llamarse la “era de la voluntad desordenada”. Pero ¿qué subyace a esta voluntad desordenada?

Daré mi propio paso al proponer una respuesta. Creo que es un estado de falta de sentimiento, la desesperada posibilidad de que nada importe, una condición muy cercana a la apatía. Pamela H. Johnson, después de informar sobre los asesinatos en los páramos de Inglaterra, se vio incapaz de deshacerse de su convicción de que “podemos estar acercándonos al estado que los psicólogos llaman falta de afecto”. [19](#) Si la apatía o la falta de afecto es un estado de ánimo dominante que emerge en nuestros días, podemos comprender en un nivel más profundo por qué el amor y la voluntad se han vuelto tan difíciles.

Lo que algunos de nosotros nos quedamos perplejos al encontrar en nuestros pacientes en la década de 1950, en su forma predictiva, durante los últimos años ha surgido como una cuestión abierta que preocupa gravemente a toda nuestra sociedad. Deseo citar de mi libro, *El hombre en busca de sí mismo*, escrito en 1952 y publicado al año siguiente:

Puede parecer sorprendente decir, basándose en mi propia práctica clínica y en la de mis colegas psicólogos y psiquiátricos, que el principal problema de la gente a mediados de la década del siglo XX es el *vacío*. 20

Si bien uno podría reírse del aburrimiento sin sentido de la gente hace una o dos décadas, para muchos el vacío ha pasado ahora del estado de aburrimiento a un estado de futilidad y desesperación que promete peligros. 21

...El ser humano no puede vivir en una condición de vacío por mucho tiempo: si no crece *hacia* algo, no se estanca simplemente; las potencialidades reprimidas se convierten en morbilidad y desesperación y, finalmente, en actividades destructivas. 22

El *sentimiento* de vacío o vacuidad... generalmente proviene del sentimiento de las personas de que son *impotentes* para hacer algo efectivo con respecto a sus vidas o al mundo en el que viven. La vacuidad interior es el resultado acumulado a largo plazo de la convicción particular de una persona sobre sí misma, es decir, su convicción de que no puede actuar como una entidad para dirigir su propia vida, ni cambiar las actitudes de otras personas hacia él, ni influir eficazmente en el mundo que lo rodea. De esta manera adquiere el profundo sentimiento de desesperación e inutilidad que tanta gente tiene en nuestros días. Y pronto, dado que lo que quiere y lo que siente no pueden marcar una diferencia real, abandona el deseo y el sentimiento. 23

...La apatía y la falta de sentimiento también son defensas contra la ansiedad. Cuando una persona enfrenta continuamente peligros que no puede superar, su última línea de defensa es, por fin, evitar siquiera sentir los peligros. 24

No fue hasta mediados de los años 60 que este problema estalló en forma de varios incidentes que nos sacudieron hasta los cimientos. Nuestro "vacío" se había ido convirtiendo en desesperación y destructividad, violencia y asesinato; ahora es innegable que van de la mano de la apatía. "Durante más de media hora, 38 ciudadanos respetables y respetuosos de la ley en Queens", informó *The New York Times* en marzo de 1964, "observaron a un asesino acechar y apuñalar a una mujer en tres ataques separados en Kew Gardens". ²⁵ En abril del mismo año, el *Times* dijo, en un apasionado editorial sobre otro evento en el que una multitud instó a un joven trastornado que estaba aferrado a la cornisa de un hotel a saltar, llamándolo "pollo" y "amarillo": "¿Están ¿Hay algo diferente de los romanos con ojos desorbitados que observaban y vitoreaban mientras hombres y bestias se destrozaban entre sí en el Coliseo?... ¿La actitud de esa turba de Albany indica una forma de vida para muchos estadounidenses?... Si es así, las campanas doblan para todos a nosotros." ²⁶ En mayo de ese año, un artículo *del Times* llevaba por título "Los gritos de la víctima de violación atraen a 40 personas, pero nadie actúa". ²⁷ Durante los meses siguientes ocurrieron varios acontecimientos similares que nos despertaron de nuestra apatía el tiempo suficiente para darnos cuenta de lo apáticos que nos habíamos vuelto y de hasta qué punto la existencia urbana moderna había desarrollado en nosotros el hábito de la falta de implicación y el desapego insensible.

Soy consciente de lo fácil que es exagerar acontecimientos concretos y no deseo exagerar mi caso. Sin embargo, creo que existe en nuestra sociedad una clara tendencia hacia un estado de afectividad como actitud ante la vida, como estado de carácter. La anomia sobre la que los intelectuales habían especulado antes parecía emerger ahora con una espantosa realidad en nuestras mismas calles y en nuestros mismos metros.

¿Cómo llamaremos a este estado del que hablan tantos de nuestros contemporáneos: distanciamiento, tranquilidad, alienación, retirada de sentimientos, indiferencia, anomia, despersonalización? Cada uno de estos términos expresa una parte de la condición a la que me refiero: una condición en la que hombres y mujeres se encuentran experimentando una distancia entre ellos y los objetos que

solían excitar su afecto y su voluntad. 28 Deseo dejar abierto por el momento cuáles son las fuentes de esto. Cuando uso el término “apatía”, a pesar de sus connotaciones limitantes, es porque su significado literal es el más cercano a lo que estoy describiendo: “falta de sentimiento; falta de pasión, emoción o excitación, indiferencia”. La apatía y el mundo esquizoide van de la mano como causa y efecto el uno del otro.

La apatía es particularmente importante debido a su estrecha relación con el amor y la voluntad. El odio no es lo opuesto al amor; la apatía lo es. Lo opuesto a la voluntad no es la indecisión (que en realidad puede representar la lucha del *esfuerzo* por decidir, como en William James), sino la indiferencia, el desapego y la ausencia de relación con los acontecimientos importantes. Entonces la cuestión de la voluntad nunca podrá surgir. La interrelación del amor y la voluntad es inherente al hecho de que ambos términos describen a una persona en el proceso de extender la mano, moverse hacia el mundo, buscar afectar a los demás o al mundo inanimado y abrirse a ser afectado; moldear, formar, relacionarse con el mundo o exigir que éste se relacione con él. Por eso el amor y la voluntad son tan difíciles en una época de transición, cuando todos los amarres familiares han desaparecido. El bloqueo de las formas en que afectamos a los demás y somos afectados por ellos es el desorden esencial tanto del amor como de la voluntad. La apatía, o a-pathos, es una retirada del sentimiento; puede comenzar como actuar con calma, una práctica estudiada de no preocuparse ni verse afectado. “No quería involucrarme”, fue la constante respuesta de los treinta y ocho ciudadanos de Kew Gardens cuando se les preguntó por qué no habían actuado. La apatía, que funciona como el “instinto de muerte” de Freud, es un abandono gradual de la implicación hasta que uno descubre que la vida misma ha pasado.

Al observar la sociedad desde una perspectiva nueva, los estudiantes suelen tener una visión más clara de esto que los adultos mayores, aunque tienden, de manera demasiado simplificada, a culpar a las instituciones. “Simplemente no hemos tenido ningún sentimiento apasionado de la excitación de la vida intelectual por aquí”, dijo el editor del *Columbia Spectator*. 29 Un columnista estudiantil del *The Michigan Daily* escribió: “Esta institución ha fracasado

estrepitosamente en inculcar, al menos en la mayoría de sus estudiantes universitarios, algo que se acerque a un apetito intelectual". Habló de la tendencia "hacia algo peor que la mediocridad, y eso es la indiferencia absoluta. Una indiferencia hacia quizás incluso la vida misma". 30 "Estábamos todos divididos en perforaciones en una tarjeta IBM", comentó un estudiante de Berkeley. "Decidimos contraatacar los disturbios de 1964, pero la verdadera revolución aquí se producirá cuando decidamos quemar tarjetas de computadora además de tarjetas de reclutamiento". 31

Existe una relación dialéctica entre apatía y violencia. Vivir en apatía provoca violencia; y, en incidentes como los citados anteriormente, la violencia promueve la apatía. La violencia es el sustituto destructivo supremo que surge para llenar el vacío donde no hay relación. 32 Hay grados de violencia, desde el efecto de shock relativamente normal de muchas formas de arte moderno, pasando por la pornografía y la obscenidad -que logran la reacción deseada a través de la violencia contra nuestras formas de vida- hasta la patología extrema de los asesinatos y los asesinatos de moros. . Cuando la vida interior se agota, cuando los sentimientos disminuyen y la apatía aumenta, cuando uno no puede afectar o siquiera *tocar genuinamente* a otra persona, la violencia estalla como una necesidad demoníaca de contacto, un impulso loco que obliga a tocar de la manera más directa posible. 33 Este es un aspecto de la bien conocida relación entre los sentimientos sexuales y los crímenes de violencia. Infligir dolor y tortura al menos demuestra que se puede afectar a alguien. En el estado alienado de la comunicación de masas, el ciudadano promedio conoce a docenas de personalidades de la televisión que llegan sonriendo a su sala de estar por la noche, pero él *mismo nunca es conocido* . En este estado de alienación y anonimato, doloroso para cualquiera, la persona promedio puede tener fantasías que rondan el borde de la patología real. El estado de ánimo de la persona anónima es: Si no puedo afectar o tocar a nadie, al menos puedo provocarte algún sentimiento, forzarte a sentir cierta pasión a través de las heridas y el dolor; ¡Al menos me aseguraré de que ambos sintamos algo y te obligaré a verme y saber que yo también

estoy aquí! Muchos niños o adolescentes han obligado al grupo a tomar conciencia de ellos mediante un comportamiento destructivo; y aunque es condenado, al menos la comunidad se fija en él. Ser odiado activamente es casi tan bueno como agradar activamente; rompe la situación absolutamente insoportable de anonimato y soledad.

Pero habiendo visto los graves efectos de la apatía, ahora debemos abordar el hecho de su necesidad; y, en su forma "esquizoide normal", cómo puede convertirse en una función constructiva. Nuestra trágica paradoja es que en la historia contemporánea *tenemos* que protegernos mediante algún tipo de apatía. "La apatía es un estado curioso", comenta Harry Stack Sullivan; "Es una manera de sobrevivir a la derrota sin daños materiales, aunque si se prolonga demasiado uno se daña con el paso del tiempo. La apatía me parece un milagro de protección mediante el cual una personalidad en pleno fiasco descansa hasta que puede hacer otra cosa". ³⁴ Cuanto más tiempo pasa sin que se resuelva la situación, más se prolonga la apatía; y tarde o temprano se convierte en un estado de carácter. Esta falta de afecto es un encogimiento ante los vientos de las demandas continuas, un congelamiento ante los hiperestímulos, un dejar pasar la corriente porque uno teme verse abrumado si responde a ella. Esto no sorprenderá a nadie que haya viajado alguna vez en el metro en hora punta, con su ruido cacafónico y sus hordas de humanidad anónima.

No es difícil apreciar cómo las personas que viven en una era esquizoide tienen que protegerse de una tremenda sobreestimulación: protegerse del aluvión de palabras y ruido por radio y televisión, protegerse de las demandas de la cadena de montaje de la industria colectivizada y de las gigantescas fábricas modeladas. multiversidades. En un mundo donde los números inexorablemente se convierten en nuestro medio de identificación, como lava que fluye amenazando con asfixiar y fosilizar toda vida que respire a su paso; en un mundo donde la "normalidad" se define como mantener la calma; donde el sexo está tan disponible que la única manera de preservar cualquier centro interno es aprender a tener relaciones sexuales sin comprometerse, en un mundo tan esquizoide, que los jóvenes experimentan más directamente porque no han

tenido tiempo de construir las defensas que embotan el sentidos de sus mayores, no es sorprendente que la voluntad y el amor se hayan vuelto cada vez más problemáticos e incluso, como algunos creen, imposibles de lograr.

Pero ¿qué pasa con el uso constructivo de esta situación esquizoide? Hemos visto cómo Cézanne podía convertir su personalidad esquizoide en una forma de expresar las formas más significativas de la vida moderna y podía oponerse a las tendencias debilitantes de nuestra sociedad a través de su arte. Hemos visto que la postura esquizoide es necesaria; Ahora preguntaremos cómo, en sus dimensiones saludables, puede también convertirse en bien. El esquizoide constructivo se opone al vacío espiritual de la tecnología invasora y no se deja vaciar por ella. Vive y trabaja con la máquina sin convertirse en máquina. Encuentra necesario permanecer lo suficientemente desapegado para obtener significado de la experiencia, pero al hacerlo para proteger su propia vida interior del empobrecimiento.

El Dr. Bruno Bettelheim encuentra la misma supremacía de la persona distante -a quien yo llamaría esquizoide- en sus experiencias en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial.

Según las convicciones psicoanalíticas entonces vigentes... el distanciamiento de otras personas y la distancia emocional del mundo eran vistos como debilidad de carácter. Mis comentarios... sobre la manera admirable en que un grupo de lo que yo llamo "personas ungidas" se comportaron en los campos de concentración sugieren lo impresionado que estaba con estas personas tan distantes. Estaban muy fuera de contacto con su inconsciente pero, sin embargo, conservaron su antigua estructura de personalidad, se apegaron a sus valores frente a dificultades extremas y, como personas, apenas se sintieron afectadas por la experiencia del campo... Estas mismas personas que, según la teoría psicoanalítica existente, deberían haber tenido personalidades débiles y propensas a desintegrarse fácilmente, resultaron ser líderes heroicos, principalmente debido a la fuerza de su carácter. [35](#)

De hecho, los estudios han demostrado que las personas que sobreviven más eficazmente en las naves espaciales y que pueden adaptarse a la privación sensorial necesaria

para esa vida (nuestros camaradas del siglo XXI) son aquellas que pueden desprenderse y encerrarse en sí mismas. "Hay razones para creer", escribe Arthur J. Brodbeck después de resumir la evidencia, "que bien puede ser la personalidad esquizoide la que estará en mejores condiciones de soportar las exigencias de los viajes espaciales prolongados". ³⁶ Preservan el mundo interior que los propios hiperestímulos de nuestra época nos quitarían. Estos introvertidos pueden seguir existiendo a pesar de los estímulos abrumadores o de la falta de ellos, porque han aprendido a desarrollar una actitud esquizoide "constructiva" hacia la vida. Dado que debemos vivir en el mundo tal como lo encontramos, esta distinción de la actitud constructivamente esquizoide es una parte importante de nuestro problema.

La apatía es la retirada de la voluntad y el amor, una declaración de que "no importan", una suspensión del compromiso. Es necesario en tiempos de estrés y agitación; y la gran cantidad actual de estímulos es una forma de estrés. Pero la apatía, ahora en contraste con la actitud esquizoide "normal", conduce al vacío y hace que uno sea menos capaz de defenderse, menos capaz de sobrevivir. Por muy comprensible que sea el estado que describimos con el término apatía, también es esencial que busquemos encontrar una nueva base para el amor y la voluntad que han sido sus principales víctimas.

PARTE I

AMAR

DOS

PARADOJAS DEL SEXO Y DEL AMOR

Las relaciones sexuales son la contraparte humana del proceso cósmico.

—Proverbio de la antigua China

Un paciente tuvo el siguiente sueño: “Estoy en la cama con mi esposa y entre nosotros está mi contable. Él va a tener relaciones sexuales con ella. Mi sentimiento al respecto es extraño, solo que de alguna manera me pareció apropiado”.

—Reportado por el Dr. John Schimmel

Hay cuatro tipos de amor en la tradición occidental. Uno es *el sexo*, o lo que llamamos lujuria, libido. El segundo es *eros*, el impulso del amor por procrear o crear: el impulso, como decían los griegos, hacia formas superiores de ser y de relación. Una tercera es *la philia*, o amistad, el amor fraternal. El cuarto es *el agape* o *caritas* como lo llamaban los latinos, el amor que se dedica al bienestar del otro, cuyo prototipo es el amor de Dios por el hombre. Cada experiencia humana de amor auténtico es una combinación, en proporciones variables, de estos cuatro.

Comenzamos con el sexo no sólo porque allí comienza nuestra sociedad, sino también porque allí comienza también la existencia biológica de cada hombre. Cada uno de nosotros debe su ser al hecho de que en algún momento de la historia un hombre y una mujer saltaron la brecha, en palabras de TS Eliot, “entre el deseo y el espasmo”. Por mucho que el sexo esté banalizado en nuestra sociedad, sigue siendo el poder de la procreación, el impulso que perpetúa la raza, la fuente al mismo tiempo del placer más intenso del ser humano y de su ansiedad más penetrante. Puede, en su forma daimónica, arrojar al individuo a pantanos de abatimiento y, cuando se alia con *eros*, puede sacarlo de su abatimiento y llevarlo a órbitas de éxtasis.

Los antiguos daban por sentado el sexo o la lujuria, del mismo modo que daban por sentada la muerte. Sólo en la época contemporánea hemos logrado, en una escala bastante amplia, señalar el sexo como nuestra principal preocupación y le hemos exigido que soporte el peso de las cuatro formas de amor. Independientemente de la sobreextensión que hace Freud de los fenómenos sexuales como tales -en los que él no es más que la voz de la lucha entre tesis y antítesis de la historia moderna-, sigue siendo cierto que la sexualidad es básica para el poder continuo de

la raza y seguramente tiene la *importancia* que Freud le dio. , si no la *extensión* . Trivializando el sexo en nuestras novelas y dramas como queramos, o defendiéndonos de su poder mediante el cinismo y haciéndolo con calma como queramos, la pasión sexual permanece lista en cualquier momento para tomarnos desprevenidos y demostrarnos que sigue siendo el *mysterium tremendum* .

Pero tan pronto como analizamos la relación entre sexo y amor en nuestro tiempo, nos encontramos inmediatamente atrapados en un torbellino de contradicciones. Por lo tanto, orientémonos comenzando con un breve esbozo fenomenológico de las extrañas paradojas que rodean al sexo en nuestra sociedad.

DESIERTO SEXUAL

En la época victoriana, cuando la negación de los impulsos, sentimientos e impulsos sexuales era la moda y no se hablaba de sexo en compañía educada, un aura de repulsividad santificadora rodeaba todo el tema. Machos y hembras se trataban entre sí como si ninguno de los dos poseyera órganos sexuales. William James, ese temible cruzado que estaba muy adelantado a su tiempo en todos los demás temas, trató el sexo con la cortés aversión característica del cambio de siglo. En los dos volúmenes completos de sus trascendentales *Principios de Psicología* , sólo una página está dedicada al sexo, al final de la cual añade: "Es un poco desagradable discutir estos detalles...".

¹ Pero la advertencia de William Blake, un siglo antes del victorianismo, de que "quien desea pero no actúa, engendra pestilencia", fue ampliamente demostrada por los psicoterapeutas posteriores. Freud, un victoriano que sí estudió el sexo, tenía razón en su descripción del marasmo de síntomas neuróticos que resultaban de la separación de una parte tan vital del cuerpo humano y del yo.

Luego, en la década de 1920, se produjo un cambio radical casi de la noche a la mañana. La creencia se convirtió en un dogma militante en los círculos liberales de que lo opuesto a la represión (es decir, la educación sexual, la libertad de hablar, sentir y expresar) tendría efectos saludables y obviamente constituía la única postura de la persona ilustrada. En un período sorprendentemente corto después de la Primera Guerra Mundial, pasamos de actuar como si el sexo no existiera en absoluto a estar

obsesionados con él. Ahora ponemos más énfasis en el sexo que cualquier sociedad desde la antigua Roma, y algunos estudiosos creen que estamos más preocupados por el sexo que cualquier otro pueblo en toda la historia. Hoy en día, lejos de no hablar de sexo, a un visitante de Marte que llegue a Times Square bien podría parecerle que no tenemos otro tema de comunicación.

Y ésta no es únicamente una obsesión estadounidense. Al otro lado del océano, en Inglaterra, por ejemplo, “desde los obispos hasta los biólogos, todos participan en el acto”. Un perspicaz artículo de primera plana en *The Times Literary Supplement*, Londres, continúa señalando “toda la turgente avalancha de utilitarismo post-Kinsey y elevación moral post-Chatterley. Abra cualquier periódico, cualquier día (el domingo en particular), y lo más probable es que encuentre algún experto que exponga al público sus puntos de vista sobre la anticoncepción, el aborto, el adulterio, las publicaciones obscenas, la homosexualidad entre adultos que consienten o (si todo lo demás falla) la moral contemporánea. patrones entre nuestros adolescentes”. ²

En parte como resultado de este cambio radical, muchos terapeutas hoy en día rara vez atienden a pacientes que exhiban represión sexual a la manera de los pacientes histéricos de Freud antes de la Primera Guerra Mundial. De hecho, encontramos en las personas que acuden en busca de ayuda justo lo contrario: se habla mucho de sexo, se practica mucha actividad sexual, prácticamente nadie se queja de las prohibiciones culturales de acostarse con tanta frecuencia o con tantas parejas como sea posible. uno desea. Pero de lo que sí se quejan nuestros pacientes es de falta de sentimiento y pasión. “Lo curioso de este fermento de discusión es lo poco que parece *disfrutar* la emancipación”. ³ i Tanto sexo y tan poco significado o incluso diversión!

Mientras que los victorianos no querían que nadie supiera que tenía sentimientos sexuales, nosotros nos avergonzamos si no lo hacemos. Antes de 1910, si llamabas “sexy” a una dama, la insultaban; hoy en día valora el cumplido y te recompensa dirigiendo sus encantos en tu dirección. Nuestros pacientes a menudo tienen problemas de frigidez e impotencia, pero lo extraño y conmovedor que observamos es cuán desesperadamente luchan para que nadie descubra que no sienten sexualmente. El buen

hombre o mujer victoriano era culpable si experimentaba relaciones sexuales; ahora somos culpables si *no lo hacemos*.

Una paradoja, por tanto, es que la Ilustración no ha resuelto los problemas sexuales de nuestra cultura. Sin duda, hay importantes resultados positivos de la nueva ilustración, principalmente en una mayor libertad para el individuo. La mayoría de los problemas externos se alivian: los conocimientos sexuales se pueden comprar en cualquier librería, los anticonceptivos están disponibles en todas partes excepto en Boston, donde todavía se cree, como afirmó la condesa inglesa en su noche de bodas, que el sexo es "demasiado bueno para la gente común". Las parejas pueden, sin culpa y, en general, sin escrúpulos, hablar de su relación sexual y comprometerse a hacerla más gratificante y significativa para ambas partes. No debemos subestimar estos logros. La ansiedad social externa y la culpa han disminuido; aburrido sería el hombre que no se alegrara de esto.

Pero la ansiedad *interna* y la culpa han aumentado. Y en cierto modo son más morbosos, más difíciles de manejar e imponen una carga más pesada al individuo que la ansiedad y la culpa externas.

El desafío que una mujer solía afrontar por parte de los hombres era simple y directo: ¿se iría a la cama o no? Una cuestión directa de su posición frente a las costumbres culturales. Pero la pregunta que se hacen los hombres ahora ya no es: "¿Lo hará o no?", sino "¿Puede o no puede?" El desafío se traslada a la idoneidad personal de la mujer, es decir, a su propia capacidad de tener el alardeado orgasmo, que debería parecerse a un ataque *de gran mal*. Aunque podemos estar de acuerdo en que la segunda pregunta sitúa el problema de la decisión sexual en un lugar más adecuado, no podemos pasar por alto el hecho de que la primera pregunta es mucho más fácil de manejar para la persona. En mi práctica, una mujer tenía miedo de irse a la cama por temor a que el hombre "no me encontrara muy buena haciendo el amor". Otra tenía miedo porque "ni siquiera sé cómo hacerlo", suponiendo que su amante se lo reprocharía. Otra estaba muerta de miedo ante el segundo matrimonio por miedo a no poder tener el orgasmo como no lo había hecho en el primero. A menudo, la vacilación de la mujer se formula como: "No le agradaré lo suficiente como para volver".

En décadas pasadas, podías culpar a las estrictas costumbres de la sociedad y preservar tu propia autoestima diciéndote a ti mismo que lo que hacías o no hacías era culpa de la sociedad y no tuya. Y esto te daría algo de tiempo para decidir qué quieres hacer, o para permitirte tomar una decisión. Pero cuando la pregunta es simplemente cómo puedes desempeñarte, tu propio sentido de idoneidad y autoestima se pone inmediatamente en duda, y todo el peso del encuentro se desplaza hacia adentro, hacia cómo puedes superar la prueba.

Los estudiantes universitarios, en sus peleas con las autoridades universitarias sobre el horario en que se permite a las niñas estar en los baños de hombres, curiosamente están ciegos al hecho de que las reglas a menudo son una bendición. Las reglas dan tiempo al estudiante para encontrarse a sí mismo. Tiene libertad para considerar una forma de comportarse sin comprometerse antes de estar listo, para probar tamaño, para aventurarse en relaciones tentativas, lo cual es parte de cualquier crecimiento. Es mejor tener la falta de compromiso directa y abierta que tener relaciones sexuales bajo presión, violentando sus sentimientos al tener un compromiso físico sin psicológico. Puede hacer alarde de las reglas; pero al menos dan cierta estructura para hacer alarde. Mi punto es cierto ya sea que obedezca la regla o no. Muchos estudiantes contemporáneos, comprensiblemente ansiosos por su nueva libertad sexual, reprimen esta ansiedad ("a uno le debería *gustar* la libertad") y luego compensan la ansiedad adicional que les produce la represión atacando a las autoridades parietales por no darles más libertad.

Lo que no vimos en nuestro liberalismo miope en materia de sexo fue que arrojar al individuo a un mar vacío e ilimitado de libre elección no da libertad en sí mismo, sino que es más probable que aumente el conflicto interno. La libertad sexual a la que estábamos dedicados no llegaba a ser plenamente humana.

En las artes, también hemos descubierto qué ilusión era creer que la mera libertad resolvería nuestro problema. Consideremos, por ejemplo, el drama. En un artículo titulado "*¿Is Sex Kaput?*", Howard Taubman, ex crítico de teatro del *New York Times*, resumió lo que todos hemos observado en una obra tras otra: "Tener relaciones sexuales era como salir de compras en una tarde aburrida; el deseo no tenía nada que ver y hasta la curiosidad era

débil". 4 Consideremos también la novela. En la "revuelta contra los victorianos", escribe Leon Edel, "los extremistas ya tuvieron su momento. Hasta ahora han empobrecido la novela en lugar de enriquecerla". 5 Edel resalta perspicazmente el punto crucial de que en la pura "iluminación" realista se ha producido una *deshumanización* del sexo en la ficción. Hay "encuentros sexuales en Zola", insiste, "que contienen más verdad que cualquier otro descrito por DH Lawrence, y también más humanidad". 6

La batalla contra la censura y por la libertad de expresión seguramente fue una gran batalla que ganar, pero ¿no se ha convertido en una nueva camisa de fuerza? Los escritores, tanto novelistas como dramaturgos, "preferirían empeñar sus máquinas de escribir que entregar un manuscrito sin las escenas obligatorias de documentación anatómica implacable del comportamiento sexual de sus personajes...". 7 Nuestra "iluminación dogmática" es contraproducente: termina destruyendo la misma pasión sexual que se propuso proteger. En la gran marea de la crónica realista, olvidamos, en el escenario, en la novela e incluso en la psicoterapia, que la imaginación es la sangre vital del eros y que el realismo no es ni sexual ni erótico. De hecho, no hay nada *menos* sexy que la pura desnudez, como lo demostrará una hora cualquiera en cualquier campamento nudista. Se requiere la infusión de la imaginación (que más adelante llamaré intencionalidad) para transmutar la fisiología y la anatomía en experiencia *interpersonal* : en arte, en pasión, en eros en un millón de formas que tiene el poder de sacudirnos o encantarnos.

¿No podría ser que una "iluminación" que se reduce a puros detalles realistas sea en sí misma un escape de la ansiedad que implica la relación de la imaginación humana con la pasión erótica?

SALVACIÓN A TRAVÉS DE LA TÉCNICA

Una segunda paradoja es que *el nuevo énfasis en la técnica en el sexo y en las relaciones sexuales resulta contraproducente* . A menudo se me ocurre que existe una relación inversa entre el número de libros de instrucciones leídos por una persona o que salen de imprenta en una sociedad y la cantidad de pasión sexual o incluso placer

experimentado por las personas involucradas. Ciertamente no hay nada malo en la técnica como tal, al jugar golf, actuar o hacer el amor. Pero el énfasis más allá de cierto punto en la técnica en el sexo genera una actitud mecanicista hacia el acto sexual y va de la mano con alienación, sentimientos de soledad y despersonalización.

Un aspecto de la alienación es que el amante, con su arte milenario, tiende a ser reemplazado por el operador de computadora con su eficiencia moderna. Las parejas ponen gran énfasis en la contabilidad y los horarios cuando hacen el amor, una práctica confirmada y estandarizada por Kinsey. Si se retrasan, se vuelven ansiosos y se sienten impulsados a irse a la cama, lo quieran o no. Mi colega, el Dr. John Schimel, observa: "Mis pacientes han soportado estoicamente, o sin darse cuenta, un trato notablemente destructivo a manos de sus cónyuges, pero han experimentado el retraso en el horario sexual como una pérdida de amor". ⁸ El hombre siente que de alguna manera está perdiendo su estatus masculino si no actúa según lo previsto, y la mujer que ha perdido su atractivo femenino si pasa demasiado tiempo sin que el hombre al menos se le insinúe. La frase "entre hombres", que las mujeres usan sobre sus asuntos, sugiere de manera similar un lapso en el tiempo como el *entreacte*. Elaboradas listas de libros de contabilidad y de contabilidad: ¿con qué frecuencia hemos hecho el amor esta semana? ¿Me prestó (o ella) la atención adecuada durante la noche? ¿Fueron los juegos previos lo suficientemente largos? Hacen que uno se pregunte cómo es posible que sobreviva la espontaneidad de este acto tan espontáneo. La computadora flota en las alas del escenario del drama del amor, tal como Freud decía que solían hacerlo los padres.

No es sorprendente entonces, en esta preocupación por las técnicas, que las preguntas que típicamente se hacen acerca de un acto de hacer el amor no sean: ¿Hubo pasión, significado o placer en el acto? pero, ¿Qué tan bien me desempeñé? ⁹ Tomemos, por ejemplo, lo que Cyril Connolly llama "la tiranía del orgasmo" y la preocupación por lograr un orgasmo simultáneo, que es otro aspecto de la alienación. Confieso que cuando la gente habla del "orgasmo apocalíptico", me pregunto: ¿Por qué tienen que esforzarse tanto? ¿Qué abismo de inseguridad, qué vacío

interior de soledad intentan tapar con esta gran preocupación por los efectos grandiosos?

Incluso los sexólogos, que en general consideran que cuanto más sexo, mejor, hoy en día se sorprenden por la preocupación exagerada que se pone en alcanzar el orgasmo y la gran importancia que se concede a "satisfacer" a la pareja. Un hombre insiste en preguntarle a la mujer si "lo logró" o si está "bien", o usa algún otro eufemismo para una experiencia para la cual obviamente no es posible ningún eufemismo. A los hombres, Simone de Beauvoir y otras mujeres que intentan interpretar el acto de amor nos recuerdan que esto es lo último en el mundo que una mujer quiere que le pregunten en ese momento. Además, la preocupación técnica priva a la mujer exactamente de lo que más desea, física y emocionalmente, es decir, el abandono espontáneo del hombre en el momento del clímax. Este abandono le proporciona cualquier emoción o éxtasis del que ella y la experiencia sean capaces. Cuando dejamos de lado todo el galimatías sobre los roles y el desempeño, lo que aún queda es cuán sorprendentemente importante es el mero hecho de la intimidad de la relación: el encuentro, la creciente cercanía con la emoción de no saber adónde conducirá, la afirmación del yo. y la entrega de uno mismo, para hacer que un encuentro sexual sea memorable. ¿No es esta intimidad la que nos hace volver una y otra vez al acontecimiento en la memoria cuando necesitamos calentarnos en cualquier hogar que la vida ponga a nuestra disposición?

Es extraño en nuestra sociedad que lo que implica construir una relación (compartir gustos, fantasías, sueños, esperanzas para el futuro y temores del pasado) parezca hacer que las personas sean más tímidas y vulnerables que irse a la cama juntos. otro. Son más cautelosos con la ternura que acompaña a la desnudez psicológica y espiritual que con la desnudez física en la intimidad sexual.

EL NUEVO PURITANISMO

La tercera paradoja es que nuestra tan cacareada libertad sexual ha resultado ser una nueva forma de puritanismo. Lo deletreo con "p" minúscula porque no deseo confundirlo con el puritanismo original. Eso, como en la pasión de Hester y Dimmesdale en *La letra escarlata de Hawthorne* ,

era algo muy diferente. ¹⁰ Me refiero al puritanismo tal como llegó a través de nuestros abuelos victorianos y se alió con el industrialismo y la compartimentación emocional y moral.

Defino este puritanismo como compuesto de tres elementos. Primero, *un estado de alienación del cuerpo* . En segundo lugar, *la separación de la emoción de la razón* . Y tercero, *el uso del cuerpo como máquina* .

En nuestro nuevo puritanismo, la mala salud se equipara con el pecado. ¹¹ Pecado solía significar ceder a los propios deseos sexuales; ahora significa no tener plena expresión sexual. Nuestro puritano contemporáneo sostiene que es inmoral *no* expresar la libido. Aparentemente esto es cierto en ambos lados del océano: “Hay pocas imágenes más deprimentes”, escribe el *Suplemento Literario del London Times* , “que un intelectual progresista decidido a terminar en la cama con alguien por un sentido del deber moral.... No hay puritano más altivo en el mundo que vuestro moderno defensor de la salvación a través de la pasión debidamente dirigida...” ¹² La mujer era culpable si se acostaba con un hombre; ahora se siente vagamente culpable si después de un cierto número de citas sigue absteniéndose; su pecado es la “represión morbosa”, negarse a “dar”. Y la pareja, que siempre está completamente ilustrada (o al menos finge estarlo) se niega a aliviar su culpa enojándose abiertamente con ella (si pudiera luchar contra él sobre el tema, el conflicto sería mucho más fácil para ella). Pero él se mantiene al margen, listo al final de cada cita para emprender una cruzada para ayudarla a salir de su estado caído. Y esto, por supuesto, hace que su “no” le produzca aún más culpa.

Todo esto significa, por supuesto, que las personas no sólo tienen que aprender a desempeñarse sexualmente sino que deben asegurarse, al mismo tiempo, de que pueden hacerlo sin dejarse llevar por la pasión o el compromiso indecoroso (lo último de lo cual puede interpretarse como como ejercer una exigencia insalubre sobre la pareja. *El victoriano buscaba tener el amor sin caer en el sexo; la persona moderna busca tener relaciones sexuales sin enamorarse* .

Una vez me entretuve dibujando un esbozo impresionista de la actitud de la persona ilustrada contemporánea hacia

el sexo y el amor. Me gustaría compartir esta imagen de lo que yo llamo el nuevo sofisticado:

El nuevo sofisticado no está castrado por la sociedad, sino que, como Orígenes, se autocastra. El sexo y el cuerpo no son para él algo que deba ser y vivir, sino herramientas que debe cultivar como la voz de un locutor de televisión. El nuevo sofisticado expresa su pasión dedicándose apasionadamente al principio moral de dispersar toda pasión, amando a todos hasta que al amor no le quede poder para asustar a nadie. Tiene un miedo mortal a sus pasiones a menos que las mantenga bajo control, y la teoría de la expresión total es precisamente su control. Su dogma de la libertad es su represión; y su principio de plena salud libidinal, plena satisfacción sexual, es su negación del eros. Los viejos puritanos reprimieron el sexo y eran apasionados; nuestro nuevo puritano reprime la pasión y es sexual. Su propósito es retener el cuerpo, intentar esclavizar la naturaleza. El rígido principio de libertad plena del nuevo sofisticado no es libertad sino una nueva camisa de fuerza. Hace todo esto porque tiene miedo de su cuerpo y de sus raíces compasivas en la naturaleza, miedo de la tierra y de su poder procreador. Es nuestro baconiano moderno dedicado a ganar poder sobre la naturaleza, adquiriendo conocimiento para conseguir más poder. Y se gana poder sobre la sexualidad (como trabajar con el esclavo hasta exprimirle todo el entusiasmo por la rebelión) precisamente mediante el papel de la expresión plena. El sexo se convierte en nuestra herramienta como el arco y las flechas, la palanca o la azuela del cavernícola. Sexo, la nueva máquina, la *Machina Ultima*.

Este nuevo puritanismo se ha infiltrado en la psiquiatría y la psicología contemporáneas. En algunos libros sobre asesoramiento a parejas casadas se argumenta que el terapeuta debería utilizar sólo el término "follar" cuando habla de relaciones sexuales e insistir en que los pacientes lo utilicen; pues cualquier otra palabra favorece el disimulo de los pacientes. Lo significativo aquí no es el uso del término en sí: seguramente la pura lujuria, animal pero consciente de sí misma, y el abandono corporal que con razón se llama follar no debe quedar fuera del espectro de la experiencia humana. Pero lo interesante es que el uso de la palabra alguna vez prohibida ahora se convierte en un *deber*, un deber por la razón moral de la honestidad. Sin duda, es un disimulo negar el lado biológico de la cópula.

Pero también es un disimulo utilizar el término follarse para la experiencia sexual cuando lo que buscamos es una relación de intimidad personal que es más que una liberación de tensión sexual, una intimidad personal que será recordada mañana y pasadas muchas semanas. Lo primero es disimulo al servicio de la inhibición; este último es un disimulo al servicio de la alienación del yo, una defensa del yo contra la ansiedad de la relación íntima. Así como el primero era el problema particular de la época de Freud, el segundo es el problema particular de la época nuestra.

El nuevo puritanismo trae consigo una despersonalización de todo nuestro lenguaje. En lugar de hacer el amor, "tenemos sexo" a diferencia del coito, "follamos" en lugar de irnos a la cama, "acostamos" a alguien o (¡Dios ayude al idioma inglés y a nosotros mismos!) "nos acostamos". Esta alienación se ha vuelto tan común que en algunas escuelas de formación psicoterapéutica se enseña a jóvenes psiquiatras y psicólogos que es "terapéutico" utilizar únicamente palabras de cuatro letras en las sesiones; el paciente probablemente enmascara alguna represión si habla de hacer el amor; por eso se convierte en nuestro justo deber (¡el nuevo puritanismo encarnado!) hacerle saber que sólo folla. Todo el mundo parece tan decidido a barrer los últimos vestigios de mojigatería victoriana que olvidamos por completo que estas diferentes palabras se refieren a diferentes tipos de experiencia humana. Probablemente la mayoría de las personas han experimentado las diferentes formas de relación sexual descritas por los diferentes términos y no tienen mucha dificultad para distinguirlas. No estoy haciendo un juicio de valor entre estas diferentes experiencias; todos son apropiados para sus propios tipos de relación. Toda mujer quiere en algún momento "acostarse": transportarse, dejarse llevar, "hacerse" tener pasión cuando al principio no la tiene, como en la famosa escena entre Rhett Butler y Scarlett O'Hara en *Lo que el viento se llevó*. Pero si lo único que sucede en su vida sexual es "acostarse" con ella, entonces su experiencia de alienación personal y rechazo del sexo está a la vuelta de la esquina. Si el terapeuta no aprecia estos diversos tipos de experiencia, estará presidiendo el encogimiento y truncamiento de la conciencia del paciente, y estará confirmando el estrechamiento de su conciencia corporal así como de su

capacidad de relación. Esta es la principal crítica al nuevo puritanismo: limita enormemente los sentimientos, bloquea la infinita variedad y riqueza del acto y contribuye al empobrecimiento emocional.

No es sorprendente que el nuevo puritanismo desarrolle una hostilidad latente entre los miembros de nuestra sociedad. Y esa hostilidad, a su vez, se manifiesta con frecuencia en referencias al acto sexual en sí. Decimos "vete a la mierda" o "vete a la mierda" como un término de desprecio para mostrar que el otro no tiene ningún valor más allá de ser usado y desechado. La lujuria biológica está aquí en su *reducción al absurdo*. De hecho, la palabra joder es el insulto más común en nuestro lenguaje contemporáneo para expresar hostilidad violenta. No creo que esto sea por casualidad.

FREUD Y EL PURITANISMO

Cómo se entrelazó el psicoanálisis freudiano tanto con el nuevo libertarismo sexual como con el puritanismo es una historia fascinante. Los críticos sociales en los cócteles tienden a atribuir a Freud el mérito de ser el principal impulsor, o al menos el principal portavoz, de la nueva libertad sexual. Pero lo que no ven es que Freud y el psicoanálisis reflejaron y expresaron el nuevo puritanismo tanto en sus formas positivas como negativas.

El puritanismo psicoanalítico es positivo en su énfasis en la honestidad rigurosa y la recitación cerebral, como lo ejemplifica el propio Freud. Es negativo porque proporciona un nuevo sistema mediante el cual el cuerpo y el yo pueden ser vistos, correcta o incorrectamente, como un mecanismo de gratificación a través de "objetos sexuales". La tendencia en psicoanálisis a hablar del sexo como una "necesidad" en el sentido de una tensión que debe reducirse juega con este puritanismo.

Por lo tanto, tenemos que explorar este problema para ver cómo los nuevos valores sexuales en nuestra sociedad recibieron un giro curioso al ser racionalizados psicoanalíticamente. "El psicoanálisis es calvinismo en bermudas", afirmó mordazmente el Dr. C. Macfie Campbell, presidente de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría en 1936-1937, al analizar los aspectos filosóficos del psicoanálisis. El aforismo es verdad sólo a medias, pero esa mitad es significativa. El propio Freud fue un excelente

ejemplo de puritano en el sentido positivo por su fuerza de carácter, control de sus pasiones y trabajo compulsivo. Freud admiraba mucho a Oliver Cromwell, el comandante puritano, y le puso su nombre a un hijo. Philip Rieff, en su estudio *Freud: The Mind of the Moralist*, señala que esta "afinidad por el puritanismo militante no era infrecuente entre los intelectuales judíos seculares, e indica un cierto tipo de carácter preferido, almidonado de independencia y rectitud cerebral en lugar de una creencia particular. o doctrina". ¹³ En sus hábitos de trabajo ascéticos, Freud muestra uno de los aspectos más significativos del puritanismo, a saber, el uso de la *ciencia como un monasterio*. Su compulsiva laboriosidad se dedicó rigurosamente a lograr sus objetivos científicos, que trascendían todo lo demás en la vida (y, se podría añadir, la vida misma) y por los cuales sublimaba su pasión en un sentido bastante real más que figurado.

El propio Freud tuvo una vida sexual muy limitada. Su propia expresión sexual comenzó tarde, alrededor de los treinta, y disminuyó temprano, alrededor de los cuarenta, según nos cuenta su biógrafo Ernest Jones. A los cuarenta y un años, Freud escribió a su amigo Wilhelm Fliess quejándose de su estado de ánimo deprimido y añadió: "Además, la excitación sexual ya no es útil para una persona como yo". Otro incidente indica que alrededor de esta edad su vida sexual prácticamente había terminado. Freud informa en *La interpretación de los sueños* que en un momento, cuando tenía cuarenta y tantos años, se sintió físicamente atraído por una mujer joven y, medio voluntariamente, extendió la mano y la tocó. Comenta lo sorprendido que estaba de poder "todavía" encontrar en él la posibilidad de tal atracción. ¹⁴

Freud creía en el control y canalización de la sexualidad, y estaba convencido de que ésta tenía un valor específico tanto para el desarrollo cultural como para el propio carácter. En 1883, durante su prolongado compromiso con Martha Bernays, el joven Freud escribió a su futura esposa:

...no es agradable ni edificante ver a las masas divirtiéndose; a nosotros al menos no le tenemos mucho gusto.... Recuerdo algo que se me ocurrió mientras veía una representación de *Carmen*: la plebe da rienda suelta a sus apetitos y nosotros nos privamos. Nos privamos para

mantener nuestra integridad, economizamos en nuestra salud, en nuestra capacidad de disfrute, en nuestras emociones; nos salvamos para algo, sin saber para qué. Y esta constante supresión de los instintos naturales nos da la cualidad del refinamiento... Y el caso extremo de personas como nosotros que se encadenan de vida o muerte, que se privan y añoran durante años para permanecer fieles, que probablemente no sobrevivirían a una catástrofe que les despojara de su amada.... [15](#)

La base de la doctrina freudiana de la sublimación radica en esta creencia de que la libido existe en una determinada cantidad en el individuo, que uno puede privarse, "economizar" emocionalmente de una manera para aumentar su disfrute de otra, y que si gasta su libido en la sexualidad directa no la tendrás para utilizarla, por ejemplo, en la creación artística. Sin embargo, en una declaración positiva de apreciación del trabajo de Freud, Paul Tillich señala que "el concepto de sublimación es la creencia más puritana de Freud". [dieciséis](#)

No estoy haciendo un simple juicio de valor despectivo sobre el psicoanálisis cuando señalo la asociación entre éste y el puritanismo. El movimiento puritano *original*, en sus mejores representantes y antes de su deterioro general hacia los compartimentos moralistas del victorianismo a finales del siglo XIX, se caracterizaba por cualidades admirables de dedicación a la integridad y la verdad. El progreso de la ciencia moderna le debe mucho y, de hecho, probablemente no habría sido posible sin estas virtudes de los monjes seculares en sus laboratorios científicos. Además, un desarrollo cultural como el psicoanálisis es siempre tanto efecto como causa: *refleja y expresa* las tendencias emergentes en la cultura, así como moldea e influye en estas tendencias. Si somos conscientes de lo que está sucediendo, podemos, aunque sea de manera mínima, influir en la dirección de las tendencias. Es de esperar que entonces podamos desarrollar nuevos valores que sean relevantes para nuestra nueva situación cultural.

Pero si intentamos tomar el contenido de nuestros valores del psicoanálisis, nos vemos arrojados a una confusa contradicción no sólo de los valores mismos sino de nuestra propia imagen de nosotros mismos. Es un error esperar que el psicoanálisis cargue con la carga de proporcionar nuestros valores. El psicoanálisis puede, al revelar y

revelar motivos y deseos previamente negados y al ampliar la conciencia, preparar el camino para que el paciente desarrolle valores mediante los cuales pueda cambiar. Pero nunca podrá, por sí solo, soportar la carga de las decisiones de valor que sí cambian la vida de una persona. La gran contribución de Freud fue llevar el mandato socrático "Conócete a ti mismo" a nuevas profundidades que comprenden, en efecto, un nuevo continente, el continente de los motivos inconscientes y reprimidos. También desarrolló técnicas en las relaciones personales en terapia, basadas en los conceptos de transferencia y resistencia, para llevar estos niveles a la conciencia. Cualquiera que sea el reflujo y el cómo de la popularidad del psicoanálisis, seguirá siendo cierto que los descubrimientos de Freud y los de otros en este campo son una contribución invaluable no sólo al área de la curación psicológica sino también a la moralidad, al limpiar los escombros hipócritas y la autoconciencia. engaño.

Lo que deseo dejar claro es que muchas personas en nuestra sociedad, que anhelan el nirvana del cambio automático en sus caracteres y el alivio de la responsabilidad que surge al entregar la propia psique a un proceso técnico, en realidad tienen en sus valores la "libre expresión". y el hedonismo simplemente *contrabandear* *nuevos contenidos del psicoanálisis para su viejo puritanismo*. El hecho de que el cambio en las actitudes y costumbres sexuales se produjera tan rápidamente (prácticamente en la década de 1920) también justifica la suposición de que cambiamos nuestra ropa y nuestros roles más que nuestros personajes. Lo que se omitió fue la apertura de nuestros sentidos e imaginación al enriquecimiento del placer y la pasión y el significado del amor; los relegamos a procesos técnicos. En este tipo de amor "libre", uno no aprende a amar; y la libertad se convierte no en una liberación sino en una nueva camisa de fuerza. El resultado fue que nuestros valores sexuales quedaron sumidos en la confusión y la contradicción, y el amor sexual presentó las paradojas casi insolubles que ahora estamos observando.

No deseo exagerar el asunto ni perder de vista en ningún momento los beneficios positivos de la fluidez moderna en las costumbres sexuales. Las confusiones que describimos van de la mano de las posibilidades reales de libertad del individuo. Las parejas son capaces de afirmar el sexo como

fuentes de placer y deleite; Ya no están acosados por la idea errónea de que el sexo como acto natural es malo, pueden volverse más sensibles a los males reales en sus relaciones, como la manipulación mutua. Libres hasta un punto que los victorianos nunca lo fueron, pueden explorar formas de hacer que su relación sea más enriquecedora. Incluso la creciente frecuencia de los divorcios, por graves que sean los problemas que plantean, tiene el efecto psicológico positivo de hacer más difícil para las parejas racionalizar un mal matrimonio basándose en el dogma de que están "atrapados" el uno con el otro. La posibilidad de encontrar un nuevo amante hace más necesario que aceptemos la responsabilidad de elegir el que tenemos si nos quedamos con él o ella. Existe la posibilidad de desarrollar un coraje que esté a medio camino entre (e incluya a ambos) la lujuria biológica, por un lado, y, por el otro, el deseo de una relación significativa, una conciencia cada vez más profunda del otro y los otros aspectos de lo que llamamos comprensión humana. El coraje puede pasar de la simple lucha contra las costumbres de la sociedad a la capacidad interna de comprometerse con otro ser humano.

Pero ahora está muy claro que estos beneficios positivos no se producen automáticamente. Sólo se vuelven posibles cuando se comprenden y resuelven las contradicciones que hemos estado describiendo.

MOTIVOS DEL PROBLEMA

En mi función como analista supervisor en dos institutos analíticos, superviso un caso de cada uno de los seis psiquiatras o psicólogos que están en formación para convertirse en analistas. Cito a los seis pacientes de estos jóvenes analistas porque ya sé mucho sobre ellos y también porque, como no son mis pacientes, puedo verlos con una perspectiva más objetiva. Cada uno de estos pacientes se acuesta sin vergüenza o culpa aparente y, por lo general, con diferentes parejas. Las mujeres (cuatro de los seis pacientes) afirman que no sienten mucho en el acto sexual. Los motivos de dos de las mujeres para irse a la cama parecen ser aferrarse al hombre y cumplir con el estándar de que las relaciones sexuales son "lo que se hace" en un momento determinado. La tercera mujer tiene el motivo particular de la generosidad: considera que irse a la cama es algo agradable que se le da a un hombre y, a cambio, le exige tremendamente que la cuide. La cuarta mujer parece

ser la única que experimenta verdadera lujuria sexual, más allá de la cual sus motivos son una combinación de generosidad e ira hacia el hombre ("¡Lo obligaré a darme placer!"). Los dos pacientes varones eran originalmente impotentes y ahora, aunque pueden tener relaciones sexuales, tienen problemas intermitentes de potencia. Pero el hecho sorprendente es que nunca afirman haber obtenido mucho provecho de sus relaciones sexuales. Su principal motivo para tener relaciones sexuales parece ser demostrar su masculinidad. El propósito específico de uno de los hombres, de hecho, parece más contarle a su analista acerca de la aventura de la noche anterior, por buena o mala que haya sido, en una especie de intercambio de confianza entre bastidores entre hombres, que disfrutar del acto sexual. sí mismo.

Prosigamos ahora nuestra investigación a un nivel más profundo preguntándonos: ¿Cuáles son los motivos subyacentes en estos patrones? ¿Qué impulsa a las personas hacia la preocupación compulsiva contemporánea por el sexo en lugar de su previa negación compulsiva del mismo?

La lucha por demostrar la propia identidad es obviamente un motivo central, un objetivo presente tanto en mujeres como en hombres, como dejó claro Betty Friedan en *The Feminine Mystique*. Esto ha ayudado a generar la idea del *igualitarismo* de los sexos y la *intercambiabilidad* de los roles sexuales. Se aferra al igualitarismo al precio de negar no sólo las diferencias biológicas (que son básicas, por decir lo mínimo) entre hombres y mujeres, sino también las diferencias emocionales de las que proviene gran parte del placer del acto sexual. La contradicción aquí es que la necesidad compulsiva de demostrar que eres idéntico a tu pareja significa que reprimes tus propias sensibilidades únicas, y esto es exactamente lo que socava tu propio sentido de identidad. Esta contradicción contribuye a la tendencia de nuestra sociedad a convertirnos en máquinas incluso en la cama.

Otro motivo es la esperanza del individuo de superar su propia soledad. Aliado a esto está el esfuerzo desesperado por escapar de los sentimientos de vacío y la amenaza de la apatía: los socios jadean y tiemblan con la esperanza de encontrar un temblor de respuesta en el cuerpo de otra persona sólo para demostrar que el suyo no está muerto; buscan una respuesta, un anhelo en el otro de demostrar

que sus propios sentimientos están vivos. Por una antigua presunción, esto se llama amor.

A menudo uno tiene la impresión, en medio de la demostración de destreza sexual del hombre, de que los hombres están entrenándose para convertirse en atletas sexuales. Pero ¿cuál es el gran premio del juego? No sólo los hombres, sino también las mujeres luchan por demostrar su poder sexual: ellas también deben cumplir con el cronograma, mostrar pasión y tener el tan cacareado orgasmo. Ahora está bien aceptado en los círculos psicoterapéuticos que, dinámicamente, la preocupación excesiva por la potencia es generalmente una compensación por los sentimientos de impotencia.

El uso del sexo para demostrar la potencia en todos estos diferentes ámbitos ha llevado a un énfasis cada vez mayor en el rendimiento técnico. Y aquí observamos otro patrón curiosamente contraproducente. Es que la preocupación excesiva por el desempeño técnico en el sexo en realidad se correlaciona con la reducción del sentimiento sexual. Las técnicas para lograr esto son ridículas: una es aplicar un ungüento anestésico al pene antes del coito. Sintiendo así menos, el hombre puede posponer más tiempo su orgasmo. He aprendido por colegas que la prescripción de este "remedio" anestésico para la eyaculación precoz no es inusual. "Un paciente masculino", registra el Dr. Schimel, "estaba desesperado por sus 'eyaculación precoz', a pesar de que estas eyaculaciones ocurrían después de períodos de penetración de diez minutos o más. Un vecino que era urólogo recomendó que se usara un ungüento anestésico antes de tener relaciones sexuales. Este paciente expresó total satisfacción con la solución y estuvo muy agradecido con el urólogo". ¹⁷ Totalmente dispuesto a renunciar a cualquier placer propio, sólo buscaba demostrar que era un hombre competente.

Un paciente mío informó que había acudido a un médico con un problema de eyaculación precoz y que le habían recetado un ungüento anestésico. Mi sorpresa, como la del Dr. Schimel, se debió sobre todo al hecho de que el paciente había aceptado esta solución sin preguntas ni conflictos. ¿El remedio no cumplía los requisitos necesarios? ¿No le ayudó a lograr un mejor desempeño? Pero cuando ese joven llegó hasta mí, estaba impotente en todos los sentidos imaginables, incluso hasta el punto de

ser incapaz de soportar un comportamiento tan poco femenino por parte de su esposa como quitarse el zapato mientras conducían y golpear. él en la cabeza con él. Por supuesto, el hombre era impotente en esta horrible caricatura de matrimonio. Y su pene, antes de que lo drogaran hasta dejarlo sin sentido, parecía ser el único personaje con suficiente "sentido" para tener la intención adecuada, es decir, salir lo más rápido posible.

¡Hacerse *sentir menos* para *rendir mejor*! Este es un símbolo, tan macabro como vívido, del círculo vicioso en el que está atrapada gran parte de nuestra cultura. Cuanto más debe uno demostrar su potencia, cuanto más trata las relaciones sexuales (el acto más íntimo y personal de todos) como una actuación que debe ser juzgada por exigencias exteriores, más se ve a sí mismo como una máquina que debe ser encendida, ajustada, y dirigido, y menos sentimiento tendrá hacia sí mismo o hacia su pareja; y cuanto menos sentimiento, más pierde el apetito y la capacidad sexual genuinos. El resultado de este patrón contraproducente es que, a la larga, *el amante más eficiente será también el impotente*.

Una nota conmovedora llega a nuestra discusión cuando recordamos que esta excesiva preocupación por "satisfacer" a la pareja es una expresión, aunque sea pervertida, de un elemento sólido y básico en el acto sexual: el placer y la experiencia de autoafirmación de poder para *regalar* a la pareja. El hombre suele estar profundamente agradecido hacia la mujer que se deja gratificar por él: le permite darle un orgasmo, para usar la frase que suele ser el símbolo de esta experiencia. Este es un punto intermedio entre la lujuria y la ternura, entre el sexo y el ágapé, y participa de ambos. Muchos hombres no pueden sentir su propia identidad ni como hombres ni como personas en nuestra cultura hasta que sean capaces de gratificar a una mujer. La estructura misma de las relaciones interpersonales humanas es tal que el acto sexual no logra su pleno placer o significado si el hombre y la mujer no pueden sentir que son capaces de gratificar al otro. Y es la incapacidad de experimentar este placer en la gratificación del otro lo que a menudo subyace a la sexualidad explotadora del tipo de violación y a la sexualidad compulsiva del tipo de seducción de Don Juan. Don Juan tiene que realizar el acto una y otra vez porque permanece siempre insatisfecho, a pesar de que es

completamente potente y tiene un orgasmo técnicamente bueno.

Ahora bien, el problema no es el deseo y la necesidad de satisfacer a la pareja como tal, sino el hecho de que esta necesidad es interpretada por las personas en el acto sexual sólo en un sentido técnico: dando sensación física. Lo que se omite incluso en nuestro propio vocabulario (y por eso las palabras pueden sonar "cuadradas" como las digo aquí) es la experiencia de dar sentimientos, compartir fantasías, ofrecer la riqueza psíquica interna que normalmente lleva un poco de tiempo y permite que la sensación trascienda. en emoción y emoción para trascender en ternura y a veces en amor.

No sorprende que las tendencias contemporáneas hacia la mecanización del sexo tengan mucho que ver con el problema de la impotencia. La característica distintiva de la máquina es que puede realizar todos los *movimientos* pero nunca *siente* . Un estudiante de medicina experto, uno de cuyos motivos para acudir al análisis fue su impotencia sexual, tuvo un sueño revelador. Me estaba pidiendo en el sueño que le pusiera un tubo en la cabeza que bajaría a través de su cuerpo y saldría por el otro extremo como su pene. En el sueño confiaba en que el tubo constituiría una erección admirablemente fuerte. Lo que faltaba por completo en este vástago inteligente de nuestros tiempos sofisticados era cualquier comprensión de que *lo que concebía como su solución era exactamente la causa de su problema* , es decir, la imagen de sí mismo como una "máquina atornilladora". Su símbolo es notablemente gráfico: el cerebro, el intelecto, están incluidos, pero verdadero símbolo de nuestra época alienada, su astuto sistema pasa por alto por completo los asientos de las emociones, el tálamo, el corazón y los pulmones, incluso el estómago. Ruta directa de la cabeza al pene, ipero lo que se pierde es el corazón! [18](#)

No tengo a mano estadísticas sobre la incidencia actual de la impotencia en comparación con períodos pasados, ni nadie más, hasta donde he podido descubrir, las tiene. Pero mi impresión es que la impotencia está aumentando estos días a pesar (o es a causa de) la libertad desenfrenada por todas partes. Todos los terapeutas parecen estar de acuerdo en que cada vez más hombres acuden a ellos con ese problema, aunque no se puede responder con certeza si

esto representa un aumento real en la prevalencia de la impotencia sexual o simplemente una mayor conciencia y capacidad para hablar sobre el tema. Obviamente, es uno de esos temas sobre los que es casi imposible obtener estadísticas significativas. El hecho de que el libro que trata sobre la impotencia y la frigidez, *Human Sexual Response*, se mantuviera en los primeros puestos de las listas de los más vendidos durante tantos meses, por caro y pomposamente escrito que estuviera, parecería ser una prueba suficiente de la necesidad de hombres para obtener ayuda sobre la impotencia. Cualquiera sea la razón, cada vez es más difícil, tanto para los jóvenes como para los mayores, aceptar un “sí” como respuesta.

Para ver las curiosas formas en que se manifiesta el nuevo puritanismo, sólo hay que abrir un número de *Playboy*, esa temible revista que supuestamente se vende principalmente a estudiantes universitarios y clérigos. Descubres a las chicas desnudas con pechos silicatados al lado de los artículos de autores de renombre y, a primera vista, llegas a la conclusión de que la revista está ciertamente del lado de la nueva ilustración. Pero cuando miras más de cerca, ves una expresión extraña en estas chicas fotografiadas: distantes, mecánicas, poco atractivas, vacías: la típica personalidad esquizoide en el sentido negativo del término. Descubres que no son nada “sexys” sino que *Playboy* sólo ha movido la hoja de parra de los genitales a la cara. Lees las cartas al editor y encuentras la primera, titulada “El sacerdote Playboy”, que habla de un sacerdote que “da conferencias sobre la filosofía de Hefner ante audiencias de jóvenes y numerosos miembros del clero”, que “la verdadera ética y moral cristianas no son incompatible con la filosofía de Hefner” y, escrito con entusiasta aprobación, que “la mayoría de los clérigos en sus casas parroquiales de moda viven más como playboys que como ascetas”. 19 Encuentras otra carta titulada “Jesús era un playboy”, ya que amaba a María Magdalena, la buena comida y el buen aseo, y castigaba a los fariseos. ¿Y uno se pregunta por qué toda esta justificación religiosa y por qué la gente, si va a ser “liberada”, no puede simplemente disfrutar de su liberación?

Ya sea que uno adopte la visión cínica de que las cartas al editor son “plantadas”, o la más generosa de que estos ejemplos se seleccionan entre cientos de cartas, equivale a

lo mismo. Se presenta la imagen de un tipo de hombre estadounidense: un soltero afable, distante y seguro de sí mismo, que considera a la chica como un "accesorio de Playboy", al igual que las prendas de su vestido de moda. Tenga en cuenta también que *Playboy* no publica publicidad de bragueros, cabezas calvas o cualquier cosa que pueda restar valor a esta imagen. Descubres que los buenos artículos (que, francamente, pueden ser comprados por un editor que quiera contratar a un asistente con gusto y pagar la cantidad necesaria de dinero) dan autoridad a esta imagen masculina. ²⁰ Harvey Cox concluye que *Playboy* es básicamente antisexual y que es el "episodio más reciente y más astuto del continuo rechazo del hombre a ser humano". Cree que "todo el fenómeno del que *Playboy* es sólo una parte ilustra vívidamente la terrible realidad del nuevo tipo de tiranía". ²¹ El poeta y sociólogo Calvin Herton, al analizar *Playboy* en relación con el mundo de la moda y el entretenimiento, lo llama el nuevo fascismo sexual. ²²

Playboy se ha dado cuenta de algo significativo en la sociedad estadounidense: Cox cree que es "el miedo reprimido a involucrarse con las mujeres". ²³ Voy más allá y sostengo que, como ejemplo del nuevo puritanismo, obtiene su dinámica de una ansiedad reprimida en los hombres estadounidenses que subyace incluso al miedo a involucrarse. Ésta es la ansiedad reprimida por la impotencia. Todo en la revista está bellamente elaborado para reforzar la *ilusión de potencia* sin ponerla a prueba o desafiarla en absoluto. La no participación (como actuar con calma) se eleva al modelo ideal para Playboy. Esto es posible porque la ilusión es hermética, atiende a hombres que temen por su potencia y aprovecha esta ansiedad. El carácter de la ilusión se muestra aún más en el hecho de que el número de lectores de *Playboy* disminuye significativamente después de los treinta años, cuando los hombres no pueden evitar tratar con mujeres reales. Esta ilusión queda ilustrada por el hecho de que el propio Hefner, ex maestro de escuela dominical e hijo de devotos metodistas, prácticamente nunca sale de su gran establecimiento en el norte de Chicago. Instalado allí, continúa su trabajo rodeado de sus conejitos y en medio de sus bacanales sin alcohol con Pepsi-Cola.

LA REVUELTA CONTRA EL SEXO

Con la confusión de motivos en el sexo que hemos señalado anteriormente (casi todos los motivos están presentes en el acto excepto el deseo de hacer el amor) no es de extrañar que haya una disminución del sentimiento y que la pasión haya disminuido casi hasta el punto de desaparecer. Esta disminución del sentimiento a menudo toma la forma de una especie de anestesia (ahora sin necesidad de ungüento) en personas que pueden realizar muy bien los aspectos mecánicos del acto sexual. Nos estamos acostumbrando a la queja desde el sofá o el sillón del paciente de que "hicimos el amor, pero no sentí nada". Una vez más, los poetas nos dicen las mismas cosas que nuestros pacientes. TS Eliot escribe en *The Waste Land* que después de que "una mujer encantadora se rebaja a la locura" y el empleado carbuncular que la sedujo con las hojas de té,

Ella se da vuelta y mira un momento en el espejo.

Apenas consciente de su amante fallecido;

Su cerebro deja pasar un pensamiento a medio formar;

"Bueno, ya está hecho: y me alegro de que haya terminado".

Cuando una mujer encantadora se rebaja a la locura y

Vuelve a pasear por su habitación, sola,

Se alisa el cabello con la mano automática,

Y pone un disco en el gramófono.

(III:249-256)

El sexo es la "última frontera", lo expresa significativamente David Riesman en *The Lonely Crowd*. Gerald Sykes, en la misma línea, comenta: "En un mundo que se ha vuelto gris con informes de mercado, estudios de tiempo, regulaciones fiscales y análisis de laboratorio, el rebelde encuentra que el sexo es la única cosa verde". 24 Seguramente es cierto que el entusiasmo, la aventura y la prueba de las propias fuerzas, el descubrimiento de vastas y emocionantes nuevas áreas de sentimiento y experiencia en uno mismo y en las relaciones con los demás, y la validación del yo que va con estos. De hecho, son "experiencias de frontera". Están justa y normalmente presentes en la sexualidad como parte del desarrollo psicosocial de cada persona. De hecho, el sexo en nuestra sociedad tuvo este poder durante varias décadas después de la década de 1920, cuando casi todas las demás actividades se estaban volviendo "dirigidas por otros",

hastadas, vacías de entusiasmo y aventura. Pero por varias razones (una de ellas es que el sexo por sí solo tenía que soportar el peso de la validación de la personalidad también en prácticamente todos los demás ámbitos) la frescura, la novedad y el desafío de la frontera se pierden cada vez más.

Porque ahora vivimos en la era post-Riesman y estamos experimentando las implicaciones a largo plazo del comportamiento "dirigido a otros" de Riesman, el modo de vida reflejado por el radar. La última frontera se ha convertido en una Las Vegas repleta y sin frontera alguna. Los jóvenes ya no pueden obtener un sentimiento de identidad personal pirateado al rebelarse contra la sexualidad, ya que no hay nada contra qué rebelarse. Los estudios sobre la adicción a las drogas entre los jóvenes informan que estos afirman que la rebelión contra los padres, el "golpe social de sentir su propia avena" que antes obtenían del sexo, ahora lo tienen que obtener de las drogas. Uno de esos estudios indica que los estudiantes expresan "cierto aburrimiento con el sexo, mientras que las drogas son sinónimo de excitación, curiosidad, aventuras prohibidas y plena permisividad de la sociedad". ²⁵

Ya no suena nuevo cuando descubrimos que para muchos jóvenes lo que solía llamarse hacer el amor ahora se vive como un inútil "jadeo de palma con palma", en la frase predictiva de Aldous Huxley; que nos dicen que les resulta difícil entender de qué hablaban los poetas, y que con tanta frecuencia deberíamos escuchar el estribillo decepcionado: "Nos fuimos a la cama pero no sirvió de nada".

No hay nada contra lo que rebelarse, ¿dije? Bueno, obviamente queda una cosa contra la cual rebelarse, y es el sexo en sí. La frontera, el establecimiento de la identidad, la validación del yo pueden ser, y no pocas veces lo son para algunas personas, una rebelión total contra la sexualidad. Ciertamente no estoy defendiendo esto. Lo que deseo indicar es que la revuelta misma contra el sexo -esta Lisístrata moderna vestida de robot- está retumbando a las puertas de nuestras ciudades o, si no retumba, al menos flotando. La revolución sexual finalmente vuelve sobre sí misma no con un estallido sino con un gemido.

Por lo tanto, no es sorprendente que, a medida que el sexo se vuelve más mecánico, con la pasión irrelevante y luego incluso el placer disminuyendo, el problema haya cerrado

el círculo. Y encontramos, *mirabile dictu* , una progresión de una actitud *anestésica a una antiséptica* . El contacto sexual en sí tiende entonces a dejarse de lado y a evitarse. Este es otro aspecto, y seguramente el menos constructivo, del nuevo puritanismo: regresa, finalmente, a un nuevo ascetismo. Esto se dice gráficamente en una encantadora quintilla que parece haber surgido en algún campus sofisticado:

La noticia ha llegado desde el decano.

Que con la ayuda de la máquina de enseñar,

Rey Edipo Rex

Podría haber aprendido sobre sexo.

Sin tocar nunca a la Reina.

Marshall McLuhan, entre otros, acoge con satisfacción esta revuelta contra el sexo. “El sexo tal como lo concebimos ahora podría estar pronto muerto”, escriben McLuhan y Leonard. “Los conceptos, ideales y prácticas sexuales ya están siendo alterados casi hasta quedar irreconocibles....

La compañera de juegos desplegable de la revista *Playboy* (ella de pechos y nalgas descomunales, fotografiada con gran detalle) señala la agonía de una era que se aleja”. ²⁶ McLuhan y Leonard continúan prediciendo que el eros no se perderá en la nueva era asexuada sino que se difundirá, y que toda la vida será más erótica de lo que ahora parece posible.

Sería ciertamente reconfortante creer esta última afirmación. Pero, como siempre, las penetrantes ideas de McLuhan sobre los fenómenos *actuales* se sitúan desgraciadamente en un marco de la historia –el “pretribalismo” con su supuesta distinción reducida entre hombres y mujeres– que no tiene base fáctica alguna. ²⁷ Y no nos da evidencia alguna de su predicción optimista de que un nuevo eros, en lugar de apatía, sucederá a la desaparición de *vive la diferencia* . De hecho, en este artículo hay sorprendentes confusiones que surgen del culto de McLuhan y Leonard a la nueva era eléctrica. Al comparar a Twiggy con una radiografía y a Sophia Loren con un Rubens, preguntan: “¿Y qué revela una radiografía de una mujer? No es una imagen realista, sino una imagen profunda y envolvente. No una mujer especializada, sino un *ser humano* ”. ²⁸ ¡Bien! En realidad, una radiografía no revela a un ser humano en absoluto, sino un segmento de hueso o tejido despersonalizado y fragmentado que sólo

puede ser leído por un técnico altamente especializado y del que nunca, ni en mil años, podríamos reconocer a un ser humano ni a ningún hombre o persona. mujer que conocemos, y mucho menos una que amamos. Una visión tan “tranquilizadora” del futuro es extremadamente aterradora y deprimente.

¿Y no se me puede permitir preferir a Sophia Loren antes que a Twiggy para una ensoñación erótica y ociosa sin que me excluyan de la Nueva Sociedad?

Los participantes en la discusión sobre este tema en el Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas de Santa Bárbara toman más en serio nuestro futuro. Su informe, llamado “La sociedad A-Sexual”, enfrenta francamente el hecho de que “nos estamos precipitando hacia una sociedad no bisexual o multisexual, sino asexual: a los niños les crece el pelo largo y las niñas usan pantalones... . El romance desaparecerá; de hecho, casi ha desaparecido ahora.... Teniendo en cuenta el Ingreso Anual garantizado y La Píldora, ¿las mujeres elegirán casarse? ¿Por qué deberían hacerlo? 29 La Sra. Eleanor Garth, participante en la discusión y autora del informe, continúa señalando el cambio radical que bien puede ocurrir en la crianza y crianza de los hijos. “¿Qué pasa cuando el óvulo fertilizado puede ser implantado en el útero de un mercenario y su descendencia seleccionada de un banco de esperma? ¿Elegirá la dama reproducir a su marido, si todavía existen cosas así?... Sin problemas, sin celos, sin transferencia de amor.... ¿Y qué pasa con los niños incubados bajo un cristal?... ¿Desarrollará el amor comunitario las cualidades humanas que suponemos emergen de la crianza actual de los niños? ¿Perderán las mujeres en estas condiciones el impulso de supervivencia y se volverán tan orientadas hacia la muerte como la generación actual de hombres estadounidenses?... No planteo la cuestión en defensa de derechos”, añade, “considero que algunas de las posibilidades son horripilantes”. 30

La señora Garth y sus colegas del Centro reconocen que la verdadera cuestión que subyace a esta revolución no es lo que se hace con los órganos sexuales y las funciones sexuales per se, sino lo que le sucede a la humanidad del hombre. “Lo que me preocupa es la posibilidad real de que

nuestras cualidades humanas y vivificantes desaparezcan con la velocidad de los avances en las ciencias de la vida, y el hecho de que nadie parece estar discutiendo las posibilidades alternativas para el bien y el mal en estos desarrollos. " 31

El propósito de nuestra discusión en este libro es precisamente plantear las cuestiones de las posibilidades alternativas para el bien y el mal, es decir, la destrucción o el aumento de las cualidades que constituyen las "cualidades humanas y vivificantes" del hombre.

TRES

EROS EN CONFLICTO CON EL SEXO

Eros, el dios del amor, surgió para crear la tierra. Antes todo estaba en silencio, desnudo e inmóvil. Ahora todo era vida, alegría y movimiento.

—Mito griego temprano
Afrodita y Ares tuvieron varios hijos hermosos.... Eros, su pequeño hijo, fue nombrado dios del amor. Aunque fue criado con tierna solicitud, este segundo hijo no creció como los demás niños, sino que siguió siendo un niño pequeño, sonrosado y regordete, con alas de gasa y cara pícara y con hoyuelos. Alarmada por su salud, Afrodita consultó a Temis, quien oracularmente respondió: "El amor no puede crecer sin Pasión".

—Mito griego posterior
En el último capítulo observamos que las paradojas contemporáneas en el sexo y el amor tienen una cosa en común: *la banalización del sexo y el amor*. Al anestesiar los sentimientos para desempeñarnos mejor, al emplear el sexo como herramienta para demostrar destreza e identidad, al usar la sensualidad para ocultar la sensibilidad, hemos castrado el sexo y lo hemos dejado insípido y vacío. La banalización del sexo se ve favorecida y fomentada por nuestra comunicación de masas. Porque la plétora de libros sobre sexo y amor que inundan el mercado tienen una cosa en común: simplifican demasiado el amor y el sexo, tratando el tema como una combinación de aprender a jugar tenis y comprar un seguro de vida. En este proceso, hemos despojado al sexo de su poder al eludir el eros; y hemos terminado por deshumanizar a ambos.

Mi tesis en este capítulo es que lo que subyace a nuestra castración del sexo es la *separación del sexo del eros*. De hecho, hemos opuesto el sexo *al* eros, hemos utilizado el sexo precisamente para evitar las implicaciones del eros que crean ansiedad. En debates aparentemente ilustrados sobre sexo, particularmente aquellos sobre la libertad frente a la censura, a menudo se argumenta que todo lo que nuestra sociedad necesita es plena libertad para la expresión del eros. Pero lo que se revela bajo la superficie de nuestra sociedad, como se muestra no sólo en los pacientes en terapia sino también en nuestra literatura y teatro e incluso en la naturaleza de nuestra investigación científica, es todo lo contrario. Estamos en una huida del eros y utilizamos el sexo como vehículo para esa huida.

El sexo es la droga más útil para borrar nuestra conciencia de los aspectos del eros que crean ansiedad. Para lograr esto, hemos tenido que definir el sexo de manera cada vez más estricta: cuanto más nos preocupábamos por el sexo, más truncada y reducida se volvía la experiencia humana a la que se refería. Volamos a *la sensación del sexo para evitar la pasión del eros* .

EL REGRESO DEL EROS REPRIMIDO

Mi tesis se formuló a partir de varios fenómenos extraños que observé en mis pacientes y en nuestra sociedad: erupciones psíquicas que tienen una cualidad curiosamente explosiva. Estos fenómenos ocurrieron en áreas en las que, desde cualquier punto de vista del sentido común, serían menos esperados en nuestros días. La mayoría de la gente vive con la confianza de que nuestros avances tecnológicos nos han liberado en gran medida de los riesgos de embarazos no deseados y enfermedades venéreas y, por lo tanto, *ipso facto* , la ansiedad que la gente solía sentir sobre el sexo y el amor ahora está desterrada para siempre al museo. Las vicisitudes sobre las que escribieron los novelistas de siglos anteriores: cuando una mujer se entregaba a un hombre, significaba embarazo ilegítimo y ostracismo social, como en *La letra escarlata* ; o la trágica ruptura de la estructura familiar y el suicidio, como en *Anna Karenina* ; o las enfermedades venéreas, como en el mercado de la realidad social, han quedado superadas. Ahora, gracias a Dios y a la ciencia, nos decimos a nosotros mismos: ¡nos hemos librado de todo eso! La implicación es que el sexo es libre y que el amor es fácil y viene en paquetes fácilmente asequibles, como lo que los estudiantes llaman "zen instantáneo". Y cualquier conversación sobre los conflictos más profundos que solían estar asociados con los elementos trágicos y daimónicos es anacrónica y absurda.

Pero seré lo suficientemente descortés como para preguntar: ¿No puede haber una represión gigantesca y extensa detrás de todo esto? Una represión no del sexo, sino de algo subyacente en la química corporal, algunas necesidades psíquicas más vitales, más profundas y más completas que el sexo. Una represión que está socialmente sancionada, sin duda, pero precisamente por esa razón es más difícil de discernir y más efectiva en sus resultados. Obviamente no estoy cuestionando los avances médicos y

psicológicos contemporáneos como tales: nadie en su sano juicio dejaría de agradecer el desarrollo de anticonceptivos, estrógenos y curas para enfermedades venéreas. Y considero realmente una buena suerte haber nacido en esta época con su libertad de posibilidades y no en el período victoriano con sus rígidas costumbres. Pero esa cuestión es falaz y una pista falsa. Nuestro problema es más profundo y crudamente real.

Tomamos el periódico de la mañana y leemos que cada año se producen un millón de abortos ilegales en los Estados Unidos ilustrados; que los embarazos prematrimoniales están aumentando en todas partes. Según las estadísticas actuales, una niña de cada seis que ahora tiene trece quedará embarazada ilegítimamente antes de cumplir los veintidós años, una incidencia que es dos veces y media mayor que hace diez años. ¹ El aumento se produce principalmente entre las niñas de las clases proletarias, pero hay un aumento suficiente entre las niñas de las clases media y alta para demostrar que este no es un problema exclusivo de los grupos desfavorecidos. De hecho, el aumento radical no se da entre las niñas puertorriqueñas o negras sino entre las niñas *blancas* : el salto del porcentaje de nacimientos ilegítimos respecto del total de nacidos vivos fue de 1,7 hace diez años a 5,3 el año pasado. Nos enfrentamos a la curiosa situación de que *cuanto más control de la natalidad, más embarazos ilegítimos* . Mientras el lector se apresura a clamar que lo que es necesario es cambiar las bárbaras leyes sobre el aborto y dar más educación sexual, no estaría en desacuerdo; pero podría y debería hacer una advertencia. La recomendación generalizada de una mayor educación sexual puede actuar como una garantía mediante la cual evitamos tener que plantearnos las preguntas más aterradoras. ¿No puede ser que la verdadera cuestión no esté en absoluto en el nivel de las intenciones conscientes y racionales? ¿No puede ser que esté en un ámbito más profundo de lo que más adelante llamaré intencionalidad?

Kenneth Clark señala, por ejemplo, con respecto a la niña negra de clase baja: "La mujer negra marginal utiliza su sexo para obtener afirmación personal. Es deseada, y eso es casi suficiente... un hijo es un símbolo de que es mujer, y puede ganar si tiene algo propio". ² Esta lucha por demostrar la propia identidad y valor personal puede ser

más abierta entre las niñas de clase baja, pero está igualmente presente en las niñas de clase media, quienes pueden encubirla mejor mediante un comportamiento socialmente hábil.

Tomemos como ejemplo una paciente de clase media alta con la que trabajé. Su padre había sido banquero en una ciudad pequeña, y su madre una dama apropiada que siempre había asumido una actitud "cristiana" hacia todos pero que, según los datos que surgieron durante la terapia, parecía inusualmente rígida y en realidad se había resentido tener esta niña cuando nació. Mi paciente tenía una buena educación, ya tenía poco más de treinta años y era editora exitosa en una gran editorial, y obviamente no tenía la más mínima deficiencia en conocimientos sobre sexo o anticonceptivos. Sin embargo, ella había tenido dos embarazos ilegítimos cuando tenía veintitantos años, varios años antes de comenzar el tratamiento conmigo. Ambos embarazos le provocaron dolorosos sentimientos de culpa y conflicto, pero pasó de uno directamente al otro. Había estado casada durante dos años, cuando tenía poco más de veinte años, con un hombre que, un intelectual como ella, era emocionalmente distante, y cada uno de ellos había intentado, mediante diversos tipos de molestias agresivas y de dependencia, lograr que el otro infundiera algún significado y vitalidad a una vida vacía. casamiento. Después de su divorcio, mientras vivía sola, se ofreció como voluntaria para leer algunas tardes a los ciegos. Quedó embarazada del joven ciego a quien leía. Aunque esto y su posterior aborto la molestaron mucho, volvió a quedar embarazada poco después de su primer aborto.

Ahora bien, es absurdo pensar que podemos entender este comportamiento a partir de las "necesidades sexuales". De hecho, el hecho de que ella *no sintiera* deseo sexual fue en realidad más influyente a la hora de llevarla a tener relaciones sexuales que provocaron los embarazos. Debemos mirar la imagen que tiene de sí misma y sus maneras de tratar de encontrar un lugar significativo para ella en su mundo si queremos tener alguna esperanza de descubrir la dinámica de los embarazos.

Desde el punto de vista diagnóstico, ella era lo que se llama una personalidad esquizoide típicamente contemporánea: inteligente, elocuente, eficiente, exitosa en el trabajo, pero distante en las relaciones personales y temerosa de las relaciones íntimas. Siempre se había considerado una

persona vacía que nunca podía sentir mucho por sí misma ni experimentar nada duradero, incluso cuando tomaba LSD: el tipo de persona que clama al mundo para que le dé algo de pasión, algo de vitalidad. Atractiva, tenía varios amigos hombres, pero las relaciones con ellos también tenían una cualidad "secada" y carecían del entusiasmo que ella anhelaba fervientemente. Describió dormir con aquel con quien tenía más intimidad en ese momento como si fueran dos animales abrazados en busca de calor, siendo su sentimiento una desesperación generalizada. Al principio de la terapia tuvo un sueño que se repitió en diversas formas, en el que ella estaba en una habitación y sus padres en la habitación contigua, separados por una pared que no llegaba hasta el techo; y por mucho que golpearla la pared o les gritara en el sueño, no lograba que la oyeran.

Un día llegó a su hora de terapia, recién llegada de una exposición de arte, para decirme que había descubierto el símbolo que describía con mayor precisión sus sentimientos sobre sí misma: las figuras solitarias de Edward Hopper, en sus pinturas en las que solo hay una figura... una muchacha solitaria acomodadora en un teatro lujoso y brillantemente iluminado pero completamente vacío; una mujer sentada sola junto a una ventana superior en una casa victoriana en la costa en la desierta temporada baja; una persona solitaria en una mecedora en un porche no muy diferente de la casa de la pequeña ciudad en la que creció mi paciente. De hecho, las pinturas de Hopper dan un significado conmovedor a la silenciosa desesperación, el vacío del sentimiento y el anhelo humanos al que se refiere ese cliché de "alienación".

Es conmovedor que su primer embarazo se produjo en una relación con un ser humano que era *ciego*. Nos impresiona aquí su elemental generosidad al querer darle algo y demostrarle algo también a ella misma, pero sobre todo nos llama la atención el aura de "ceguera" que rodea todo el acontecimiento del embarazo. Ella era una de las muchas personas en nuestro mundo de opulencia y poder tecnológico que se movían, humanamente hablando, en un mundo de ciegos, donde nadie puede ver a otro y donde nuestro tacto es, en el mejor de los casos, un torpe movimiento ciego, un movimiento de los dedos sobre el cuerpo. de otro tratando de reconocerlo, pero incapaz de hacerlo en nuestra propia oscuridad que nos encierra a nosotros mismos.

Podríamos concluir que quedó embarazada (1) para establecer su propia autoestima demostrando que alguien la quiere, algo que su marido no quería; (2) compensar sus sentimientos de pobreza emocional, lo que el embarazo hace literalmente al llenar el útero si tomamos el útero ("hystera") como símbolo del vacío de emociones; (3) expresar su agresión contra su madre y su padre y su sofocante e hipócrita origen de clase media. Todo lo cual es evidente.

Pero ¿qué pasa con el desafío más profundo que requieren, y de hecho están incorporados, las autocontradicciones en ella y en nuestra sociedad que desmienten nuestras intenciones racionales y bien intencionadas? Es absurdo pensar que esta chica, o cualquier chica, quede embarazada simplemente porque no sabe lo que hace. Esta mujer vive en una época en la que, para las niñas de clase alta y media como ella, los anticonceptivos y el conocimiento sexual nunca estuvieron más disponibles, y su sociedad proclama por todos lados que la ansiedad por el sexo es arcaica y la alienta a liberarse de todo. conflicto sobre el amor. ¿Qué pasa con la *ansiedad que proviene precisamente de esta nueva libertad*? Ansiedad que impone una carga a la conciencia individual y a la capacidad de elección personal que, si no es insoluble, sí es grande; ansiedad que en nuestros días sofisticados e ilustrados no puede ser representada como la mujer histérica de la época victoriana (porque hoy en día todo el mundo *debería* ser libre y desinhibido) y por lo tanto se vuelve hacia adentro y resulta en *sentimientos inhibidores*, *pasión* sofocante en lugar de la inhibición de acciones de La mujer del siglo XIX. En resumen, propongo que las niñas y mujeres en esta situación son víctimas parciales de una gigantesca represión en ellas mismas y en nuestra sociedad: la represión del eros y la pasión y la sobredisponibilidad del sexo como técnica para la represión. Un corolario es que nuestra "iluminación dogmática" contiene elementos que nos roban los medios mismos para afrontar esta nueva ansiedad interior. Estamos experimentando un "regreso de lo reprimido", un regreso de un eros que no será negado por mucho que sea sobornado por todos lados por el sexo; un retorno de lo reprimido de una manera primitiva diseñada precisamente para burlarse de nuestra retirada de sentimientos.

Lo mismo se encuentra en nuestro trabajo con los hombres. Un joven psiquiatra, en su análisis de formación, estaba preocupado principalmente por el temor de ser homosexual. Ahora, a sus veintitantos años, nunca había tenido relaciones sexuales con una mujer y, aunque no había sido un homosexual practicante, se le habían acercado suficientes hombres como para hacerle pensar que emanaba esa "aura". Durante su terapia, conoció a una mujer y con el tiempo comenzaron a tener relaciones sexuales. Al menos la mitad del tiempo no utilizaron anticonceptivos. Varias veces le llamé la atención sobre el hecho de que era bastante seguro que la mujer quedara embarazada; él, que sabe todo esto gracias a su formación médica, estaría de acuerdo y me lo agradecería. Pero cuando él todavía tenía relaciones sexuales sin anticonceptivos y una vez se puso muy ansioso cuando la mujer perdió su período, yo también me sentí vagamente ansioso e irritado por lo estúpido que parecía ser. Luego me di cuenta de que, en mi ingenuidad, me estaba perdiendo el sentido de lo que estaba pasando. Entonces intervine: "Parece que quieres *dejar* embarazada a esta mujer". Al principio me contradijo enfáticamente, pero luego se detuvo a reflexionar sobre la verdad de mi afirmación.

Por supuesto, toda conversación sobre métodos y lo que *deberían hacer era irrelevante*. En este hombre, que nunca había sido capaz de sentirse masculino, una necesidad vital lo empujaba no sólo a demostrar que era un hombre (para lo cual embarazar a una mujer es mucho más decisivo que simplemente la capacidad de tener relaciones sexuales), sino a conseguir algo de control. sobre la naturaleza, experimentar un proceso procreador fundamental, entregarse a algún proceso biológico primitivo y poderoso, participar de algunas pulsaciones más profundas en el cosmos; No entenderemos estos problemas excepto cuando veamos que a nuestros pacientes se les ha despojado precisamente de estas fuentes más profundas de la experiencia humana. ³

Observamos en muchos de estos embarazos ilegítimos -o sus equivalentes- un desafío al sistema muy ordenado socialmente que elimina el afecto, donde la tecnología se considera un sustituto del sentimiento, una sociedad que llama a las personas a una existencia árida y sin sentido. y les brinda, particularmente a las generaciones más jóvenes,

una experiencia de despersonalización que es más dolorosa que el aborto ilegal. Nadie que haya trabajado con pacientes durante un largo período de tiempo puede dejar de aprender que la agonía psicológica y espiritual de la despersonalización es más difícil de soportar que el dolor físico. Y, de hecho, a menudo se aferran al dolor físico (o al ostracismo social, a la violencia o a la delincuencia) como un alivio bienvenido. ¿Nos hemos vuelto tan “civilizados” que hemos olvidado que una niña puede *anhelar* procrear, y puede hacerlo no sólo por razones psicobiológicas sino para romper el árido desierto de la existencia sin sentimientos, para destruir de una vez, si no para siempre, el patrón repetitivo? de follar para evitar el vacío de la desesperación (“¿Qué haremos mañana?”, como hace TS Eliot con su rico grito comtesano: “¿Qué haremos alguna vez?”). O que puede anhelar quedar embarazada porque el corazón nunca se convierte completamente a la falta de pasión y se ve impulsada a expresar aquello que se le niega y que ella misma niega conscientemente en nuestra era del “milenio frío”. Al menos estar embarazada es algo *real*, y les demuestra a la niña y al hombre que *son* reales.

La alienación se siente como una pérdida de la capacidad de ser íntimamente personal. Mientras escucho a estas personas, lloran. Anhelamos hablar, pero “nuestras voces secas” son “patas de rata sobre vidrios rotos”. ⁴ Nos acostamos porque no podemos oírnos; Nos acostamos porque somos demasiado tímidos para mirarnos a los ojos, y en la cama uno puede volver la cabeza. ⁵

No debería sorprender que se esté produciendo una revuelta contra las costumbres que la gente cree que causan alienación; un desafío a las normas sociales que prometen virtud sin intentarlo, sexo sin riesgo, sabiduría sin lucha, lujo sin esfuerzo, todo ello siempre que acepten conformarse con el amor sin pasión y pronto incluso el sexo sin sentimiento. La negación de lo daimónico significa sólo que los espíritus de la tierra volverán a perseguirnos bajo una nueva apariencia; Gea será escuchada, y cuando vuelva la oscuridad estará presente la virgen negra si no hay blanca.

El error en el que hemos caído obviamente no consiste en nuestros avances científicos y nuestra iluminación como tales, sino en el uso de ellos para aliviar en general toda ansiedad sobre el sexo y el amor. Marcuse sostiene que en una sociedad no represiva, a medida que el sexo se

desarrolla, tiende a fusionarse con el eros. Está claro que nuestra sociedad ha hecho todo lo contrario: separamos el sexo del eros y luego intentamos reprimir el eros. La pasión, que es un elemento del eros negado, vuelve luego de su represión para trastornar toda la existencia de la persona.

¿QUÉ ES EROS?

Eros en nuestros días se considera sinónimo de “erotismo” o excitación sexual. *Eros* fue el nombre dado a una revista de arcanos sexys, que contenía “Recetas afrodisíacas” y presentaba artículos tan importantes de preguntas y respuestas como “P: ¿Cómo lo hacen los puercoespines? R: Con cuidado”. Uno se pregunta si todo el mundo ha olvidado el hecho de que el eros, según nada menos que una autoridad como San Agustín, es el poder que impulsa a los hombres hacia Dios. Semejantes malentendidos groseros tenderían a hacer inevitable la desaparición del eros: porque en nuestra época sobreestimulada no tenemos necesidad de excitación que ya no excita. Por lo tanto, es esencial que aclaremos el significado de este término crucial.

Eros creó la vida en la tierra, nos dice la mitología griega primitiva. Cuando el mundo era estéril y sin vida, fue Eros quien “agarró sus flechas vivificantes y atravesó el frío seno de la Tierra”, e “inmediatamente la superficie marrón se cubrió de un exuberante verdor”. Se trata de una atractiva imagen simbólica de cómo Eros *incorpora* el sexo (esas flechas fálicas que atraviesan) como el instrumento mediante el cual crea vida. Luego, Eros sopló en las fosas nasales de las formas de arcilla del hombre y la mujer y les dio el “espíritu de vida”. Desde entonces, el eros se ha distinguido por la función de dar espíritu de vida, en contraste con la función del sexo como liberación de tensiones. Eros era entonces uno de los cuatro dioses originales, los otros eran Caos, Gea (la madre tierra) y Tártaro (el oscuro pozo del Hades debajo de la tierra). Eros, dice Joseph Campbell, es siempre, independientemente de su apariencia, el progenitor, el creador original del que surge la vida. ⁶

El sexo puede definirse bastante adecuadamente en términos fisiológicos como consistente en la acumulación de tensiones corporales y su liberación. Eros, por el

contrario, es la experiencia de las intenciones personales y el significado del acto. Mientras que el sexo es un ritmo de estímulo y respuesta, el eros es un estado del ser. Freud y otros describen el placer sexual como la reducción de la tensión; en eros, por el contrario, no deseamos liberarnos de la excitación, sino más bien aferrarnos a ella, disfrutar de ella e incluso aumentarla. El fin hacia el que apunta el sexo es la gratificación y la relajación, mientras que el eros es un deseo, un anhelo, una búsqueda constante de expansión.

Todo esto está de acuerdo con las definiciones del diccionario. *Webster* define el sexo (procedente de *Lation sexus*, que significa "división") como una referencia a "distinciones fisiológicas... el carácter de ser hombre o mujer, o... las funciones distintivas de hombre o mujer". ⁷ Eros, por el contrario, se define con términos como "deseo ardiente", "anhelo", "aspiración a un amor auto-realizado que a menudo tiene una cualidad sensual". ⁸ Los latinos y los griegos tenían dos palabras diferentes para sexo y amor, como nosotros; pero lo curioso para nuestros oídos es lo poco que los latinos hablan de *sexus*. El sexo, para ellos, no era un problema; lo que les preocupaba era *el amor*. De manera similar, todo el mundo conoce la palabra griega *eros*, pero prácticamente nadie ha oído hablar de su término para "sexo". Es *Øûλ ov*, palabra de la que deriva el término zoológico "phylon", tribu o raza. Esta es una raíz completamente diferente de la palabra griega *philia*, que significa amor en el sentido de amistad.

Por tanto, el sexo es un término zoológico y se aplica correctamente a todos los animales y también a los seres humanos. Kinsey era zoólogo y, como corresponde a su profesión, estudió el comportamiento sexual humano desde un punto de vista zoológico. Masters es ginecólogo y estudia el sexo desde el punto de vista de los órganos sexuales y de cómo se manejan y manipulan: el sexo, entonces, es un patrón de funciones neurofisiológicas y el problema sexual consiste en lo que se hace con los órganos. Eros, por otro lado, toma alas de la imaginación humana y siempre está trascendiendo todas las técnicas, haciendo reír a todos los libros de "cómo hacerlo" columpiándose alegremente en órbita por encima de nuestras reglas mecánicas, haciendo el amor en lugar de manipular órganos.

Porque eros es el poder que nos *atrae* . La esencia del eros es que nos atrae desde delante, mientras que el sexo nos empuja desde atrás. Esto se revela en nuestro lenguaje cotidiano cuando digo que una persona me “seduce” o “me seduce”, o las posibilidades de un nuevo trabajo me “invitan”. Algo en mí responde a la otra persona, o al trabajo, y me atrae hacia él o hacia él. Participo de formas, posibilidades, niveles superiores de significado, en dimensiones neurofisiológicas pero también en dimensiones estéticas y éticas. Como creían los griegos, el conocimiento e incluso la bondad ética ejercen esa atracción. Eros es el impulso hacia la unión con aquello a lo que pertenecemos: unión con nuestras propias posibilidades, unión con otras personas significativas en nuestro mundo en relación con quienes descubrimos nuestra propia realización personal. Eros es el anhelo en el hombre que lo lleva a dedicarse a buscar *la arête* , la vida noble y buena.

El sexo, en resumen, es el modo de relacionarse caracterizado por la tumescencia de los órganos (para la cual buscamos el alivio placentero) y las gónadas llenas (para la cual buscamos una liberación satisfactoria). Pero eros es el modo de relacionarnos en el que no buscamos la liberación sino cultivar, procrear y formar el mundo. En *eros buscamos un aumento de la estimulación* . El sexo es una necesidad, pero el eros es un deseo; y es esta mezcla de deseo la que complica el amor. En lo que respecta a nuestra preocupación por el orgasmo en los debates americanos sobre el sexo, podemos estar de acuerdo en que el objetivo del acto sexual en su sentido zoológico y fisiológico es, de hecho, el orgasmo. Pero el objetivo del eros no es ese: eros busca la unión con la otra persona en el deleite y la pasión, y la procreación de nuevas dimensiones de experiencia que amplían y profundizan el ser de ambas personas. Es una experiencia común, respaldada por el folklore así como por el testimonio de Freud y otros, que después de la liberación sexual tendemos a dormir o, como dice el chiste, a vestarnos, ir a casa y luego *irnos* a dormir. . Pero en eros queremos todo lo contrario: permanecer despiertos pensando en el amado, recordando, saboreando, descubriendo facetas siempre nuevas del prisma de lo que los chinos llaman la experiencia de “muchos esplendores”.

Este impulso de unión con la pareja es la ocasión para la ternura humana. Porque el eros -no el sexo como tal- es la fuente de la ternura. Eros es el anhelo de establecer unión, relación plena. Esto puede ser, en primer lugar, una unión con formas abstractas. El filósofo Charles S. Peirce se sentó solo en su casa de Milford, Connecticut, trabajando en su lógica matemática, pero esto no le impidió experimentar el eros; el pensador debe estar "animado por un verdadero eros", escribió, "para la tarea de la investigación científica". O puede ser una unión con formas estéticas o filosóficas, o una unión con nuevas formas éticas. Pero es más obvio como el impulso hacia la unión sexual de dos individuos. Las dos personas, que anhelan, como todos los individuos, superar la separación y el aislamiento del que todos somos herederos como individuos, pueden participar en una relación que, por el momento, no se compone de dos experiencias individuales aisladas, sino de una unión genuina. Se produce un compartir que es una nueva *Gestalt*, un nuevo ser, un nuevo campo de fuerza magnética.

Nuestros modelos económicos y biológicos nos han llevado por mal camino al pensar que el objetivo del acto amoroso es el orgasmo. Los franceses tienen un dicho que, refiriéndose al eros, es más cierto: "El objetivo del deseo no es su satisfacción sino su prolongación". André Maurois, hablando de su preferencia por hacer el amor en el que el orgasmo no es el objetivo sino una conclusión incidental, cita otro dicho francés: "Todo comienzo es hermoso".

El momento de mayor importancia al hacer el amor, a juzgar por lo que la gente recuerda de la experiencia y lo que sueñan los pacientes, no es el momento del orgasmo. Es más bien el momento de la entrada, el momento de la penetración de la erección del hombre en la vagina de la mujer. Este es el momento que nos estremece, que encierra en sí el gran asombro, por tremendo y trémulo que sea, o por decepcionante y desesperante, que dice lo mismo desde el punto de vista opuesto. Este es el momento en que las reacciones de las personas ante la experiencia de hacer el amor son más originales, más individuales y más verdaderamente propias. Este, y no el orgasmo, es el momento de la unión y de la comprensión de que hemos conquistado al otro.

Los antiguos hicieron de Eros un "dios", o más específicamente, un daimon. Esta es una forma simbólica de comunicar una verdad básica de la experiencia humana:

que eros siempre nos impulsa a trascendernos a nosotros mismos. Cuando Goethe escribió: "La mujer nos atrae hacia arriba", su frase puede leerse con mayor precisión: "Eros, en relación con una mujer, nos atrae hacia arriba". Tal verdad es interna, personal y *subjetiva* por un lado, y externa, social y *objetiva* por el otro; es decir, es una verdad que se obtiene en nuestras relaciones en el mundo objetivo. Los antiguos, que daban por sentado el sexo simplemente como una función corporal natural, no vieron la necesidad de convertirlo en un dios. Es de suponer que Antonio hizo que las concubinas que acompañaban al ejército romano atendieran todas sus necesidades sexuales; Fue sólo cuando conoció a Cleopatra que *eros* entró en escena y fue transportado a un mundo completamente nuevo, extático y destructivo al mismo tiempo.

Los artistas siempre han sabido instintivamente la diferencia entre sexo y eros. En la obra de Shakespeare, Mercucio, el amigo de Romeo, se burla de él sobre su anterior novia, describiéndola con un buen estilo anatómico moderno:

Te conjuro por los ojos brillantes de Rosaline,
Por su frente alta y su labio escarlata,
Por su pie fino, su pierna recta, su muslo tembloroso,
Y los desmesnes que allí se encuentran adyacentes.

(Acto II, Escena I)

Se lee como una novela realista contemporánea, la descripción corporal de la heroína termina con el esperado "muslo tembloroso" y una alusión a las partes adyacentes. Porque Mercucio no está enamorado; Desde su punto de vista externo, el fenómeno parece ser sexo y debe usarse como cualquier joven veronés vital usaría la pulcritud femenina.

¿Pero Romeo usa ese lenguaje? ¡Pregunta absurda! Está en estado de *eros* con Julieta:

¡Oh! ella enseña a las antorchas a arder con fuerza.

Parece que ella cuelga de la mejilla de la noche.

Como una rica joya en la oreja de un etíope;

¡Belleza demasiado rica para usarla, para la tierra demasiado querida!

(Acto I, Escena V)

Es interesante recordar que Romeo y Julieta eran miembros de familias enfrentadas. Eros salta las barreras entre enemigos. De hecho, a menudo me pregunto si el eros en nosotros no está excitado y desafiado *especialmente* por el

"enemigo". Eros está extrañamente fascinado por el "forastero", la persona de la clase prohibida, el color o la raza extranjera. Shakespeare es fiel al significado de eros cuando hace que el amor de Romeo y Julieta, por trágico que fuera, une a los Montesco y Capuleto, que antes estaban en guerra, y une a toda la ciudad de Verona.

EROS EN PLATÓN

Hay una buena base en la antigua sabiduría del hombre para el impulso que todos sentimos en eros de unirnos con el amado, de prolongar el deleite, de profundizar el significado y atesorarlo. Esto se aplica a nuestras relaciones no sólo con personas sino también con objetos, como una máquina que estamos fabricando, una casa que estamos construyendo o una vocación a la que nos dedicamos.

Para encontrar las raíces de nuestra comprensión del eros, recurrimos a *El Simposio*, que todavía sorprende y deleita a los lectores con la contemporaneidad de sus ideas sobre el amor. ⁹ El diálogo de Platón que describe este banquete (acertadamente llamado la fiesta de bebida más famosa de la historia) se dedica enteramente a la discusión del eros. El escenario es la casa de Agatón, donde Sócrates, Aristófanes, Alcibíades y otros han sido invitados a celebrar que Agatón haya ganado el premio de drama trágico el día anterior. La velada la pasa cada uno por turno exponiendo sus pensamientos y su experiencia del eros.

"¿Que es el amor?" pregunta Sócrates en un pasaje resumido crucial. Cita la respuesta de Diotima, la célebre maestra del amor: "Él no es ni mortal ni inmortal, sino un término medio entre los dos.... Es un gran espíritu (daimon) y como todos los espíritus es intermedio entre lo divino y lo mortal.... Él es el mediador que salva el abismo que divide a hombres y dioses y, por tanto, en él todo está unido..." ¹⁰

Eros no es un dios en el sentido de estar por encima del hombre, sino el poder que une todas las cosas y a todos los hombres, el poder *que informa* todas las cosas. No uso "en-forma" a la ligera: significa dar forma interior, buscar mediante la devoción del amor la forma única de la persona u objeto amado y unir el propio yo con esa forma. Eros es el dios o demiurgo, continúa Platón, que constituye el espíritu creativo del hombre. Eros es el impulso que impulsa al hombre no sólo hacia la unión con otra persona en forma

de amor sexual o de otro tipo, sino que incita en el hombre el anhelo de conocimiento y lo impulsa apasionadamente a buscar la unión con la verdad. A través del eros, no sólo nos convertimos en poetas e inventores sino que también alcanzamos la bondad ética. El amor, en la forma de eros, es el poder que genera, y esta generación es “una especie de eternidad e inmortalidad”, es decir, que esa creatividad es lo más cerca que los hombres pueden estar de volverse inmortales.

Eros es el impulso de unión y reproducción en el ámbito biológico. Incluso en los pájaros y en los animales, dice Diotima, vemos el “deseo de procreación”, y están “en agonía cuando toman el contagio del amor, que comienza con el deseo de unión...” ¹¹ Los seres humanos cambian todo el tiempo.

El cabello, la carne, los huesos, la sangre y todo el cuerpo están siempre cambiando. Lo cual es cierto no sólo del cuerpo, sino también del alma, cuyos hábitos, temperamentos, opiniones, deseos, placeres, dolores, temores, nunca permanecen iguales en ninguno de nosotros, sino que siempre van y vienen; e igualmente cierto respecto del conocimiento, y lo que es aún más sorprendente para los mortales, no sólo las ciencias en general surgen y decaen, de modo que respecto de ellas nunca somos los mismos... ¹²

Ahora bien, en todo este cambio, ¿qué es lo que une a la diversidad? Es eros, el poder en nosotros que anhela la plenitud, el impulso de dar significado y patrón a nuestra variedad, forma a nuestra falta de forma que de otro modo sería empobrecedora, integración para contrarrestar nuestras tendencias desintegradoras. Aquí debemos tener una dimensión de experiencia que sea psicológica y emocional además de biológica. Esto es eros.

Es el eros el que impulsa a las personas hacia la salud en psicoterapia. En contraste con nuestras doctrinas contemporáneas de ajuste, homeostasis o liberación de tensión, hay en eros una eterna extensión, un estiramiento del yo, un impulso continuamente repuesto que impulsa al individuo a dedicarse a buscar formas siempre más elevadas de verdad y belleza, y bondad. Los griegos creían que esta continua regeneración del yo es inherente al eros. Los griegos también sabían que siempre existe una tendencia a reducir el eros simplemente al deseo sexual : *epitimia* o lujuria en sus términos. Pero insistieron en que

lo biológico no se niega sino que *se incorpora y trasciende* en el eros:

Los que están encinta sólo en el cuerpo, se unen a mujeres y engendran hijos: éste es el carácter de su amor; su descendencia, como esperan, preservará su memoria y les dará la bienaventuranza y la inmortalidad que desean en el futuro. Pero las almas preñadas, porque ciertamente hay hombres que son más creativos en el alma que en el cuerpo, conciben lo que al alma le conviene concebir o contener. ¿Y cuáles son estas concepciones? La sabiduría y la virtud en general. Y tales creadores son los poetas y todos los artistas que merecen el nombre de inventores. ¹³

Estamos en eros no sólo cuando experimentamos nuestras energías biológicas y lujuriosas, sino también cuando somos capaces de abrirnos y participar, a través de la imaginación y la sensibilidad emocional y espiritual, en formas y significados más allá de nosotros mismos en el mundo interpersonal y el mundo de la naturaleza que nos rodea. a nosotros.

Eros es el elemento vinculante por excelencia. Es el puente entre el ser y el devenir, y une hechos y valores. Eros, en resumen, es la fuerza creativa original de Hesíodo ahora transmutada en poder que está tanto “dentro” como “fuera” de la persona. Vemos que eros tiene mucho en común con el concepto de intencionalidad propuesto en este libro: ambos presuponen que el hombre se esfuerza por unirse con el objeto no sólo de su amor sino también de su conocimiento. Y este mismo proceso implica que un hombre ya participa en cierta medida del conocimiento que busca y de la persona que ama.

Más tarde, en San Agustín, el eros era visto como el poder que impulsa a los hombres hacia Dios. Eros es el anhelo de unión mística que surge en la experiencia religiosa de unión con Dios, o en la experiencia “oceánica” de Freud. ¹⁴ También hay un elemento de eros en el amor al propio destino: “*amor fati*”, como lo llamó Nietzsche. Por destino no me refiero a las desgracias específicas o accidentales que nos sobrevienen, sino más bien al destino como la aceptación y afirmación del estado finito del hombre, limitado como estamos en inteligencia y fuerza, enfrentado eternamente a la debilidad y la muerte. El mito de Sísifo presenta el destino del hombre de la forma más cruda posible; sin embargo, Camus encuentra en ese destino,

para el hombre que tiene el coraje de aceptar la conciencia de él, algo que invoca su eros, algo que amar:

¡Dejo a Sísifo al pie de la montaña!... Este universo sin dueño no le parece ni estéril ni fútil. Cada átomo de esa piedra, cada escama mineral de esa montaña nocturna, forma en sí mismo un mundo. La lucha misma hacia las alturas es suficiente para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz. ¹⁵

Eros empuja hacia la realización personal, pero no es en absoluto la afirmación egocéntrica de los propios caprichos y deseos subjetivos en un mundo pasivo. La idea de "dominar" la naturaleza o la realidad habría horrorizado a los griegos y rápidamente habría sido etiquetada como *hybris*, u orgullo desmesurado, que es una afrenta a los dioses y una invitación segura a la perdición del hombre. Los griegos siempre mostraron un respeto que equivalía a una reverencia por el mundo objetivo dado. Se deleitaban con su mundo: su belleza, su forma, sus interminables desafíos a su curiosidad, sus misterios por explorar; y fueron eternamente atraídos por este mundo. No es que hubieran tenido nada que ver con la creencia sentimental moderna de que la vida en *sí misma* es buena o mala; todo depende de a qué se dedique un hombre. Su propia visión trágica les permitió disfrutar de la vida. De todos modos, no se puede burlar a la muerte mediante el "progreso" o la acumulación de riqueza; Entonces, ¿por qué no aceptar tu destino, elegir valores *auténticos* y permitirte deleitarte y creer en el Ser que eres y del Ser del que formas parte?

"¿No será amada la hermosura para siempre?" canta Eurípides. La pregunta es retórica, pero la respuesta no. La belleza debe ser amada no por necesidades infantiles, o porque representa el pecho, o porque es sexo con objetivo inhibido, o porque ayuda a la adaptación o porque nos hará felices, sino simplemente porque es hermosa. La belleza ejerce una atracción sobre nosotros; somos atraídos a la vida por el amor.

¿Qué tiene que ver todo esto con la psicoterapia? Creo mucho. Cuando Sócrates comenta, con una simplicidad engañosa, "la naturaleza humana no encontrará fácilmente una ayuda mejor que el eros", podemos considerar que sus palabras se aplican al proceso de psicoterapia, así como al impulso dentro de una persona hacia la salud psíquica. El propio Sócrates, tal como lo vemos y escuchamos en los Diálogos, es quizás el mayor modelo de psicoterapeuta de

la historia. Su oración al final de *Fedón* bien podría estar escrita en la pared del consultorio de todo terapeuta: Amado Pan, y todos los demás dioses que frecuentan este lugar, dadme belleza en el alma interior; y que el hombre exterior y el interior sean uno. Que pueda considerar a los sabios como ricos, y que tenga tal cantidad de oro que nadie excepto los templados pueda llevar.

FREUD Y EROS

Pero los antiguos griegos sabían, como aprenden todas las sociedades y casi todos los individuos, que responder como una persona total en los encuentros con la vida requiere una intensidad y una apertura disciplinada de la conciencia que no es fácil de mantener. Se produce entonces una tendencia a secar el eros, a reducirlo a pura gratificación sexual o lujuria. En nuestros días vemos varios grupos que buscan negar el eros. Están los idealistas que, como Denis de Rougement, identifican el eros con la pasión sexual como parte de su actitud dudosa y de rechazo hacia el eros. Porque eros es siempre una vergüenza ineludible para cualquier categoría puramente mental o religiosa. También están los naturalistas, como el primer Freud. Luchó valientemente por reducir el amor a la libido, un concepto cuantitativo que encajaba con el modelo helmholtziano de física del siglo XIX al que era devoto. Tan grande era su necesidad de negar el eros, que el término no figura en el índice de su *Introducción general al psicoanálisis*. En los dos primeros volúmenes de *Vida y obra de Freud de Ernest Jones*, el término tampoco se menciona en el índice, mientras que solo en el segundo volumen hay aproximadamente treinta discusiones sobre la libido. En el tercer volumen, Jones escribe: "Sólo hay unas pocas alusiones anteriores [antes de *Más allá del principio de placer*, 1920] a Eros en los escritos de Freud". Jones da sólo dos referencias, y son muy menores, utilizando "erótico" como sinónimo simple de "sexual". Sólo en este último volumen Freud descubre el eros por derecho propio. Lo considera un aspecto de la experiencia humana que no sólo debe distinguirse de la libido sino que se *opone* a ella en aspectos importantes. Y aquí ocurre un hecho notable: *Freud reconoce que la libido plenamente satisfecha conduce, a través del instinto de muerte, a la autodestrucción. Luego interviene el eros (el espíritu de la*

vida) para rescatar la libido de la desaparición de sus propias contradicciones .

Pero estamos por delante de nuestra historia.

Tenemos que distinguir tres niveles cuando hablamos de Freud sobre este tema. En primer lugar, está su influencia popular, que evidentemente ha sido muy grande. Cuando sus conceptos de "pulsión" y "libido" en el sentido popular se toman literalmente, el freudismo en el sentido popular juega directamente con la banalización del sexo y el amor, por muy contrarias que fueran las verdaderas intenciones de su autor. [dieciséis](#)

Freud buscó enriquecer y ampliar el concepto de sexo para incluir todo, desde las caricias y el cuidado hasta la creatividad y la religión. "Usamos la palabra 'sexualidad' en el mismo sentido amplio en el que el idioma alemán usa la palabra 'lieben'". ¹⁷ Esta amplia extensión del término sexo se refiere específicamente a la cultura victoriana vienesa, ya que cuando cualquier función humana importante es reprimida como lo era entonces el sexo, se filtra para colorear todas las demás actividades humanas.

En segundo lugar, está el uso que hace Freud de los términos instinto sexual, pulsión y libido. Como ocurre con cualquier pensador con tal riqueza mental, encontramos a Freud audazmente ambiguo al emplear estos términos, cambiando alegremente su significado de una etapa a otra en el desarrollo de su pensamiento. Sus conceptos de libido y pulsión sexual contienen elementos daimónicos que trascienden la definición fisiológica del sexo, como indicaremos a continuación. Al principio de su carrera, sus amigos lo instaron a utilizar el término "eros" porque era más urbano y evitaría parte del oprobio que suscitaba el término sexo; pero él rotundamente (y con razón, si se lo ve desde su punto de vista) se negó a acomodarse haciendo esto. Parecía estar asumiendo en este período que eros significa lo mismo que sexo. Sostuvo aquí un modelo de amor sexual (libido) que consiste en una cantidad económica fija en cada persona y hace de cualquier tipo de amor que no sea la unión sexual simplemente la expresión de una sexualidad "inhibida por un objetivo".

La creencia de Freud de que sólo tenemos una determinada cantidad de amor le lleva a argumentar que cuando una persona ama a otra se agota el amor que tiene por sí misma.

Vemos... una antítesis entre la libido yoica y la libido objetal. Cuanto más se emplea uno, más se agota el otro. La fase más elevada de desarrollo de la que es capaz la libido de objeto se observa en el estado de enamoramiento, cuando el sujeto parece renunciar a su propia personalidad en favor de una investidura objetiva. ¹⁸

Hay aquí una analogía con lo que he llamado el miedo a la pérdida del propio ser al enamorarse. Pero, basándome en mi propia experiencia clínica, creo que expresar esto en el modelo hidráulico del sexo destruye los valores críticos en juego. La amenaza de la pérdida del propio ser al enamorarse proviene del vértigo y la conmoción de verse arrojado a un nuevo continente de experiencia. De repente, el mundo se amplía enormemente y nos enfrenta a nuevas regiones que nunca soñamos que existieran. ¿Somos capaces de entregarnos a nuestro amado y aún conservar el centro de autonomía que tenemos? Es comprensible que esta experiencia nos asuste; pero la ansiedad por la inmensidad y los peligros del nuevo continente —acompañada de deleite y ansiedad simultáneamente— no debe confundirse con la pérdida de la autoestima.

En realidad, la observación normal del día a día de cualquiera demuestra justo lo contrario de la opinión de Freud. Cuando me enamoro me siento *más* valioso y me trato con *más* cariño. Todos hemos observado al adolescente vacilante, inseguro de sí mismo, que, cuando se enamora, de repente camina con cierta seguridad y confianza interior, un semblante que parece decir: "Ahora estás mirando a *alguien*". Y no podemos subsumir esto bajo la rúbrica de "carga de libido devuelta" por parte del ser amado; porque este sentido interno de valor que viene con estar enamorado no parece depender esencialmente de si el amor es correspondido o no. La formulación ahora generalmente aceptada de este problema fue mejorada por Harry Stack Sullivan, quien dio abundante evidencia de que amamos a los demás en la medida en que somos capaces de amarnos a nosotros mismos, y si no podemos estimarnos a nosotros mismos, no podemos estimar ni amar a los demás. Ahora bien, el hecho de que Freud no mencione el eros durante los primeros dos tercios de su vida y obra no significa que hubiera estado de acuerdo con nuestro evangelio contemporáneo de la "libre expresión". Habría mirado con recelo todo lo que se dice en nuestra sociedad sobre simplemente "hacer lo que es natural", el

establecimiento del feliz primitivo de Rousseau en una isla del Mar del Sur como ideal. En 1912 escribió:

...Se puede demostrar fácilmente que el valor psíquico de las necesidades eróticas [sexuales] se reduce a medida que se vuelve más fácil satisfacerlas. Se requiere un obstáculo para aumentar la libido; y donde las resistencias naturales a la satisfacción no han sido suficientes, los hombres siempre han erigido otras convencionales para poder disfrutar del amor. Esto es cierto tanto para los individuos como para las naciones. En tiempos en los que no había dificultades que se interpusieran en el camino de la satisfacción sexual, como quizás durante el declive de las civilizaciones antiguas, el amor se volvió inútil y la vida vacía, y se requirieron fuertes formaciones reactivas para restaurar valores afectivos indispensables... la corriente ascética en el cristianismo creó valores psíquicos para el amor que la antigüedad pagana nunca pudo conferirle. ¹⁹

Freud escribió el párrafo anterior dos años antes de la Primera Guerra Mundial. Fue inmediatamente después de la guerra cuando se dio cuenta de las implicaciones de este problema para la persona individual. Ciertas reflexiones radicales le impusieron al ver que los pacientes afectados por neurosis de guerra no se comportaban según el principio del placer. Es decir, no buscaron deshacerse del doloroso trauma; de hecho, se comportaron exactamente de la manera opuesta; revivieron el doloroso trauma una y otra vez, en sus sueños y en la vida real. Parecían estar luchando por hacer algo con el trauma recordado, por volver a experimentar la ansiedad para poder aliviar algo, o por reformarse en relación con su mundo de tal manera que el trauma pudiera tener significado. Como sea que se lo describa, estaba ocurriendo algo que era infinitamente más complejo que la mera reducción de la tensión y el aumento del placer. Esto llevó específicamente a Freud a los problemas clínicos del masoquismo y la compulsión a la repetición. Vio que el amor, más complejo de lo que implicaban sus teorías anteriores, siempre existe en polaridad con el odio. No hubo un gran paso desde allí hasta su formulación de la teoría de que la vida existe siempre en polaridad con la muerte.

Llegamos ahora al tercer nivel en la visión de Freud sobre el sexo y el eros, que aparece en sus escritos intermedios y posteriores, y que es, para nuestros propósitos, el más interesante e importante de todos. Comenzó a ver que la

gratificación del impulso sexual mismo -la satisfacción plena de la libido con su reducción de la tensión- tiene un carácter en última instancia contraproducente y tiende hacia la muerte.

En este período inmediatamente posterior a la guerra, cuando tenía sesenta y cuatro años, Freud escribió *Más allá del principio de placer*, un libro sobre el cual ha habido, y todavía hay, una controversia interminable incluso dentro del propio movimiento psicoanalítico. Comienza resumiendo sus creencias anteriores de que "el curso de los acontecimientos mentales regulados automáticamente por el principio del placer... se pone en marcha internamente por una tensión desagradable, y toma una dirección tal que su resultado final coincide con una disminución de la tensión". ²⁰ Los instintos sexuales (que, señala caprichosamente, son tan difíciles de "educar") fueron el principal ejemplo de la meta del placer mediante la reducción de la tensión. Un instinto, enfatiza Freud, tiene como objetivo la restauración de un estado anterior. Aquí toma prestado de la segunda ley de la termodinámica, según la cual la energía del universo está disminuyendo constantemente. Dado que " ...un instinto es un impulso inherente a la vida orgánica de restaurar un estado anterior de las cosas... " y " las cosas inanimadas existieron antes que las vivas ", ²¹ entonces nuestros instintos nos empujan de regreso a lo inanimado. Los instintos avanzan hacia el nirvana, que es la ausencia total de excitación. El "objetivo de toda vida es la muerte". ²² Y aquí nos encontramos ante la teoría más controvertida de Freud denominada pulsión de muerte o Tánatos. Nuestros instintos, que parecen impulsarnos hacia adelante, ahora sólo nos mueven en un gran círculo que está condenado a regresar a la muerte. El hombre, esta criatura tan "noble en facultades", avanza paso a paso en una peregrinación que sólo está destinada a devolverle al estado inanimado de la piedra. Del polvo somos, y al polvo finalmente volvemos.

²³

Entonces ocurrió un hecho notable, cuya importancia no creo que reconozcan los estudiosos de Freud. Por primera vez en la obra de Freud, eros se convierte en un concepto central y necesario. Quizás no sea sorprendente que este hombre, que cuando era niño en un gimnasio de Viena había llevado su diario en griego, ahora, en el momento de

su mayor dilema, encuentre en la sabiduría de los antiguos una manera de afrontar su perplejidad. *Eros llega para rescatar el sexo y la libido de la extinción* .

Eros entra como lo opuesto a Thanatos, el instinto de muerte. Eros lucha por la vida contra las tendencias a la muerte. Eros es “unir y vincular, construir y fusionar, el aumento de la tensión dentro de nosotros”. ²⁴ Eros introduce “nuevas tensiones”, escribe Freud. ²⁵ A Eros se le da un carácter no sólo mayor que la libido, sino también significativamente diferente de ella. Eros, “constructor de ciudades”, como lo llama Auden, oponiéndose al principio del placer con su reducción de la tensión, permite al hombre crear culturas. “Eros opera desde el comienzo de la vida y aparece como un 'instinto de vida' en oposición al 'instinto de muerte'”. La existencia humana ahora consiste en una nueva forma de batalla de gigantes, Eros contra Thanatos.

Cómo el propio Freud debió haber experimentado la contradicción que se producía en su pensamiento a medida que avanzaba este proceso de nacimiento se muestra en la forma en que él mismo escribe sobre ello: “...los instintos de muerte son por naturaleza mudos y...el clamor de la vida procede hacia el en su mayor parte de Eros. ¡Y de la lucha contra Eros! ²⁶ ¡ Esta es la audaz inconsistencia del genio! Y una de las inconsistencias más graves es el intento de Freud de identificar este Eros con las pulsiones sexuales. Habla de la “libido de Eros”, la “libido del ello” y la “libido del yo”, y de la “libido desexualizada” y la “libido no desexualizada”, hasta que el lector siente que Freud está trabajando bajo la necesidad de forzar todas sus ideas, incluso una tan grande como este redescubrimiento de eros, en el lecho de Procusto de su antiguo sistema energético.

Podemos superar esta confusión si tenemos claramente presente el punto dinámico de que Freud no introdujo el eros en su trabajo en absoluto hasta que tuvo que afrontar el hecho de que los instintos sexuales que operaban según el principio del placer eran contraproducentes. Eros, por tanto, *representa* algo genuinamente nuevo. Freud termina un ensayo llamando cariñosamente a “Eros, el travieso”, y nos queda la impresión de que este Eros no va a permitir fácilmente que la pulsión de muerte establezca la paz en el

ello “impulsado por el principio de placer” y comprado a precio de ganga. El precio de la apatía. Cuando “triunfa la satisfacción”, escribe Freud, “entonces se elimina Eros y el instinto de muerte tiene vía libre para lograr sus propósitos”. [27](#)

El dilema que enfrentamos en nuestra sociedad es similar al que enfrentó Freud: la suposición de que el objetivo final de la existencia es la satisfacción de los impulsos ha llevado al sexo al callejón sin salida del tedio y la banalidad. Eros, que nos lleva hacia adelante, se refiere a los reinos de posibilidades; es el alcance de la imaginación y la intencionalidad humanas. Varias autoridades, [28](#), al refutar la forma literal del instinto de muerte, señalan que el razonamiento basado en la segunda ley de la termodinámica es falso, ya que las plantas y los animales obtienen energía renovada de su entorno. Así, eros es nuestra capacidad de participar en un diálogo constante con nuestro entorno, el mundo de la naturaleza y las personas.

El propio Freud se enorgullecía de relacionar su concepto de eros con el de los antiguos griegos. Escribe: “...cualquiera que mire con desprecio el psicoanálisis desde un punto de vista superior debería recordar cuán estrechamente coincide la sexualidad ampliada del psicoanálisis con el Eros del divino Platón”. [29](#) Cuando los seguidores de Freud escribieron artículos argumentando la estrecha relación de su eros con el de Platón, el maestro afirmó sus puntos de vista con entusiasmo: “En su origen, función y relación con el amor sexual, el Eros del filósofo Platón coincide exactamente con la fuerza del amor. , la libido, del psicoanálisis, como lo han demostrado en detalle Nachmansohn (1915) y Pfister (1921)”. [30](#) No sólo el concepto freudiano de eros es radicalmente diferente del de Platón, sino que, como afirma el profesor Douglas Morgan, después de extensos y apreciativos estudios sobre el amor tanto platónico como freudiano,

La verdad es que el amor freudiano es casi el anverso del amor platónico. En sus bases metafísicas y en sus direcciones dinámicas, no sólo difieren sino que, de hecho, se contradicen entre sí. Las dos interpretaciones están tan lejos de ser (como pensaba Freud) coincidentes, que

ninguna podría ser cierta si la otra fuera siquiera significativa. ³¹

Phillip Rieff está de acuerdo con esto: "... el Eros psicoanalítico es básicamente diferente al platónico". ³²

Lo que Freud tiene en común con Platón es que ambos creían que el amor es fundamental en la experiencia humana, que el amor impregna todas las acciones y es una fuerza motivadora amplia y profunda. "Dentro del significado de 'Eros' en ambos, se engloban el amor genital-sexual, el amor fraterno y cívico, los amores por la ciencia y el arte y la perfección". ³³ Pero cuando preguntamos qué es ese amor, encontramos respuestas completamente diferentes. Incluso después de introducir el eros, Freud lo definió como un empujón desde atrás, una fuerza que surge de "fuentes de energía caóticas, indiferenciadas e instintivas a lo largo de caminos predecibles y prescriptibles hacia una vida madura y un amor sólo parcial y dolorosamente civilizado". ³⁴ Mientras que para Platón, eros está enteramente ligado a las posibilidades que tenemos por delante y que "tiran" de uno; es el anhelo de unión, la capacidad de relacionarse con nuevas formas de experiencia humana. Es "totalmente télico, dirigido a objetivos y avanza hacia más que la naturaleza". ³⁵ La cultura en la que Freud estudió, pensó y trabajó era alienada, y esa alienación ya se revela en sus definiciones de amor y sexo, como se revela aún más en la nuestra, medio siglo después. Esto puede explicar en parte la confusión de su eros con el de Platón. ³⁶

Pero, por mi parte, valoro la intuición de Freud, o la "esperanza", si se me permite decirlo, de que su eros tenga algo de Platón. Este es otro ejemplo de lo que encontramos tan a menudo en Freud -que subyace a su frecuente e importante uso de mitos- de que el ethos y el significado de sus conceptos iban mucho más allá de su metodología y de la lógica de la aplicación estricta del concepto. Mi desacuerdo con el profesor Morgan es su afirmación anterior: que los conceptos freudiano y platónico del amor son incompatibles. Sobre la base de mi trabajo clínico con pacientes, creo que no sólo son compatibles, sino que representan dos mitades que, en el desarrollo psicológico de un ser humano, son necesarias.

LA UNION DE EROS: UN ESTUDIO DE CASO

Daré como ejemplo una sesión psicoanalítica que tuvo lugar mientras escribía este capítulo y que creo demuestra no sólo el contraste entre las visiones freudiana y platónica del eros en terapia sino también su interrelación.

Una mujer de veintitantos años había acudido para recibir tratamiento debido a una grave falta de sentimiento, un bloqueo de la espontaneidad (lo que hacía que las relaciones sexuales fueran un problema difícil para su marido y para ella misma) y una timidez que a veces la paralizaba. Era hija de una de las antiguas familias aristocráticas americanas de considerable estatura, una familia en la que su madre masoquista, su padre prestigioso y sus tres hermanos mayores constituían una estructura rígida en la que tuvo que crecer. En terapia, aprendió -con su temperamento racional- a indagar en sí misma la “razón por la cual” estaba emocionalmente paralizada en tal o cual situación, qué ocurría cuando no sentía nada sexualmente, y llegó a ser capaz de experimentar y expresar su ira, pasión sexual y otros sentimientos con considerable libertad. A esto contribuyó una gran cantidad de investigaciones útiles sobre su infancia y los difíciles traumas que había sufrido en esta familia demasiado estructurada, y estuvo acompañado de un efecto positivo en su vida práctica.

Pero en cierto momento llegamos a un punto muerto. Siguió preguntando el “por qué”, pero eso ya no produjo ningún cambio en ella; sus emociones parecían ser su propia razón de ser. La sesión a la que ahora me referiré se produjo durante un período en el que ella estaba trabajando en las posibilidades de un amor genuino con su marido.

Ella informó que la noche anterior se había sentido coqueteando con su marido y en ese estado de ánimo le había pedido que bajara la mano por la parte de atrás de su vestido y sacara un insecto o lo que fuera que hubiera allí. Más tarde esa noche, cuando ella estaba firmando cheques en su escritorio, él inesperadamente la rodeó con sus brazos. Ella, furiosa por haber sido interrumpida, le trazó una línea en la cara con el bolígrafo. Al contarme esto, me dio algunas explicaciones que ya tenía a mano de que su enojo se debía a que sus hermanos se habían aprovechado de ella cuando era niña, sin importar lo que estuviera haciendo. Cuando le pregunté para qué estaba usando sus

sentimientos *en* el incidente, estalló en ira: le estaba quitando su "libre espontaneidad". ¿No vi que debía "confiar en sus instintos"? ¿No habíamos dedicado mucho tiempo ayudándola a aprender a sentir? ¿Qué quise decir entonces al preguntarle qué estaba *haciendo* con sus sentimientos? Y lo que es más, la pregunta sonaba como si su familia le dijera que fuera responsable. Terminó el ataque con la protesta: "¡Los sentimientos son sentimientos!"

Podemos ver fácilmente la contradicción en la que está atrapada. Efectivamente, había arruinado la velada con su marido. Aparentemente buscando las posibilidades de un amor genuino entre ellos, había logrado exactamente lo contrario. Con una mano atrae a su marido hacia ella y con la otra lo ahuyenta rápidamente. Ella justifica este comportamiento contradictorio con una suposición muy común en nuestros días, a saber, que el sentimiento es un impulso subjetivo desde dentro de ti, las emociones (término que proviene de *e-movere*, salir) son fuerzas que te ponen en movimiento, y por eso debes "emocionarte" de cualquier manera que te sientas en ese momento. Esta es probablemente la suposición no analizada más frecuente sobre las emociones en nuestra sociedad. Toma su modelo de una especie de sistema hidráulico glandular: tenemos una secreción interna de adrenalina y necesitamos liberar nuestra ira o excitación gonadal y debemos encontrar un objeto sexual. (Sea lo que fuere lo que Freud realmente quiso decir, su nombre se utiliza para realzar esta suposición). Se ajusta al modelo mecánico del cuerpo popularmente aceptado, así como a los modelos deterministas más sofisticados a los que muchos de nosotros estuvimos expuestos en nuestros primeros cursos de psicología y fisiología. .

no nos dijeron -porque prácticamente nadie lo vio- es que se trata de un sistema esquizoide, radicalmente solipsista. Nos deja separados como mónadas, alienados, sin puente con las personas que nos rodean. Podemos "emocionarnos" y tener relaciones sexuales desde ahora hasta el día del juicio final y nunca experimentar ninguna relación real con otra persona, sólo literalmente un día del juicio final. No disminuye el horror de la situación darse cuenta de que muchas personas, si no la mayoría en nuestra sociedad, experimentan sus emociones de esta manera solitaria.

Sentir, entonces, hace que su soledad sea más dolorosa en lugar de disminuirla, por lo que dejan de sentir.

Lo que se omite en la visión de mi paciente (y de nuestra sociedad) es que las emociones no son sólo un empujón desde atrás sino una *señal hacia* algo, un ímpetu para formar algo, un llamado a moldear la situación. Los sentimientos no son sólo un estado casual del momento, sino una señal hacia el futuro, una forma en que quiero que *algo* sea. Excepto en la patología más grave, los sentimientos siempre ocurren en un campo personal, una experiencia de uno mismo como personal y una imaginación de los demás incluso si nadie más está literalmente presente. Los sentimientos son, con razón, una forma de comunicarse con las personas importantes de nuestro mundo, una manera de tender la mano para moldear la relación con ellas; son un lenguaje mediante el cual construimos y construimos interpersonalmente. Es decir, los sentimientos son *intencionales*.

El primer aspecto de las emociones, como fuerzas que "empujan", tiene que ver con el pasado y se correlaciona con la causalidad y el determinismo de la propia experiencia pasada, incluidas las infantiles y arcaicas. Éste es el lado *regresivo* de las emociones sobre el cual Freud nos ha enseñado tantas cosas de importancia duradera. En este sentido, la investigación de la infancia del paciente y su reexperimentación desempeñan un papel sólido y esencial en una psicoterapia duradera.

La segunda visión, en cambio, comienza en el presente y apunta hacia el futuro. Es el aspecto *progresivo* de las emociones. Nuestros sentimientos, como las pinturas y los pinceles del artista, son formas de comunicar y compartir algo significativo de nosotros con el mundo. Nuestros sentimientos no sólo toman en consideración a la otra persona sino que, en un sentido real, están parcialmente *formados por los sentimientos de las otras personas presentes*. Nos *sentimos* en un campo magnético. Una persona sensible aprende, a menudo sin ser consciente de ello, a captar los sentimientos de las personas que la rodean, como la cuerda de un violín resuena con la vibración de todas las demás cuerdas musicales de la habitación, aunque en grados tan infinitamente pequeños que puede no ser detectable al oído. Todo amante exitoso lo sabe por "instinto". Es una cualidad esencial, si no *la* esencial, del buen terapeuta.

Al abordar el primer aspecto de las emociones, es totalmente sensato y preciso preguntar el "por qué". Pero el segundo aspecto requiere preguntar el "propósito". El enfoque de Freud se correlaciona aproximadamente con el primero y, sin duda, habría negado mi uso del término "propósito" aquí. El concepto de eros de Platón y griego se correlaciona con el segundo: la emoción es atracción, un impulso hacia; mis sentimientos se despiertan en virtud de metas, ideales, posibilidades en el futuro que me atrapan. Esta distinción también se hace en la lógica moderna; la *razón* es la consideración en el pasado que explica por qué estás haciendo esto o aquello, y *el propósito*, por el contrario, es lo que quieres obtener al hacerlo. El primer concepto está correlacionado con el determinismo. El segundo se refiere a tu apertura a nuevas posibilidades de experiencia. Por tanto, se correlaciona con la libertad. *Participamos en la formación del futuro en virtud de nuestra capacidad de concebir y responder a nuevas posibilidades, y de sacarlas de la imaginación y probarlas en la realidad*. Éste es el proceso del amor activo. Es el eros en nosotros respondiendo al eros en los demás y en el mundo de la naturaleza.

Volviendo a mi paciente: en la sesión anterior experimentó una desesperanza que surgió de su vaga conciencia de la trampa en la que estaba atrapada. Dos sesiones más tarde diría: "Siempre he buscado razones por las que siento tal o cual cosa". hacia Jorge. Creí que eso era lo importante: ese proceso conduciría al nirvana. Ahora se me acabaron los motivos. Quizás no haya ninguno". Es interesante que su última frase sea más brillante de lo que pensaba. Porque es cierto, tanto en la terapia como en la vida, cuando llegamos a la etapa en la que nuestras necesidades esenciales están mayoritariamente satisfechas y no estamos impulsados por las necesidades, que "no hay ninguna razón" en el sentido de que las razones pierden su relevancia. . 37 El conflicto se convierte en estancamiento y aburrimiento por un lado, o por otro en la apertura de uno mismo a nuevas posibilidades, la profundización de la conciencia, la elección y el compromiso de uno mismo con nuevas formas de vida.

La distinción entre "razón por la cual" y "propósito" encajó fuertemente en mi paciente y liberó en ella varias ideas importantes. Para su considerable sorpresa, uno de ellos

fue un cambio radical en el significado que le daba a la responsabilidad. Ahora lo veía no simplemente como expectativas externas y pasivamente recibidas de su familia, sino como una responsabilidad activa hacia *ella misma* al ser consciente del poder que estaba ejerciendo esa noche con su marido. La responsabilidad ahora consistía en elegir lo que quería de su vida con él y en otros lugares.

Sin duda es seguro decir (exceptuando de nuevo a los individuos gravemente patológicos) que *todas* las emociones, por contradictorias que parezcan en la superficie, tienen algún tipo de unidad en la *Gestalt* que constituye el yo. El problema clínico (como en el caso del niño ansioso que se ve obligado a actuar con amor hacia padres que en realidad son hostiles y destructivos hacia él) es que la persona no puede o no quiere darse cuenta de lo que siente o está haciendo con su hijo. sentimientos. Cuando mi paciente pudo analizar sus dos actos contradictorios esa noche hacia su marido, resultó que ambos estaban motivados por la ira hacia él y hacia los hombres en general, y ella preparó la situación para demostrar que el hombre es el villano. Ambas acciones presuponían que el hombre era la figura de autoridad (lo que ella estaba haciendo conmigo en el “proceso de nirvana” de la terapia). Y, mientras tanto, ella sigue siendo la niña obstinada y caprichosa. Podía lidiar con los hombres según el patrón de la infancia, pero (como se demostró con una ansiedad pronunciada en sesiones posteriores) ¿podría lidiar con ellos como adulta?

Hemos llegado en alas del eros, si se me permite decirlo así, a un nuevo concepto de causalidad. Ya no estamos obligados a entender al ser humano en términos de causa y efecto como una bola de billar, basados únicamente en explicaciones del “por qué” y susceptibles de predicciones rígidas. De hecho, Aristóteles creía que la motivación del eros era tan diferente del determinismo del pasado que ni siquiera lo llamaría causalidad. “En Aristóteles encontramos la doctrina del *eros universal*”, escribe Tillich, “que impulsa todo hacia la forma más elevada, la pura actualidad que mueve el mundo no como causa (*kinoumenon*) sino como objeto del amor (*eromenon*). Y el movimiento que describe es un movimiento de lo potencial a lo actual, de *dynamis a energeia*...” 38

Estoy proponiendo una descripción de los seres humanos como motivados por las nuevas posibilidades, las metas e ideales, que los atraen y empujan hacia el futuro. Esto no excluye el hecho de que todos estamos parcialmente empujados por detrás y determinados por el pasado, pero une esta fuerza con su otra mitad. Eros nos da una causalidad en la que se unen "razón" y "propósito". El primero es parte de toda experiencia humana ya que todos participamos del mundo natural finito; En este sentido, cada uno de nosotros, al tomar cualquier decisión importante, necesita averiguar todo lo que pueda sobre los hechos objetivos de la situación. Este ámbito es particularmente relevante en problemas de neurosis en los que eventos pasados *ejercen* un efecto compulsivo, repetitivo, en cadena y predecible sobre las acciones de la persona. Freud tenía razón en cuanto a que la causalidad rígida y determinista sí funciona en la neurosis y la enfermedad.

Pero se equivocó al tratar de aplicar esto a *toda* la experiencia humana. El aspecto de propósito, que entra en el proceso cuando el individuo puede tomar conciencia de lo que está haciendo, lo abre a posibilidades nuevas y diferentes en el futuro, y Introduce los elementos de responsabilidad personal y libertad.

EROS ENFERMEDAD

El Eros del que venimos hablando es el de la época clásica, cuando todavía era el poder creador y el puente entre los hombres y los dioses. Pero este Eros "sano" se deterioró. La comprensión que Platón tiene de Eros es una forma intermedia del concepto, que se sitúa entre la visión de Hesíodo de Eros como el creador poderoso y original y la forma deteriorada posterior en la que Eros se convierte en un niño enfermizo. Estos tres aspectos de Eros son también reflejos precisos de los arquetipos psicológicos de la experiencia humana: cada uno de nosotros, en diferentes momentos, tiene la experiencia de Eros como creador, mediador y playboy banal. Nuestra época no es de ninguna manera la primera en experimentar la banalización del amor y en descubrir que sin pasión, el amor enferma.

En la encantadora historia citada al comienzo de este capítulo, vimos que los antiguos griegos habían puesto en el lenguaje por excelencia del mito las ideas que surgen de los arquetipos de la psique humana. Eros, el hijo de Ares y

Afrodita, “no creció como los demás niños, sino que siguió siendo un niño pequeño, sonrosado y regordete, con alas de gasa y una cara áspera y con hoyuelos”. Después de decirnos que a la alarmada madre se le informó: “El amor no puede crecer sin Pasión”, el mito continúa:

En vano la diosa se esforzó por captar el significado oculto de esta respuesta. Sólo le fue revelado cuando nació Anteros, dios de la pasión. Cuando estaba con su hermano, Eros creció y floreció, hasta convertirse en un joven apuesto y esbelto; pero cuando se separaba de él, invariablemente retomaba su forma infantil y sus hábitos traviesos. ³⁹

Dentro de estas frases sorprendentemente ingenuas, con las que los griegos solían revestir su sabiduría más profunda, se esconden varios puntos que son cruciales para nuestros problemas actuales. Una es que Eros es hijo de Ares y de Afrodita. Es decir, el amor está indisolublemente ligado a la agresión.

Otra es que Eros, que había sido el poderoso creador en tiempos de Hesíodo, haciendo que de la tierra árida surgieran árboles verdes e insuflando el espíritu de vida al hombre, ahora se ha deteriorado hasta convertirse en un niño, una criatura sonrosada, regordeta y juguetona, a veces un simple niño gordo jugando con su arco y sus flechas. Lo vemos representado como un Cupido decadente en muchas de las pinturas de los siglos XVII y XVIII, así como en la antigüedad. “En el arte arcaico, Eros es representado como un hermoso joven alado y tiende a rejuvenecer cada vez más hasta que en el período helenístico es un bebé”. En la poesía alejandrina, degenera en un niño travieso. ⁴⁰ Debe haber algo dentro de la propia naturaleza de Eros que cause este deterioro, porque ya está presente en el mito que, si bien es posterior a la versión de Hesíodo, todavía data de mucho antes de que se desintegrara la civilización griega.

Esto nos lleva al corazón mismo de lo que también ha ido mal en nuestros días: el eros ha perdido la pasión y se ha vuelto insípido, infantil, banal.

Como suele ser el caso, el mito revela un conflicto crítico en las raíces de la experiencia humana, cierto para los griegos y cierto para nosotros: emprendemos una huida desde eros, la otrora poderosa y original fuente del ser, hacia el sexo, la juguete travieso. Eros es degradado a la

función de un bonito barman, que sirve uvas y vino, un estimulador del coqueteo cuya tarea es mantener la vida infinitamente sensual sobre un banco de suaves nubes. No defiende el uso creativo del poder (sexual, procreativo y otros) sino la inmediatez de la gratificación. Y, *mirabile dictu*, descubrimos que el mito proclama exactamente lo que hemos visto suceder en nuestros días: *el eros, entonces, pierde incluso el interés por el sexo*. En una versión del mito, Afrodita intenta encontrarlo para levantarlo y dedicarse a su negocio de difundir el amor con su arco y flechas. Y, como se ha convertido en un holgazán adolescente, está jugando con Ganimedes y haciendo trampas a las cartas.

Atrás quedó el espíritu de las flechas dadoras de vida, desapareció la criatura que podía infundir espíritu en el hombre y la mujer, desaparecieron los poderosos festivales dionisiacos, desaparecieron las danzas frenéticas y los misterios que conmovieron a los iniciados más que las alardeadas drogas de nuestra era mecánica. Se acabó incluso la embriaguez bucólica. ¡Eros ahora es realmente playboy! Bacanal con Pepsi-Cola.

¿Es esto lo que siempre hace la civilización: domar a Eros para adaptarlo a las necesidades de la sociedad para perpetuarse? ¿Lo cambia del poder que hace nacer nuevos seres, ideas y pasiones, lo debilita hasta que ya no sea la fuerza creativa que rompe viejas formas para crear otras nuevas? ¿Lo domestica hasta que defienda el objetivo de la tranquilidad, el coqueteo, la opulencia y, en última instancia, la apatía perpetua? [41](#)

En este sentido, nos enfrentamos a un problema nuevo y específico en nuestro mundo occidental : *la guerra entre eros y tecnología*. No hay guerra entre *el sexo* y la tecnología: nuestros inventos técnicos ayudan a que el sexo sea seguro, disponible y eficiente, como se demuestra desde las píldoras anticonceptivas hasta los libros de instrucciones. El sexo y la tecnología se unen para lograr el "ajuste" con la liberación total de la tensión durante el fin de semana, puedes trabajar mejor en el mundo abotonado el lunes. Las necesidades sensuales y su gratificación no están en guerra con la tecnología, al menos en un sentido inmediato (si lo están en el largo plazo es otra cuestión).

Pero no está del todo claro que la tecnología y *el eros* sean compatibles, o que incluso puedan vivir sin una guerra perpetua. El amante, como el poeta, es una amenaza en la

cadena de montaje. Eros rompe formas existentes y crea otras nuevas y eso, naturalmente, es una amenaza para la tecnología. La tecnología requiere regularidad, previsibilidad y marcha contrarreloj. El eros indómito lucha contra todos los conceptos y confines del tiempo.

Eros es el impulso para la construcción de civilizaciones. Pero entonces la civilización se vuelve contra su progenitora y disciplina los impulsos eróticos. Esto todavía puede contribuir al aumento y la expansión de la conciencia. Los impulsos eróticos pueden y deben tener cierta disciplina: el evangelio de la libre expresión de cada impulso dispersa la experiencia como un río sin orillas, su agua derramada y desperdiciada mientras fluye en todas direcciones. La disciplina del eros proporciona *formas* en las que podemos desarrollarnos y que nos protegen de una ansiedad insoportable. Freud creía que el disciplinamiento del eros era necesario para una cultura, y que era de la represión y sublimación de los impulsos eróticos de donde surgía el poder a partir del cual se construían las civilizaciones. De Rougement, por una de las pocas veces, está de acuerdo aquí con Freud; el no olvida

que sin la disciplina sexual que nos han impuesto las tendencias llamadas puritanas desde que existe Europa, no habría en nuestra civilización nada más que en aquellas naciones conocidas como subdesarrolladas, y sin duda menos: no habría ni trabajo, ni esfuerzo organizado. ni la tecnología que ha creado el mundo actual. ¡Tampoco existiría el problema del erotismo! Los autores eróticos olvidan este hecho de manera bastante ingenua, comprometidos como están con su pasión poética o moralizante, que con demasiada frecuencia los aleja de la verdadera naturaleza de los "hechos de la vida" y de sus complejos vínculos con la economía, la sociedad y la cultura. ⁴²

Pero llega un punto (y éste es el desafío que enfrenta el hombre tecnológico occidental moderno) en el que el culto a la técnica destruye el sentimiento, socava la pasión y borra la identidad individual. El amante tecnológicamente eficiente, derrotado en la contradicción que es la cópula sin eros, es en última instancia el impotente. Ha perdido el poder de dejarse llevar; él sabe muy bien lo que está haciendo. En este punto, la tecnología disminuye la conciencia y derriba el eros. Las herramientas ya no son

una ampliación de la conciencia sino un sustituto de ella y, de hecho, tienden a reprimirla y truncarla.

¿Debe la civilización siempre domar al eros para evitar que la sociedad se rompa nuevamente? Hesíodo vivió en el arcaico siglo VI, fuertemente fomentado, más cercano a las fuentes de la cultura y a los momentos de gestación y nacimiento, cuando los poderes procreativos estaban en acción y el hombre *tenía* que vivir con el caos y transformarlo en algo nuevo. Pero luego, con la creciente necesidad de estabilización, los elementos daimónicos y trágicos tendieron a quedar enterrados. Aquí se revela una visión de la caída de las civilizaciones. Vemos a la decadente Atenas creada para los macedonios más primitivos, ellos a su vez para los romanos y los romanos a su vez para los hunos. ¿Y nosotros por las carreras amarilla y negra?

Eros es el centro de la vitalidad de una cultura: su corazón y su alma. Y cuando la liberación de tensión reemplaza al eros creativo, la caída de la civilización está asegurada.

CUATRO

AMOR Y MUERTE

La confrontación con la muerte (y el alivio de ella) hace que todo parezca tan precioso, tan sagrado, tan hermoso que siento con más fuerza que nunca el impulso de amarla, abrazarla y dejarme abrumar por ella. Mi río nunca se había visto tan hermoso.... La muerte y su posibilidad siempre presente hacen más posible el amor, el amor apasionado. Me pregunto si podríamos amar apasionadamente, si el éxtasis sería posible, si supiéramos que nunca moriríamos.

—De una carta de Abraham Maslow, escrita mientras se recuperaba de un ataque cardíaco.

Nos enfrentamos ahora a una de las paradojas del amor más profundas y significativas. Esta es la apertura intensificada al amor que nos brinda la conciencia de la muerte y, simultáneamente, el mayor sentido de muerte que el amor trae consigo. Recordamos que incluso las flechas con las que Eros crea (esos dardos vivificantes que dispara al frío seno de la tierra para hacer que la superficie árida surja de un verde exuberante) están *envenenadas*. Aquí residen los elementos del amor humano que crean ansiedad. Porque las flechas del arco de Eros perforan "corazones tanto brutales como gentiles, hasta su muerte o su curación con deleite". ¹ Muerte y deleite, angustia y alegría, ansiedad y la maravilla del nacimiento: éstos son la urdimbre y la trama con la que está tejido el tejido del amor humano.

Es Eros quien "quebranta la fuerza de los miembros", quien, "en todos los dioses, en todos los seres humanos, vence la inteligencia en el pecho y todos sus astutos planes". ² Así habla Hesíodo en su *Teogonía*. Estaba escribiendo en ese período arcaico poderosamente creativo (c. 750 a. C.) cuando Grecia estaba llena del fermento que marcó el nacimiento de las ciudades-estado y del nuevo individuo griego de autoconciencia y dignidad. La "dominación" de las funciones racionales está, pues, directamente relacionada con el poder de creación de Eros. ¿Cómo se nos podría decir más elocuentemente que el acto de crear forma y vida a partir del caos y aportar vitalidad al hombre requiere una pasión que trasciende la inteligencia

y la “planificación calculada”: Eros “*rompe la fuerza de los miembros... en todos los dioses, en todos los dioses*”. ¡seres humanos! “Eros destruye mientras crea. 3

EL AMOR COMO INTIMACIÓN DE LA MORTALIDAD

Amar significa abrirnos tanto a lo negativo como a lo positivo: al dolor, la tristeza y la desilusión, así como a la alegría, la plenitud y una intensidad de conciencia que antes no sabíamos que era posible. Primero describiré esto fenomenológicamente, en su forma ideal como paradigma.

Cuando nos “enamoramós”, como dice el verbo expresivo, el mundo se sacude y cambia a nuestro alrededor, no sólo en su apariencia sino en toda nuestra experiencia de lo que estamos haciendo en el mundo. Generalmente, la sacudida se siente conscientemente en sus aspectos positivos: como el maravilloso cielo y la nueva tierra que el amor con su milagro y misterio ha producido de repente. El amor es la respuesta, cantamos. Aparte de la banalidad de tales garantías, nuestra cultura occidental parece estar involucrada en una conspiración romántica (aunque desesperada) para imponer la ilusión de que eso es *todo* lo que hay en el eros. La fuerza misma del esfuerzo por apoyar esa ilusión traiciona la presencia del polo opuesto reprimido.

Este elemento opuesto es la conciencia de la muerte. Porque la muerte está siempre a la sombra del deleite del amor. En un leve atisbo está presente la terrible e inquietante pregunta: ¿Nos destruirá esta nueva relación? Cuando amamos, renunciamos al centro de nosotros mismos. Somos arrojados de nuestro estado anterior de existencia al vacío; y aunque esperamos alcanzar un mundo nuevo, una existencia nueva, nunca podemos estar seguros. Nada parece igual y es posible que nunca vuelva a ser igual. El mundo está aniquilado; ¿Cómo podemos saber si algún día se volverá a construir? Damos y renunciamos a nuestro propio centro; ¿Cómo sabremos que lo recuperaremos? Nos despertamos y encontramos que el mundo entero tiembla: ¿dónde o cuándo descansará?

La alegría más atroz va acompañada de la conciencia de la inminencia de la muerte, y con la misma intensidad. Y parece que lo uno no es posible sin lo otro.

Esta experiencia de aniquilación es interna y, como bien dice el mito, es esencialmente lo que *eros* nos hace. No es

simplemente lo que la otra persona nos hace. Amar completamente conlleva la amenaza de la aniquilación de todo. Esta intensidad de conciencia tiene algo en común con el éxtasis del místico en su unión con Dios: así como nunca puede estar *seguro de que* Dios está ahí, así el amor nos lleva a esa intensidad de conciencia en la que ya no tenemos ninguna garantía de seguridad. .

Este filo de la navaja, este vertiginoso equilibrio entre ansiedad y alegría, tiene mucho que ver con la cualidad excitante del amor. La temida alegría no es sólo la cuestión de si el amor será correspondido. De hecho, la verdadera dialéctica está dentro de la propia persona y la ansiedad no se calma esencialmente si el ser amado *responde* . Paradójicamente, el amante a veces se siente *más* ansioso cuando le corresponde el amor que cuando no. Porque si uno ama sin ser correspondido, que es incluso el objetivo de algunos escritos sobre el amor, o desde una distancia segura, como Dante y todo el movimiento estilista en la literatura italiana, al menos puede continuar con sus habituales tareas diarias, escribiendo su *Divina Comedia* o sus sonetos o novelas. Es cuando el amor se realiza que eros puede literalmente “romper la fuerza del miembro”, como en el caso de Antonio y Cleopatra, o París y Helena, o Eloísa y Abelardo. De ahí que los seres humanos tengan miedo del amor. Y, aunque todos los empalagosos libros digan lo contrario, hay motivos para tener miedo.

En la experiencia humana común, esta relación entre muerte y amor quizás sea más clara para las personas cuando tienen hijos. Es posible que un hombre haya pensado muy poco en la muerte (y se haya enorgullecido de su “valentía”) hasta convertirse en padre. Luego encuentra en el amor por su hijo una experiencia de vulnerabilidad a la muerte: el Cruel Impostor puede en cualquier momento arrebatarse al niño, objeto de su amor. En este sentido el amor es una experiencia de mayor vulnerabilidad.

El amor también es un recordatorio de nuestra propia mortalidad. Cuando muere un amigo o un miembro de nuestra familia, quedamos vívidamente impresionados por el hecho de que la vida es evanescente e irrecuperable. Pero también hay un sentido más profundo de sus posibilidades significativas y un ímpetu para arriesgarnos al dar el salto. Algunos seres humanos (quizás la mayoría) nunca conocen el amor profundo hasta que experimentan, ante la muerte de alguien, el valor de la amistad, la

devoción y la lealtad. Abraham Maslow tiene toda la razón cuando se pregunta si podríamos amar apasionadamente si supiéramos que nunca moriríamos.

Ésta es una de las razones, mitológicamente hablando, por las que las aventuras amorosas entre los dioses inmortales en el Olimpo son tan insípidas y aburridas. Los amores de Zeus y Juno carecen por completo de interés hasta que involucran a un mortal. El amor tiene el poder de cambiar el curso de la historia sólo cuando Zeus desciende hasta Leda o Io y se enamora de esta mujer mortal que puede anhelar tener un hijo porque sabe que no vivirá para siempre. *El amor no sólo se enriquece con nuestro sentido de mortalidad sino que también se constituye por él*. El amor es la fertilización cruzada de la mortalidad y la inmortalidad. Por eso se describe al daimon Eros como a medio camino entre dioses y hombres y participa de la naturaleza de ambos.

He estado hablando, hasta cierto punto, en términos ideales. Soy plenamente consciente de que muchos de mis colegas calificarán este grado de implicación de neurótico. Este es el día de las relaciones “geniales”: ¡uno nunca debe involucrarse hasta tal punto que le impida mudarse en cualquier momento! Pero sostengo que esta implicación es neurótica sólo si está “congelada” o fijada; sólo si los socios exigen que vivan siempre en este nivel. Si bien ninguno de nosotros vive en el nivel que estoy describiendo por mucho tiempo, sigue siendo una especie de telón de fondo, una situación ideal que debería estar en algún lugar de la relación que dé significado a los días monótonos y aburridos que también vendrán. ⁴

La relación entre muerte y amor tiene una historia impresionante en la literatura. En la escritura italiana, era frecuente el juego de las palabras *amore*, amor, con *morte*, muerte. La conexión también tiene sus analogías biológicas en la naturaleza. La abeja macho muere tras inseminar a la Reina. Más vívido es el caso de la mantis religiosa: la hembra muerde la cabeza del macho mientras éste copula, y su agonía se une a sus espasmos copuladores para hacer las embestidas más fuertes. Inseminada, la hembra procede a comérselo para almacenar alimento para la nueva descendencia.

Freud asoció esta amenaza de muerte con el agotamiento de Eros.

Esto explica la semejanza del estado que sigue a la completa satisfacción sexual con la muerte, y el hecho de que la muerte coincida con el acto de la cópula en los animales inferiores. Estas criaturas mueren en el acto de reproducción porque, una vez eliminado Eros mediante el proceso de satisfacción, la pulsión de muerte tiene vía libre para cumplir su propósito. ⁵

Mi punto de vista es que, en los seres humanos, no es simplemente el agotamiento del eros lo que causa el miedo a la muerte (o, como lo llamo más arriba, la experiencia de la mortalidad), sino que en todas las etapas del desarrollo humano las experiencias de amor y la muerte están entrelazadas.

La relación entre muerte y amor seguramente queda clara en el acto sexual. Todo tipo de mitología relaciona el acto sexual en sí con la muerte, y cada terapeuta llega a ver la relación cada vez más claramente a través de sus pacientes. Un paciente cuyo problema era la frigidez sexual y que nunca había experimentado un orgasmo durante el coito, me contó un sueño que ilustra dramáticamente este tema del sexo y la muerte. En su sueño se experimentó por primera vez a sí misma en su propia identidad como mujer. Entonces, todavía en el sueño, tuvo la extraña convicción de que tendría que saltar al río y ahogarse. El sueño terminó en gran ansiedad. Esa noche, en el acto sexual, tuvo por primera vez un orgasmo. La capacidad de entrega, de entregarse a uno mismo, debe existir al hacer el amor si ha de haber la espontaneidad requerida para el orgasmo.

Algo muy básico había ocurrido en el sueño de esta mujer: la capacidad de afrontar la muerte, capacidad que es un prerrequisito para el crecimiento, un prerrequisito para la autoconciencia. Tomo aquí el orgasmo como un símbolo psicofísico de la capacidad de abandonarse a uno mismo, de renunciar a la seguridad presente en favor del salto hacia una experiencia más profunda. No es casualidad que el orgasmo aparezca a menudo simbólicamente como muerte y renacimiento. El mito de sumergirse en el agua, de ahogarse y nacer de nuevo se ha transmitido a lo largo de la historia en diferentes religiones y culturas como el mito del *bautismo* : ser sumergido en el río para ahogarse, morir y nacer de nuevo. . Se trata de una osadía de saltar al no ser con la perspectiva de alcanzar un nuevo ser.

De ahí la cualidad *virginal* de toda experiencia de amor genuino. Parece que cada vez es nuevo; Estamos

convencidos de que nadie ha experimentado esto antes, aunque en nuestra vanidad estamos seguros de que lo recordaremos para siempre. Cuando estaba dando una conferencia sobre este tema en una universidad, dos jóvenes diferentes se acercaron a decirme en privado que me entendían porque estaban enamorados, pero expresaron una preocupación genuina de que los otros estudiantes no me entendieran. Semejante presunción (¡que nadie ha estado nunca enamorado excepto yo y yo nunca antes!) es, me temo, normal.

La mitología, ese tesoro de las revelaciones de la autointerpretación que el hombre hace de su experiencia interior y de su mundo a lo largo de los siglos, ha sido clara y elocuente acerca de las relaciones del amor con la ansiedad y la muerte. No necesitamos recurrir a Tristán e Isolda, aunque ése es el mito más claro. Joseph Campbell señala, basándose en toda la mitología prehistórica del Egeo, que la diosa Afrodita y su hijo Eros son “exactamente la gran madre cósmica y su hijo: el dios siempre vivo y moribundo”. Todos los mitos sobre el origen de Eros apuntan a ese trasfondo, dice Campbell.

Nace del huevo de la Noche. Es hijo, ora de Gea y Urano, ora de Artemisa y Hermes, ora de nuevo de Iris y Céfiro: todas ellas transformaciones del mismo trasfondo mitológico, que apuntan sin excepción al catálogo intemporal de temas que ahora conocemos, de ese víctima voluntaria en cuya muerte está nuestra vida, cuya carne es nuestra comida y su sangre nuestra bebida; la víctima presente en la joven pareja abrazada del primitivo ritual del amor-muerte, que en el momento del éxtasis son asesinados, para ser asados sacramentalmente y consumidos; la víctima presente en Attis o Adonis asesinado por un jabalí, Osiris asesinado por Seth, Dioniso despedazado, asado y consumido por los titanes. En las encantadoras alegorías posteriores de Eros (Cupido) y su víctima, *el dios desempeña el papel del enemigo oscuro* (el jabalí apresurado, el hermano oscuro Seth, la banda de titanes) y *el amante es el dios moribundo encarnado*. ⁶

En la mitología del antiguo Egipto, relata Campbell, el amante y el amado son el asesino y la víctima que, aunque en el escenario parecen estar en conflicto, están detrás de escena de una sola mente, “en la vida que consume, oscuro misterio de amor que redime, crea y justifica la vida”. ⁷

¡Qué luz tan diferente arroja esto sobre los problemas humanos en el amor que toda nuestra charla simplista sobre el arte de amar, sobre el amor como respuesta a todas nuestras necesidades, el amor como autorrealización instantánea, el amor como satisfacción o el amor como correo electrónico! técnica de orden! No es de extrañar que intentemos reducir el eros a un sexo puramente fisiológico o que tratemos de evitar todo el dilema actuando con calma, utilizando el sexo para drogarnos y vacunarnos contra los efectos del eros que crean ansiedad.

Es posible tener relaciones sexuales sin ninguna ansiedad especial. Pero al hacer esto en encuentros casuales, excluimos, por definición, nuestro eros; es decir, renunciamos a la pasión en favor de la mera sensación; Excluimos nuestra participación en el significado personal e imaginativo del acto. Si podemos tener relaciones sexuales sin amor, asumimos que escapamos de la ansiedad daimónica conocida a lo largo de los siglos como una parte inseparable del amor humano. Y si, además, utilizamos la actividad sexual en sí misma como un escape de los compromisos que el eros exige de nosotros, podemos esperar haber obtenido así una defensa hermética contra la ansiedad. Y el motivo del sexo, al dejar de ser el placer sensual o la pasión, queda desplazado por el motivo artificial de proporcionar identidad y ganar seguridad; y el sexo se ha reducido a una estrategia para aliviar la ansiedad. De esta manera preparamos el escenario para el desarrollo posterior de la impotencia y la falta de afecto.

LA MUERTE Y LA OBSESIÓN POR EL SEXO

Hay otro lado de la relación entre la muerte y el amor. La obsesión por el sexo sirve para encubrir el miedo a la muerte del hombre contemporáneo. En el siglo XX tenemos menos defensas contra este miedo universal, como la creencia en la inmortalidad que protegió a nuestros antepasados, y también carecemos de un propósito de vida ampliamente acordado. En consecuencia, la conciencia de la muerte está ampliamente reprimida en nuestros días. Pero ninguno de nosotros puede dejar de ser consciente al mismo tiempo de la tremenda preocupación por el sexo: en nuestro humor, nuestro drama y nuestra vida económica, incluso en los anuncios de televisión. Una obsesión drena la ansiedad de alguna otra área y evita que la persona tenga que afrontar algo desagradable. ¿Qué tendríamos que ver

si pudiéramos superar nuestra obsesión por el sexo? Que debemos morir. El clamor del sexo a nuestro alrededor ahoga la presencia siempre esperada de la muerte.

Cuando me esfuerzo por demostrar mi potencia para encubrir y silenciar mis temores internos de impotencia, estoy participando en un patrón tan antiguo como el hombre mismo. La muerte es el símbolo de la impotencia y la finitud supremas, y la ansiedad que surge de esta experiencia ineludible provoca la lucha por hacernos infinitos a través del sexo. La actividad sexual es la forma más fácil de silenciar el temor interior a la muerte y, a través del símbolo de la procreación, triunfar sobre ella.

Tenga en cuenta que las formas en que reprimimos la muerte y su simbolismo son sorprendentemente similares a las formas en que los victorianos reprimieron el sexo. ⁸ La muerte es obscena, innombrable, pornográfica; Si el sexo fue desagradable, la muerte es un error desagradable. No se debe hablar de la muerte delante de los niños, ni hablar de ella en absoluto si podemos evitarlo. Vestimos a la muerte con ataúdes grotescamente coloridos del mismo modo que las mujeres victorianas camuflaban sus cuerpos con vestidos voluminosos. Tiramos flores sobre el ataúd para que la muerte huela mejor. Con funerales y ceremonias de entierro ficticios y tumbas extravagantes actuamos como si el difunto de alguna manera no hubiera muerto; y predicamos un evangelio psicorreligioso que dice que cuanto menos dolor, mejor. ⁹ Incluso nuestra economía se suma a la misma promesa de comodidad física, con todo dispuesto como si el difunto no hubiera muerto. ¹⁰ Proteger a los niños, camuflar el olor y la vestimenta, las ceremonias ficticias, terminar en la simulación interna: todo esto guarda un sorprendente paralelo con la represión victoriana del sexo.

Pero los seres humanos no pueden bloquear ningún aspecto biológico o emocional importante de la experiencia sin desarrollar una cantidad equivalente de ansiedad interior. Cuando hay una obsesión, podemos suponer alguna represión equivalente. ¿Adónde va la ansiedad engendrada por esta represión de la muerte y sus símbolos? En nuestra preocupación compulsiva por el sexo. La represión de la muerte equivale a la obsesión por el sexo. El sexo es la forma más fácil de demostrar nuestra vitalidad, de demostrar que todavía somos "jóvenes", atractivos y viriles,

de demostrar que aún no estamos muertos. Esto conlleva el peso de afirmar nuestra potencia en forma última sobre la naturaleza. Esta esperanza tiene una base biológica comprensible en el sentido de que la sexualidad y la procreación *son* la única manera de asegurar la permanencia de nuestro nombre y nuestros genes en nuestros hijos que viven más allá de nuestra propia muerte. La preocupación contemporánea por la sexualidad va mucho más allá de esta base biológica en el sentido de que la sexualidad y la procreación *son* las únicas formas en que la preocupación por la sexualidad droga al individuo de modo que no necesita admitir el hecho de que *muere* y, de hecho, que la muerte (la única experiencia que es inexorable—puede ocurrir en cualquier momento. Cuanto mayor sea nuestra alienación de la naturaleza (el máximo símbolo de la alienación es la bomba atómica y la radiación), más cerca estamos de la muerte. La violación de la naturaleza en forma de escisión del átomo está, pues, relacionada con nuestro miedo a la muerte, con nuestra culpa (que siempre aumenta el miedo) y con nuestra consiguiente necesidad redoblada de reprimir la conciencia de la muerte. ¹¹ Y aquí entra el símbolo de la madre; Hablamos de *la madre* naturaleza. No está muy lejos de experimentar el logro de la escisión del átomo como un logro de poder sobre lo “eterno femenino”. La bomba atómica nos pone en conflicto con la madre simbólica. Por eso la construcción de la bomba conlleva un poder simbólico tan personal para casi todo el mundo. ¡No es de extrañar que el hombre occidental muestre signos de albergar, en alguna profundidad enterrada, una gran cantidad de culpa!

El impulso de reprimir la conciencia de la muerte recae con particular peso en el hombre occidental debido a su confianza en el “mito de la potencia”. (Utilizo el término “mito” no en su deteriorado sentido popular de “falsedad”, sino en su sentido históricamente preciso de un patrón psicobiológico que da significado y dirección a la experiencia.) El mito de la potencia ha desempeñado un papel central en la vida del hombre occidental. Lucha por la identidad desde el Renacimiento, y ha sido particularmente crucial en la formación de su carácter psicológico y espiritual. La preocupación del hombre occidental por manipular la naturaleza, que condujo a un

éxito tan sorprendente en las ciencias físicas y el industrialismo, se extendió, a finales del siglo XIX y en el XX, a los seres humanos. Entonces ganó potencia manipulándose a mí mismo. Pero en la medida en que lo haga con éxito, no soy genuinamente potente; Estoy atrapado en un dilema insoluble. Mi yo es este trozo inerte de materia viva que se somete a manipulación. La automanipulación, como la manipulación de otro, nunca aumenta la potencia sino, por el contrario, la socava. Siempre suponemos alguna persona potente o estándar detrás de nosotros, el manipulador. Pero a medida que el sistema se amplía, la identidad de esta persona o estándar "detrás de escena" se pierde en una regresión infinita. Este control de los controladores es un tema real, por confuso que sea; y siempre retrocede hasta volverse daimónico en el sentido negativo.

El mito de la potencia individual se volvió especialmente enfatizado para aquellos de nosotros que en Estados Unidos crecimos en una frontera real, ya sea económica, social o geográfica. En la frontera de Occidente, que tomo como ejemplo, era crucial que un hombre pudiera defenderse con la fuerza de sus propias manos, que cultivara un tipo de fuerza física ruda y activa, y que no se dejara llevar. La ternura o las emociones sentimentales ralentizan su movimiento al sacar el arma. De hecho, la pistola como símbolo del pene, útil cuando está rígido y erecto, señalado por primera vez por Freud, tiene mayor relevancia en Estados Unidos que en Viena; Este es uno de los pocos símbolos culturales específicos que todavía parece convincente a pesar del cambio social. La vida y la leyenda de Ernest Hemingway proporcionan imágenes vívidas de las virtudes masculinas de la potencia heredadas de la frontera: fuerza física, caza, destreza sexual (compensando parcialmente su verdadera lucha y miedo a la impotencia sexual), y los temas activos y el estilo. en su escritura. Pero la muerte, y la ansiedad insoportable de seguir viviendo frente a una muerte que nadie sabe cuándo, se convirtieron en una amenaza demasiado apremiante cuando se volvió sexualmente impotente a mediados de los sesenta, y lo llevó al acto máximo que un hombre puede realizar como afirmación. de su potencia, es decir, quitarse la vida mediante el suicidio. Mientras puedas aferrarte a la virtud de la potencia individual, podrás reírte ante la muerte. Pero una vez que se pierde esta ventaja, la elección es aceptar la muerte y su victoria gradual y a menudo

ignominiosa, o precipitarse a enfrentarla como lo hizo Hemingway.

El sexo y la muerte tienen en común el hecho de ser los dos aspectos biológicos del *mysterium tremendum*. El misterio -definido aquí como una situación en la que los datos inciden en el problema- tiene su significado último en estas dos experiencias humanas. Ambos están relacionados con la creación y la destrucción; y, por lo tanto, no sorprende que en la experiencia humana estén entrelazados de maneras tan complejas. En ambos, un acontecimiento se apodera de nosotros; No podemos permanecer al margen ni del amor ni de la muerte y, si lo intentamos, destruimos cualquier valor que pueda tener la experiencia.

EL SENTIDO TRÁGICO EN EL AMOR

Recuerdo una discusión con un colega y amigo psicoterapeuta muy respetado sobre el significado de la tragedia de Romeo y Julieta. Mi amigo dijo que el problema con Romeo y Julieta era que no habían recibido el asesoramiento adecuado. Si lo hubieran hecho, no se habrían suicidado. Desconcertado, protesté diciendo que no creía que ese fuera el punto de Shakespeare en absoluto, y que Shakespeare, así como los otros escritores clásicos que han creado y moldeado la literatura que nos habla época tras época, está representando en este drama cómo El amor sexual puede atrapar a un hombre y a una mujer y arrojarlos a alturas y profundidades, cuya presencia simultánea llamamos trágica.

Pero mi amigo insistió en que la tragedia era un estado negativo y que nosotros, con nuestra iluminación científica, lo habíamos superado, o al menos deberíamos hacerlo lo antes posible. Le dije, como lo hago aquí, que ver lo trágico en términos meramente negativos es un profundo malentendido. Lejos de ser una negación de la vida y del amor, lo trágico es un aspecto ennoblecedor y profundizador de nuestra experiencia de la sexualidad y el amor. Una apreciación de lo trágico no sólo puede ayudarnos a evitar algunas simplificaciones excesivas y atroces en la vida, sino que también puede protegernos específicamente contra el peligro de que el sexo y el amor sean banalizados también en la psicoterapia.

Por supuesto, no estoy usando la tragedia en su sentido popular de "catástrofe", sino como la comprensión personal y consciente de que el amor trae alegría y destrucción. En

este contexto me refiero a un hecho que ha sido conocido a lo largo de la historia del hombre pero que nuestra propia época ha logrado la notable hazaña de olvidar, a saber, que el amor sexual tiene el poder de impulsar a los seres humanos a situaciones que pueden destruirlos no sólo a ellos mismos sino a muchos. otras personas al mismo tiempo. Basta recordar a Helena y Paris, o Tristán e Isolda, que son presentaciones míticas, basadas o no en personajes históricos, del poder del amor sexual para apoderarse del hombre y de la mujer y elevarlos en un torbellino que desafía y destruye el control racional. No es casualidad que estos mitos se presenten una y otra vez en la literatura clásica occidental y se transmitan de generación en generación. Porque las historias provienen de una profundidad mítica de la experiencia humana en el amor sexual que sólo debe descuidarse al precio del empobrecimiento de nuestro discurso y escritura sobre el sexo y el amor.

Lo trágico es expresión de una dimensión de la conciencia que da riqueza, valor y dignidad a la vida humana. Así, lo trágico no sólo hace posibles las emociones más humanas (como la compasión en el sentido griego antiguo, la simpatía por el prójimo y la comprensión), sino que sin ello el amor se vuelve empalagoso e insípido y el eros enferma al niño que nunca crece.

Pero el lector puede plantear una objeción. Cualquiera que sea el significado clásico de la tragedia, ¿no son las llamadas representaciones trágicas en el arte actual, en el escenario o en las páginas de la novela, una representación del sinsentido? ¿No es lo que vemos en *The Iceman Cometh* de O'Neill la falta de grandeza y dignidad en el hombre, y no es *Esperando a Godot* una presentación del vacío?

A esto yo daría una doble respuesta. Primero, al presentar la *ostensible* falta de grandeza en el hombre y sus acciones, o la falta de significado, estas obras están haciendo infinitamente más. Se enfrentan exactamente a lo que es trágico en nuestros días, es decir, la completa confusión, banalidad, ambigüedad y vacío de las normas éticas y la consiguiente incapacidad para actuar o, en ¿*Quién teme a Virginia Woolf?*, el miedo paralizante a la propia ternura. Es cierto que lo que vemos en *The Iceman Cometh* es que la grandeza ha huido del hombre, pero esto ya presupone una grandeza, una dignidad, un significado. A nadie se le ocurriría recordarle a un público griego que significa algo

que Orestes mate a su madre. Pero la esposa de Willy Loman en *La muerte de un viajante* alega: "Hay que prestar atención", y tenía toda la razón. Significa algo que un hombre sea destruido, aunque sea sólo un viajante de comercio. (Hoy en día, tal vez tendríamos que explicar a una audiencia por qué el asesinato de su madre por Orestes es tan significativo: porque somos la generación que ha aprendido que tal asesinato no es en absoluto un problema que requiera una lucha terrible con las Furias y luego un juicio. acerca de la culpa, la responsabilidad y el perdón, sino un mecanismo contraedípico, psicológico y actuado que temporalmente se salió de control!) A mi juicio, las mejores novelas, dramas y pinturas de nuestros días son aquellas que nos presentan el tremendo significado en el hecho de la falta de sentido. Lo más trágico de todo, a la larga, es la actitud final: "No importa". La condición últimamente trágica en un sentido negativo es la apatía, la "cool" inflexible y rígida que se niega a admitir lo genuinamente trágico.

Pero también quisiera preguntar, en refutación: ¿No revelan profundamente estas obras que estamos citando lo que está mal en el amor y la voluntad en nuestros días? Tomemos como ejemplo la contradicción de actuar tan vívidamente retratada en *Esperando a Godot*. Didi dice: "Vámonos", y la dirección escénica de la obra dice: "No se mueven". No podría haber un episodio más revelador del problema del hombre moderno con la voluntad, de su incapacidad para realizar actos significativos. Esperan a Godot: pero en esta espera hay *expectación*: la espera misma implica esperanza y fe. Y esperan juntos. ¿O tomemos la rabiosa negación del amor en las salvajes luchas internas de las parejas casadas en *¿Quién teme a Virginia Woolf?*. Esta presentación de la incapacidad de llegar a un acuerdo con cualquier amor y ternura que tengan muestra de manera más vívida y convincente que montones de investigaciones cuál es el problema del hombre moderno en el amor.

LO TRÁGICO Y LA SEPARACIÓN

Hay otra fuente del aspecto trágico del amor. Este es el hecho de que somos creados como hombre y mujer, lo que conduce a un anhelo perpetuo el uno por el otro, una sed de realización que está condenada a ser temporal. Esta es

otra fuente de alegría y decepción, de éxtasis y desesperación.

Necesito introducir aquí un concepto difícil: la ontología. El término significa literalmente "ciencia del ser". Pero esa definición no es muy útil, especialmente porque nosotros, los estadounidenses posteriores al siglo XIX, no estamos acostumbrados al pensamiento ontológico. Nunca olvidaré a Paul Tillich describiendo en una clase su sorpresa cuando, como estudiante de filosofía, se vio confrontado con la pregunta: "¿Por qué hay algo y no nada?". Ésta es la pregunta que nos sitúa en el nivel ontológico. ¿Por qué existe algo llamado sexo? ¿Y por qué no tener sexo? ¿Por qué no nos propagamos como lo hacen el paramicium y la lombriz de tierra, cortando parte de nosotros mismos para el nuevo ser? No podemos tomar el camino fácil aquí con la respuesta "evolución": simplemente se desarrolló de esa manera. Tampoco podemos usar la respuesta igualmente fácil "propósito divino"; hay alguna "razón" teleológica por la que estamos hechos de esta manera. Ambas respuestas, aunque de manera opuesta, plantean la pregunta. No, debemos plantear la pregunta ontológica directamente, examinando el *ser* de la cosa en cuestión (en este caso, el sexo) para encontrar una respuesta convincente. Si "el sexo es la contrapartida humana del proceso cósmico", evidentemente no podemos llegar a una conclusión basándose en cómo llevan el pelo los niños y las niñas en esta década. La ontología busca descubrir las estructuras básicas de la existencia, las estructuras que se nos dan a todos en cada momento.

La existencia de la masculinidad y la feminidad, vista ontológicamente, es una expresión de esta polaridad fundamental de toda la realidad. La partícula molecular más pequeña obtiene su movimiento dinámico del hecho de que consta de una carga negativa y positiva, con tensión (y por tanto movimiento) entre ellas. Utilizando esta analogía de las partículas moleculares de la materia y la energía, Alfred North Whitehead y Paul Tillich creen que la realidad tiene el carácter ontológico de polaridad negativa-positiva. Whitehead y muchos pensadores contemporáneos para quienes su trabajo ha adquirido importancia ven la realidad no como una sustancia compuesta de sustancias en estados fijos, sino como un proceso de movimiento dinámico entre polaridades. Por eso Whitehead pudo desarrollar una filosofía *de proceso*. De hecho, se podría argumentar que

toda la realidad tiene un carácter masculino-femenino; seguramente la teoría de la tesis, la antítesis y la síntesis de Hegel puede verse desde esta perspectiva. Paul Tillich señala que “es bien sabido por los estudiantes de Hegel que él comenzó en sus primeros fragmentos como un filósofo del amor, y se puede decir sin exagerar que el esquema dialéctico de Hegel es una abstracción de su intuición concreta sobre la naturaleza del amor. el amor como separación y reencuentro”. ¹²

En las relaciones sexuales experimentamos directa e íntimamente este ritmo polar. El acto sexual es la representación más poderosa de relación imaginable, porque es el drama del acercamiento y la entrada y la unión plena, luego la separación parcial (como si los amantes no pudieran creer que fuera cierto y anhelaran mirarse el uno al otro), luego una reencuentro completo de nuevo. No puede ser un accidente de la naturaleza que en el sexo promulguemos así el sacramento de la intimidad y el retraimiento, la unión y la distancia, separándonos y entregándonos de nuevo en plena unión. Porque esta participación eternamente repetida del uno en el otro, el contacto y el alejamiento, está presente incluso en los comienzos vacilantes del conocimiento y es la esencia del cortejo en pájaros y animales, así como en hombres y mujeres. En el ritmo de la participación en una unión en un ser dual y la eventual separación en la autonomía individual están contenidos los dos polos necesarios de la existencia humana misma, que se muestran en su plenitud en las relaciones sexuales.

Es probable que estas diferencias subyazcan a los mitos, que surgen espontáneamente en muchas culturas diferentes, de que el sexo es una reunión con la otra mitad de uno mismo. El más famoso de ellos lo presenta Aristófanes en *el Banquete de Platón* : el mito del andrógino. Pero el punto crucial se plantea en la contraparte de este mito en los Upanishads cuando relata acerca del hombre en su creación: “Pero no sintió ningún deleite. Por eso el hombre que está solo no siente ningún deleite. Entonces “fue creada la esposa para llenar el vacío”. ¹³

Pero no hace falta acudir a los mitos para apreciar el valor de la polaridad. Una vez pasé una semana en el Monte Athos, un pequeño país en el norte de Grecia que se

extendía 12 millas hacia el Mar Egeo y estaba poblado únicamente por monjes que vivían en quince o veinte monasterios. Al parecer, ninguna mujer había bajado del barco en Athos desde el siglo XII. Pero los propios monjes habían adoptado los gestos, la forma de hablar, de caminar y de comportarse de las mujeres. Me encontraba pensando, mientras veía a un monje alejándose de mí por la calle del pueblo, que había una *mujer*. Lo mismo ocurría con otro grupo masculino muy diferente, la Legión Extranjera, cuyos soldados bailaban entre ellos en las cubiertas del barco francés en el Mediterráneo. La incidencia de la homosexualidad no es el punto aquí y, en cualquier caso, no explica este fenómeno. Propongo, más bien, que cuando no haya mujeres presentes, no se haga hincapié en actuar como hombre y viceversa; Nos volvemos más masculinos cuando hay mujeres alrededor, y ellas más femeninas. *Los dos sexos tienen la función de acentuar las características del contrario*.

Es experiencia común de todos nosotros que cuando se reúne a un grupo de hombres (como en el ejército, las fraternidades o un monasterio) es posible lograr que se dediquen con determinación a la tarea que tienen entre manos. Pero hay una curiosa falta de vitalidad en otros ámbitos. Vemos un adormecimiento, una falta de variedad de respuesta; y aceptarán procedimientos autoritarios sin ninguna tendencia a rebelarse. Pero si se presenta a una mujer, como en el Jardín del Edén, la conciencia se agudiza, se desarrolla un sentido moral e incluso la rebelión comienza a brotar. En un sentido genuino, los sexos parecen encenderse mutuamente, ofreciendo vitalidad y poder, e incluso mejores ideas.

En virtud del hecho de que existen dos sexos, la reproducción puede producir una mayor diversidad. La polaridad de lo masculino y lo femenino, la mezcla y combinación de genes, da una variedad infinitamente mayor; Surgen originalidad y nuevas combinaciones de posibilidades. Sólo las formas inferiores de la naturaleza, como los paramecios, se reproducen mediante vástagos del mismo organismo (aunque George Bernard Shaw, en una de sus mordaces advertencias a la raza humana, predijo que éste es el destino al que puede correr la raza humana). ¡sucumbiremos si seguimos anteponiendo la eficiencia a todo lo demás!). En estudios de secciones de América donde las personas crecen más que en otras áreas, se cree

que una de las causas es la mezcla con un nuevo grupo de personas que migran al área y se casan con el linaje anterior. También es bien sabido que, si bien el incesto no es *biológicamente* perjudicial, el matrimonio entre hermanos y miembros de una misma familia está prohibido en casi todas las sociedades debido al empobrecimiento social, la pérdida de diferenciación que bloquearía el desarrollo de la raza .

Estamos preparados para este proceso rítmico gracias a la diferente musculatura masculina y femenina, así concluye el psicólogo holandés Butendijk. Señala que en huesos y músculos, el hombre está construido esencialmente sobre líneas rectas, acercándose a ángulos rectos, lo que le permite empujar mejor, golpear con empujones, puñetazos y otros aspectos asertivos del papel masculino. La mujer está construida sobre curvas y líneas redondeadas, para abrirse mejor, para llevar y cuidar a la descendencia, para dar y recibir el tipo de placer peculiarmente femenino. El mecanismo de empuje del pene ya está presente en el niño, que hace movimientos como si deseara meter su pene en las cosas. La niña tiene su contrapartida, el deseo de armonizar, de conservar, de informar las cosas no mediante ataques abrumadores y frontales, sino acercándose en una curva. Nuestra sociedad asocia las virtudes masculinas con la acción y las femeninas con la pasividad, lo cual, por debajo del nivel obvio, es tan erróneo como engañoso. Es tan exacto (aunque también tiene el error de todas las generalizaciones) decir que las mujeres están a favor de preservar las artes de la paz como que los hombres están a favor de las artes de la guerra. En realidad, tanto lo masculino como lo femenino son activos y pasivos a su manera.

El hecho de que estas características hayan sido exageradas de manera grosera e injusta en nuestra sociedad no es razón para olvidar las diferencias reales. Es cierto que las llamadas virtudes masculinas en el siglo XIX eran tales que un hombre, para demostrar su potencia, debía conquistar no sólo a la naturaleza sino a sí mismo y a todas las mujeres que se encontraban en su camino. Y se hizo un estereotipo de la mujer como gentil y de olor dulce, incapaz de cuidar de sí misma, incapaz de sobrevivir escuchando malas palabras y lista para desmayarse ante la más mínima excusa. Como reacción a esto surgió el movimiento para borrar las distinciones; Ya no era *vive la*

diferencia el grito de guerra sino “todos sentimos lo mismo” y ambos sexos debían reaccionar de la misma manera ante las mismas cosas. Pero descubrimos, para nuestro horror, que habíamos descartado las diferencias que nos alegraban junto con la injusta represión.

Porque en nuestra cruzada igualitaria pasamos por alto el hecho, como ha señalado la Dra. Helena Deutsch, de que la mujer tiene una respuesta vaginal de “atracción” que en realidad puede darle más placer que experimentar el orgasmo apocalíptico. El lenguaje refleja estas diferencias: en inglés existe la palabra “invaginate” para el dibujo en respuesta, y no tenemos contraparte para el masculino. Los paralelos más cercanos son las diversas formas de “fálico”, que se refieren esencialmente a un comportamiento de empuje, afirmación y conquista, y que pueden tener o no una connotación hostil. El hombre experimenta no sólo la respuesta asertiva sino también una respuesta a este ser atraído; y mientras que el orgasmo de la mujer es complejo y difuso, el hombre tiene un mecanismo neurológico y fisiológico incorporado que dispara el orgasmo y, cuando se excita más allá de cierto punto, se vuelve imposible de retener.

Un último hecho ontológico que observamos en la sexualidad es simple y elemental. Ésta es que la relación sexual es procreadora; puede crear un nuevo ser, un bebé. Este hecho crea cambios profundos en el cuerpo y la vida de la hembra durante al menos nueve meses, ya sea que el macho se quede o se vaya; y, excepto en casos patológicos, supone una diferencia radical para la mujer durante mucho más tiempo. Las primitivas palabras de una noble abisinia expresan esto de manera excelente:

...El día en que una mujer disfruta de su primer amor la parte en dos.... El hombre es el mismo después de su primer amor que antes. La mujer es otra desde el día de su primer amor. Esto continúa así durante toda la vida. El hombre pasa la noche junto a una mujer y se marcha. Su vida y su cuerpo son siempre los mismos. La mujer concibe. Como madre es otra persona que la mujer sin hijos. Lleva en su cuerpo el fruto de la noche durante nueve meses. Algo crece. Algo crece en su vida que nunca más se aparta de ella. Ella es madre. Ella es y sigue siendo madre aunque su hijo muera, aunque todos sus hijos mueran. Porque hubo un tiempo en que llevaba al niño bajo su corazón. Y nunca más volverá a salir de su corazón. Ni siquiera cuando está

muerto. Todo esto un hombre no lo sabe.... No conoce la diferencia antes del amor y después del amor, antes de la maternidad y después de la maternidad. Sólo una mujer puede saber eso y hablar de eso.... Debe ser siempre doncella y ser siempre madre. Antes de cada amor es doncella, después de cada amor es madre.... 14

Karen Homey sostiene, por ejemplo, que el hecho de que las mujeres puedan tener hijos y los hombres no puedan generar en los hombres los celos que los hacen esforzarse tanto, luchar por demostrar su creatividad en actividades culturales y en la construcción de civilizaciones. A menudo, en el psicoanálisis, estos celos estallan en los hombres con humillación personal y desesperación. Un paciente sudamericano gritó desde el sofá una y otra vez que nunca podría perdonar a su madre que ella lo había dado a luz y él tenía que chuparle los pechos, y creía firmemente que todos los hombres llevaban dentro de sí esa misma envidia furiosa. Las raíces arquetípicas de este conflicto son infinitamente más profundas que la era moderna o nuestros problemas “occidentales” y están radicadas en las raíces de la historia y la existencia misma del hombre.

Pero el lado opuesto del asunto es igualmente apremiante. Cuando dije en un capítulo anterior que “el nuevo sofisticado tiene miedo de sus poderes procreativos”, lo dije literalmente en el sentido de que su ansiedad surge de su profunda ambivalencia acerca de su poder para crear otro ser humano. Un paciente mío experimentó impotencia periódica cada mes en el momento de la fertilidad de su esposa, a pesar de que conscientemente tanto él como su esposa deseaban tener un bebé. Sin embargo, en sus fantasías resultó que no deseaba engendrar un hijo que pudiera ser su rival en el afecto de ella, sino que deseaba seguir siendo su bebé además de su marido.

Esta ambivalencia está presente en el término “castración” de Freud, el miedo original al que creía que se debe toda ansiedad. Porque castración no significa lo que Freud y la mayoría de la gente entiende, una amputación del miembro masculino; el término para esto es “mutilación”. La castración, más bien, se refiere a la amputación de los testículos, convirtiéndose en eunuco; consiste en la *pérdida del poder de procrear*. Los eunucos de la corte del sultán podían tener erecciones y mantener relaciones sexuales; pero no pudieron engendrar un bebé. La línea de sangre se mantuvo clara, a pesar de los pecadillos en el harén. Creo

que Freud fue aquí más sabio de lo que parecía ser consciente, porque esta ansiedad sobre el poder procreativo (a pesar del control de la natalidad) es verdaderamente fundamental.

LOS ANTICONCEPTIVOS Y LO TRÁGICO

Tomemos como ejemplo una joven de treinta años que vino a consultarme hace algunos años y fue mi paciente durante un breve período. Graduada de uno de los mejores colegios femeninos de Nueva Inglaterra, había crecido en un suburbio acomodado, era inteligente y atractiva, y parecía en todos los sentidos una chica típicamente agradable. En la universidad, había absorbido lo que entonces, a mediados de los años 40, era la creencia generalmente aceptada en la unión y la familia, y había elegido como objetivo casarse al graduarse e inmediatamente formar una familia numerosa. Había cumplido admirablemente su plan al casarse con su novio de una universidad vecina el día de su graduación y luego tuvo cinco hijos, uno cada dos años, tal como había planeado.

Pero cuando vino a verme, cuando tenía treinta años, me reveló que estaba “enamorada” y que tenía una aventura con un mecánico de taller, por quien, por primera vez en su vida, sentía una fuerte pasión. Informó que ahora sabía que nunca había amado a su marido, pero que lo despreciaba. Cuando consideró la psicoterapia (a instancias de sus amigos), se había ido a casa con sus cinco hijos a vivir con sus padres en los suburbios, un desenlace curioso y patético de lo que alguna vez habían sido planes tan valientes.

Ella y yo no pudimos hacer una terapia muy efectiva porque ella sentía que el amor por el mecánico del taller era “sagrado” y no deseaba entrar en eso. Cuando la vi algunos años después, parecía una mujer de mediana edad descolorida que trabajaba diligentemente para mantener a sus hijos. Esta hija de un suburbio de clase media alta se había metido en una situación que era tan poco susceptible de solución, si no menos, que el antiguo prototipo de la “niña perdida” que tiene un hijo fuera del matrimonio. Ciertamente, la razón no fue la falta de información o la falta de planificación y responsabilidad. Mi paciente, una mujer moderna e inteligente, con sus cinco hijos parecía, en muchos sentidos, tan atrapada como sus antepasados en

la época victoriana, antes de la emancipación de la mujer y la invención de los anticonceptivos.

Cito este caso para ilustrar que la mera capacidad de planificación familiar no es una obviación de lo trágico. El significado psicológico de la anticoncepción es la ampliación del ámbito de la responsabilidad y el compromiso personal. Pero lejos de ser más fácil, esta relación personal puede tener que tener más peso y, por tanto, puede ser más difícil.

Dado que la anticoncepción alivia la ansiedad por el embarazo en un acto sexual determinado, parece usarse en nuestra cultura como símbolo de que hemos dejado atrás de una vez por todas el aspecto trágico del amor sexual. Ahora bien, estoy ciertamente a favor de los anticonceptivos y de la planificación de la procreación, un punto tan obvio que no debería ser necesario mencionarlo. Pero este principio de control de la natalidad casi universalmente aceptado no debería cegarnos ante el hecho de que la anticoncepción, por muy beneficiosa que sea para la sexualidad, no cambia en lo más mínimo la cuestión básica de la que estamos hablando. Aunque libera al individuo del encadenamiento biológico inmediato del embarazo, bien puede aumentar su ambivalencia psicológica.

La dimensión trágica del sexo y el amor sigue siendo tan frecuente como siempre, incluso con la anticoncepción, pero se eleva del ámbito biológico automático al ámbito psicológico. De todos modos, aquí es donde debería estar la tragedia; No son los hechos biológicos de la vida misma, como la muerte y la procreación, los que dan la dimensión trágica, sino cómo nosotros, como seres humanos, nos *relacionamos con* estas necesidades ineludibles del destino humano. Lo trágico es siempre una cuestión psicológica y espiritual.

También está el dilema de la responsabilidad personal que surge de la libertad de elegir tener un bebé o no. Ha sido posible planificar bebés durante las últimas cuatro décadas y, aunque hemos actuado sobre la base de ese poder, nunca hemos aceptado la responsabilidad psicológica y personal por ello. Nuestra alegre evasión de esa cuestión se manifiesta en la culpa que sentimos como sociedad entera hacia nuestros hijos. Hacemos todo por ellos, atendemos a su desarrollo y a sus caprichos, consideramos un signo de nuestra amplitud de miras y de nuestra virtud ceder ante

ellos en todas las cuestiones morales (y ahora en la marihuana) para que los niños pobres pasen un rato imposible. tratando de encontrar algo en estos padres que siempre se dan por vencidos contra lo cual puedan rebelarse. Cuando se van, decimos: "Que lo pasen bien", y nos preocupamos si no lo pasan bien y nos preocupamos si lo pasan demasiado bien. Y todo el tiempo sentimos secretamente envidia de ellos y de su juventud y estamos resentidos por lo bien que lo pasan en comparación con lo difícil que lo pasamos nosotros. A través de todo esto, tratamos a nuestros jóvenes como pequeños miembros de la realeza, herederos aparentes de Dios sabe qué, somos las doncellas, choferes, cocineras, enfermeras, bolsas de dinero sin fondo, maestros orientadores, líderes de campamentos, hasta que no es de extrañar que nuestros Los niños se ponen de pie y gritan: "¡Por amor de Dios, déjenos *en paz!* Y esa es la mayor amenaza de todas para nosotros, porque estamos llenos de una culpa generalizada y sin nombre acerca de nuestros hijos y no podemos dejarla ir. Y la culpa que estamos expiando no tiene que ver con algo específico que hicimos o no hicimos al criarlos; se trata del hecho básico de tener hijos en primer lugar. Porque "Dios" ya no decide que tengamos hijos; hacemos. ¿Y quién ha siquiera empezado a comprender el significado de tan tremendo hecho?

O imaginemos las parejas (y, dada la necesidad de controlar la población, necesariamente habrá muchas) que planearán tener un solo bebé: consideremos el tremendo peso psíquico que este pobre bebé tendrá que soportar. Como vemos en nuestra terapia, particularmente con profesionales que han tenido un único hijo, existe una gran tentación de sobreproteger al bebé. Cuando llama, los padres corren; cuando gime, se avergüenzan; cuando está enfermo, son culpables; cuando no duerme, parece que *van* a sufrir crisis nerviosas. El niño se convierte en un pequeño dictador en virtud de la situación en la que nace y no podría ser otra cosa si quisiera. Y, por supuesto, existe el hecho siempre complicado y contradictorio de que toda esta atención en realidad equivale a una *restricción considerable* de la libertad del niño, y él debe, como un príncipe nacido en una familia real, cargar con un peso para el cual los niños nunca fueron hechos. .

La anticoncepción, como todos los dispositivos y máquinas, puede aumentar nuestro rango de libertad y elección. Pero

la nueva libertad y poder que así se nos otorga también aumenta nuestra ambivalencia y ansiedad, una ambivalencia que ahora se expresa en la banalización del sexo y el amor. Como dicen las chicas que, en estos días de la píldora, son promiscuas, según el Dr. Seymour Halleck, director de psiquiatría del servicio de salud estudiantil de la Universidad de Wisconsin: "Es demasiado complicado decir que no". 15 Banalizar algo, socavar su significado, decir que "no importa", es el método por excelencia para evitar la ansiedad. ¿No es el resultado de la situación que la anticoncepción se utiliza indebidamente para favorecer una actitud distante, indiscriminada, del aquí hoy y del mañana hacia la sexualidad? Seguramente un acto que conlleva tanto poder como el acto sexual, y poder en el área crítica de transmitir el propio nombre y especie, no puede tomarse como banal e insignificante excepto violentando nuestra naturaleza, si no la "naturaleza" misma. Con la anticoncepción, el sexo puede convertirse, al menos en algunos casos, en una relación *puramente personal*. Y el desafío que esto nos presenta es nada menos que encontrar el sentido de esta relación personal.

CINCO

EL AMOR Y EL DAIMÓNICO

Si mis demonios me abandonan, temo que mis ángeles también huyan.

—Rilke, al retirarse de la psicoterapia tras conocer los objetivos a los que aspiraba.

Carta 74, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*.

"Eros es un daimon". Así de simple y directamente nos informa Platón a nosotros y a sus amigos del banquete en *El Banquete* de la dimensión profunda del amor. Esta identificación de Eros con lo daimónico, tan natural para los griegos, es el escollo en el que caen prácticamente todas las teorías modernas sobre el amor. Seguramente no sorprende que el hombre contemporáneo busque eludir, si no negar y reprimir abiertamente, todo el ámbito de lo daimónico. Pero hacerlo significa "castrar" a Eros: robarnos las fuentes mismas de fecundidad en el amor. Porque el polo opuesto de lo daimónico no es la seguridad racional y la felicidad tranquila, sino el "regreso a lo inanimado"; en términos de Freud, el instinto de muerte. El antidaimon es la apatía.

DEFINIENDO LO DAIMÓNICO

Lo daimónico es *cualquier función natural que tiene el poder de apoderarse de la persona en su totalidad*. El sexo y el eros, la ira y la rabia y el ansia de poder son ejemplos. Lo daimónico puede ser creativo o destructivo y normalmente es ambas cosas. Cuando este poder falla y un elemento usurpa el control sobre la personalidad total, tenemos "posesión demoníaca", el nombre tradicional a lo largo de la historia para la psicosis. * Lo daimónico obviamente no es una entidad, sino que se refiere a una función arquetípica fundamental de la experiencia humana: una realidad existencial en el hombre moderno y, hasta donde sabemos, en todos los hombres.

Lo daimónico es el impulso en cada ser de afirmarse, afirmarse, perpetuarse y aumentarse. Lo daimónico se vuelve malo cuando usurpa el yo total sin tener en cuenta la integración de ese yo, o las formas y deseos únicos de los demás y su necesidad de integración. Entonces aparece

como agresión excesiva, hostilidad y crueldad: las cosas de nosotros mismos que más nos horrorizan y que reprimimos siempre que podemos o, más probablemente, proyectamos en los demás. Pero éstas son la otra cara de la misma afirmación que potencia nuestra creatividad. Toda la vida es un flujo entre estos dos aspectos de lo daimónico. Podemos reprimir lo daimónico, pero no podemos evitar el precio de la apatía y la tendencia hacia una explosión posterior que dicha represión trae consigo.

El concepto griego de "daimon" -el origen de nuestro concepto moderno- incluía la creatividad del poeta y artista así como la del líder ético y religioso, y es el poder contagioso que tiene el amante. Platón argumentó que el éxtasis, una "locura divina", se apodera de la persona creativa. Ésta es una forma temprana del problema enigmático y nunca resuelto de la relación íntima entre el genio y el loco.

En *La Apología*, cuando estaba siendo juzgado por enseñar una falsa "daimonía" a los jóvenes, Sócrates describe su propio "daimon": "Este signo, que es una especie de voz, empezó a llegar a mí cuando era niño." Después de ser declarado culpable y declararse una interrupción en el proceso judicial para que pueda decidir si elige el exilio o la muerte, regresa y le dice al tribunal que ha elegido morir. Explica su elección con estas palabras:

Oh jueces míos, a vosotros puedo verdaderamente llamar jueces, me gustaría contaros una circunstancia maravillosa. Hasta ahora, la facultad divina, de la que es fuente el oráculo interior, tenía siempre la costumbre de oponerse a mí incluso en las nimiedades, si iba a cometer un desliz o un error en cualquier asunto. Pero el oráculo no dio señal de oposición, ni cuando salía de mi casa por la mañana ni mientras hablaba... Es una insinuación de que lo que me ha sucedido es un bien y que aquellos de nosotros que pensamos que la muerte es un mal estamos en un error. Porque seguramente el signo habitual se me habría opuesto si hubiera ido al mal y no al bien. ¹

Así, su "daimon", que él creía que todo hombre poseía, actuaba como una especie de guardián.

Lo daimónico no es la conciencia; porque la conciencia es en gran medida un producto social, relacionado con las costumbres culturales y, en términos psicoanalíticos, con el poder del superyó. Lo daimónico se refiere al poder de la naturaleza más que al superyó, y está más allá del bien y

del mal. Tampoco es el “recuerdo a sí mismo” del hombre, como han argumentado Heidegger y, más tarde, Fromm, ya que su origen se encuentra en aquellos reinos donde el yo está arraigado en fuerzas naturales que van más allá del yo y se sienten como la influencia del destino sobre nosotros. . Lo daimónico surge del fundamento del ser más que del yo como tal. Se muestra particularmente en la creatividad. Nunca podríamos aplicar a la conciencia la definición de Yeats de lo daimónico: esa “otra Voluntad”, “ese deslumbrante, imprevisto vagabundo con alas... de nuestro propio ser, pero como agua con fuego”. ² Tampoco podrían aplicarse a la conciencia las palabras de Goethe sobre lo daimónico. Hablando del “tremendo poder” que emana de las personas daimónicas, afirma: “No todos los poderes morales unidos prevalecen contra ellos.... Y no pueden ser superados excepto por el Universo mismo, al que han desafiado a combatir”. ³

Aristóteles es quien más se acerca a “domesticar” al daimon en su concepto de ética “eudaimonista”. La felicidad —o eudaimonismo— en el idioma griego era el resultado de “ser bendecido con un buen genio”. ⁴ La felicidad es vivir en armonía con el daimon de uno. Hoy en día relacionaríamos el “eudaimonismo” con el estado de integración de las potencialidades y otros aspectos del propio ser, con la conducta.

El daimon brinda orientación individual en situaciones particulares. El daimónico fue traducido al latín como *genios* (o *jinni*). Este es un concepto en la religión romana del que proviene nuestra palabra “genio” y que originalmente significaba una deidad tutelar, un espíritu que preside el destino de una persona, y luego se convirtió en una particular dotación o talento mental. Así como “genio” (su raíz es el latín *genere*) significa generar, engendrar, así lo daimónico es la voz de los procesos generativos dentro del individuo. Lo daimónico es el patrón único de sensibilidades y poderes que constituye al individuo como un yo en relación con su mundo. Puede hablar en sueños y a la persona sensible en meditación consciente y autocuestionamiento. Aristóteles creía que los sueños podían llamarse daimónicos y se hace eco de nuestra afirmación cuando dice: “porque la naturaleza es daimónica”. Freud cita esta observación y añade que

contiene "un significado profundo si se interpreta correctamente". 5

La forma deteriorada de este concepto, que consiste en la creencia de que estamos dominados por pequeños demonios que vuelan por ahí equipados con cuernos, es una proyección de la experiencia interior hacia el exterior, cosificada en una realidad objetiva. Era totalmente correcto que la Ilustración y la Era de la Razón, en el auge de su éxito en hacer que toda la vida fuera razonable, hubieran descartado esto y lo hubieran considerado como un enfoque deteriorado e improductivo de la enfermedad mental. Pero sólo durante las últimas dos décadas se nos ha grabado claramente que, al descartar la falsa "demonología", aceptamos, en contra de nuestra intención, una banalidad y una superficialidad en todo nuestro enfoque de las enfermedades mentales. Esta banalidad fue específicamente dañina para nuestra experiencia del amor y la voluntad. Porque las actividades destructivas de lo daimónico son sólo el reverso de su motivación constructiva. Si expulsamos a nuestros demonios, como acertadamente observa Rilke, será mejor que estemos preparados para despedirnos también de nuestros ángeles. En lo daimónico reside nuestra vitalidad, nuestra capacidad de abrirnos al poder del eros. Debemos redescubrir lo daimónico en una nueva forma que sea adecuada a nuestra propia situación y fructífera para nuestros días. Y esto no será sólo un redescubrimiento sino una recreación de la realidad de lo daimónico.

Lo daimónico necesita ser dirigido y canalizado. Aquí es donde la conciencia humana se vuelve tan importante. Inicialmente experimentamos lo daimónico como un empujón ciego. Es *impersonal* en el sentido de que nos convierte en herramientas de la naturaleza. Nos empuja hacia la afirmación ciega de nosotros mismos, como en la rabia, o hacia el triunfo de la especie al fecundar a la hembra, como en el sexo. Cuando estoy furioso, no me importa menos quién soy o quién eres tú; Sólo quiero atacarte y destruirte. Cuando un hombre se encuentra en un estado de intensa excitación sexual, pierde su sentido personal y sólo quiere "hacer" o "poner" (como lo expresan tan claramente los verbos de forzar) a la mujer, independientemente de quién sea. Pero la conciencia puede integrar lo daimónico, hacerlo personal. Este es el propósito de la psicoterapia.

Lo daimónico siempre tiene su base biológica. De hecho, Goethe, que conocía íntimamente los impulsos daimónicos del hombre moderno, como se muestra tan elocuentemente en Fausto, y que siempre estuvo fascinado por lo daimónico, afirma, haciéndose eco de Aristóteles: "Lo daimónico es el poder de la naturaleza". Pero la cuestión crucial siempre implica la ruptura de la integración: un elemento de la personalidad usurpa el mando y conduce a la persona a una conducta desintegrativa. El impulso erótico-sexual, por ejemplo, empuja a la persona hacia la unión física con la pareja; pero, cuando toma el control del yo total, puede conducir a la persona en muchas direcciones diversas y a todo tipo de relaciones sin tener en cuenta la integración de sí mismo, el yo de su pareja o la comunidad. El padre Karamazoff, que regresa a casa una noche con sus compañeros borrachos, se reta a tener coito con la mujer idiota en la zanja, y al hacerlo engendra a su propio asesino. Para Dostoievski, con el verdadero instinto del artista en materia de lo daimónico, el hijo nacido de esta cópula hace que luego mate al padre.

"Eros es un daimon", dijo Diotima, la autoridad en amor entre los amigos de los banquetes de Platón. Lo daimónico se correlaciona con *el eros* más que con la libido o el sexo como tal. Es de suponer que Anthony tenía todas sus necesidades sexuales bien atendidas por sus concubinas ("liberación regular de tensión sexual", como lo expresaron infelizmente Masters y Johnson). Pero el poder demoníaco que se apoderó de él en su encuentro con Cleopatra fue algo muy diferente. Cuando Freud introdujo el eros como opuesto y adversario de la libido, es decir, como la fuerza que se opone al instinto de muerte y lucha por la vida, lo estaba usando de esta manera que incluye lo daimónico. El daimónico lucha contra la muerte, lucha siempre por afirmar su propia vitalidad, no acepta "trescientas diez" ni ningún otro calendario de vida. Es a este daimónico al que nos referimos cuando conjuramos a alguien que está gravemente enfermo para que no abandone la "lucha", o cuando tristemente reconocemos algún indicio de que un amigo morirá como el hecho de que ha abandonado la lucha. El daimónico nunca aceptará un "no" racional como respuesta. En este sentido, lo daimónico es enemigo de la tecnología. No aceptará horarios ni horarios de nueve a cinco ni líneas de montaje a las que nos entregamos como robots.

Si lo daimónico se muestra particularmente en la creatividad, deberíamos encontrar los testimonios más claros de su presencia en los poetas y artistas. Los poetas a menudo tienen conciencia de que están luchando con lo daimónico y que el problema es trabajar algo desde las profundidades que empuja al yo a un nuevo plano. William Blake dijo: "Todo poeta pertenece al partido del Diablo". 6 Ibsen le dio un ejemplar de *Peer Gynt* a un amigo y escribió en la guarda:

Vivir es luchar contra los trolls en corazón y alma.

Escribir es juzgarse a uno mismo. 7

William Butler Yeats podría haber escrito para todos los poetas cuando proclamó:

Y en mi corazón los demonios y los dioses

Libra una batalla eterna.... 8

En sus ensayos, Yeats llega incluso a definir específicamente lo daimónico como la "otra Voluntad", que él creía que era a la vez una fuerza exterior a él y al mismo tiempo orientada a su ser personal. La siguiente es la cita completa a la que ya se ha aludido:

Sólo cuando hayamos visto y previsto lo que tememos seremos recompensados por ese deslumbrante e imprevisto vagabundo alado. No podríamos encontrarlo si no fuera, en algún sentido de nuestro ser, y sin embargo de nuestro ser, como agua con fuego, un ruido con silencio. Él es de todas las cosas la más difícil, porque lo único que resulta fácil nunca puede ser parte de nuestro ser. 9

Aún más obvio en las artes de la pintura, el lienzo y la piedra del tallador, lo daimónico es el compañero diario (y si se supiera la verdad, la inspiración) de artistas de todo tipo. Parece que nuestra sociedad tecnológica permitirá que el arte "invita a lo daimónico" y viva con él, mientras mira con recelo a otras profesiones cuando intentan hacerlo. El arte es la única manera en que el hombre moderno permitirá que se le muestren los aspectos poco halagadores, crueles y espantosos de sí mismo que forman parte de lo daimónico. De hecho, el arte puede definirse, por un lado, como un método específico para llegar a un acuerdo con las profundidades de lo daimónico. Picasso vive y pinta dentro de lo daimónico y es recompensado generosamente por ello; Su *Guernica*, que muestra a los hombres, mujeres, niños y toros desmembrados en la indefensa aldea española que la Luftwaft bombardeó,

presenta lo daimónico con una viveza inolvidable y lo trasciende dándole una forma significativa. Paul Klee es muy consciente de que sus pinturas son una dialéctica entre el juego de los niños, por un lado, y las fuerzas demoníacas, por el otro, y escribe en sus diarios sobre lo demoníaco. De hecho, lo daimónico tiene un lugar especial en el centro consciente del movimiento artístico moderno. Basta observar la demostración demasiado obvia de esto en el surrealismo de la segunda y tercera décadas de nuestro siglo, con sus brujas, demonios y figuras grotescas. Pero se muestra de manera más sutil y poderosa en el arte no objetivo contemporáneo, en los espacios rotos que a menudo dan el efecto de un nihilismo deslumbrante, las tensiones chirriantes del color y el aferramiento desesperado, mediante dedicación o tour de force, a nuevas formas de comunicación. .

Observamos, además, el gran interés de Occidente en el siglo XX por el arte *primitivo*, ya sea que el arte provenga de Africa, China o los campesinos de Europa Central. Los pintores del pasado que se enfrentan directamente a lo daimónico, como Hieronymus Bosch y Matthias Grünewald, son aquellos por quienes mucha gente parece especialmente captada en estos días. Aunque fueron pintados hace cuatro siglos, sus lienzos tienen una rara y penetrante relevancia para nuestras necesidades y sirven como espejos para nuestra autointerpretación incluso en los tiempos contemporáneos. Es comprensible que lo daimónico se desate y pase a primer plano en tiempos de transición en una sociedad, cuando las defensas psíquicas habituales son débiles o están completamente descompuestas. Como artistas de nuestros días, El Bosco y Grünewald vivieron y pintaron en una época tan caótica de agitación psicológica y espiritual en la que el período medieval estaba agonizando y el moderno aún no había nacido. Era una época de miedo real entre la gente a la brujería, los hechiceros y otros que afirmaban saber cómo asociarse con los demonios.

OBJECIONES AL PLAZO

Antes de profundizar en los significados del concepto, puede resultar valioso tener en cuenta la objeción contemporánea a la palabra. El concepto de lo daimónico parece tan inaceptable no por razones intrínsecas, sino debido a nuestra propia lucha por negar lo que representa.

Constituye un duro golpe a nuestro narcisismo. Somos gente “agradable” y, al igual que los ciudadanos cultivados de la Atenas de la época de Sócrates, no nos gusta que nos recuerden públicamente, lo admitamos en secreto o no, que incluso en nuestro amor estamos motivados por la lujuria, por poder, ira y venganza. Si bien no se puede decir que lo daimónico sea malo en sí mismo, nos enfrenta al problemático dilema de si debe usarse con conciencia, un sentido de responsabilidad y el significado de la vida, o ciega y precipitadamente. Cuando lo daimónico es reprimido, tiende a *estallar* de alguna forma: sus formas extremas son el asesinato, las torturas psicopatológicas de los asesinatos en los páramos y otros horrores que conocemos muy bien en este siglo. “Aunque retrocedamos horrorizados”, escribe Anthony Storr, “cuando leemos en los periódicos o en los libros de historia las atrocidades cometidas por un hombre contra otro, sabemos en nuestro corazón que cada uno de nosotros alberga en su interior esos mismos impulsos salvajes que nos llevan a al asesinato, a la tortura y a la guerra”. ¹⁰ En una sociedad represiva, los miembros individuales, representantes de lo daimónico de su época, expresan indirectamente estas atrocidades para la sociedad en su conjunto.

Es cierto que intentamos olvidar lo daimónico. Cuando, en el curso de su discurso sobre el Estado de la Unión en enero de 1968, el presidente Johnson mencionó como uno de sus objetivos eliminar el crimen y la violencia de las calles, hubo un aplauso entusiasta, de lejos el aplauso más largo jamás visto en toda la hora. discurso. Pero cuando el Presidente citó objetivos como vivienda nueva y justa y mejora de las relaciones raciales, no se escuchó ni un aplauso en todo el Congreso. Así, se deplora el lado destructivo de lo daimónico; pero hacemos oídos sordos, e incluso hacemos el avestruz, ante el hecho de que *el lado destructivo sólo puede enfrentarse transformando ese mismo poder en actividades constructivas*.

Porque en medio de toda esta pasión por sacar a las pandillas de las calles, ¿a qué hogares deben ir? Lo daimónico nos rodea en nuestras ciudades: nos asusta en forma de violencia individual mientras caminamos por las calles de Nueva York, y nos sorprende con la violencia racial más feroz de los disturbios en Newark y Detroit. No importa cuánto deploren tanto los ciudadanos como los

congresistas la violencia del movimiento del poder negro, podemos estar seguros de que el poder encerrado y reprimido saldrá violentamente si no puede hacerlo de manera constructiva.

La violencia es lo daimónico que salió mal. Es “posesión demoníaca” en su forma más cruda. Nuestra época es de transición, en la que se niegan los canales normales para utilizar lo daimónico; y esas épocas tienden a ser épocas en las que lo daimónico se expresa en su forma más destructiva.

Un ejemplo destacado de los efectos contraproducentes del olvido de lo daimónico puede verse en el ascenso de Hitler. La incapacidad de Estados Unidos y las naciones de Europa occidental para reconocer lo daimónico nos hizo imposible evaluar de manera realista la importancia de Hitler y el movimiento nazi. Qué bien recuerdo aquellos años de principios de los años 1930, cuando Hitler llegaba al poder. Me acababa de graduar de la universidad y había ido a enseñar a Europa. Mis compañeros liberales y yo en Estados Unidos, y en menor medida en Europa, creíamos tan firmemente en la paz y la hermandad mundial en aquellos días que ni siquiera podíamos ver a Hitler o la realidad destructivamente demoníaca que representaba. Los seres humanos simplemente no podrían ser tan crueles en nuestro civilizado siglo XX; los relatos de los periódicos deben estar equivocados. Nuestro error fue que dejamos que nuestras convicciones limitaran nuestras percepciones. No teníamos lugar para lo daimónico; Creíamos que el mundo debía adaptarse de alguna manera *a nuestras* convicciones, y toda la dimensión daimónica quedó fuera de nuestra percepción. *No reconocer lo daimónico en sí resulta ser daimónico; nos hace cómplices del lado de la posesión destructiva.*

La negación de lo daimónico es, en efecto, una autocastración en el amor y una autoanulación en la voluntad. Y la negación conduce a las formas pervertidas de agresión que hemos visto en nuestros días, en las que lo reprimido regresa para perseguirnos.

LO DAIMÓNICO EN LA PSICOTERAPIA PRIMITIVA

La psicoterapia nativa muestra formas sumamente interesantes y reveladoras de abordar lo daimónico. El Dr. Raymond Prince, un psiquiatra que vivió y estudió a los

nativos de Yorubalandia durante varios años, filmó una ceremonia fascinante que presento aquí a modo de ilustración. ¹¹

Cuando el curandero mental de la tribu debe tratar a algunos miembros de la comunidad por lo que llamaríamos dolencias psicológicas, todo el pueblo participa. Después de los rituales habituales de fundición de huesos y una ceremonia que se cree transfiere el problema (ya sea impotencia sexual o depresión o lo que sea) a una cabra que luego (como "chivo expiatorio") es sacrificada ceremonialmente, todos en la aldea se reúnen durante varias horas de baile frenético. Esta danza constituye la parte principal de la curación. En esta danza lo significativo es que *el nativo que quiere curarse se identifica con la figura que cree que tiene posesión demoníaca de él*.

Un hombre en la película del Dr. Prince, cuyo problema era la impotencia sexual, se vistió con la ropa de su madre y bailó largamente *como si fuera ella*. Esto nos revela que los nativos tenían suficiente perspicacia para saber que la impotencia de un hombre así está relacionada con su relación con su madre, aparentemente una excesiva dependencia de ella que él, en su propio sistema del self, ha negado. Lo que es necesario para la "cura", por lo tanto, es que él confronte y llegue a un acuerdo con este daimónico en sí mismo. Ahora bien, necesitar y aferrarse a la madre es una parte normal de la experiencia de todos, absolutamente esencial para nuestra supervivencia cuando somos bebés y la fuente de gran parte de nuestra ternura y sensibilidad en años posteriores. Si la persona siente que este apego es demasiado grande, o si siente que debe reprimirlo por alguna otra razón, lo *proyecta hacia afuera: es la mujer con la que se acuesta la que es el maligno, el diablo quien lo castraría*. Por tanto, es impotente y se castra.

Se supone que ese hombre se ha preocupado por las mujeres -"poseído" por ellas- y se ha encontrado luchando contra esta obsesión en vano. Si visualiza a su madre específicamente como el demonio o no, no lo sé; normalmente esperaríamos alguna expresión simbólica del "demonio". Hablando con precisión, lo daimónico es su propia relación morbosa interna con su madre. En la danza frenética, "invita al daimónico", le da la bienvenida. No sólo confronta al diablo cara a cara, sino que la acepta, le da la bienvenida, se identifica con ella, la asimila y, con suerte, la

integra como una parte constructiva de sí mismo, y se vuelve más gentil y sensible como hombre, así como sexualmente asertivo y potente. .

En la película del Dr. Prince sobre esta danza curativa, también vemos a una chica de pueblo en su adolescencia que tenía un problema con la autoridad masculina y se había sentido "poseída". En la ceremonia, bailó con el sombrero y el abrigo del censista británico de la región, aparentemente el símbolo de su problema demoníaco con la autoridad. Esperamos y esperamos que, después del trance curativo de la ceremonia, ella sea más asertiva por derecho propio, menos "tímida", más capaz de tratar con las autoridades y capaz de entregarse con menos ambivalencia a un hombre enamorado sexualmente. .

Tanto el hombre como la niña se identificaron audazmente con lo que temían, con lo que antes habían luchado tanto por negar. El principio que esto implica es *identificarse con aquello que te atormenta, no para luchar contra ello, sino para acogerlo en ti mismo; porque debe representar algún elemento rechazado en ti* . El hombre se identifica con su componente femenino; no se vuelve homosexual sino heterosexualmente potente. Mientras él baila con sombrero y vestido de mujer, y la niña con sombrero y chaqueta de oficial, uno podría pensar que está viendo una película de un baile de máscaras. Pero para nada: ninguno de los aldeanos que bailan sonríe un poco; están allí para realizar una ceremonia significativa para los miembros de su comunidad y comparten en parte la cualidad parecida al trance en la que quedan atrapados los pacientes. La niña y el hombre se animaron a "invitar" a los daimónicos con el apoyo de su comunidad.

De hecho, se debe poner especial énfasis en la importancia del respaldo de los vecinos, amigos y conciudadanos del individuo cuando éste enfrenta sus "demonios". Es difícil ver cómo este hombre o esta niña habrían podido reunir el coraje para encontrarse con lo daimónico si no hubieran contado con la participación y el estímulo tácito de su grupo. La comunidad ofrece un mundo interpersonal humanamente digno de confianza en el que uno puede luchar contra las fuerzas negativas.

Observamos que ambas personas se identifican con alguien del sexo opuesto. Esto nos recuerda la idea de Jung de que el lado oscuro del yo que se niega representa el sexo opuesto, el *anima* en el caso de los hombres y, en el caso de

las mujeres, el *animus* . Ahora bien, lo que es especialmente interesante es que este término *animus* significa tanto un sentimiento de hostilidad, una intención violenta y malévola (animosidad), como también animar , dar espíritu, vivificar. Todos estos términos tienen su raíz en el latín *anima* , alma o espíritu. Así, la sabiduría de las palabras, destiladas a través de la historia del hombre, es que la parte negada de ti es la fuente de hostilidad y agresión, pero cuando puedes, a través de la conciencia, integrarla en tu sistema del yo, se convierte en la fuente de energía. y espíritu que os vivifica.

Asimilas lo daimónico que te poseería si no lo hicieras. La única manera de superar la posesión daimónica es poseerla, enfrentándola francamente, aceptándola e integrándola en el sistema del yo. Este proceso produce varios beneficios. Fortalece el yo porque integra lo que había quedado fuera. Supera la "escisión", la ambivalencia paralizante en el yo. Y hace que la persona sea más "humana" al romper con la superioridad moral y el desapego distante que son las defensas habituales del ser humano que niega lo daimónico.

En dicha terapia notamos que hay una *liberación* del paciente de los vínculos mórbidos con el pasado, y específicamente en el caso del hombre, de los vínculos con la madre. Esto está relacionado con el hecho de que, como suele ocurrir en la mitología, las leyendas y la psicoterapia, los demonios son concebidos como *femeninos* . Las Furias de la antigua Grecia eran mujeres; la Gorgona es femenina. En sus exhaustivos estudios sobre la mitología mundial, Joseph Campbell ofrece una larga lista de deidades y figuras femeninas de la mitología de todas las culturas que se consideran daimónicas. El cree que estas figuras son diosas de la tierra y tienen que ver con la fertilidad; representan la "madre tierra". Desde un punto de vista diferente, creo que la mujer es vista a menudo como daimónica porque cada individuo, hombre o mujer, comienza su vida con un vínculo con la madre. Esta "incrustación biológica" en la mujer que lo da a luz es un apego que el ser humano, simplemente por haber nacido al final de un cordón umbilical, debe luchar si quiere desarrollar su propia conciencia y autonomía de acción; en otras palabras, poseerse a sí mismo. Pero habiendo luchado contra el enraizamiento y declarado su propia autonomía, debe darle la bienvenida nuevamente a lo daimónico en un

plano consciente. Esta es la sana dependencia del hombre maduro.

Observamos, finalmente, que existe un paralelo notable en la experiencia de estos dos pacientes con el tema de este libro. Uno de los pacientes comienza con el problema del amor sexual: no puede lograr una erección. Termina con su voluntad ayudada: supera la dependencia pasiva de la madre y es capaz de afirmarse, de ser potente. La otra, la niña, comienza aparentemente con un problema de voluntad: no puede afirmarse ante las autoridades; y termina, con suerte, capaz de amar a un hombre con mayor abandono. Así, el amor y la voluntad están recíprocamente relacionados: ayudar a uno es fortalecer al otro.

ALGUNOS SONIDOS HISTÓRICOS

Ahora exploraremos más profundamente el significado de lo daimónico. En la Grecia arcaica, el término *daimon* se usaba indistintamente con *theos* y también tenía un significado muy similar a destino. Al igual que el destino, Homero y los autores anteriores a Platón nunca lo utilizaron en plural. ¹² Tengo un "destino" tal como tengo un "daimon": refleja una condición de vida de la que todos somos herederos. Las preguntas cruciales son siempre: hasta qué punto es esta condición una fuerza externa que actúa *sobre* nosotros (que es lo que los escritores arcaicos tendían a creer) y hasta qué punto es una fuerza dentro de la propia psicología del hombre individual (que era la opinión de los racionalistas griegos posteriores)? Heráclito, poniéndose del lado de este último, proclamó que "el carácter del hombre es su daimon". ¹³

Fue Esquilo, ese reinterpretaor por excelencia de los mitos y la religión antiguos, haciéndolos adecuados para el emergente griego consciente de sí mismo, quien cortó el nudo gordiano. Formó el concepto de daimónico para el ciudadano griego individual que iba a alcanzar un notable pináculo de desarrollo en responsabilidad hacia la civilización y hacia sí mismo. En su obra *Los persas*, Esquilo hace que la reina describa los engaños de Jerjes que han arruinado a Persia, y ella atribuye estos engaños a un "daimon". Ésta es una ilustración del hombre simplemente como víctima pasiva del daimon. Pero el fantasma de Darío, al enterarse de que Jerjes intentó encadenar el sagrado Bósforo (un acto de orgullo

autoritario), afirma que “un poderoso daimon le *quitó el juicio*”. Esto es algo diferente. Ahora bien, el poder demoníaco no sólo toma al individuo como víctima, sino que actúa *psicológicamente a través de él*; nubla su juicio, le dificulta ver la realidad, pero aún *lo deja* con la responsabilidad del acto. Éste es el antiguo dilema de mi propia responsabilidad personal, aunque me mueva el destino. Es la afirmación definitiva de que la verdad y la realidad sólo pueden psicologizarse hasta cierto punto. Esquilo no es impersonal sino *transpersonal*, un creyente en el destino y en la responsabilidad moral al mismo tiempo.

El héroe trágico de Esquilo se afirma de forma autónoma sin tener en cuenta la naturaleza de las cosas; y por eso viene a la destrucción. Muerte, enfermedad, tiempo: estas son las realidades naturales que nos rodean y, en el momento señalado, nos abaten.

Ya en Esquilo, lo daimónico es a la vez *subjetivo y objetivo*, que es el sentido en el que lo uso en este libro. El problema es siempre ver ambos lados de lo daimónico, ver los fenómenos de la experiencia interna del individuo sin psicologizar nuestra relación con la naturaleza, el destino y el fundamento de nuestro ser. Si lo daimónico es puramente objetivo, se corre el peligro de caer en la superstición en la que el hombre es simplemente víctima de poderes externos. Si, por el contrario, lo tomamos de forma puramente subjetiva, psicologizamos lo daimónico; todo tiende a ser una proyección y a volverse cada vez más superficial; terminas sin la fuerza de la naturaleza e ignoras las condiciones objetivas de la existencia, como la enfermedad y la muerte. Esta última manera conduce a una simplificación excesiva y solipsista. Atrapados en tal solipsismo, perdemos incluso nuestra esperanza última. La grandeza de Esquilo es que ve y preserva ambos lados con tanta claridad. Hace que Atenea recomiende a la gente cerca del final de la *Orestíada*:

De la anarquía

Y dominio servil por igual...

¡Preserva a mi pueblo! No lo echés desde tus paredes

Toda alta autoridad; por donde no hay miedo

Restos horribles, ¿qué mortal será justo? [14](#)

Pero a finales de aquel espléndido siglo V a. C., lo daimónico se había convertido en el protector de la autonomía racional del hombre. Fue la ayuda del hombre

hacia la autorrealización; le avisaría cuando estuviera a punto de perder su autonomía. Sócrates (que es el mejor ejemplo de este punto de vista) no fue en modo alguno un simple racionalista, pero pudo preservar su autonomía racional porque aceptó su base en un ámbito que es transracional. Por eso triunfó sobre Protágoras. Sócrates creía en lo daimónico; se tomó en serio tanto los sueños como el oráculo de Delfos. No cerró los ojos ni se acobardó ante fenómenos demoníacos como la plaga en Atenas en el 431 a . C. y la guerra con Esparta. La filosofía de Sócrates tenía fuentes dinámicas que la salvaron de la aridez del racionalismo, mientras que las creencias de Protágoras faltaban porque omitían las fuerzas dinámicas e irracionales de la naturaleza humana. La filosofía de Protágoras, basada en el concepto de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, se volvió “patéticamente” optimista, escribe Dodds, y debió morir infeliz al comienzo de la guerra entre Atenas y Esparta. [15](#)

Los últimos hombres de la Ilustración moderna se sentirían considerablemente preocupados por el daimon de Sócrates. Es fascinante observar a Thomas Jefferson, fresco en su fe desde la Era de la Razón, reflexionar sobre el hecho de que Sócrates estaba bajo el “cuidado y amonestación de un demonio guardián”. Jefferson escribe con pesar, aunque desde nuestro punto de vista absurdo: “¿Cuántos de nuestros hombres más sabios todavía creen en la realidad de estas inspiraciones, aunque están perfectamente cuerdos en todos los demás temas” (!) [16](#) Y John Quincy Adams también estaba genuinamente desconcertado: “No es fácil decir si este [daimon de Sócrates] fue efecto de la superstición o si habló en figura.... Los ejemplos que da de las ocasiones en que escuchó la voz hacen difícilmente posible considerar que su única intención era la Prudencia o la conciencia. [17](#)

No, Sócrates no se refería a la prudencia ni a la conciencia, y Jefferson y Adams no podían ignorar el hecho de que era el hombre menos supersticioso imaginable. Aunque no habló en figura en el sentido de metáfora, sí habló en símbolo. Porque el lenguaje del símbolo y del mito es la única manera de expresar experiencias fundamentalmente arquetípicas que afectan al hombre en su totalidad. Lo daimónico pertenece a esa dimensión de la experiencia donde el lenguaje discursivo y racional nunca puede contar

más que una parte de la historia; si nos detenemos en el lenguaje discursivo, nos empobrecemos. Así, Platón, que también hablaba en el lenguaje del símbolo y del mito en áreas donde sólo este lenguaje podía expresar su significado, pudo escribir que Dios ha dado a cada hombre un daimon, y que éste es el vínculo del hombre con lo divino. Lo que sí quiso decir Sócrates es más fácil de entender en nuestra época posterior a la Ilustración y posfreudiana, cuando exploramos el ello y conocemos los resortes “oscuros” e irracionales no sólo de la inspiración y la creatividad, sino de todas las acciones humanas.

Ahora notamos la *unión del bien y del mal* que los griegos lograron en su concepto del daimon. Es el puente entre lo divino y lo humano, y comparte ambos. Vivir de acuerdo con el propio daimon (eudaimonismo) es difícil pero profundamente gratificante. Es un impulso natural en su forma más cruda, pero un impulso que el hombre, siendo consciente de él, puede hasta cierto punto asimilar y dirigir. Lo daimónico destruye los planes puramente racionalistas y abre a la persona a posibilidades creativas que no sabía que poseía. Está ilustrado por los caballos poderosos y resopladores de la metáfora de Platón, cuyo control requiere toda la fuerza del hombre. Y aunque el hombre nunca está libre de este conflicto, la lucha le proporciona una fuente inagotable de formas y potencialidades que lo asombrarán y deleitarán.

En las eras helenística y cristiana, la división dualista entre el lado bueno y el malo del daimon se hizo más pronunciada. Ahora tenemos una población celestial separada en dos bandos: demonios y ángeles, los primeros del lado de su líder Satanás y los segundos aliados de Dios. Aunque tales acontecimientos nunca se racionalizan completamente, en aquellos días debe haber existido la expectativa de que, con esta división, sería más fácil para el hombre enfrentar y conquistar a los demonios.

Pero si algo se gana en dinamismo moral para los griegos helenísticos y los primeros cristianos al dividir la lucha entre el bien y el mal en demonios y ángeles, también se pierde mucho. Y lo que se pierde es importante; a saber, el concepto organísmico clásico del *ser* que combina posibilidades tanto buenas como destructivas. Vemos el comienzo del problema de Rilke: si sus demonios son ahuyentados, sus ángeles también huirán.

Satanás, o diablo, proviene de la palabra griega *diabolos*; "diabólico" es el término en inglés contemporáneo. Curiosamente, *Diabolos* significa literalmente "desgarrar" (*dia-bollein*). ¹⁸ Ahora bien, resulta fascinante observar que este diabólico es el antónimo de "simbólico". Este último proviene de *sym-bollein* y significa "reunir", unir. En estas palabras se esconden tremendas implicaciones con respecto a una ontología del bien y del mal. Lo *simbólico* es aquello que reúne, vincula, integra al individuo en sí mismo y con su grupo; lo *diabólico*, en cambio, es aquello que desintegra y desgarrar. Ambos están presentes en lo daimónico.

Originalmente era un arcángel, pero a Satanás se le da el nombre específico de "adversario". Él es quien tienta a Eva en el Huerto y a Jesús en la montaña. Pero cuando miramos más de cerca, vemos que Satanás es mucho más que un simple adversario; Satanás contó con la ayuda de la serpiente en el jardín, que es claramente un elemento demoníaco de la naturaleza. En el Edén, Satanás es la encarnación del daimónico de la lujuria y el deseo de poder mediante el conocimiento que hará al hombre inmortal, "como dios". El Señor reprendió a Adán y Eva por comer del "árbol del conocimiento del bien y del mal" y le preocupaba que ahora intentaran comer del árbol de la vida eterna. Este drama en el Jardín y las tentaciones de Jesús en la montaña son representaciones simbólicas de los impulsos daimónicos de la lujuria y el poder, y Satanás es el símbolo que encarna estos impulsos daimónicos.

Satanás, Lucifer y las otras figuras demoníacas que alguna vez fueron arcángeles son psicológicamente necesarios. *Había* que inventarlos, *había* que crearlos para hacer posibles la acción y la libertad humanas. De lo contrario, no habría conciencia. Porque cada pensamiento destruye al mismo tiempo que crea: para pensar esto, tengo que recortar algo más; Decir "sí" a esto es decir "no" a aquello y tener un "no" en la ambivalencia misma del "sí". Para percibir esto tengo que excluir otras cosas. Porque la conciencia funciona a través de uno u otro: es tanto destructiva como constructiva. Sin rebelión no hay conciencia.

Por lo tanto, la esperanza de que se pueda eliminar a Satanás o a los otros "adversarios" mediante un progreso gradual hacia la perfección no sería una idea constructiva, incluso si fuera posible. Y es evidente que no es posible.

Los santos no decían tonterías cuando se llamaban a sí mismos los mayores pecadores. El objetivo de la perfectibilidad es un concepto bastardo introducido de contrabando en la ética a partir de la tecnología y resulta de una confusión entre ambos.

Un problema del esquema cósmico de ángeles y demonios (y es una dificultad formidable) es que los ángeles son criaturas tan insulsas y poco interesantes. Son, por definición, asexuados; a menudo se parecen a Cupido, que es Eros en su forma más deteriorada. Parecen tener principalmente la función de volar y entregar anuncios y mensajes, una especie de Western Union celestial. Son criaturas relativamente impotentes, a excepción de algunos arcángeles como Miguel. Yo, por mi parte, nunca he podido interesarme mucho por los ángeles excepto como accesorios decorativos de un drama mayor como la epopeya navideña.

¿Ángeles aburridos? Sí, ¡hasta que caigan! Entonces el ángel adquiere fascinación e interés. Lucifer, un ángel arrojado del cielo, se convierte en el héroe dinámico del *Paraíso perdido* de Milton. Cuando un ángel asume una autoafirmación independiente (llámelo orgullo o negativa a ceder o lo que sea), entonces adquiere poder y la capacidad de captar nuestra atención e incluso nuestra admiración. Afirma su propio ser, su propia elección, su lujuria individual. Si pensamos que las representaciones simbólicas como Lucifer ejemplifican algún impulso significativo en la psique humana (un impulso hacia el crecimiento, una nueva forma nacida en el individuo que luego ve en el mundo que lo rodea), entonces esta afirmación de elección independiente es seguramente una respuesta positiva. aspecto del crecimiento. El niño que es el "angelito" durante demasiado tiempo es de quien debemos preocuparnos; el joven en crecimiento que es un "pequeño diablo", al menos a veces, nos da más esperanzas de potencialidades para el desarrollo futuro.

El ángel caído es aquel que vuelve a asumir parte del poder de lo daimónico, un poder al que ha renunciado en el dualismo necesario para afrontar la mitología en desintegración del antiguo mundo pagano. Rilke tiene, pues, razón al querer conservar a sus ángeles y a sus demonios, pues ambos son necesarios. *Ambos juntos conforman lo daimónico*. ¿Y quién puede decir que los

demonios de Rilke no contribuyen a su poesía tanto o más que sus ángeles?

La dicotomía entre demonios y ángeles se mantuvo durante la Edad Media, y la palabra para lo daimónico ahora es claramente "demonio". Los ciudadanos medievales estaban cautivados por sus "demonios", incluso en el acto de condenarlos; ¿Por qué si no todas esas gárgolas, bestias que ríen y parecen siniestras, animales de todo tipo, correteando y trepando por los costados de sus catedrales, talladas en piedra por artesanos que deben haber conocido a los daimónicos de primera mano? En este apasionante período, el pueblo se gloriaba de su naturaleza "demoníaca". Pero esto no les impidió utilizar este práctico método de condenar a sus enemigos como el partido del diablo en sus guerras de religión y particularmente en el levantamiento albigense. Parece que siempre es tendencia del hombre definir al extraño, al extraño, al que difiere de él, como el malo y a sí mismo como del lado de los ángeles. El redescubrimiento de lo daimónico como fuerza que no puede medirse en términos del bien y del mal "se debió al culto antirracional al genio de finales del siglo XVIII", escribe el profesor Wolfgang Zucker. ¹⁹ Esta fue la expresión de una oposición fundamental a la Ilustración y a los conceptos utilitarios de orden de la clase media y una protesta contra la teología moralista e intelectualista predominante. El profesor Zucker escribe sobre esto con especial contundencia:

Tal expresión necesitaba como precondition social la ruptura de los viejos órdenes sociales y el surgimiento de una nueva clase marginal de artistas que ya no eran meros artesanos calificados. Fue en esta época cuando comenzaron a utilizarse las denominaciones "artista" y "Kuenstler", designaciones que no significaban simplemente ocupaciones específicas, sino una forma de vida fuera de la jerarquía de valores sociales y económicos... Según este punto de vista, el artista ya no era un hombre que simplemente había aprendido a usar el pincel o el cincel o podía tocar diferentes instrumentos musicales gracias a su diligente estudio y práctica, sino que ahora estaba dotado de un poder sobrenatural: tenía genio, o Incluso él mismo era "un genio". ...Sus actos no se ajustan a las normas de conducta aceptadas, pero además su obra tiene una cualidad sobrehumana que la hace incomparable

con la obra de otros hombres.... Por tanto, las categorías habituales de bien y mal, de útil e inútil, no se aplican al genio. Lo que hace y lo que sufre es su destino. No es un genio porque sea un artista extraordinario, sino que, a la inversa, es un artista porque está poseído por el genio. 20

El anciano Goethe estaba continuamente cautivado por lo daimónico y lo discutía extensamente. Creía que no es *sólo la naturaleza, sino también el destino*; guía a uno a encuentros importantes (como su propia amistad con Schiller) y produce grandes hombres. Para ver la justificación experiencial de este punto sólo tenemos que recordar que la grandeza consiste en estar en “el lugar correcto en el momento correcto”, es un encuentro entre un hombre de cualidades particulares y las necesidades particulares de una época. Los hombres de talento se ven atrapados por la situación histórica (véase la tesis de Tolstoi en *Guerra y paz*) y lanzados a la grandeza. Son utilizados por una historia que tiene en este momento la misma función que la naturaleza. Goethe se describe a sí mismo como habiendo descubierto lo daimónico muy temprano en su carrera, y fue responsable de su destino particular. El daimónico fue:

...descubrió en la Naturaleza, animada e inanimada, con alma y sin alma, algo que sólo se manifestaba en contradicciones, y por tanto no podía ser captado bajo una sola concepción, y menos aún bajo una sola palabra.... Sólo en lo imposible parecía encontrar placer, y lo posible parecía alejarse de sí mismo con desprecio.

A este principio, que parecía interponerse entre todos los demás principios, separarlos y unirlos, lo llamé Demoníaco, siguiendo el ejemplo de los antiguos y de aquellos que se habían dado cuenta de algo similar. 21

Los grandes hombres se desmoronan hacia la destrucción cuando han realizado sus actos. Para Goethe, “la poesía y la música, la religión y el entusiasmo patriótico de las guerras de liberación, Napoleón y Lord Byron, eran todos daimónicos”. Escribe también al final de su autobiografía:

Aunque lo demoníaco puede manifestarse de la manera más notable incluso en algunos animales, está relacionado principalmente con el hombre. Representa un poder que, si no se opone al orden moral del mundo, al menos tiene propósitos contrarios a él; tal que se podría comparar uno con la urdimbre, y el otro con la trama.... En la forma más

asombrosa lo demoníaco aparece cuando se manifiesta en algunos seres humanos. A lo largo de mi vida he tenido la oportunidad de observar varios casos ya sea de cerca o de lejos. No siempre son hombres superiores en mente o talentos, rara vez se recomiendan por la bondad de su corazón. Sin embargo, de ellos emana un poder tremendo, poseen una fuerza increíble sobre todas las demás criaturas e incluso sobre los elementos; nadie puede decir hasta dónde llegará su influencia. [22](#)

Goethe, en su fascinación por lo daimónico, no lo admira ciegamente, como hacen los románticos, ni lo condena, como hacen los racionalistas. Ha desarrollado una especie de aristocracia daimónica: algunos hombres son elegidos para soportarla en gran medida y otros no. Es irracional porque se parece al “dionisiaco” de Nietzsche y al *élan vital* de Bergson. Los grandes hombres que se caracterizan especialmente por lo daimónico son invencibles hasta que, impulsados por su *arrogancia*, como inevitablemente deben serlo, atacan a la naturaleza misma. Esto resulta ser su perdición. Napoleón no es derrotado por los rusos como tal, sino por la cooperación de los rusos con su propio invierno. Vemos aquí un ejemplo de *voluntad según lo daimónico*: lo que los rusos no pueden hacer por su propio poder, lo pueden lograr poniendo su voluntad de acuerdo con la naturaleza, el tamaño de su tierra y otros aspectos de ese reino de cooperación de nadie. entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres y su destino. Esto luego se personifica en una interesante combinación de elementos hombre-naturaleza en “General Winter”.

Paul Tillich es el pensador contemporáneo que ha sido el principal responsable de llamar nuestra atención sobre lo daimónico en la actualidad. Esto explica su gran atracción por los psiquiatras y psicólogos, que acudían por centenares a escucharlo cada vez que hablaba. No escuchaban simplemente a un hombre sabio y erudito; estaban escuchando a un hombre que “invitaba” al daimónico como ellos, en su trabajo, necesitaban invitarlo. Una vez me consultó una mujer esquizofrénica que había estado al borde de un ataque psicótico un año antes. Había acudido a Paul Tillich y le había explicado los “demonios” tal como los experimentaba. Imperturbable, había comentado: “Cada mañana, entre las siete y las diez, vivo con los demonios”. Esto la ayudó mucho y creo que fue el principal responsable de su supervivencia. La declaración

de Tillich decía que ella no era extraña ni “ajena” a la raza humana por lo que experimentó. El suyo era un problema humano que sólo se diferenciaba en grado de los problemas de los demás; recuperó cierta comunión y comunicación con su mundo y las personas que la rodeaban.

Pero no siempre fue así. Cuando Tillich llegó a este país en 1933 después de haber sido exiliado de la Alemania de Hitler, habló a menudo de la ola de pseudoromanticismo que arrasaba Alemania y contó cómo los estudiantes de sus clases lo habían encontrado “demasiado racionalista y lógico”. Después de un viaje de regreso a Alemania en el verano de 1936, relató sus experiencias ante un grupo en Nueva York. Estaba tan cautivado por lo ominoso del futuro de Alemania que se fue a un bosque cerca de Berlín y experimentó allí la amenaza de lo demoníaco que estaba por venir. (“Veo ruinas, ruinas, ruinas. Las ovejas estarán pastando en Potsdamer Platz”). Ahora bien, aquellos mediados de los años 1930 eran tiempos liberales en Estados Unidos; Casi nadie entre el público estuvo de acuerdo con Tillich ese día. Un teólogo de Chicago comentó mientras salía: “¡Por fin nos hemos deshecho de los demonios, y ahora Tillich los trae de detrás de cada árbol!” Bueno, la peor de las predicciones de Tillich resultó ser demasiado suave para lo que realmente ocurrió en la barbarie civilizada de la Alemania de Hitler. De hecho, la era que comenzó después de la Primera Guerra Mundial con la promesa de ser una era de la “razón tecnológica” hoy en día suele denominarse en retrospectiva la era de lo daimónico.

Freud nos llevó al purgatorio dantesco de las fuerzas daimónicas y nos dio muchas demostraciones empíricas de cuán serios son los impulsos daimónicos y de cómo las perversiones, la neurosis, la psicosis y la locura son resultados de este poder que sale mal. “Nadie que, como yo”, como escribió Freud, “evoca los más malvados de esos demonios medio domesticados que habitan el pecho humano y trata de luchar con ellos, puede esperar salir ileso de la lucha”. ²³ Esa palabra “medio domesticado”, aparentemente usada a la ligera, es una descripción precisa de la forma humana del daimónico; Completamente domesticado es aplicable a los ángeles, indómito a los demonios, y somos ambos. En psicoterapia, está claro que no es constructivo ceder a la tentación de huir *de* lo daimónico simplemente porque es peligroso; de esa

manera, la curación de los problemas psicológicos conduce a la suavidad del "ajuste". Curar a la gente es entonces el camino real hacia el aburrimiento. No es de extrañar que los pacientes prefieran la neurosis y la psicosis a la "normalidad", porque al menos su existencia desviada tenía vitalidad y fuerza.

El sentido de Freud de la implacabilidad de la vida, su humildad frente al destino junto con su orgullo por su propio intelecto, su negativa a complacer la necesidad del hombre de estar seguro de sí mismo, estas características no provienen del pesimismo, del que es a menudo acusado, sino por un sentido de la portentosa cualidad de la existencia humana y la finalidad de la muerte. Denotan un sentido genuino de lo daimónico.

En los escritos de Freud encontramos lo daimónico implícito en su énfasis en el "destino" y el "destino", y en muchos de sus conceptos como libido, Thanatos y *Trieb*. En cada uno de ellos existe la implicación de que residen en nosotros poderes que pueden apoderarse de nosotros, pueden convertirnos en "herramientas de la naturaleza", pueden movilizarnos en funciones más grandes que nosotros mismos. La libido, o lujuria, es el impulso natural que actúa en la imaginación del hombre, puede tenderle todo tipo de trampas, y justo cuando se recuesta asegurándose de que esta vez ha resistido la tentación, puede apoderarse de él en contra de su juicio y uso. él para los propósitos impersonales de la carrera. No aceptar fenómenos psicobiológicos tan ineludibles conduce a la patología. Éste es un énfasis de Freud que es realista, agudo y constructivo, especialmente cuando se lo ve en el contexto de la separación victoriana del yo de la naturaleza. Yo digo que lo daimónico está "implícito" en estos conceptos; la libido, por ejemplo, da su opinión y muere. Es entonces el eros el que se introduce como la fuerza para ser nuestro aliado contra el instinto de muerte y para la lucha por la vida. Se requiere que eros entre en la forma de lo daimónico que salva el día. Este es el claro llamado de Freud al eros como daimon.

El profesor Morgan contrasta la visión rigurosa y dura de Freud sobre el amor con la de los pensadores positivos que conllevan promesas ilusorias al hombre moderno. "Ningún 'arte de amar' de Frommesco, ninguna mentalidad sana calistenia, ninguna tecnología liberal-utilitaria... traerá paz a la tierra, buena voluntad hacia los hombres [en opinión

de Freud]. La razón es contundente y básica: los humanos llevamos dentro de nosotros las semillas de nuestra propia destrucción y las alimentamos continuamente. Debemos odiar además de amar. Queremos destruirnos a nosotros mismos y a nuestros semejantes, así como crearlos y protegerlos". 24

EL AMOR Y EL DAIMÓNICO

Cada persona, al experimentar su propia soledad y soledad, anhela la unión con el otro. Anhela participar en una relación más grande que él mismo. Normalmente, se esfuerza por superar su soledad a través de alguna forma de amor.

El psicoterapeuta Otto Rank comentó una vez que todas las mujeres que acudían a él tenían problemas porque sus maridos no eran lo suficientemente agresivos. A pesar del sonido demasiado simplificado de esa frase, contiene un punto revelador: nuestro decadente cultivo del sexo puede volvernos tan arbitrarios y distantes que el simple poder del acto sexual se evapora y la mujer pierde el placer vital y elemental de ser tomada, llevada. , transportado. El "mordisco de amor" -ese momento de hostilidad y agresión, que generalmente ocurre en el momento del orgasmo pero que puede ser un obligado durante todo el proceso de hacer el amor- tiene una función psicofísica constructiva, tan placentera, o más, para la mujer como lo es. es expresivo para el hombre.

Se requiere una autoafirmación, una capacidad de valerse por sí mismo, una afirmación de uno mismo para tener el poder de ponerse en la relación. Hay que tener algo que dar y poder darlo. El peligro, por supuesto, es que se imponga demasiado, que es la fuente de la experiencia que se muestra en la noción de ser poseído por un demonio. Pero no se puede escapar a este lado negativo renunciando a la autoafirmación. Porque si uno es incapaz de afirmarse a sí mismo, no puede participar en una relación genuina. Una relación dialéctica dinámica (estoy tentado a llamarla equilibrio, pero no es un equilibrio) es un toma y daca continuo en el que uno se afirma a sí mismo, encuentra una respuesta en el otro, luego posiblemente afirma demasiado lejos, siente una "no" en el otro, retrocede pero no se rinde, cambia la participación a una nueva forma y encuentra el camino adecuado a la totalidad del otro. Este es el uso constructivo del daimónico. Es una afirmación de la propia

individualidad en relación con otra persona. Siempre patina al borde de la explotación de la pareja; pero sin él, no hay relación vital.

En su justa proporción, lo daimónico es el impulso de tender la mano a los demás, de aumentar la vida a través del sexo, de crear, de civilizar; es la alegría y el éxtasis, o la simple seguridad de saber que importamos, que podemos afectar a los demás, podemos formarlos, podemos ejercer poder, lo que es demostrablemente significativo. Es una forma de asegurarnos de que somos valorados.

Cuando lo daimónico toma el control por completo, la unidad del yo y la relación se rompe; hecho que la persona confiesa cuando dice: "No tenía control, actué como en un sueño, no sabía que era yo". Lo daimónico es el poder elemental mediante el cual uno se salva del horror de no ser uno mismo, por un lado, y del horror, por otro, de no sentir conexión ni impulso vital hacia la otra persona.

La mujer que describimos en un capítulo anterior, que se había enamorado del mecánico del taller, me contó que su marido siempre "se encogía por la casa por las noches con expresión abatida, esperando que yo subiera a la cama. " Aunque podemos entender por qué el marido estaba en este estado apenas orgulloso, también podemos entender que fue un gran alivio para la esposa y una bendición para su propia necesidad de abandono que la agresividad erótica del mecánico no fuera inhibida por tal ambivalencia.

Biológicamente, una vívida expresión de lo daimónico en el hombre es la erección, un fenómeno que en sí mismo tiene una seducción erótica y hechizante para la mujer cuando se da cuenta de que está ocurriendo, si ya está interesada. (Si no lo es, siente repulsión, lo que simplemente prueba, a la inversa, que la erección fálica ejerce poder emocional.) La erección en sí es un símbolo daimónico tan rico que los antiguos griegos se vieron obligados a decorar sus jarrones con pinturas de sátiros bailando, cada uno de ellos con una orgullosa erección fálica, actuando en un festival religioso dionisiaco. Los hombres sólo tienen que recordar su propia fascinación cuando eran niños pequeños al experimentar la cualidad mágica de que su pene se erigiese, posiblemente sin una causa consciente aparente, y les produjera sensaciones tan maravillosas. Una afirmación daimónica similar, aunque quizás menos obvia desde el punto de vista biológico que en el hombre humano, está presente y es necesaria en la mujer en su capacidad de sentir un deseo absoluto por su hombre, desearlo y hacerle saber

sutilmente que lo desea. . Tanto el hombre como la mujer necesitan esta autoafirmación para salvar su separación y lograr la unión entre sí.

No estoy defendiendo en lo más mínimo aquí un retorno a la sexualidad primitiva. Tampoco quiero consolar al hombre o la mujer todavía infantil que interpreta la agresión como una insistencia directa en sus exigencias a su pareja sexual. Estoy utilizando la agresión en su sentido saludable como afirmación del yo arraigada en la fuerza y no en la debilidad, e inseparablemente aliada a las capacidades de sensibilidad y ternura. Pero también sostengo que hemos amputado aspectos importantes de nuestra sexualidad debido al cultivo excesivo del amor sexual, por lo que corremos el riesgo de perder exactamente lo que nos propusimos ganar.

Una cosa curiosa que nunca deja de sorprender a las personas en terapia es que después de admitir su ira, animosidad e incluso odio hacia su cónyuge y reprenderlo durante una hora, terminan con sentimientos de amor hacia esa pareja. Un paciente puede haber llegado ardiendo con sentimientos negativos pero resuelto, en parte inconscientemente, a guardárselos, como hace un buen caballero, para sí mismo; pero descubre que reprime el amor por la pareja al mismo tiempo que reprime su agresión. Esto es tan claro que se convierte prácticamente en una regla de tratamiento. El Dr. Ludwig Lefebvre llama a esto la "inclusión de lo negativo", lo cual es esencial para que también surja lo positivo.

Lo que está ocurriendo aquí es más que el hecho de que la conciencia humana trabaja en polaridad: lo positivo no puede salir hasta que lo negativo también lo haga. Esta es la razón por la que en el análisis se analiza lo negativo, con la esperanza (que se vuelve cierta a menudo como para justificar la regla) de que lo positivo pueda entonces cobrar fuerza. Este es el valor constructivo de afrontar y admitir lo daimónico. Porque "eros es un daimon", recordamos; eros no tiene que ver simplemente con el amor sino también con el odio, tiene que ver con una energía, un shock de nuestra existencia normal: es un tábano que nos mantiene siempre despiertos; Eros es el enemigo del nirvana, la paz sin aliento. El odio y el amor no son polos opuestos; van de la mano, especialmente en épocas de transición como la nuestra.

El drama más comentado en Broadway y en todo el país en los últimos años consistió en una emotiva matanza de tres

horas de duración entre dos parejas, titulada *¿Quién teme a Virginia Woolf?* . Que el público que vio este drama en el escenario durante su larga duración se sintió incómodo era obvio en su risa nerviosa o en su vacilación, sin saber si reír; pero que estaban profundamente afectados era aún más obvio. (Tenemos que decir, como tantas veces, que la versión cinematográfica de este drama fue radicalmente atenuada. Le dio a la audiencia ahora masiva mucha más seguridad contra lo daimónico al enfatizar el juego amoroso entre George y Martha al principio. de la historia de la película antes de que comenzara la matanza.)

¿De dónde obtuvo la obra su poder de atracción? Creo que obtuvo este poder por el hecho de que *descubrió los deseos, pensamientos y sentimientos demoníacos que ocurren en cada matrimonio pero que casi siempre son negados en nuestra sociedad burguesa* . Lo que nos hechizó y atrapó, como cuando uno de los actores de esta obra se enroscaba como una cobra para atacar, fue dejar al descubierto en el escenario nuestras propias tendencias demoníacas, que parecían grandes y claras. La pareja principal, George y Martha, se aman entre sí bajo el salvajismo emocional, pero le temen y le temen a su propia ternura. En este sentido, la obra retrata de manera penetrante al hombre occidental moderno. Porque tenemos miedo tanto de nuestras tendencias daimónicas como de nuestros sentimientos de ternura, que son, por supuesto, dos aspectos de la misma cosa. Para poder experimentar y vivir las capacidades de amor tierno se requiere confrontar lo daimónico. Los dos parecen opuestos, pero si se niega uno, el otro también se pierde.

Este drama, por supuesto, *trasciende* lo daimónico al darle *una forma significativa* , como debe hacerlo cualquier buena obra de arte. Por eso podemos permitirnos aceptar lo daimónico cuando se presenta en el arte. La obra también trasciende la guerra en contenido en las últimas líneas (aunque el tema siempre es menos significativo para la trascendencia del arte que la forma de arte en sí). Al final, George y Martha son capaces de *querer* algo el uno para el otro; por eso, su director la ha calificado de obra "existencialista". Aparentemente, pueden querer porque, en el proceso de la lucha, han matado la ilusión de su hijo fantasmagórico. Pero no sabemos si realmente darán el paso; lo que sí sabemos es que la revelación de sus luchas

en el escenario toca una fibra sensible en la psique del público burgués y civilizado.

Sólo tenemos que recordar los espantosos acontecimientos de los antiguos dramas griegos (Medea descuartizando a sus hijos, Edipo arrancándose los ojos, Clitemnestra asesinando a su marido y siendo asesinada por su propio hijo) para ver que el daimónico, en un acto completamente descarado, En términos generales, estaba en el corazón mismo de las grandes obras clásicas que “limpiaban al público de piedad y terror”, como lo expresó Aristóteles. Pero el verdadero acontecimiento espeluznante en los dramas griegos siempre ocurría fuera del escenario y se comunicaba mediante gritos y música apropiada. Esto tiene varios beneficios: es exacto, en el sentido de que lo daimónico ocurre en nuestras vidas generalmente ligeramente fuera de escena, es decir, en el subconsciente y el inconsciente. No asesinamos al colega con el que discutimos en una reunión del comité; sólo fantaseamos con que caiga muerto de un infarto. Además, a los griegos no les interesaba la barbarie y el melodrama como tales; sabían que destruía el arte de una obra. El dramaturgo tenía que hacer su drama a partir del *significado* del asesinato y no de la emoción como tal.

Me atrevo a proponer que una de las razones centrales por las que los griegos pudieron alcanzar su altura insuperable como civilización fue su coraje y apertura al enfrentar lo demoníaco. Se gloriaban en la pasión, el eros y lo daimónico que está inevitablemente conectado con ellos. Lloraron, hicieron el amor y mataron con entusiasmo. Hoy en día, los pacientes en terapia a menudo comentan ante el extraño espectáculo de la antigua Grecia que es el hombre *fuerte*, como Odiseo o Prometeo, quien llora. Pero debido a su capacidad para confrontar lo daimónico directamente, en lugar de recurrir a la defensa autocastradora del hombre moderno de negarlo y reprimirlo, los griegos fueron capaces de lograr su creencia de que la esencia de la virtud (*arête*) para un hombre es que él responsablemente elegir sus pasiones en lugar de ser elegido por ellas.

¿Qué significa enfrentarse a lo daimónico? Por extraño que parezca, William James, hace tres cuartos de siglo, tenía una comprensión intuitiva de lo daimónico y de cómo abordarlo.

Es la propia maldad del acto lo que le confiere su vertiginosa fascinación. Elimina la prohibición y la atracción se detiene. En mi época universitaria, un estudiante se arrojó desde una ventana de la entrada superior de uno de los edificios de la universidad y casi muere. Otro estudiante, un amigo mío, tenía que pasar diariamente por la ventana al entrar y salir de su habitación y experimentaba una terrible tentación de imitar el acto. Como era católico, se lo dijo a su director, quien le dijo: “¡Está bien! si es necesario, debes hacerlo”, y añadió: “adelante y hazlo”, saciando así instantáneamente su deseo. Este director sabía cómo ministrar a una mente enferma. ²⁵

Daré un ejemplo de psicoterapia de posesión por un estado que comúnmente no se considera daimónico: la soledad. En este paciente no eran infrecuentes los ataques de aguda soledad que desembocaban en pánico. No podía orientarse en medio del pánico, no podía aferrarse a su sentido del tiempo y, mientras duró el ataque de soledad, se volvió insensible en sus reacciones ante el mundo. El carácter fantasmal de esta soledad se manifestaba en el hecho de que podía desvanecerse instantáneamente al sonar el teléfono o al oír los pasos de alguien que venía por el pasillo. Intentó desesperadamente luchar contra estos ataques, como lo hacemos todos, lo cual no es sorprendente, ya que la soledad aguda parece ser el tipo de ansiedad más doloroso que un ser humano puede sufrir. Los pacientes a menudo nos dicen que el dolor es un roce físico en el pecho, o una sensación como el corte de una navaja en la región del corazón, así como un estado mental de sentirse como un bebé abandonado en un mundo donde no existe nadie.

Este paciente intentaba, cuando comenzaba la soledad, desviar su mente hacia pensamientos sobre otra cosa, ponerse a trabajar o ir al cine, pero no importaba qué escape intentara, la amenaza satánica y obsesionante seguía flotando detrás de él. él como una presencia odiada esperando para clavarle un estoque en los pulmones. ²⁶ Si estuviera trabajando, prácticamente podía escuchar la risa mefistofélica detrás de él burlándose de él recordándole que su estratagema no tendría éxito; tarde o temprano tendría que detenerse, más fatigado que nunca, e inmediatamente llegaría el estoque. O, si estuviera en el

cine, no podría suprimir la conciencia cada vez que cambiaba la escena de que su dolor punzante volvería tan pronto como saliera a la calle.

Pero un día llegó contándonos que había hecho un descubrimiento sorprendente. Cuando comenzó un agudo ataque de soledad, se le ocurrió no intentar combatirlo; de todos modos, correr nunca había ayudado. ¿Por qué no aceptarlo, respirar con él, volverse hacia él y no alejarnos? Sorprendentemente, la soledad no lo abrumó cuando la enfrentó directamente. Luego pareció incluso disminuir. Envalentonado, empezó a provocarlo imaginando situaciones del pasado en las que se sentía profundamente solo, cuyos recuerdos, hasta ahora, siempre habían sido la señal de que el pánico se había desencadenado. Pero, por extraño que parezca, la soledad había perdido su poder. No podía sentir el pánico ni siquiera cuando lo intentó. Cuanto más lo abrazaba y lo agradecía, más imposible le resultaba siquiera imaginar cómo se había sentido alguna vez solo de esa manera insoportablemente dolorosa.

El paciente había descubierto (y me estaba enseñando ese día) que sólo sentía una aguda soledad mientras corría; cuando se volvió contra el “diablo”, éste desapareció, para usar un lenguaje metafórico. Pero no es metafórico afirmar que la propia carrera es una respuesta que asegura al daimónico su poder obsesivo. Por mucho que estemos de acuerdo o en desacuerdo con la teoría de las emociones de James-Lange, [27](#) Seguramente es cierto que la ansiedad (o la soledad) prevalece mientras sigamos corriendo.

La ansiedad (la soledad o “ansiedad de abandono” es su forma más dolorosa) vence a la persona hasta el punto de que pierde la orientación en el mundo objetivo. Perder el mundo es perderse a uno mismo, y viceversa; El yo y el mundo son correlatos. La función de la ansiedad es destruir la relación entre el yo y el mundo, es decir, desorientar a la víctima en el espacio y el tiempo y, mientras dure esta desorientación, la persona permanece en el estado de ansiedad. La ansiedad abruma a la persona precisamente por la conservación de esta desorientación. Ahora bien, si la persona puede reorientarse (como sucede, es de esperar, en la psicoterapia) y relacionarse nuevamente con el mundo de manera directa, experiencial, con sus sentidos vivos, supera la ansiedad. Mi terminología ligeramente antropomórfica surge de mi trabajo como terapeuta y no está fuera de lugar aquí. Aunque el paciente y yo somos

plenamente conscientes de la naturaleza simbólica de esto (la ansiedad no hace *nada* , al igual que la libido o los impulsos sexuales no lo hacen), a menudo es útil para el paciente verse a sí mismo luchando contra un "adversario".

" Entonces, en lugar de esperar eternamente a que la terapia analice la ansiedad, puede ayudar en su propio tratamiento tomando medidas prácticas cuando experimenta ansiedad, como detenerse y preguntar qué fue lo que ocurrió en la realidad o en sus fantasías que precedieron la desorientación que provocó la ansiedad. No sólo abre las puertas de su armario donde se esconden los fantasmas, sino que a menudo también puede tomar medidas para reorientarse en su vida práctica estableciendo nuevas relaciones humanas y encontrando un nuevo trabajo que le interese.

Todavía mirando a mi paciente que había estado obsesionado con la soledad, preguntémonos: ¿Cuál fue el lado constructivo de este daimónico que presumiblemente había salido mal? Al ser una persona sensible y talentosa, había logrado un éxito notable en prácticamente todos los ámbitos de la experiencia humana, excepto en la intimidad personal. Sus dotes incluían una capacidad de empatía interpersonal y mucha ternura, la mayor parte de la cual había sido absorbida por su preocupación por sí mismo. No había logrado utilizar sus capacidades para relacionarse; No había podido abrirse a los demás, acercarse a ellos, compartir sentimientos y otros aspectos de la experiencia personal, identificarse con ellos y afirmarlos de la manera necesaria para construir una relación duradera. En resumen, lo que le había faltado, y ahora necesitaba, era el ejercicio de su capacidad de amar en una preocupación activa y extrovertida por el bienestar del otro, por compartir el placer y el deleite como un "yo" con un "tú", por una comunión de conciencia con sus semejantes. El daimon, en el sentido constructivo en este caso y dicho en los términos más simples, era su potencial para amar activamente.

SEIS

EL DAIMONICO EN EL DIALOGO

Si él [el alcohólico] una vez es capaz de escoger esa forma de concebir, entre todas las formas posibles de concebir las diversas oportunidades que se presentan, si en las buenas y en las malas sostiene que eso es ser un borracho y nada más, entonces No es probable que dure mucho tiempo. El esfuerzo con el que logra mantener el *nombre correcto* siempre presente en su mente resulta ser su acto moral salvador.

—William James, *Los principios de la psicología*

No podemos posponer más la pregunta desafiante: ¿Cómo podemos saber que entre el caos de voces que nos acosa a todos, uno realmente está escuchando a su *daimon*? Las “voces” internas (experimentadas como reales o metafóricas) son notoriamente poco confiables; Pueden decirte cualquier cosa. Mucha gente escucha voces, pero hay pocas Juanas de Arco. ¿Qué pasa con nuestros pacientes esquizofrénicos a quienes sus voces les ordenan bombardear Nueva York?

¿Qué impide que la teoría de lo daimónico conduzca al anarquismo? ¿Y cómo se salva el individuo de la arrogancia moralista? ¿Qué hizo que esa danza frenética de los yoruba fuera una experiencia *integradora* y no una simple posesión demoníaca?

Está muy bien que Sócrates proclame que su daimon le dice que sea un tábano para el Estado y luego desafíe a la corte. De hecho, esto puede ser integridad y honestidad... para él. Pero para muchos otros ciudadanos no indignos de Atenas debió parecer muy diferente: ¡la pura arrogancia de entrometerse en los asuntos de los demás! Los “buenos” ciudadanos, al experimentarlo como el destructor de su paz, hablan desde sus propias tendencias demoníacas, tal como él habla desde su daimon al desafiarlos. Y esto parece resultar en anarquía, sin principio de unión. Lo daimónico altera la homeostasis de la conciencia, dando a Sócrates una postura y exigiendo una postura de los “buenos” ciudadanos. La homeostasis alterada provoca la ira del pueblo sobre quien la perturba, ya sea Sócrates en Atenas o un psicoanalista contemporáneo. “Sócrates, como todos los héroes que hacen surgir nuevos mundos e inevitablemente la desintegración del viejo”, escribe Hegel, “fue

experimentado como un destructor; lo que él defendía es una nueva forma que irrumpe y socava el mundo existente". ¹

que Sócrates representa es una *nueva forma* ; No nos quedamos simplemente con el nihilismo. Hegel añade con respecto al asesinato de Sócrates por parte del pueblo ateniense: "Era una fuerza dentro de ellos que estaban castigando". Aunque gran parte de este antagonismo no se puede evitar, hace que nuestra responsabilidad sea más convincente de tener criterios para juzgar a nuestro propio daimónico.

DIÁLOGO E INTEGRACIÓN

El criterio más importante que salva al daimónico de la anarquía es *el diálogo* . Aquí, el método del diálogo interpersonal -llevado a su gloria en Grecia por Sócrates y transmitido durante veinticuatro siglos para ser utilizado en diferentes formas por casi todos los psicoterapeutas contemporáneos- ahora gana en importancia y se convierte en mucho más que una mera técnica. Porque el diálogo implica que el hombre existe en relación. El hecho de que el diálogo sea posible (que sea posible, en circunstancias favorables, que nos entendamos unos a otros y que estemos donde está el otro) es, en sí mismo, un punto notable. La comunicación presupone comunidad que, a su vez, significa comunión entre las conciencias de las personas de la comunidad. Se trata de un intercambio significativo que no depende del mero capricho del individuo, sino que es un aspecto incorporado a la estructura de las relaciones humanas.

Buber ha insistido en que la vida humana es vida en diálogo; y aunque hace de este punto una teoría demasiado extrema (dice que *sólo podemos conocernos a nosotros mismos* en el diálogo), presenta la mitad crucial de la verdad. El énfasis interpersonal de Sullivan en la validación consensual también muestra la importancia central del diálogo y tiene el mérito de enfatizar el lado experiencial más que el mero discurso. La palabra *logos* (estructura significativa de la realidad) es el ancla de este término, *dialogos* . Si podemos hablar significativamente de lo daimónico, ya estamos en el proceso de integrarlo en la estructura de nuestras vidas.

Sócrates estaba convencido de que a través del diálogo encontramos la estructura de la experiencia y que cada hombre *no está* abandonado a sí mismo. Se lo demuestra a los atenienses en la esquina de la calle haciendo que el esclavo completamente inculto de Menón demuestre el teorema de Pitágoras simplemente haciéndole preguntas (los *Diálogos* de Platón). Sócrates (o quizás, más exactamente, su intérprete Platón) creía que la verdad de tal teorema ya existía en la mente del esclavo, de acuerdo con la doctrina de las “ideas” y la reminiscencia, y sólo tenía que ser “despertada” y sacada a la luz. . Pero incluso si sostenemos que Sócrates puso el teorema allí mediante las preguntas sugerentes que formuló, terminamos con la misma verdad en una forma diferente. Es decir, al esclavo le es posible escuchar las preguntas y unirlos de manera significativa. La comprensión es posible, específicamente por *la estructura del lenguaje* , y más generalmente por *la estructura de las relaciones humanas* .

La verdad existe tanto en las estructuras individuales como universales, porque nosotros mismos participamos en estas estructuras. *El Logos* habla no sólo en leyes objetivas sino subjetivamente, a través de la persona individual. Por tanto, Sócrates no era un relativista. “Creo en los dioses”, proclama en su *Apología* , “y en un sentido más profundo que mis acusadores”.

Esto es lo que hace que el apoyo de toda la comunidad en la danza sea tan importante para nuestros nativos yoruba. La danza une al individuo en una relación más profunda con sus vecinos y amigos, mientras que la posesión de demonios, por otro lado, lo aísla cada vez más de la comunidad. El primero hace que lo daimónico sea personal y consciente, mientras que el segundo no sólo deja lo daimónico inconsciente sino que pone en marcha toda una serie de nuevas represiones. El daimónico integrado empuja a la persona hacia alguna estructura universal de significado, como se muestra en el diálogo. Pero la posesión daimoniana, por el contrario, requiere que lo daimónico siga siendo impersonal. La primera es transracional, la segunda -la posesión demoníaca- es irracional y tiene éxito en virtud de bloquear los procesos racionales. El primero hace que la vitalidad de lo daimónico esté disponible para el uso del yo; este último *proyecta* lo daimónico fuera de uno mismo sobre alguien o algo más.

Otro criterio importante por el cual el daimónico evita el anarquismo es su propio método de autocrítica. Ser guiado por tu daimon requiere una humildad fundamental. Tus propias convicciones siempre tendrán un elemento de ceguera y autodistorsión; la única ilusión fundamental es operar bajo la presunción de que estás libre de ilusión. De hecho, algunos eruditos creen que la frase griega original “conócete a ti mismo” significa “Sabe que eres sólo un hombre”. Esto implica que lo que hay que abandonar o “trabajar”, como decimos psicoanalíticamente, es la tendencia que surge en la infancia humana a jugar a ser dios y la exigencia omnipresente de ser tratados como si fuéramos dioses. ²

Los conceptos freudianos de resistencia y represión son descripciones de la profunda dificultad de “conocerse a uno mismo”. El concepto sartreano de “mala fe” y “buena fe” es también un ejemplo: el dilema de la honestidad con uno mismo reside en el hecho de que siempre hay algún elemento de autodistorsión en nuestros actos y creencias. El hombre que piensa que está en “buena fe” está en ese momento en “mala fe”, y la única manera de estar en “buena fe” es saber que está en mala fe, es decir, saber que hay algo elemento de distorsión e ilusión en tu percepción. El problema moral no es simplemente una cuestión de creer en las propias convicciones y actuar en consecuencia, ya que las convicciones de las personas pueden ser tan dominantes y destructivas, si no más, que las meras posiciones pragmáticas. El problema moral es el esfuerzo incansable *por encontrar las propias convicciones y al mismo tiempo admitir que siempre habrá en ellas un elemento de autoengrandecimiento y distorsión*. Aquí es donde el principio de humildad de Sócrates resulta esencial, para los psicoterapeutas y para cualquier ciudadano moral.

Un último criterio de validez de la guía de lo daimónico es la pregunta implícita en nuestra definición inicial de lo daimónico: ¿la forma de actuar propuesta contribuye a la *integración* del individuo como totalidad? ¿Contribuye, al menos potencialmente, a la expansión del *significado interpersonal* en su vida? ¿Y en la vida de aquellas personas importantes para él? Un criterio relacionado es necesario para cualquier juicio de valor, el criterio de universalidad: ¿Esta forma de actuar, si fuera adoptada por otras

personas (en principio, por toda la humanidad), contribuiría a un aumento del significado interpersonal?

Puede ser útil ver qué sucede cuando lo daimónico *no se* experimenta en el diálogo. Se pueden ver ejemplos de esto en cada nación en guerra. Sin enfrentarse dentro de uno mismo y de su grupo, lo daimónico *se proyecta* sobre el enemigo. Ya no se la ve como una nación que tiene sus propias necesidades de seguridad y poder, sino como el Maligno, la personificación del diablo; sobre él se depositan *las propias tendencias daimónicas*. (En Estados Unidos, esto está instigado por nuestra tendencia a ver que hemos abandonado una Europa que era sede de injusticia, pobreza, pecado y crueldad para construir una sociedad de este lado del Atlántico que encarne la justicia, la bondad, la riqueza, y amor fraternal.) De ahí nuestra tendencia a ver en cada comunista un demonio, a identificarnos con Dios y a no pelear guerras, sino sólo emprender cruzadas. En este país, progresivamente vimos a los rusos, a los japoneses y ahora al Vietcong como la encarnación del mal; detrás de cada piedra, un comunista o un japonés. El enemigo se convierte en portador de los elementos que reprimimos en nosotros mismos. Luchamos contra nuestros adversarios sin darnos cuenta de que estamos luchando contra nosotros mismos, por negados que sean. Esta proyección requiere una afirmación de superioridad moral por parte del grupo "de dentro", que es lo que hace casi imposible negociar: negociar con el diablo es admitirlo como a un igual; Entonces, en principio, ya has cedido ante él.

El siguiente paso en la psicología de la guerra es *bloquear la imaginación y la visión*. De la capital (de cualquier nación) sale un cliché tras otro, cada uno más débil que su predecesor, en los que la gente no cree en un nivel, pero se une en una conspiración para creer en otro. Se vuelven rígidos en su obsesión daimónica. Les resulta imposible siquiera *concebir* alguna solución. Las intenciones quedan separadas por una gran brecha de la intencionalidad.

Este proceso vuelve *impersonal al daimónico*. Elimina toda el área de nuestro control sobre ella; lo daimónico regresa a lo que era originalmente: un impulso ciego e inconsciente no integrado con la conciencia. Ahora nos convertimos no sólo en herramientas de la naturaleza sino también en sus herramientas *ciegas*. Esto está instigado por el mecanismo del círculo vicioso, presente tanto en las naciones como en los neuróticos. No aprendemos de la experiencia; Tomamos

decisiones claramente en contra de nuestro propio interés, y cuando no funcionan, las volvemos a tomar de manera autodestructiva. Reducidos en visión y sensibilidad, nos movemos monolíticamente, en línea recta, como el antiguo dinosaurio que no podía aprender, ciego incluso a nuestros propios movimientos de dinosaurio.

ETAPAS DEL DAIMÓNICO

Inicialmente experimentamos lo daimónico como un empujón ciego que nos impulsa hacia la afirmación de nosotros mismos, por ejemplo, en la ira o el sexo. Este empujón ciego es original en dos sentidos: primero, es la forma *original* en que el infante experimenta lo daimónico, pero también es la forma en que lo daimónico nos golpea instantáneamente a cada uno de nosotros, sin importar la edad que tengamos. El primer grito que deja escapar el niño es, en verdad, un rico símbolo: es una respuesta a lo inicial que le da la vida: un azote administrado por el brazo derecho bueno del médico que lo atiende. No sólo empiezo la vida gritando sino que, durante las primeras semanas, mi reacción a los estímulos es indiscriminada. Puedo estallar de ira, agitando los brazos, necesitando y exigiendo que me alimenten, comportándome como un “pequeño dictador”, como dice Auden. Pero pronto empiezo a experimentar que algunas exigencias funcionan y otras no. Mis impulsos ciegos son ahora cada vez más tamizados a través del contexto de lo que me proporciona lo que deseo; Comienzo el largo proceso de aprendizaje de la aculturación gradual de los impulsos daimónicos. Nací en un grupo social y no sobreviviría más que unas pocas horas sin esta comunidad (no más de lo que Edipo habría durado en la ladera si no hubiera sido encontrado por el pastor), aunque no puedo apreciar este hecho por mucho tiempo. varios meses o incluso años. Independientemente de lo fuerte que sea mi protesta al principio, necesito a esta madre y a los demás a mi alrededor. Lo daimónico ocurre dentro del contexto de este grupo social. ¿Hasta qué punto será usado contra ellos, para atacarlos, u obligarlos a doblegarse ante mis necesidades y deseos; ¿Y en qué medida y cuándo se utilizará como afirmación cooperativa?

Los adultos conservan la propensión a experimentar lo daimónico como un empujón ciego, como pura autoafirmación. En los linchamientos y en la violencia masiva de todo tipo, es necesario agitar el espíritu de la

multitud antes de que se pueda llevar a cabo el acto. Experimentamos seguridad entre la multitud, una sensación cómoda de estar completamente protegidos. Entregamos nuestra conciencia individual a la “mente grupal” y nos sentimos como si estuviéramos en un estado de éxtasis de trance o bajo hipnosis. No importa cuán civilizado un individuo pueda enorgullecerse de ser, o cuánto pueda deplorar la violencia por parte de los demás, aun así debe admitir que es capaz de hacerlo; o, si no lo es, algo importante en su carácter ha sido alterado. asfixiado. El atractivo de entregarse a la multitud radica en la excitación sin conciencia individual: no más alienación, no más sensación de aislamiento y nada de esa carga fatigante de la responsabilidad personal. Todo esto es asumido por la “mente grupal”, una frase ficticia que representa el mínimo común denominador. Esto es lo que constituye la atracción –de hecho, a veces la alegría horrenda– de la guerra y de los disturbios masivos. Asumen de nosotros nuestra responsabilidad personal individual por lo daimónico; y el hecho de que mi frase comience con “ellos” indica cómo debemos asignar la acción a figuras *anónimas*. En una sociedad como la nuestra, que reprime lo daimónico, estos estados son bienvenidos por la seguridad primitiva que brindan.

EL DAIMÓNICO Y EL ANÓNIMO

Esto nos lleva a la relación entre el daimon y el problema especial del hombre occidental moderno, a saber, la tendencia a quedar absorbido en el rebaño, perdido en *das Mann*. “Lo daimónico es el anonimato”, afirma Paul Ricoeur.³ El daimónico impersonal nos hace a todos anónimos: la naturaleza no hace distinción entre yo y cualquier campesino analfabeto que también sea su herramienta en su implacable impulso hacia el crecimiento personal, que copule y engendre descendencia para perpetuar la raza, y que pueda experimentar rabia para mantener vivió el tiempo suficiente para servir como procreador de la naturaleza. Hablando psicoanalíticamente, esto es lo daimónico en la forma del ello.

En nuestra sociedad burguesa e industrializada, la forma más eficaz que tiene el hombre de evadir lo daimónico es perderse en el rebaño. Esta es la reacción particular hacia lo daimónico que lo *dispersa*. Vemos los mismos

programas de asesinatos y violencia en la televisión al mismo tiempo que lo hacen millones de estadounidenses; o nos unimos al ejército y matamos no por nosotros mismos sino por nuestra nación y por la "libertad". Este conformismo y anonimato nos liberan del peso de la responsabilidad de nuestros propios impulsos daimónicos, al tiempo que aseguran su satisfacción. Pero también aseguran que *lo daimónico seguirá siendo impersonal*. Hace que las fuerzas daimónicas no estén disponibles para la integración individual; el precio que paga la persona es la pérdida de su oportunidad de desarrollar sus propias capacidades a su manera única.

La dispersión de lo daimónico por medio de la impersonalidad tiene efectos graves y destructivos. En la ciudad de Nueva York, no se considera extraño que los seres humanos anónimos recluidos en habitaciones individuales estén tan a menudo relacionados con delitos violentos y adicción a las drogas. No es que el individuo anónimo de Nueva York esté *solo*: ve a miles de personas cada día y conoce a todas las personalidades famosas que entran, a través de la televisión, en su habitación individual. Conoce sus nombres, sus sonrisas, sus idiosincrasias; se mueven en un estado de ánimo de "todos somos amigos" en la pantalla, lo que lo invita a unirse a ellos y sutilmente asume que él se une a ellos. Él los conoce a todos. *Pero él mismo nunca es conocido*. Su sonrisa es invisible; sus idiosincrasias no son importantes para nadie; se desconoce su nombre. Sigue siendo un extranjero empujado dentro y fuera del metro por decenas de miles de otros extranjeros anónimos. Esto implica una tragedia profundamente despersonalizante. El castigo más severo que Yahvé pudo infligir a su pueblo fue borrar su nombre. "Sus nombres", proclama Yahvé, "serán borrados del libro de los vivientes". ⁴

Este nunca ser conocido del hombre anónimo, esta soledad, se transforma en soledad, que luego puede convertirse en posesión demoníaca. Porque sus dudas ("realmente no existo porque no puedo afectar a nadie") le devoran las entrañas; vive, respira y camina en una soledad sutil e insidiosa. No es de extrañar que consiga un arma y apunte con ella a algún transeúnte, también anónimo para él. Y no es sorprendente que los jóvenes en las calles, que son sólo

dígitos anónimos en su sociedad, se unan en ataques violentos para asegurarse de que se sienta su afirmación.

La soledad y su hijastro, la alienación, pueden convertirse en formas de posesión demoníaca. Entregarnos a lo impersonal daimónico nos empuja a un anonimato que también es impersonal; servimos a los propósitos groseros de la naturaleza en el mínimo común denominador, lo que a menudo significa con violencia.

Hay otra forma de lo daimónico impersonal que es la expresión normal de la sociedad para al menos parte de esta necesidad. Este es el curioso fenómeno de las mascaradas y bailes de máscaras. Aquí está el *cultivo* de la fascinación de lo daimónico en el anonimato: no sabemos de quién son los ojos de la persona que nos agarra o a quién agarramos para bailar. Estamos libres, por el momento, de la responsabilidad perpetua (a menudo, ciertamente, tediosa) de controlar nuestra conducta personal. La mascarada, el carnaval y el *Fasching* son formas en las que la sociedad nos permite volver temporalmente a la libertad de lo daimónico en el anonimato. Según recuerdo por experiencia propia viviendo en países mediterráneos, los carnavales previos a la Cuaresma eran un gran y delicioso alivio en el que uno podía desahogarse; realizaron una catarsis no muy distinta de la que las fiestas dionisiacas debieron proporcionar a los antiguos atenienses. Esta forma cultural de lo daimónico parece generar impulsos de violencia. Sin embargo, la esencia del placer excitante de este abandono es que sea temporal, esté sancionado por la comunidad y que todos participen. Oasis de libre abandono a lo daimónico, estos bailes de máscaras sólo pueden existir en el contexto más amplio de catarsis comunitaria y aprobación social.

La siguiente etapa después de lo impersonal, tanto en el desarrollo del niño como en cada experiencia inmediata del adulto, es hacer que lo daimónico sea personal. Ser humano significa existir en el límite entre lo anónimo y lo personal. Si podemos canalizar lo daimónico, podemos volvernos más individualizados; si dejamos que se disperse, nos volvemos anónimos. La tarea del hombre, en virtud de la profundización y ampliación de su conciencia, es integrar lo daimónico en sí mismo. Hacer que lo anónimo sea personal requiere oponerse a la tendencia de lo daimónico de llevarnos a uno al anonimato. Esto significa ampliar nuestra capacidad para romper la cadena automática de

estímulo y respuesta; entonces podemos, hasta cierto punto, elegir a qué responder y a qué no. Si la formación familiar es rígida, o si hay experiencias traumáticas asociadas a ella, todo el impulso daimónico puede quedar bloqueado. *No* se debe experimentar ningún sentimiento sexual, o en algunos hogares *nunca* se debe mostrar ira; Entonces se prepara el escenario para la posterior posesión demoníaca y la explosión definitiva. Por estos impulsos no duermas; y, si no pueden expresarse positivamente, explotan o se proyectan sobre quien sea enemigo de la persona o del grupo. El truco aquí es que aprendamos a no dejar que nuestra voluntad "se vea afectada por la pálida forma del pensamiento y pierda el nombre de acción", sino que integremos el poder demoníaco sin destruir nuestra espontaneidad. Esto es posible en la nueva dimensión de conciencia de la que hablo.

Así, lo daimónico se convierte en daimon personal, el patrón particular de ser que constituye mi propio centro, en este sentido, se individualiza. Ahora podemos comprender cómo, en un individuo tan desarrollado como Sócrates, el daimon puede ser experimentado como guía interior: es la voz de la relación del ser, Sócrates, con el Ser como un todo en el que participa.

Pero habiendo tomado conciencia del hecho de que existen *criterios* racionales para juzgar lo daimónico, no debemos olvidar la cuestión central y más desconcertante: que es imposible hacer que lo daimónico sea completamente racional. Lo daimónico siempre se caracterizará por la paradoja inherente al hecho de que es potencialmente creativo y destructivo al mismo tiempo. Esta es la cuestión más importante a la que se enfrenta la psicoterapia moderna, y también la más fatídica, porque de ella depende el éxito duradero y la supervivencia de la terapia. Si tratamos de evitar el dilema de lo daimónico, como lo hacen muchos terapeutas consciente o inconscientemente, ayudando al paciente a adaptarse a la sociedad, ofreciéndole ciertos "hábitos" que creemos que son mejores para él, o adaptándolo para que se adapte a ella, la cultura, entonces inevitablemente nos involucramos en manipularla. Rilke tiene razón: si entrega a sus demonios, también perderá a sus ángeles.

Lo daimónico, que es parte del eros y subyace tanto al amor como a la voluntad, actúa como un tábano para nuestra conciencia al arrojarnos a continuos dilemas. La

profundización y ampliación de la conciencia que buscamos en psicoterapia no consiste en la solución de estos dilemas (lo cual es imposible de todos modos) sino en enfrentarlos de tal manera que nos elevemos a un nivel superior de integración personal e interpersonal.

LO DAIMÓNICO Y EL CONOCIMIENTO

El conocimiento es otra expresión de lo daimónico. El aura de emanación mística que, en la mente de la mayoría de las personas, rodea al físico, al psiquiatra o al psicólogo, está compuesta tanto de veneración como de sospecha. Es una forma contemporánea de un fenómeno milenario en el que creían no sólo los hombres primitivos sino todos los pueblos a lo largo de la historia; que adquirir conocimiento le da a uno un arma demoníaca sobre otras personas. Si tengo algún conocimiento especial de ti o de tu mundo que tú no tienes, tengo poder sobre ti. Esto puede ser tan simple como el hecho de que yo sé cómo funciona algo y tú no; pero, en el fondo, es mucho más complejo: siempre patina al borde de la participación en la creencia primitiva de que este conocimiento me confiere un poder mágico especial. Parte de la animosidad contra los psiquiatras y psicólogos y, específicamente, contra los psicoanalistas (quienes, como dice Freud, tienen que desafiar a los demonios, y sería sorprendente que salieran ilesos) surge de este miedo profundamente arraigado. Mucha gente cree que los hombres que ejercen estas profesiones tienen un conocimiento de la vida y de la muerte que otros no tienen. Por lo tanto, existe una tendencia a aferrarse a ellos como dioses un día y luchar contra ellos como demonios odiados al día siguiente.

El conocimiento es también nuestra fuente de libertad y seguridad. "La verdad os hará libres". ⁵ Pero en nuestro énfasis en la adquisición de conocimiento, hemos asumido que era una calle de sentido único: cuanto más conocimiento, mejor; y hemos olvidado esta doble característica ambivalente del conocimiento: que también es peligroso. Hoy en día escuchamos tanto acerca de que el conocimiento aporta poder, seguridad, éxito financiero, etc., que pasamos por alto el hecho de que la misma palabra que se refiere a la adquisición de conocimiento, "captar", es también la palabra que significa pavor, "detención." Buscando en *Webster* , encontramos las

definiciones de aprehender, “percibir, reconocer el significado de, captar con comprensión” y el siguiente significado es “anticipar con ansiedad, pavor o temor”. Y lo mismo ocurre con “aprensión”: al primer significado, “captación de la mente”, le sigue el segundo, “desconfianza o miedo al mal futuro”. 6

No puede ser un accidente que entretejida en el tejido mismo de nuestro lenguaje esté esta relación entre el conocimiento y lo daimónico. “Qué peligroso es saber”, podemos decir con Edipo, “pero debo saber nada menos”. Es peligroso saberlo, pero es más peligroso no saberlo.

Es el psicoanalista quien menos puede permitirse el lujo de olvidar esto. Los pacientes acuden a recibir tratamiento aparentemente con los brazos abiertos a recibir revelaciones sobre sí mismos. Pero ¡ay del terapeuta que tome esto al pie de la letra! Todo el significado de resistencia y represión atestigua la ansiedad y el dolor que acompañan a estas revelaciones sobre uno mismo. Esa es una de las razones por las que es bueno que el paciente pague sus sesiones; Si no acepta demasiado cuando lo paga, ¡apenas recibirá nada que le den gratis! Esto nos da un nuevo enfoque a los conceptos de resistencia y represión: revelan en una persona una necesidad ineludible de esconderse de la verdad sobre sí misma. Es siempre una pregunta discutible: *¿cuánto conocimiento de sí mismo puede soportar un ser humano?*

Edipo es el prototipo del hombre que adquiere conocimiento sobre sí mismo y paga el precio máximo por ello. Es muy consciente de la amenazante cualidad del conocimiento: “Oh, tengo miedo de oír”, exclama, “pero no debo oír menos”. Tiresias intenta persuadirlo *de que no* busque: “Qué terrible es saber cuando de saber no se obtiene nada bueno”. La cuestión en el drama es: ¿Sabrá Edipo lo que ha hecho? ¿Sabrá Edipo quién es y cuáles son sus orígenes? No hace falta ser un Freud para señalar que todo el mundo comete estos actos, en fantasía si no en realidad, y en realidad mediante los medios indirectos de la guerra y la violencia organizada que le proporciona su nación. En realidad, la única diferencia entre Edipo y el resto de la humanidad es que Edipo enfrentó y admitió lo que había hecho a pesar de todos los intentos de persuasión en sentido contrario. Incluso la esposa de Edipo, Yocasta, se suma al consenso general de que es mejor que permanezca en la oscuridad; para demostrar que

entiende esto como un principio general de la vida, ataca a todos los adivinos y a aquellos que se ocupan de los mitos o se toman en serio lo daimónico: "No participes en este oficio", conjura a su marido; los sueños no deben tomarse en serio y lo mejor es "vivir sin pensar como lo hace un hombre". Cuando finalmente se da cuenta de la verdad (y es importante tener en cuenta que ella *no* lo sabía cuando aconsejó a Edipo que no buscara sus orígenes), grita desesperadamente a su marido: "Dios te guarde del conocimiento de quién es". ¡eres!"

Pero Edipo es un héroe precisamente porque no permitirá que Tiresias, ni su esposa, ni Dios, ni nadie más se interpongan en su conocimiento sobre sí mismo. Es el héroe porque es el hombre frente a su propia realidad. No es que no grite de dolor: lo hace una y otra vez. Pero repite: "No pararé hasta haberlo conocido todo". También sabe que no hay actos heroicos falsos. "Maldición para el hombre que me quitó las crueles ataduras de mis piernas, mientras yacía en el campo". Aunque maldice la infancia que le trajo este destino, la confronta directamente y se destruye a sí mismo en el proceso: un rey relativamente feliz y exitoso transformado en un anciano ciego y de mal carácter exiliado en Colono. *Pero él lo sabe*. Y este coraje de saber, cabe señalar, con todas sus posibilidades destructivas, se encuentra en la misma persona que puede responder al enigma de la esfinge, la que *sabe qué es el hombre*.

A lo largo de los siglos, los hombres han intentado, a través de sus mitos, informarse unos a otros sobre esta conexión entre el conocimiento y lo daimónico. En *el Fausto de Goethe*, el héroe tiene un impulso tan abarcador de poseer conocimiento que vende su alma a Mefistófeles y considera el precio ligero (que era la forma de Goethe y del mito de decir que ceder a una pasión tan infinita por el conocimiento) el conocimiento ya se habrá convertido en uno del mundo del diablo. Adán y Eva son expulsados del Edén porque, habiendo comido del árbol del bien y del mal, ahora tienen *conocimiento*; y esto los hace como los dioses, inmortales. El mito retrata el nacimiento de la conciencia humana y afirma que la conciencia lleva consigo lo daimónico. El mito de Prometeo tiene un significado paralelo: la revelación por parte del dios de las artes culturales a los hombres (en las cuales el lenguaje es

central) equivale a enfrentarse a los otros dioses e incurrir en un tormento eterno.

Mi punto es que cuanto más se reconozca lo daimónico, más podremos utilizar el conocimiento que adquirimos para nuestro beneficio y el de la humanidad.

NOMBRAR AL DAIMÓNICO

Llegamos ahora al lado positivo y curativo del papel del conocimiento en relación con lo daimónico. “En el principio era el Verbo”, y el Verbo siempre ha tenido una relación fascinante y compleja con lo daimónico. Refiriéndose a la propensión del alcohólico a evadir su problema llamándolo todo lo demás en el mundo excepto lo que es, William James, en sus concisas frases citadas al principio de este capítulo, habla del efecto curativo que se produce cuando él o cualquier otro paciente se atreve a usar el nombre correcto para su problema. “El esfuerzo con el que logra mantener el *nombre correcto* siempre presente en su mente demuestra ser su acto moral salvador”. ⁷

Tradicionalmente, la forma en que el hombre ha superado lo daimónico es nombrándolo. De esta manera, el ser humano forma *un significado personal* a partir de lo que antes era un *caos impersonal meramente amenazador*. Sólo necesitamos recordar la importancia histórica crucial que tiene conocer el *nombre particular* del demonio para poder expulsarlo. En el Nuevo Testamento, Jesús grita “¡Beelzebú!” o “¡Legión!” o algún otro nombre presumiblemente exacto, y el diablo o los diablos abandonan inmediatamente al desafortunado poseído. Los sacerdotes que conseguían expulsar a los demonios en la Edad Media eran aquellos que podían adivinar el nombre del demonio, cuya pronunciación era suficiente para conjurar al espíritu maligno.

Los nombres son santos. La denominación otorga a uno poder sobre la otra persona o cosa. En el libro del Génesis, Dios confía al hombre la responsabilidad de poner nombre a los animales. En el antiguo Israel, a los judíos no se les permitía pronunciar el nombre de Dios: Yahvé, o Jehová, significa “sin nombre” y es un recurso utilizado para referirse a Dios sin pronunciar su nombre.

En mi trabajo clínico he llegado a creer que este poder especial de las palabras, como se ilustra en la prohibición de nombrar, tiene algo importante que ver con el problema

clínico del bloqueo del escritor. En todas las culturas existe una ambivalencia básica: las palabras son lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza, y las palabras también son peligrosas para quien se atreve a manejarlas. Los escritores en terapia pueden gritar: "¡Si lo escribo, me matarán!" En la tradición judía, como se muestra en los estudios talmúdicos, se hace hincapié en las palabras como portadoras de un significado especial. Puede ser que el bloqueo del escritor tienda a amenazar más a las personas que fueron criadas en la tradición judía.

Uno de los relatos más antiguos y fascinantes de la lucha con lo daimónico y la importancia de los nombres es la lucha de Jacob con el "ángel" en el capítulo 32 del libro del Génesis. La ocasión para esto fue la enemistad entre Jacob y su hermano Esaú: Jacob había oído que su hermano vendría con cuatrocientos hombres. Dentro de esto encontramos el problema de la ambivalencia amor-odio entre los hermanos. También está el problema de la voluntad: seguro de que sería derrotado al día siguiente, Jacob estuvo tentado a capitular. Este problema de voluntad se agravó aún más por los sentimientos de culpa: años antes, había estafado astutamente a Esaú para quitarle su primogenitura. La historia ilustra cómo la culpa y la ansiedad (Jacob estaba "muy asustado y angustiado") pueden provocar el conflicto con lo daimónico. También se puede pensar en el conflicto en términos del hombre claro y el hombre oscuro: Esaú era "oscuro", hirsuto, y el forastero, el cazador, el extranjero, en comparación con Jacob, el agricultor, el sembrador de semillas.

Así que Jacob dejó a sus esposas e hijos a un lado del río esa noche y cruzó al otro lado para pensar y tratar de recuperarse para la prueba crucial que le esperaba al día siguiente. Allí, relata Génesis, "luchó toda la noche con un hombre". La identidad del adversario, típica de todas estas ocasiones, no está clara. ¿Es algún prejuicio *subjetivo* propio con el que lucha? o una fantasía? ¿un miedo? ¿O es (para hacerlo más *objetivo*) un aspecto del destino o un acontecimiento como la muerte inminente, algo que Jacob no se provocó a sí mismo sino que la vida le impuso y con lo que debe llegar a un acuerdo? Claramente, son ambas cosas.

Pero en la historia, la identidad del adversario es encantadoramente ambigua: aunque al principio se lo describe como un "hombre", algunos comentaristas

sostienen que era Miguel, el arcángel. Hay un pasaje más adelante en el libro de Oseas que describe el mismo incidente, y se usan dos palabras en paralelo para este ser, *Malak* y *Elohim*. ⁸ El primero tiene su significado principal como mensajero y el segundo como Dios (o dioses). En hebreo, estos primeros "daimons" (si se me permite sustituir mi propio término) se refieren regularmente a seres de estatus indeterminado, que deben su identidad a su conexión con algún evento particular. Lo cual es como debería ser, asumiendo que lo daimónico consiste en una relación particular de un ser humano con un evento significativo.

Pero sobre una cosa no hay duda: al leer el incidente, encontramos que la identidad del "hombre" se vuelve cada vez más la de un dios hasta que, en la última parte de la lucha, el adversario se llama Dios mismo. Este hombre-dios es un paralelo de la estatura "a medio camino entre" del demiurgo griego Eros, que participa tanto de la mortalidad como de la inmortalidad.

Cuando este daimon descubrió que no podía vencer a Jacob en la lucha, lo golpeó en el muslo y lo mutiló. Pero Jacob todavía resistió. Al final, el daimon imploró: "Déjame ir porque amanece". Jacob respondió: "No te dejaré ir si no me bendices". Jacob, el insistente, el padre de su raza, que no pregunta si Dios *se digna* bendecirlo, no *implora* bendición; él lo *exige*. ¡Y ahora observamos qué papel importante tienen los nombres! El daimon pregunta: "¿Cómo te llamas?" y cuando le dicen "Jacob", proclama: "No se llamará más tu nombre Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y con los hombres, y has prevalecido". Jacob, para quien la cortesía y el decoro no tienen cabida cuando las cuestiones son tan críticas como este momento, exige: "Dime, te lo ruego, tu nombre". El carácter daimónico del adversario se pone de manifiesto en el hecho de que sólo da la vuelta a la pregunta, dejando aún ambigua su identidad: "¿Por qué preguntas mi nombre?" Luego bendijo a Jacob. El nuevo carácter que Jacob forja en su lucha con lo daimónico está sellado por el nuevo nombre, Israel, que literalmente significa aquel que lucha con Dios. ⁹

Antes de que Jacob abandone el lugar, nos da otra ilustración de la importancia de los nombres y lo daimónico. Cambia el *nombre* del lugar donde había tenido

lugar el encuentro: "Y llamó el nombre de aquel lugar Peniel, porque he visto a Dios cara a cara, y mi vida está preservada" (Gén. 32:30). Esto muestra nuevamente la afirmación que lo daimónico nos impone; la creencia hebrea más antigua había sido que para que el hombre viera a Dios significaba morir. Jacob rompe esa convención: gracias a su propia insistencia, no sólo ve a Dios sino que lucha con él. Y él vive.

Si pensamos en lo daimónico como la lucha del hombre con fuerzas del interior de su propio inconsciente que, al mismo tiempo, están enraizadas en el mundo objetivo, podemos entender cómo este conflicto se acercaría más a la superficie, se haría más exigente y disponible para todos. Jacob, precisamente en el momento en que su lucha con Esaú era inminente. Lo daimónico es más probable que surja cuando estamos luchando con un problema interno; es el conflicto el que acerca las dimensiones inconscientes a la superficie donde pueden ser aprovechadas. El conflicto presupone alguna necesidad de un cambio, algún cambio en *la Gestalt*, dentro de la persona; lucha por una nueva vida, por así decirlo. Esto abre los canales a la creatividad. Jacob es el prototipo del hombre religiosamente creativo; pero lo mismo ocurre con los artistas y escritores. "La necesidad de expresarse por escrito", nos dice André Maurois, "surge de una inadaptación a la vida, o de un conflicto interior, que el... hombre no puede resolver en la acción". ¹⁰ Ningún escritor deja de escribir porque ha encontrado la respuesta al problema; escribe más bien porque tiene el problema y *quiere* una solución. La solución no consiste en una resolución. Consiste en la *dimensión más profunda y amplia de la conciencia a la que el escritor es llevado en virtud de su lucha con el problema*. Creamos a partir de un problema; el escritor y el artista no presentan respuestas, sino que crean como una experiencia de algo en sí mismos que intenta funcionar: "buscar, encontrar y no ceder". La contribución que el cuadro o el libro dan al mundo es el proceso de búsqueda.

Pero hay un último aspecto desconcertante en la historia: Jacob queda mutilado. El relato dice que se alejó cojeando del lugar; ahora es un lisiado. El paralelo con las relaciones sexuales es bastante claro; Jacob ha sido herido en el muslo. En el orgasmo hay una combinación de dolor y éxtasis; una entrega de uno mismo que a menudo se vive

como algo arrancado del centro de las entrañas. Pero esto se refiere más ampliamente a la experiencia creativa en su conjunto. Y a ese aspecto curioso y problemático del momento creativo, ya sea en el arte, el pensamiento, la ética o, como en el caso de Jacob, la religión: ese aspecto de la experiencia creativa que atrae a todo el ser del hombre hacia sí, exige un esfuerzo y nivel de conciencia que no sabía que podía desarrollar y lo deja lisiado. El individuo completa el trabajo creativo enormemente aliviado y más persona que antes, pero también *mutilado*. A menudo escuchamos la afirmación después de una tarea desgarradora que llevó años: "Nunca volveré a ser el mismo". Es el dolor después de la lucha, la inminencia de una ruptura neurótica o esquizofrénica, aunque la persona pueda ser simultáneamente más persona después de la lucha. Van Gogh quedó mutilado; Nietzsche quedó mutilado; Kierkegaard quedó mutilado. Es el peligro del filo de la navaja de la conciencia elevada sobre la que vive la persona creativa. Ningún hombre verá a Dios y vivirá; pero Jacob vio a Dios (y tuvo que hacerlo) y, aunque vivió, quedó mutilado. Ésta es la paradoja de la conciencia. ¿Cuánta conciencia de sí mismo puede soportar un hombre? ¿No nos lleva la creatividad a las fronteras de la conciencia y nos *empuja más allá* de ellas? ¿No requiere esto de un esfuerzo y valentía más allá de las capacidades humanas?; pero ¿no hace retroceder también las fronteras de la conciencia para que quienes les sigan, como los exploradores de los primeros tiempos de América, puedan erigir ciudades y vivir allí? Este es el misterio. La explicación más clara parece ser que en el acto creativo el individuo se aleja más de la inocencia del niño, o del estado virginal de Adán y Eva. La brecha entre lo "esencial" y lo "existencial" ahora se hace mayor. La sabiduría del título de Thomas Wolfe, *No puedes volver a casa*, está escrita más profundamente en su ser (el del hombre creativo). En la conciencia elevada que es necesaria para el acto plenamente creativo (como en el caso de Blake, Nietzsche, Kierkegaard, Ibsen, Tillich y los pocos otros hombres que han desafiado la posición de Dios) la esquizofrenia y el acto creativo van de la mano. . Y el individuo puede ir y venir de uno a otro. Se puede ver toda la historia en los ojos de la persona que "luchó con Dios y con los hombres y prevaleció". La aserción y la dedicación son necesarias incluso para llegar a esa frontera, y aunque se puede lograr

una auténtica autorrealización, también se mutila en el proceso.

NOMBRE DEL DAIMÓNICO EN TERAPIA

En la denominación de lo daimónico existe un paralelo obvio e interesante con el poder de la denominación en la terapia médica y psicológica contemporánea. En algún momento, todos deben haber sido conscientes del alivio que sintió cuando acudió al médico con una enfermedad problemática y el médico le pronunció un *nombre*. Un nombre para el virus o germen, un nombre para el proceso de la enfermedad, y el médico podría entonces hacer una o dos afirmaciones sobre la enfermedad basándose en ese nombre.

Ahora está sucediendo algo más profundo en este fenómeno que nuestro alivio por saber si el médico puede o no predecir una cura rápida. O cualquier cura, en todo caso. Hace algunos años, después de semanas de enfermedad indeterminada, un especialista me dijo que mi enfermedad era tuberculosis. Recuerdo que me sentí claramente aliviado, *aunque era plenamente consciente de que eso significaba, en aquellos días, que la medicina no podía hacer nada para curar la enfermedad*. Al lector se le ocurrirán varias explicaciones. Me acusará de alegrarme de quedar relevado de responsabilidad; que cualquier paciente se siente tranquilo cuando tiene la autoridad del médico al que puede entregarse; y el nombramiento del trastorno le quita el misterio. Pero estas explicaciones son seguramente demasiado simples. Incluso lo último (que la denominación reduce el misterio) se considerará, si se reflexiona más detenidamente, como una ilusión: para mí, el bacilo, el virus o el germen siguen siendo tan misteriosos como siempre, y el bacilo tubular todavía era entonces un misterio. Un misterio para el médico.

El alivio, más bien, proviene del *acto de confrontar el mundo daimónico de la enfermedad por medio de los nombres*. El médico y yo estamos juntos, él conoce más nombres en este purgatorio que yo y, por lo tanto, técnicamente es mi guía al infierno. El diagnóstico (de *diagnoskein*, literalmente "saber a través") puede considerarse, por un lado, como nuestra forma moderna de pronunciar el nombre del demonio ofensor. No es que la información racional sobre la enfermedad carezca de

importancia; pero los datos racionales que me han dado suman algo más significativo que la información misma. Se convierte, para mí, en un símbolo de un cambio hacia una nueva forma de vida. Los nombres son símbolos de una cierta actitud que debo adoptar ante esta situación daimónica de enfermedad; el desorden expresa un mito (un patrón total de vida) que me comunica una manera en la que ahora debo orientar y ordenar mi vida. Esto es así ya sea durante dos semanas con un resfriado o doce años con tuberculosis; la *cantidad* de tiempo no es el punto. Es una calidad de vida. En definitiva, la imagen con la que me identifico cambia por su contacto con el mito que retrata lo daimónico en los procesos naturales de la enfermedad. Si supero la enfermedad, seré en parte un ser nuevo y con razón podré ser iniciado en una nueva comunidad y recibir un nuevo nombre. 11

El paralelo de este fenómeno con la psicoterapia es incluso más estrecho que con la medicina. Muchos terapeutas, como Allen Wheelis, hablan de su tarea como " *nombrar* el inconsciente". Todo terapeuta debe quedar impresionado casi cada hora con el extraño poder que los nombres de los "complejos" o patrones psicológicos tienen para el paciente. Si el terapeuta propone que el paciente tiene miedo de sus recuerdos de la "escena primaria", o que tiene un "Edipo invertido", o que es "introvertido" o "extrovertido" o tiene un "complejo de inferioridad", o que está enojado con su jefe por la "transferencia", o que la razón por la que no puede hablar esta mañana es la "resistencia"; si el terapeuta propone cualquiera de estos dogmas, es sorprendente cómo las palabras mismas *parecen* ayudar al paciente. Se relaja y actúa como si ya hubiera conseguido algo de gran valor. De hecho, se podría hacer un psicoanálisis o terapia burlesca de cualquier tipo con la afirmación de que el paciente paga dinero para escuchar ciertas palabras aparentemente mágicas; y siente que ha recibido el valor de su dinero si escucha algunos términos esotéricos. Este relieve sí parece tener las características de la "magia" de las palabras. Pero esto (un hombre de paja tan fácil de tender a los enemigos del psicoanálisis) es una parodia de la terapia y no es una terapia genuina en absoluto.

Se ha argumentado que el alivio que recibe el paciente se debe al hecho de que el "nombrar" lo libera del apuro; lo

libera de responsabilidad al culpar a un proceso técnico; él no lo está haciendo, pero su "inconsciente" sí. Hay algo de verdad objetiva en esto. La mayoría de los pacientes asumen demasiada responsabilidad por las cosas equivocadas y no la suficiente por aquellas cosas sobre las cuales pueden hacer algo. Además, en el lado positivo, el nombramiento ayuda al paciente a sentirse aliado con un vasto movimiento que es la "ciencia" y, además, ya no está aislado porque todo tipo de personas tienen el mismo problema que él. El nombramiento le asegura que el terapeuta tiene interés en él y está dispuesto a actuar como su guía a través del purgatorio. Nombrar el problema equivale a que el terapeuta diga: "Tu problema puede ser conocido, tiene causas; puedes quedarte afuera y mirarlo". Pero el mayor peligro en el proceso terapéutico reside precisamente aquí: que el nombramiento del paciente no se utilice como una ayuda para el cambio, sino como un sustituto del mismo. Puede mantenerse al margen y obtener una seguridad temporal mediante diagnósticos, etiquetas, hablando de síntomas, y luego verse liberado de la necesidad de utilizar la voluntad en la acción y en el amor. Esto favorece la defensa central del hombre moderno, a saber, la intelectualización: utilizar las palabras como sustitutos de los sentimientos y la experiencia. La palabra patina siempre al borde del peligro de *encubrir* lo daimónico a la par que de revelarlo.

Otras formas de terapia, incluida la lobotomía, también pueden "eliminar" lo daimónico. El Dr. Jan Frank, en su estudio de 300 pacientes antes y después de someterse a lobotomías, da un ejemplo conmovedor. "Uno de mis pacientes", escribe, "un médico esquizofrénico, se quejó antes de la operación de una pesadilla recurrente en la que estaba rodeado de animales salvajes en la arena. Después de la lobotomía, los leones del sueño no rugieron y ya no dieron miedo, sino que se alejaron en silencio". ¹² Cuando leí esto, fui consciente de una vaga incomodidad que pronto comprendí que era la sensación de que alejarse en silencio era una potencialidad preciosa para la vida de este hombre, y por ello era más pobre.

Es el fracaso de la terapia, más que su éxito, cuando droga al daimónico, lo tranquiliza o de otras maneras no logra enfrentarlo de frente. Las Furias, o daimons, son llamadas en la *Orestíada* de Esquilo los "perturbadores del sueño". En el drama llevaron a Orestes a una locura temporal

después de que mató a su madre. Pero si nos paramos a pensar en ello, si Orestes hubiera dormido profundamente ese mes después del asesinato, se habría perdido algo tremendamente importante. El sueño sólo es posible después de que el patrón de destino-culpa-responsabilidad personal se haya trabajado hasta lograr una nueva integración, como ocurre en el último drama de la trilogía, *Las Euménides*.

Cuando el jurado absuelve a Orestes, Apolo exige la expurgación de las Furias, estos daimones que son los espíritus simbólicos de la ira, la venganza y la represalia. Apolo habla como representante de una racionalidad muy respetada; vive según el equilibrio lógico, las formas aceptadas y el control civilizado. Sostiene que estas Furias primitivas y arcaicas (portavoces del ello irracional, si alguna vez existió) que atormentan a los hombres por la noche sin dejarles dormir ni descansar, serán desterradas para siempre de la tierra.

Pero lo que Apolo no ve, y lo que Atenea tiene que recordarle, es que puede ser tan cruel e implacable en su desapego intelectual como pueden serlo las Furias en su ira primitiva. Atenea, que reconcilia los polos opuestos en sí misma (simbolizada por el hecho de que “ninguna madre... dio [su] nacimiento”), ¹³ argumenta una mayor sabiduría cuando rechaza a Apolo:

Sin embargo, también éstas [las Furias] tienen su trabajo. No podemos dejarlos de lado, y si esta acción se desarrolla de tal manera que no logran ganar, el veneno de su resolución regresará para infectar el suelo y enfermar hasta la muerte a toda mi tierra. Aquí hay un dilema. Ya sea que los deje quedarse o los ahuyente, es un camino difícil y doloroso. ¹⁴

Ella está enunciando una idea psicoterapéutica demostrada por Freud en la época victoriana, una lección, lamentablemente, aún no aprendida en nuestro tiempo: si reprimimos lo daimónico, encontraremos que estos poderes regresan para “enfermarnos”; mientras que, si los dejamos quedarse, tendremos que luchar por alcanzar un nuevo nivel de conciencia para integrarlos y no ser abrumados por el poder impersonal. Y (¡qué lema tan refrescante y honesto para poner en el consultorio de un psicoterapeuta!) *cualquier forma dolerá*.

Pero en este drama, el acto de aceptar lo daimónico también abre el camino para el desarrollo de la

comprensión y la compasión humanas, e incluso eleva el nivel de la sensibilidad ética. Atenea procede a persuadir a las Furias para que permanezcan en Atenas y acepten su papel como respetados guardianes de la ciudad. Al aceptar a las Furias daimónicas y darles la bienvenida a Atenas, la comunidad se enriquece.

Entonces nuestro símbolo consagrado vuelve a nosotros, como en el nacimiento de cada nueva forma de ser : *las Furias cambian de nombre* . De ahora en adelante se les llamará *Euménides* , que literalmente significa obreros de la gracia. ¡Qué manera tan profunda y elocuente de proclamar que el odiado daimónico puede ser guardián y canal de gracia!

Llegamos ahora al significado último de lo daimónico en el diálogo. ¿Qué querían decir los antiguos con esta "Palabra" que tiene poder sobre lo daimónico? Se referían al logos, la estructura significativa de la realidad, que es la capacidad del hombre para construir formas y subyace a su capacidad para el lenguaje y el diálogo. "En el principio era el Verbo" es cierto tanto desde el punto de vista experiencial como teológico. Porque el comienzo del hombre como hombre, a diferencia de los monos o del niño preconscious de sí mismo, es la potencialidad del lenguaje. Encontramos que algunas de las funciones importantes de la terapia descansan en aspectos fundamentales de la estructura del lenguaje; la Palabra revela lo daimónico, lo obliga a salir a la luz donde podemos confrontarlo directamente. La Palabra da al hombre un poder sobre lo daimónico.

Esta Palabra se comunica, en sus formas originales y poderosas, mediante símbolos y mitos. Es importante no olvidar que cualquier proceso de curación (incluso la cuestión de qué debe hacer cada uno de nosotros con un resfriado común respecto de su virus) es un mito, una forma de verse y evaluarse a uno mismo y a su cuerpo en relación con el mundo. . A menos que mi enfermedad cambie mi imagen de mí mismo, mi *mito* de mí mismo, no habré destilado del trauma de la enfermedad la oportunidad de una nueva visión de mí mismo y de mis posibilidades de autorrealización en la vida. Y no lograré nada que pueda llamarse con razón "cura".

Hemos visto que lo daimónico comienza como *impersonal* . Me empuja el clamor de las gónadas y del temperamento. La segunda etapa consiste en una profundización y ampliación de la conciencia mediante la cual hago

personales mis impulsos daimónicos . Transformo este apetito sexual en motivación para hacer el amor y ser amado por la mujer que deseo y elijo. Pero no nos quedamos ahí. La tercera etapa consiste en la comprensión más sensible de los cuerpos como cuerpo (para usar una analogía física) y del significado del amor en la vida humana (para usar una analogía psicológica y ética). Lo daimónico nos empuja así hacia el logos. Cuanto más acepto mis tendencias daimónicas, más me encontraré concibiendo y viviendo según una estructura universal de la realidad. Este movimiento hacia el logos es *transpersonal* . Así pasamos de una dimensión de conciencia impersonal, pasando por una personal, y luego una transpersonal.

PARTE II

VOLUNTAD

SIETE

LA VOLUNTAD EN LA CRISIS

Esta es [nuestra] verdadera situación: junto con el miedo al hombre hemos perdido el amor al hombre, la afirmación del hombre, *la voluntad hacia el hombre* .

—Nietzsche

Un amigo mío con quien estaba almorzando parecía deprimido. No había avanzado mucho en el almuerzo cuando me dijo que estaba preocupado por algunos acontecimientos del fin de semana. Sus tres hijos, de entre doce y veintitrés años, habían dedicado varias horas concisas a señalar que él había sido, si no responsable, al menos uno de los principales contribuyentes a sus problemas. El resultado de su ataque fue que no habían tomado decisiones suficientemente claras en su relación con ellos, no habían adoptado una postura lo suficientemente firme ni habían establecido una estructura lo suficientemente fuerte.

Mi amigo, un hombre sensible e imaginativo que tuvo un éxito considerable en su propia vida y en su trabajo, había sido criado por padres estrictos y "dirigidos hacia adentro". Pero sabía que nunca podría criar a sus hijos según ese patrón victoriano de "fuerza de voluntad". Al mismo tiempo, él y su esposa nunca habían sido devotos de la excesiva permisividad popular que llenó el vacío cuando el victorianismo fue derrotado. Lo que me impactó con intensidad mientras hablaba fue mi conciencia de que casi todos los padres hoy en día parecen expresar de alguna forma el mismo dolor y perplejidad que infundieron su pregunta: "¿Cómo *toma* un padre decisiones sobre sus hijos? ¿Cómo debe un padre hacer valer su voluntad?"

Esta crisis de voluntad afecta tanto a los "neuróticos" como a los "normales": tanto al paciente en el diván como al psiquiatra o psicólogo sentado en el sillón escuchándolo. El hombre al que me referí no estaba en tratamiento por neurosis; sin embargo, estaba experimentando la misma contradicción de voluntad y decisión que es una expresión ineludible del trastorno psicológico de la era de transición en la que vivimos. La base heredada de nuestra capacidad de voluntad y decisión ha sido irrevocablemente destruida. E, irónicamente, si no trágicamente, es exactamente en esta época portentosa, en la que el poder ha crecido tan tremendamente y las decisiones son tan necesarias y tan

fatídicas, que nos encontramos sin ninguna nueva base para la voluntad.

EL SOCAVAMIENTO DE LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

Una de las grandes contribuciones de Sigmund Freud, si no la mayor, radica en su superación de la inutilidad y el autoengaño de la "fuerza de voluntad" victoriana. Esa "fuerza de voluntad" fue concebida por nuestros antepasados del siglo XIX como la facultad mediante la cual tomaban resoluciones y luego supuestamente dirigían sus vidas por el camino racional y moral que la cultura decía que debían seguir. Digo que este fue posiblemente el mayor descubrimiento de Freud porque fue esta exploración de los efectos nocivos de la fuerza de voluntad victoriana la que lo llevó a lo que llamó el "inconsciente". Descubrió las vastas áreas en las que los motivos y el comportamiento (ya sea criar hijos, hacer el amor, dirigir un negocio o planear una guerra) están determinados por impulsos inconscientes, ansiedades, miedos y la infinita multitud de impulsos corporales y fuerzas instintivas. Al describir cómo nos mueven el "deseo" y el "impulso" en lugar de la "voluntad", Freud formuló una nueva imagen del hombre que sacudió hasta los cimientos mismos la autoimagen emocional, moral e intelectual del hombre occidental. Según su penetrante análisis, la "voluntad" victoriana resultó ser, de hecho, una red de racionalización y autoengaño. Ahora acertó por completo en su diagnóstico del lado mórbido de la alardeada "fuerza de voluntad" victoriana.

Pero junto con esto inevitablemente vino un socavamiento inevitable de la voluntad y la decisión y un debilitamiento del sentido de responsabilidad del individuo. La imagen que surgió fue la del hombre decidido: ya no *conduciendo*, sino *impulsado*. El hombre es "vivido por el inconsciente", como dijo Freud, coincidiendo con las palabras de Groddeck. "La creencia profundamente arraigada en la libertad psíquica y la elección", escribió Freud, "...es bastante poco científica y debe ceder terreno ante las afirmaciones de un determinismo que gobierna la vida mental". ¹

Ahora bien, cualquiera que sea la verdad o falsedad teórica de tal posición, tenía un significado práctico muy grande. Reflejó, racionalizó y le hizo el juego a la tendencia más

generalizada del hombre moderno (que se ha convertido casi en una enfermedad endémica a mediados del siglo XX) a verse a sí mismo como pasivo, el producto, quiera o no, del poderoso gigante de los impulsos psicológicos. . (Y de las fuerzas económicas, podemos añadir, como Marx, en el nivel socioeconómico, había demostrado con un análisis paralelo en brillantez al de Freud.)

No digo que Freud y Marx "causaron" esta pérdida de voluntad y responsabilidad individuales. Los grandes hombres, más bien, *reflejan* lo que emerge de las profundidades de su cultura y, una vez reflexionado, interpretan y moldean lo que encuentran. Es posible que no estemos de acuerdo con sus interpretaciones de sus hallazgos; No podemos estar en desacuerdo con el hecho de que lo *encontraron* . No podemos ignorar o ignorar los descubrimientos de Freud sin aislarnos de nuestra propia historia, mutilar nuestra propia conciencia y perder la oportunidad de superar esta crisis hacia un nuevo plano de conciencia e integración. La imagen que el hombre tiene de sí mismo nunca volverá a ser la misma; nuestra única opción es retirarnos ante esta destrucción de nuestra tan cacareada "fuerza de voluntad" o avanzar hacia la integración de la conciencia en nuevos niveles. No deseo ni "elijo" hacer lo primero; pero esto último aún no lo hemos logrado; y nuestra crisis de voluntad es que ahora estamos paralizados entre los dos.

El dilema que surge del debilitamiento de la voluntad se ha convertido en un problema espinoso en el propio campo de Freud, el psicoanálisis. El analista Alan Wheelis es particularmente perspicaz respecto del problema cuando escribe:

Entre los sofisticados, el uso del término "fuerza de voluntad" se ha convertido quizás en la insignia más inequívoca de ingenuidad. Ha pasado de moda intentar, mediante esfuerzos propios, salir de una condición de miseria neurótica; porque cuanto más fuerte sea la voluntad, más probable será que se la califique de "maniobra contrafóbica". El inconsciente es heredero del prestigio de la voluntad. Así como antes el destino estaba determinado por la voluntad, ahora lo está por la vida mental reprimida. Los modernos conocedores dan la espalda al volante y, al hacerlo, es posible que no pongan el hombro al volante. Así como se ha devaluado la voluntad, también se ha devaluado el coraje; porque el coraje sólo

puede existir al servicio de la voluntad y difícilmente puede valorarse más que aquello a lo que sirve. En nuestra comprensión de la naturaleza humana hemos ganado determinismo, hemos perdido determinación. ²

La tendencia a vernos a nosotros mismos como engendros del determinismo se ha extendido, en las últimas décadas, hasta incluir la convicción del hombre contemporáneo de que es el objeto indefenso de las fuerzas científicas en forma de energía atómica. Por supuesto, la impotencia está representada vívidamente por la bomba nuclear, respecto de la cual el ciudadano típico se siente incapaz de hacer nada. Muchos intelectuales vieron venir esto y se preguntaron en sus propios términos si "el hombre moderno está obsoleto". ³ Pero el avance importante en nuestra década actual es que ésta es la conciencia común de todos los que incluso miran televisión o van al cine: una película reciente lo afirmaba claramente: "La era nuclear ha matado la fe del hombre en su capacidad para influir en lo que sucede". a él." ⁴ De hecho, se puede decir con justicia que el núcleo central de la "neurosis" del hombre moderno es el debilitamiento de su experiencia de sí mismo como responsable, el debilitamiento de su voluntad y su capacidad para tomar decisiones. La falta de voluntad es mucho más que un simple problema ético: el individuo moderno a menudo tiene la convicción de que incluso si ejerciera su "voluntad" (o cualquier ilusión que se haga pasar por ella), sus acciones no servirían de nada de todos modos. Es esta experiencia interna de impotencia, esta contradicción en la voluntad, lo que constituye nuestro problema crítico.

CONTRADICCIÓN EN LA VOLUNTAD

Algunos lectores responderán con la afirmación de que el hombre nunca fue más poderoso, tanto en lo que respecta a sus oportunidades individuales como en su conquista colectiva de la naturaleza. Sin duda, el énfasis en el gran poder del ser humano es exactamente el otro lado de lo que he llamado la *contradicción* en la voluntad. Así como el individuo se siente impotente y está plagado de dudas sobre sus propias decisiones, al mismo tiempo tiene la seguridad de que él, el hombre moderno, puede hacer cualquier cosa. Dios está muerto y ¿no somos nosotros

dioses? ¿No hemos recreado el Génesis al dividir el átomo en nuestros propios laboratorios y sobre Hiroshima? Por supuesto, lo hicimos a la inversa: Dios creó la forma a partir del caos y nosotros hemos hecho el caos a partir de la forma, y es raro el ser humano que no tiene, en algún lugar secreto de su corazón, un miedo mortal de que no lo hagamos. poder darle forma nuevamente al caos antes de que sea demasiado tarde.

Pero nuestra ansiedad puede ser fácilmente acallada por toda la emoción y el glamour de estar al borde de una nueva era, un Jardín del Edén en el que nunca habrá serpientes. Nos bombardean con publicidad que nos dice que al final de cada billete de avión y de cada política de donaciones hay un mundo nuevo. Se nos promete cada hora en punto (en el anuncio comercial) nuestra bendición diaria, se nos habla del tremendo poder disponible en el aprovechamiento de nuestras computadoras, en las técnicas de comunicación de masas, en la nueva era electrónica que reformará nuestro cerebro. ondas y nos hacen ver y oír de nuevas maneras, y en la cibernética, en los ingresos garantizados, en el arte para todos, en nuevas y cada vez más sorprendentes formas de educación automática, en el LSD que "expande la mente" y libera el tremendo potencial eso que alguna vez se esperaba del psicoanálisis pero que ahora, gracias a un descubrimiento accidental, se puede lograr mucho más fácil y rápidamente en las drogas, en las técnicas químicas que rehacen la personalidad, en el desarrollo de órganos plásticos que reemplazan corazones y riñones agotados, y en el descubrimiento de cómo prevenir la fatiga nerviosa para poder vivir casi indefinidamente, y así hasta el infinito. Y no es sorprendente que el oyente a veces se sienta confundido sobre si *él* es el ungido, el destinatario de todas las bendiciones de estos genios, ¿o simplemente el tonto chivo expiatorio? Y, por supuesto, es ambas cosas.

En casi todas estas promesas de gran poder y libertad, se espera un papel *pasivo* del ciudadano que va a ser el destinatario. No sólo en el ámbito de la publicidad, sino también en materia de educación, salud y medicamentos, los nuevos inventos hacen cosas *para nosotros y para nosotros*; nuestro papel, por sutil que sea, es someternos, aceptar la bendición y estar agradecidos. Esto es evidente en el ámbito de la energía atómica y en las vastas exploraciones espaciales que pueden unir nuevos planetas

al nuestro: usted y yo, como personas individuales, no tenemos nada que ver con los logros excepto pagar nuestros impuestos a través de canales anónimos y laberínticos y observar el espacio. Vuelos en la televisión.

La frase utilizada, por ejemplo, para explorar nuevos mundos a través de drogas o "happenings" es "encender". El lado positivo de esta frase radica en que socava la ilusión del victorianismo de que "soy el capitán de mi alma", de que nada podría ocurrir a menos que lo *obligue* a suceder con mi propio esfuerzo y músculos calvinistas: una arrogancia voluntarista que, de hecho, no , reduce nuestra experiencia y casi asfixia nuestros sentimientos. La frase "excitarse" apunta a la espontaneidad de dejarse estimular, captar, abrir. Pero no es casualidad que también sea la frase que utilizamos cuando "encendemos" nuestra electricidad, nuestros automóviles, nuestros televisores. La contradicción es clara: pasamos de la "fuerza de voluntad" victoriana y del rígido control del ego que produjeron la árida civilización industrial contra la cual los hippies se rebelan con razón, a una "libertad" que tal vez no sea en absoluto una nueva expansión de la conciencia, sino una convertirnos a nosotros mismos en la imagen de la máquina en una forma más poderosa y sutil. Se habla del LSD como del remedio para una civilización de la mecánica sofocantemente impersonal. Pero la esencia de la máquina es que hace algo por nosotros al interponerse entre nosotros y la naturaleza. ¿Y la esencia del acto de tomar una droga no tiene en sí el mismo elemento que el uso de la máquina en el sentido de que también nos vuelve pasivos? *Nuestro curioso problema es que los mismos procesos que hacen al hombre moderno tan poderoso -el magnífico desarrollo de la energía atómica y otros tipos de energía técnica- son los mismos procesos que nos vuelven impotentes* . Es ineludible que nuestras voluntades sean socavadas. Y que mucha gente nos diga que "la voluntad es una ilusión de todos modos" parece sólo una repetición de lo obvio. Estamos atrapados, como dice Laing, en un "infierno de pasividad frenética".

El dilema se agrava, además, por el hecho de que justo cuando nos sentimos más impotentes frente al gigante del poder impersonal que nos rodea y moldea, estamos llamados a asumir la responsabilidad de decisiones mucho más vastas y portentosas. Consideremos la cuestión del aumento del ocio. Serán necesarias opciones para la

creciente masa de personas que trabajarán sólo cuatro o seis horas al día. Ya hay pruebas de que si las personas no pueden llenar el vacío con actividades significativas, se enfrentarán a una apatía endémica que genera impotencia, adicción y hostilidad autodestructiva. O tomar las píldoras anticonceptivas, en particular la retroactiva que se está desarrollando actualmente. La nueva libertad - principalmente, la completa libertad de elección sobre las relaciones sexuales- trae a escena exactamente esa palabra "elección". Si ha de haber algo más que anarquía, ahora depende de cada persona elegir los valores de la experiencia sexual o al menos las razones para participar. Pero esta nueva libertad se produce justo en el momento en que los valores que normalmente sirven como base para la elección (o la rebelión, que también implica una estructura) están más sumidos en el caos, cuando hay una confusión que se acerca a la quiebra en la orientación exterior del sexo por parte de la sociedad, la familia y la familia. y la iglesia. El regalo de la libertad, sí; pero la carga que recae sobre el individuo es realmente tremenda.

O consideremos la contradicción en el ámbito de la salud física. El dramático crecimiento de las técnicas médicas, junto con el aumento de la especialización, tienden inevitablemente a hacer del paciente el *objeto* de la curación, a enviarlo corriendo al teléfono para pedir consejo a su médico, no sobre su enfermedad, sino sobre a qué especialista debe acudir. esta mañana, o en qué consultorio de rayos X, o en qué clínica del hospital. A medida que el proceso se vuelve más *impersonal* y kafkiano, la responsabilidad del paciente se reduce cada vez más. Pero todo esto ocurre justo en el momento en que las enfermedades del paciente se vuelven *cada vez más personales*. Como ocurre con las enfermedades cardíacas y las dolencias de la vejez, las enfermedades afectan al yo total más que a mecanismos específicos del cuerpo. ¡Cuán claramente esto es cierto en el caso de la vejez, que requiere aceptar las limitaciones del cuerpo, la finitud de uno mismo y, en última instancia, la muerte! La "cura" o tratamiento de estas enfermedades sólo puede llegar con una ampliación y profundización de la propia conciencia del paciente en relación con su cuerpo, y con su participación activa en su propia curación.

El tipo de conciencia que permite a una persona afirmar, en lugar de luchar destructivamente contra las limitaciones

del cuerpo, como en las enfermedades del corazón y las enfermedades de la vejez y la muerte inminente, solía llamarse “fuerza espiritual”. Fue, en su mejor forma, un proceso de *aceptación y reconciliación*. Esto le dio a la persona ciertas perspectivas y valores que trascendieron la cuestión de si vivió o murió, y le permitieron tomar las decisiones necesarias. Pero la base espiritual de esta conciencia no está disponible en su antigua forma para grandes segmentos de nuestra sociedad secular moderna. Y todavía no hemos encontrado las nuevas bases para tales valores y elecciones.

Especialmente con la posibilidad de sustituir órganos corporales por otros artificiales y la superación de la fatiga nerviosa, la elección de cuánto tiempo vivirás puede convertirse en una opción muy real. La decisión final basada en la pregunta: ¿quieres *vivir* y, en caso afirmativo, cuánto tiempo?, que solía plantearse como una pregunta metafísica sobre la base teórica de que el suicidio es posible, ahora puede convertirse en la elección práctica de cada uno de ellos. a nosotros. ¿Cómo va a decidir la profesión médica durante cuánto tiempo mantendrá viva a la gente? A menudo la respuesta es que esa pregunta debe dejarse en manos de los filósofos y teólogos. ¿Pero dónde están estos filósofos que nos van a ayudar? Se dice que la filosofía, en su sentido académico, está “muerta” como Dios; [5](#) y en cualquier caso, la filosofía de nuestros días -con la enfática excepción de los existencialistas- se preocupa de problemas formales más que de estas cuestiones críticas de la vida. Ahora que nos hemos despedido de los teólogos en el velorio de nuestro Dios muerto, volvemos a abrir el último testamento y valorar el legado, y nos encontramos despojados. Hemos heredado una gran cantidad de riqueza física, pero casi nada de esos valores, ni de los mitos y símbolos de los que provienen, que son la base de una elección responsable.

Friedrich Nietzsche, que en la época victoriana vio con asombrosa astucia lo que se avecinaba, fue uno de los primeros en anunciar que “Dios ha muerto”. Pero él, a diferencia de los proclamadores de la desaparición divina en nuestros días, se atrevió a afrontar las consecuencias. “¿Qué hicimos cuando liberamos a esta tierra de su sol?... ¿Hacia dónde nos movemos ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia los lados,

hacia adelante, en todas direcciones? ¿Hay todavía algún altibajo? ¿No nos equivocamos como en una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No ha hecho más frío? ¿No viene cada vez más noche y más noche?... ¡Dios está muerto!” ⁶ Con profunda ironía, Nietzsche pone esta descripción de la salvaje desorientación del yo y la parálisis de la voluntad resultante en boca de un loco. “El tremendo acontecimiento aún está en camino”, dice el loco al final de esta parábola. Ahora está sobre nosotros; y es, en verdad, un acontecimiento tremendo: que el hombre se encuentre en el punto en que puede estar presente en el nacimiento de un nuevo mundo o presidir la destrucción de la humanidad misma.

Por tanto, la crisis de la voluntad no surge ni de la presencia ni de la ausencia de poder en el mundo del individuo. Proviene de la contradicción entre ambos, cuyo resultado es una parálisis de la voluntad.

EL CASO DE JUAN

Nuestro trabajo clínico ofrece algunas analogías con esta crisis de voluntad y arroja luz sobre nuestro problema general. Mi colega el Dr. Sylvano Arieti, en un importante artículo en el que señala que la catatonía es un trastorno de la voluntad y no del aparato motor, continúa indicando que el catatónico, en su mundo patológico, está atrapado en el mismo punto muerto interno como estamos en nuestro mundo de realidad. El problema del catatónico gira en torno a *los valores y la voluntad*, y su inmovilidad es una expresión de la contradicción que experimenta.

El Dr. Arieti describe a un paciente, John, católico, un profesional inteligente de unos treinta años, que fue remitido a él debido a su ansiedad en constante aumento. Esta ansiedad le recordó a John aquella vez, diez años antes, en la que había desarrollado un episodio catatónico completo. Queriendo evitar que el evento se repitiera, buscó tratamiento. Daré algunos extractos del informe del caso de Arieti, particularmente con respecto al episodio catatónico original. ⁷

John, uno de cuatro hijos, recordaba ataques de ansiedad que se remontaban a su primera infancia. Recordó cuánto necesitaba aferrarse a su tía, quien lo crió. La tía tenía la costumbre de desnudarse en su presencia, provocándole

sentimientos encontrados de excitación y culpa. Entre las nueve y las diez hubo un intento de relación homosexual con su amigo, y fugaces deseos homosexuales a partir de entonces, y también la acostumbrada masturbación.... Tenía una especial admiración por los caballos, porque "excretaban unas heces tan bonitas procedentes de cuerpos tan esculturales". 8

Le fue bien en la escuela y, después de la pubertad, se interesó mucho por la religión y consideró convertirse en monje, especialmente para controlar sus impulsos sexuales. Este control era en cierto modo opuesto al de una de sus hermanas que llevaba una vida muy promiscua.... Después de la universidad, decidió hacer un intento total de eliminar el sexo de su vida. También decidió ir a descansar y vacacionar a una granja para jóvenes donde podía cortar árboles. En esta granja, sin embargo, se puso ansioso y deprimido. Sentía cada vez más resentimiento hacia los otros tipos, a quienes consideraba rudos y profanos. Sintió que se estaba desmoronando. Recordó que una noche se dijo a sí mismo: "No puedo soportarlo más. ¿Por qué estoy de esta manera, tan ansioso sin motivo alguno? No he hecho nada malo en toda mi vida". Pero se controlaría pensando que tal vez lo que estaba experimentando estaba de acuerdo con la voluntad de Dios.

Las obsesiones y compulsiones adquirieron cada vez más protagonismo. Se encontró "dudando y dudando de sus dudas, y dudando de sus dudas", y poseído por un terror intenso. Un día en el terror observó una discrepancia entre lo que quería realizar y la acción que realmente llevó a cabo. Por ejemplo, cuando se estaba desvistiendo y quería dejar caer un zapato, en su lugar dejaba caer un tronco.... Estaba mentalmente lúcido y percibió lo que estaba pasando, pero se dio cuenta de que no tenía control sobre sus acciones. Pensó que podía cometer crímenes, incluso matar a alguien. Se dijo a sí mismo: "No quiero ser condenado tanto en este mundo como en el otro. Estoy intentando ser bueno y no puedo. No es justo. Puedo matar a alguien cuando quiero un trozo de pan".

Entonces sintió como si algún movimiento o acción que hiciera pudiera producir un desastre no sólo para él sino para todo el campamento. Al no actuar ni moverse estaba protegiendo a todo el grupo. Sintió que se había convertido en el guardián de sus hermanos. El miedo se volvió tan intenso que inhibió cualquier movimiento. Petrificado,

según sus propias palabras, "se vio solidificándose, asumiendo posiciones escultóricas". Era consciente de un propósito: suicidarse; era mejor morir que cometer crímenes. Trepó a un gran árbol y saltó, pero fue llevado al hospital con contusiones menores. En el hospital no se movía en absoluto. Era como una estatua de piedra. ⁹ Durante su hospitalización, John hizo 71 intentos de suicidio. Aunque generalmente se encontraba en estado de catatonia, ocasionalmente cometía actos impulsivos como romper la camisa de fuerza en pedazos y fabricar una cuerda para ahorcarse.

Cuando el Dr. Arieti le preguntó por qué tenía que repetir estos intentos suicidas, dio dos razones: la primera era aliviar el sentimiento de culpa y evitar cometer delitos. Pero la segunda razón era aún más extraña: suicidarse era el único acto que traspasaría la barrera de la inmovilidad. *Así, suicidarse era vivir; el único acto de vida que le queda*. Un día su médico le dijo: "Quieres suicidarte. ¿No hay nada en la vida que desees? Con gran esfuerzo, John murmuró: "Comer, comer". El médico lo llevó a la cafetería de pacientes y le dijo: "Puedes comer lo que quieras". John inmediatamente tomó una gran cantidad de comida y comió con avidez.

Sin entrar en el resto de los detalles de la catatonia de John y su superación, notemos varias cosas. Primero, la estimulación homosexual a la que estuvo expuesto en el campo. En segundo lugar, el refugio que buscó en el sentimiento religioso. En tercer lugar, el mecanismo obsesivo-compulsivo y el hecho de que la ansiedad que inicialmente estaba relacionada con cualquier acción que tuviera que ver con sentimientos sexuales se extendió a prácticamente todas las acciones. Cada acción quedó cargada de un sentido de responsabilidad, una cuestión moral. Cada movimiento no fue considerado como un hecho sino como un valor. Arieti señala que los "sentimientos de John eran una reminiscencia de los sentimientos de poder cósmico o omnipotencia negativa experimentados por otros catatónicos que creen que al actuar pueden causar la destrucción del universo". ¹⁰

Vemos en Juan un conflicto radical de voluntad, ligado a los valores que sostenía. Para mí, la pregunta del médico: "¿No quieres algo?" Es muy significativo, ya que muestra la importancia de llegar al simple deseo, el punto donde

comienza todo acto de voluntad. Arieti señala que cuando uno carga con una tremenda responsabilidad como la de Juan, su pasividad es totalmente comprensible. No es una transferencia de conformismo en el sentido hipnótico. "El paciente sigue órdenes porque esas órdenes son deseadas por otros y, por lo tanto, no tiene responsabilidad sobre ellas". Esto es paralelo, en forma extrema, al hecho de que en nuestra época confusa la gente se vuelve apática, comparable al estupor de John, e inconscientemente anhela que alguien se haga responsable de ellos.

Un paciente así se encuentra en un "estado en el que la volición está conectada con un sentido de valor patológicamente intensificado, de modo que la responsabilidad torturadora alcanza el colmo de intensidad cuando un pequeño movimiento del paciente se considera capaz de destruir el mundo". "¡Pobre de mí!" Arieti continúa, "esta concepción de la mente psicótica nos recuerda su posible actualidad hoy, cuando presionar un botón puede tener tales efectos cósmicos. Sólo la responsabilidad oceánica de lo catatónico podría incluir esta posibilidad hasta ahora inconcebida". ¹¹

En personas relativamente normales, a diferencia de Juan, la voluntad asediada se refugia en medidas a medias que le prometen temporalmente cierta viabilidad. Así, en el momento de una crisis de voluntad, observamos el dilema de la *protesta*. Cuando pregunté a ciertos grupos de profesores sobre el sentimiento de los estudiantes en sus campus con respecto a la guerra de Vietnam, respondieron que la división no era entre los que estaban "a favor" y "en contra" con respecto a la guerra, sino más bien entre los manifestantes de un lado. de un lado y los que protestaban contra los manifestantes del otro. Ahora bien, protestar es parcialmente constructivo, ya que preserva cierta apariencia de voluntad al afirmarla negativamente: sé *contra qué estoy* incluso si no puedo saber específicamente a qué estoy *a favor*. De hecho, la capacidad del niño de dos o tres años de adoptar una postura negativa contra sus padres es muy importante como comienzo de la voluntad humana. *Pero si la voluntad sigue protestando, sigue dependiendo de aquello contra lo que protesta*. La protesta es una voluntad a medio desarrollar. Dependiente, como el niño, de sus padres, toma prestado su impulso de su enemigo. Esto vacía gradualmente la voluntad de contenido; siempre eres la sombra de tu adversario,

esperando que él se mueva para poder moverte tú mismo. Tarde o temprano, su voluntad se vuelve vacía y puede verse obligada a regresar a la siguiente línea de defensa.

La próxima defensa es *la proyección de la culpa* . Encontramos un ejemplo en cada guerra de esta confesión involuntaria de fracaso en integrar lo daimónico. En la guerra de Vietnam, por ejemplo, el secretario Rusk y la Administración culparon al Viet Cong de la escalada, y el Viet Cong (y aquellos en este país que se oponían a la guerra) culparon a Rusk y a nuestra propia Administración. La seguridad moralista que se logra mediante este culpar al otro le da a uno una satisfacción temporal. Pero más allá de la burda simplificación excesiva de nuestra situación histórica que esto demuestra, pagamos un precio más grave por dicha seguridad. *Hemos cedido tácitamente el poder de decisión a nuestro adversario* . Culpar al enemigo implica que el enemigo tiene la libertad de elegir y actuar, no nosotros mismos, y sólo podemos *reaccionar ante él* . Esta suposición, a su vez, destruye nuestra propia seguridad. Porque a la larga, contra nuestra intención, le hemos dado todas las cartas. La voluntad queda así aún más socavada. Vemos aquí un ejemplo del efecto autocontradictorio de toda actitud defensiva psicológica: *automáticamente entrega el poder al adversario* .

En estas medidas insatisfactorias, la actividad de la voluntad se vuelve cada vez más tautológica y repetitiva, y finalmente tiende a la apatía. Y si la apatía no puede transmutarse en un ímpetu para pasar a un estado superior de conciencia con el fin de aceptar el problema en cuestión, la persona o el grupo tiende a renunciar a la capacidad de voluntad propia. Si se quiere evitar la apatía en tal parálisis de la voluntad, el individuo necesita preguntarse tarde o temprano: ¿es posible que esté sucediendo algo en mí que sea causa de mi parálisis o contribuya a ella?

VOLUNTAD EN PSICOANÁLISIS

¿Cómo han afrontado la psicología y el psicoanálisis la crisis de la voluntad? Anteriormente señalamos cómo la destrucción por parte de Freud de la “fuerza de voluntad” victoriana fue una expresión del debilitamiento de la voluntad y la decisión en toda nuestra época. Y también observamos que los propios analistas están preocupados por el predicamento en el que nos arroja esta confusión de

voluntades. Al señalar que hemos “ganado determinismo pero perdido determinación”, Wheelis continúa en el artículo que citamos anteriormente para recordarnos: “La importancia crucial de la voluntad radica en el hecho de que... [puede] no obstante ser el factor decisivo para traducir el equilibrio en un proceso de cambio”. ¹²

Personas reflexivas de todas las ramas de la psicología, así como de otras disciplinas, como la filosofía y la religión, han estado formulando preguntas precisas sobre lo que el proceso del psicoanálisis mismo afecta a la voluntad del paciente. Las conclusiones de algunos son negativas. “El psicoanálisis es un entrenamiento sistemático en la indecisión”, acusa Silvan Tomkins, profesor de Princeton y de la Universidad de la ciudad de Nueva York, quien a su vez se sometió a varios años de investigación. “El psicoanálisis es, de hecho, la enfermedad cuya terapia pretende ser la cura”, una mordaz observación supuestamente dirigida a Karl Kraus, se refería, de manera similar, al hecho de que el psicoanálisis juega con la tendencia del hombre moderno a renunciar a su autonomía. Durante varios años ha habido indicios de que la ciencia y la profesión del psicoanálisis estaban entrando en un estado de crisis. Una expresión de esta crisis, que ahora está presente entre nosotros y no puede ser eludida, es el giro contra el psicoanálisis por parte de miembros destacados de los grupos freudianos ortodoxos. ¹³ Sus discursos se parecen mucho a la queja de “Dios está muerto” de algunos teólogos actuales. Y, de hecho, el dios del psicoanálisis puede estar realmente muerto en la medida en que, como el dios de los teólogos, haya sido concebido erróneamente.

En las raíces de esta crisis se encuentra el fracaso del psicoanálisis a la hora de resolver el problema de la voluntad y la decisión. Porque si el determinismo total en teoría que defendía Freud fuera cierto en la práctica, nadie podría curarse en el psicoanálisis. Lo contrario también es cierto: si asumimos un completo indeterminismo, es decir, que podemos recuperarnos en una suave libertad por cualquier capricho o resolución de Año Nuevo, nadie tendría que molestarse en venir a psicoterapia. En realidad, encontramos que los problemas de las personas son tercos, recalcitrantes y problemáticos, pero descubrimos que *pueden* cambiar. Por eso debemos buscar más allá para ver qué los cambia.

Los psicólogos académicos tendían también, sin importar lo que el propio psicólogo individual creyera acerca de sus propias acciones éticas, a aceptar la posición de que, como psicólogos, sólo nos preocupaba lo que estaba determinado y podía entenderse en un marco determinista. Esta limitación de la percepción tendía inevitablemente a poner anteojeras a nuestra percepción; Hicimos a nuestro hombre a la imagen de lo que nos permitimos ver. Los psicólogos tendieron a reprimir el problema del poder, particularmente el poder irracional. Tomamos literalmente la máxima de Aristóteles de que el hombre es un animal racional al suponer que es *sólo* eso y que la irracionalidad es simplemente una aberración temporal que debe superarse mediante una educación adecuada del individuo o, si la patología es algo más grave, mediante la reeducación de sus emociones inadaptadas. Por supuesto, en la psicología de Alfred Adler había una preocupación por el poder, pero generalmente se ha tomado como un mero subtítulo de sus creencias en la inferioridad social y la lucha por la seguridad. Las suposiciones de Freud sobre el canibalismo primitivo y el instinto agresivo contienen un elemento de poder. Pero esto también tiende a racionalizarse en el sentido de que se utiliza para referirse sólo a patología grave. La represión del poder permitió a la psicología descartar más fácilmente la voluntad y aferrarse a un determinismo teórico, ya que los efectos daimónicos críticos del determinismo no salieron entonces a la luz. ¹⁴

Pero en el psicoanálisis y la psicoterapia, donde los terapeutas trataban con personas vivas y sufrientes, el problema del socavamiento de la voluntad y la decisión se volvió cada vez más crítico. Porque la teoría y el proceso del psicoanálisis y la mayoría de las otras formas de psicoterapia inevitablemente influyeron en las tendencias pasivas del paciente. Como comenzaron a señalar Otto Rank y Wilhelm Reich en la década de 1920, había tendencias intrínsecas en el propio psicoanálisis que minaban su vitalidad y tendían a castrar no sólo la realidad de la que se ocupa el psicoanálisis, sino también el poder y la inclinación del paciente a cambiar. En los primeros días del psicoanálisis, cuando las revelaciones del inconsciente tenían un evidente “valor de shock”, este problema no salió tan a la luz. Y en cualquier caso, con los pacientes histéricos, que constituían la mayor parte de aquellos con

los que Freud trabajó en sus primeros años de formación, existe una dinámica especial en lo que Freud podría llamar "libido reprimida", que impulsa la expresión. Pero ahora, cuando la mayoría de nuestros pacientes son "compulsivos" de una forma u otra, y todo el mundo conoce el complejo de Edipo, y nuestros pacientes hablan de sexo con una aparente libertad que habría sorprendido a los pacientes victorianos de Freud desde el sofá (y, de hecho, , hablar de sexo es la forma más fácil de evitar realmente tomar *decisiones* sobre el amor y las relaciones sexuales), ya no se puede evitar la situación resultante del socavamiento de la voluntad y la decisión. La "compulsión a la repetición", un problema que siempre ha sido intratable e insoluble en el contexto del psicoanálisis clásico, está, a mi juicio, fundamentalmente relacionado con esta crisis de voluntad. Otras formas de psicoterapia no escapan al dilema del psicoanálisis, a saber, que el proceso de psicoterapia en sí tiene tendencias inherentes que invitan al paciente a renunciar a su posición como agente decisivo. El propio nombre "paciente" lo propone. No sólo los elementos automáticos y de apoyo de la terapia tienen esta tendencia, sino también la tentación, a la que paciente y terapeuta sucumben fácilmente, de buscar todo lo demás como responsable de los problemas de uno mismo y no uno mismo. Sin duda, los psicoterapeutas de todo tipo y escuela se dan cuenta de que tarde o temprano el paciente debe tomar algunas decisiones, aprender a asumir alguna responsabilidad por sí mismo; pero la teoría y la técnica de la mayor parte de la psicoterapia tienden a basarse exactamente en la premisa opuesta.

ILUSIÓN Y VOLUNTAD

La negación de la voluntad y la decisión ha sido reafirmada por psicólogos y psicoanalistas de diversas maneras. El difunto freudiano Robert Knight sostiene, por ejemplo, que la libertad de tomar decisiones que experimenta un ser humano "...no tiene nada que ver con el libre albedrío como principio que gobierna el comportamiento humano, sino que es una experiencia subjetiva que en sí misma está determinada causalmente." ¹⁵ En este artículo, Knight constantemente pone comillas alrededor de la palabra "libertad" para mostrar, presumiblemente, que es una ilusión. La elección y la responsabilidad son ilusiones

provocadas por estados anteriores pero, a su vez, causales de actos futuros.

Pero -y aquí llegamos a la inconsistencia radical- como *terapeutas*, los analistas no pudieron evitar reconocer que el acto de elección del paciente era de importancia central. Freud, como psicoterapeuta, adoptó una visión radical y sorprendentemente diferente de su propia teoría. Escribe en *The Ego and the Id* que "... el análisis no se propone abolir la posibilidad de reacciones morbosas, sino dar al ego del paciente *libertad* para elegir un camino u otro". (Cursivas de Freud.) [dieciséis](#)

Wheelis continúa mostrando el dilema práctico en el que se encuentra atrapado el terapeuta en su terapia real:

Hacia el final del análisis, el terapeuta puede encontrarse deseando que el paciente fuera capaz de dar más "empuje", más "determinación", una mayor disposición a "sacar lo mejor de ello". A menudo este deseo desemboca en comentarios al paciente: "La gente debe ayudarse a sí misma" "Nada que valga la pena se logra sin esfuerzo" "Hay que intentarlo". Estas intervenciones rara vez se incluyen en los informes de casos, porque se supone que no poseen ni la dignidad ni la eficacia de la interpretación. A menudo, un analista se siente incómodo con tales apelaciones a la volición, como si estuviera usando algo en lo que no creía, y como si esto hubiera sido innecesario si hubiera analizado con más habilidad. [17](#)

Los psicoanalistas se encontraron entonces en la curiosa y anómala posición de creer que el paciente debe tener una ilusión de libertad para poder cambiar y, por lo tanto, debe cultivar esta ilusión, o al menos rendirle homenaje. La paradoja, por ejemplo, que plantea la formulación del problema por parte de Knight está bien descrita por dos revisores. "A medida que avanza la psicoterapia, la experiencia de libertad aumenta, de modo que las personas analizadas con éxito informan haber experimentado más libertad en la conducta de sus vidas que antes de la psicoterapia. Si esta libertad es ilusoria, el propósito de la terapia, o al menos el resultado de una terapia exitosa, es restaurar una ilusión, aunque la mayoría de los terapeutas creen que una terapia exitosa aumenta la precisión con la que el paciente se percibe a sí mismo y a su mundo. [18](#) Algunos analistas, de hecho, admiten abiertamente que

están comprometidos en el cultivo de una ilusión y se comprometen a racionalizar esto en su teoría. 19

Considere lo que esto significa. Se nos dice que una *ilusión* es más importante para efectuar un cambio de personalidad; que la verdad no es fundamentalmente (o sólo teóricamente) relevante para las acciones, pero *la ilusión* sí lo es. Por lo tanto, no debemos luchar por la verdad sino por una ilusión. Debemos creer en definiciones del mundo según las cuales no podemos vivir. O, si tratamos de vivir estrictamente de acuerdo con ellos, volveremos, como sugiere correctamente Wheelis, a una impotencia pasiva que conduce a la apatía y la depresión.

No necesito insistir en que esta resolución del dilema es insostenible. Ni siquiera nosotros, los analistas, podríamos vivir de tal ilusión; pues ¿cómo es posible (sin una patología considerable) comprometerse si uno sabe de antemano que se está comprometiendo con una ilusión? Además, si los pacientes necesitan creer en ilusiones, las posibilidades de la ilusión son, a diferencia de la verdad, infinitas: ¿quién decide con *qué* ilusión vivirá el paciente? ¿Debemos aceptar la ilusión que “funciona”? Si es así, entonces nuestro concepto de verdad ha sido erróneo; porque si la ilusión realmente funciona, no puede ser enteramente una ilusión. De hecho, la afirmación de que la ilusión es más decisiva para el cambio es esencialmente antirracional (y, por tanto, anticientífica), porque implica que en el nivel de la conducta la verdad o falsedad de un concepto es irrelevante. Esto no se puede aceptar; si parece ser cierto, debe haber algo de verdad en lo que llamamos “ilusión” y algo de ilusión en lo que llamamos verdad.

Se ha propuesto otra solución desde un ángulo diferente. Al reconocer que a la libertad y a la voluntad se les debe dar algún lugar en la estructura psicoanalítica de la personalidad, los analistas del “ego” posteriores, como Hartmann, Rapaport y otros, han desarrollado el concepto de “autonomía del ego”. Al ego, entonces, se le asigna la función de libertad y elección. Pero el ego es, por definición, *parte* de la personalidad; ¿Y cómo puede una *parte* ser libre? Rappaport ha escrito su artículo sobre la “Autonomía del Ego”, Jung una vez escribió un capítulo sobre “La Autonomía del Inconsciente” y nosotros podríamos, siguiendo a Walter B. Cannon, escribir un artículo sobre “La Autonomía del Cuerpo”. Cada uno de estos tendría una verdad parcial. ¿Pero no estarían ambos

también muy equivocados? Ni el ego ni el cuerpo ni el inconsciente pueden ser “autónomos”, sino que sólo pueden existir como partes de una totalidad. Y es en esta totalidad donde la voluntad y la libertad deben tener su base. Estoy convencido de que la compartimentación de la personalidad en ego, superyó y ello es una parte importante de la razón por la cual el problema de la voluntad ha permanecido insoluble dentro de la tradición psicoanalítica ortodoxa.

Sabemos en nuestra práctica del psicoanálisis que *la falta de libertad* se manifiesta en todos los aspectos del organismo del paciente. Se manifiesta en su cuerpo (inhibiciones musculares) y en lo que se llama experiencia inconsciente (represión) y en sus relaciones sociales (ignora a los demás en la medida en que desconoce a sí mismo). También sabemos por experiencia que a medida que esta persona gana libertad en la psicoterapia, se vuelve menos inhibida en los movimientos corporales, más libre en sus sueños y más espontánea en sus relaciones impensadas e involuntarias con otras personas. Esto significa que la autonomía y la libertad no pueden ser dominio de una parte especial del organismo, sino que deben ser una cualidad del yo total: el organismo que piensa, siente, elige y actúa. Mostraré más adelante, cuando analice el concepto de intencionalidad, que la voluntad y la decisión están inseparablemente vinculadas con el ello, así como con el yo y el superyó, si usamos términos freudianos. Algo de profundo significado está sucediendo (en la espontaneidad, el sentimiento, los significados simbólicos) en cada decisión que uno toma *antes* de cualquier cosa que pueda denominarse una “función del ego”. Bettelheim tiene toda la razón, a mi juicio, cuando subraya que un ego fuerte no es la causa de las decisiones sino el resultado. 20

¿No tiene el concepto de “autonomía del ego” las mismas dificultades que el antiguo de “libre albedrío” al postular alguna parte u órgano especial de la personalidad como sede de elección? Si le quitamos al concepto su ropa sofisticada, se vuelve algo parecido a la teoría de Descartes de que la glándula pineal, el órgano en la base del cerebro entre el cuerpo y la cabeza, era el lugar donde se encontraba el alma. Sin duda, el psicoanálisis del yo tiene el aspecto positivo de reflejar las preocupaciones apremiantes del hombre contemporáneo con sus problemas

de autonomía, autodirección y elección. Pero también está atrapado en las contradicciones a las que inevitablemente nos enfrentan estos problemas.

El psicoanálisis y la psicología, en todas sus representaciones, revelan, con la inconsistencia y la contradicción que en ellas residen, el dilema entre voluntad y decisión que vive hoy el hombre occidental. Es una señal de la honestidad habitual de Freud el que declare francamente que está tratando de darle al paciente "libertad para elegir" aunque sabe que esto contradice directamente su teoría. No se acobardó ante la contradicción ni optó por una solución demasiado fácil. Pero a medida que la cultura ha evolucionado desde Freud, se ha vuelto cada vez menos posible sobrevivir en esta contradicción.

En este libro propongo una solución a este problema. Lo hago sobre la base de mi creencia de que hemos omitido una dimensión de la experiencia humana que es importante, incluso crítica, para la voluntad humana. Un pasaje de Hudson Hoagland ofrece una ilustración del dilema:

Supongamos que soy un fisiólogo onnipotente con un conocimiento completo de la fisiología, la química y las actividades moleculares de su cerebro en un momento dado. Con este conocimiento puedo predecir con precisión lo que harás como resultado del funcionamiento de los mecanismos de tu cerebro, ya que tu comportamiento, incluido tu comportamiento consciente y verbal, está completamente correlacionado con tu funcionamiento neuronal. Pero esto sólo se aplica si no les cuento mi predicción. Supongamos que te digo lo que harás como resultado de mi completo conocimiento de tu cerebro. Al hacer esto, habré cambiado la fisiología de vuestro cerebro proporcionándole esta información. Esto hace posible que usted se comporte de una manera muy diferente a mi predicción. Si intentara permitir de antemano los efectos de contarles mi predicción, estaría condenado a una regresión sin fin, lógicamente... persiguiendo mi propia cola en un esfuerzo por permitir los efectos de permitir los efectos de permitir los efectos. , indefinidamente.²⁰

La conciencia y la conciencia humanas, es decir, el conocimiento, introducen elementos impredecibles en nuestro hombre. Y el hombre es la criatura que insiste escandalosamente en saber. El cambio de conciencia que esto implica es tanto "exterior" como "interior", y consiste

en fuerzas que operan sobre el individuo desde el mundo y la actitud de la persona que *atiende* a estas fuerzas. Podemos señalar que la conciencia en el ejemplo de Hoagland implicaría cosas tales como tomar conciencia de acontecimientos olvidados y enterrados en la infancia y otros aspectos de las experiencias “profundas” que emergen en la terapia.

Este es -para predecir nuestra discusión posterior- el problema de la *intencionalidad* en contraste con la mera *intención*. La intencionalidad, en la experiencia humana, es lo que subyace a la voluntad y la decisión. No sólo es anterior a la voluntad y a la decisión sino que las hace posibles. Está bastante claro por qué ha sido descuidado en la historia occidental. Desde que Descartes separó la comprensión de la voluntad, la ciencia ha procedido sobre la base de esta dicotomía, y hemos tratado de suponer que los “hechos” sobre los seres humanos podrían separarse de su “libertad”, que la cognición podría separarse de la conación. Especialmente desde Freud, esto ya no es posible, aunque Freud, sin plena justicia a sus propios descubrimientos, se aferró a la vieja dicotomía en la teoría científica. La intencionalidad no excluye la influencia determinista, pero sitúa todo el problema del determinismo y la libertad en un plano más profundo.

OCHO

DESEO Y VOLUNTAD

entre la concepción
y la creación
entre la emoción
y la respuesta
Cae la sombra
La vida es muy larga
—TS Eliot

No podemos descansar con las contradicciones que hemos visto en psicología y psicoterapia. Tampoco podemos dejar la voluntad y la decisión al azar. No podemos trabajar bajo el supuesto de que, en última instancia, el paciente “de algún modo” toma una decisión o se desliza hacia una decisión por aburrimiento, abandono o fatiga mutua con el terapeuta, o actúa porque siente que el terapeuta (ahora el padre benevolente) lo aprobará, de él si toma tales o cuales medidas. Propongo que debemos volver a poner la decisión y la voluntad en el centro del cuadro: “La misma piedra que desecharon los constructores es la cabeza del ángulo”. No en el sentido de libre albedrío contra el determinismo, ni en el sentido de negar lo que Freud describe como experiencia inconsciente. Estos factores deterministas e “inconscientes” ciertamente operan, y aquellos de nosotros que hacemos terapia no podemos evitar que se nos imprima esto muchas veces en una hora. ¹

La cuestión, más bien, no es contra el número infinito de fuerzas deterministas que operan sobre cada persona. Mantendremos clara nuestra perspectiva si estamos de acuerdo desde el principio en que existen ciertos valores en el determinismo. Una es que creer en el determinismo, como en el calvinismo, el marxismo o el conductismo, te alía con un movimiento poderoso. El hecho de que uno sea más libre para actuar energicamente y con abandono – como lo es el marxista– en virtud de estar aliado a un determinismo es una de las paradojas de nuestro problema. Otro valor es que el determinismo te libera de la mayoría de los innumerables asuntos menores y no tan menores que debes resolver todos los días; Todo esto se resuelve de antemano. Un tercer valor es que la creencia en el determinismo supera tu propia timidez: seguro de ti mismo, puedes seguir adelante. Porque el determinismo en este sentido es una ampliación de la experiencia humana al

colocar las cuestiones en un nivel más profundo. Pero si somos fieles a nuestra experiencia, debemos encontrar nuestra libertad en el mismo nivel más profundo.

Esta paradoja nos impide hablar alguna vez de "determinismo completo", lo cual es una contradicción lógica. Porque si fuera cierto, no habría necesidad de demostrarlo. Si alguien se propone demostrar, como solía ocurrir en mi época universitaria, que está completamente decidido, estaría de acuerdo con sus razones y luego agregaría a su lista una serie de formas en las que está determinado por dinámicas inconscientes que Puede que no sea consciente y, de hecho, esté decidido (posiblemente por razones de su propia inseguridad emocional) a presentar este mismo argumento a favor del determinismo absoluto. Podría continuar con la refutación lógica de que si su argumento actual es simplemente el resultado de que está completamente determinado, está formulando el argumento sin considerar si es verdadero o falso y, por lo tanto, ni él ni nosotros tenemos criterios. por decidir que es verdad. Esta autocontradicción lógica del determinismo total es, creo, irrefutable. Pero probablemente preferiría (siendo existencial) señalar a mi interlocutor que al plantear estas preguntas y al tomar la energía para abordarlas, está ejerciendo algún elemento significativo de libertad.

En terapia, para dar un mejor ejemplo, no importa cuánto el paciente sea víctima de fuerzas de las que no es consciente, se está orientando de alguna manera particular hacia los datos en la revelación y exploración de estas fuerzas deterministas en su vida. y por lo tanto está involucrado en alguna elección por insignificante que parezca; está experimentando cierta libertad, por sutil que sea. Esto no significa en absoluto que "empujemos" al paciente a tomar decisiones. De hecho, estoy convencido de que sólo aclarando los propios poderes de voluntad y decisión del paciente el terapeuta puede evitar empujar al paciente, inadvertida y sutilmente, en una dirección u otra. Mi argumento es que la autoconciencia misma -la conciencia potencial de la persona de que el vasto, complejo y proteico flujo de la experiencia es *su* experiencia, un hecho que a menudo la toma por sorpresa- inevitablemente trae consigo el elemento de decisión en cada punto.

Durante varios años he tenido la convicción, una convicción que sólo se ha visto profundizada por mi experiencia como psicoanalista, de que algo más complejo y significativo está sucediendo en la experiencia humana en el ámbito de la voluntad y la decisión de lo que hasta ahora hemos tenido en cuenta. nuestros estudios. Y estoy convencido de que hemos omitido este ámbito con el empobrecimiento tanto de nuestra ciencia psicológica como de nuestra comprensión de nuestras relaciones con nosotros mismos y con los demás.

Nuestra tarea en estos capítulos es explorar estos problemas. Primero abordaremos la interrelación entre voluntad y deseo, y luego los significados más profundos del deseo. Procederemos a un análisis de la *intencionalidad*. Finalmente, aplicaremos lo que hemos aprendido a la práctica de la terapia. Las preguntas subyacentes en todo momento serán: ¿Podemos encontrar a través de tales exploraciones una nueva comprensión del significado de la volición humana y una nueva base para soluciones a los problemas de la voluntad y la decisión?

LA FALLECIMIENTO DE LA VOLUNTAD

Para empezar, los términos “fuerza de voluntad” y “libre albedrío” son dudosos, por decir lo mínimo, y tal vez ya ni siquiera serían útiles si estuvieran disponibles. El “poder de voluntad” expresaba los esfuerzos arrogantes del hombre victoriano por manipular su entorno y gobernar la naturaleza con mano de hierro, así como por manipularse a sí mismo, gobernar su propia vida de la misma manera que lo haría con un objeto. Este tipo de “voluntad” se oponía al “deseo” y se utilizaba como facultad mediante la cual se podía negar el “deseo”. El hombre victoriano buscó, como lo expresó Ernest Schachtel, negar que alguna vez había sido un niño, reprimir sus tendencias irracionales y sus llamados deseos infantiles como inaceptables para su imagen de sí mismo como un hombre adulto y responsable. La fuerza de voluntad, entonces, era una forma de evitar la conciencia de los impulsos corporales y sexuales y de los impulsos hostiles que no encajaban en la imagen del yo controlado y bien administrado.

No pocas veces he observado en pacientes que el énfasis en la “fuerza de voluntad” es una formación de reacción contra sus propios deseos pasivos reprimidos, una manera de luchar contra sus deseos de ser atendidos; y lo más

probable es que este mecanismo tuviera mucho que ver con la forma que tomó en el victorianismo. Will estaba acostumbrado a negar el deseo. Hablando en términos clínicos, este proceso resulta en un vacío emocional cada vez mayor, un vaciamiento progresivo de los contenidos internos. Esto empobrece también la imaginación y la experiencia intelectual; embrutece y sofoca los anhelos y deseos, así como los deseos. Nadie necesita recordarnos las grandes reservas de resentimiento, inhibición, hostilidad, autorrechazo y síntomas clínicos relacionados que pueden desarrollarse como resultado de este tipo represivo de fuerza de voluntad.

Una mujer de veintitantos años (ya que nos referiremos a ella le daremos un nombre, Helen) me informó al inicio de su tratamiento terapéutico que su lema siempre había sido: "Quien quiere, puede. " Este lema parecía encajar con su trabajo ejecutivo, que requería mucha rutina y decisiones serias, y con su respetable origen de Nueva Inglaterra en una familia típicamente de clase media alta. Al principio daba la impresión de ser una persona "de voluntad fuerte". El único problema era que uno de sus síntomas más pronunciados era la actividad sexual promiscua y compulsiva; parecía incapaz de decir que no. Cualquiera que fuera la causa, este síntoma (sin duda ayudado por el hecho de que era una chica bonita) era directamente contradictorio con su "fuerza de voluntad", como podía ver fácilmente. También "devoraba" la comida, de vez en cuando comía todo lo que los demás dejaban en los platos durante el desayuno, pagando el precio de un dolor de estómago y luego luchando por hacer dieta para mantener su figura. Su trabajo revelaba patrones similares: trabajaba catorce horas seguidas pero nunca parecía estar más adelantada. Pronto se supo, con mucho llanto doloroso, que, a pesar de su superficial éxito social, era una persona profundamente solitaria y aislada. Habló de los anhelos por su madre expresados en la mitad fantasía, mitad recuerdo de sentarse con ella al sol cuando era pequeña, y un sueño recurrente de querer estar nuevamente rodeada por las olas del océano. Soñó que iba a su casa y llamaba a la puerta, pero su madre, al abrirla, no la reconoció y le cerró la puerta en la cara. El hecho histórico era que su madre había sufrido una grave depresión y había estado hospitalizada en instituciones mentales durante gran parte de los años posteriores al nacimiento de la niña.

Entonces, lo que vemos en nuestra paciente es una niña solitaria y patética, abrumada por el anhelo de lo que nunca tuvo. Parecía claro que la gran tensión de la "fuerza de voluntad" era una "formación reactiva" frenética, un esfuerzo desesperado por compensar los síntomas de sus necesidades infantiles insatisfechas, una estrategia para seguir viviendo a pesar de estos dolorosos anhelos tempranos. No es sorprendente (tal es la ironía y el "equilibrio" de los complejos procesos de la conciencia humana) que sus síntomas fueran del tipo compulsivo e impulsivo. Esto es precisamente lo que salió mal; La voluntad se vuelve autodestructiva, dirigida contra la persona misma. La vida le está diciendo (si podemos decirlo en sentido figurado, en términos de su lema) donde hay anhelos y necesidades insatisfechas, la voluntad *no es exactamente* el camino.

Observamos, además, que su problema no era el mero *desafío* a sus padres, como normalmente lo vemos en el comportamiento adolescente. Eso mostraría que la "voluntad" sigue presente y activa, aunque negativa, y una situación no demasiado difícil de afrontar. El problema de nuestro paciente era más grave: un vacío, un anhelo de llenar algo que desde la infancia siempre había estado vacío. Este tipo de patrón puede conducir a problemas críticos de apatía si la "voluntad" se desmorona antes de que los anhelos dependientes hayan sido traídos a la conciencia y hasta cierto punto integrados. El trauma temprano le enseñó a Helen cuando era niña que debía renunciar a sus deseos, ya que conllevaban un grado de desesperación que probablemente la habría llevado a la psicosis. La "fuerza de voluntad" fue el medio por el cual logró esto. Pero entonces la neurosis se venga exactamente en el lugar donde se originó el problema.

EL SISTEMA ANTI VOLUNTAD DE FREUD

El psicoanálisis nació de la falta de voluntad. No es sorprendente que Freud, al observar en su cultura victoriana con qué regularidad se utilizaba la voluntad al servicio de la represión, hubiera desarrollado el psicoanálisis como un sistema antivoluntad. En Freud, como dice el profesor Paul Ricoeur, el fenómeno de la voluntad está aplastado en la dialéctica del instinto por un lado y la autoridad, en la forma del superyó, por el otro. La observación de Freud de que la voluntad está bajo tres

amos, el ello, el superyó y el mundo externo, deja a la voluntad perdida o, si no perdida, impotente bajo sus amos. Helen, que necesitaba mucho éxito en el mundo, tenía una conciencia activa; pero el mundo, el ello y el sugerego (si se acepta esta formulación) estaban desesperadamente triturando su lema "donde hay voluntad, hay un camino" hasta convertirlo en una burla patética y extorsionando un precio doloroso en su culpa masoquista.

Freud vio la voluntad como un instrumento al servicio de la represión, ya no como una fuerza motriz positiva. Al buscar la fuerza y el motivo de la actividad humana, examinó las "vicisitudes de los instintos", el "destino de la libido reprimida", etc. La elección de objeto, en el sistema freudiano, no es elección en un sentido real, sino una función de la transposición de las vicisitudes históricas. De hecho, Freud ve la "voluntad" como el demonio de todo el sistema, en el sentido de que la voluntad tiene la función negativa de poner en movimiento la resistencia y la represión. O, si el término "diablo" plantea la pregunta, podemos utilizar un nombre sofisticado para él, que nos proporciona Wheelis: maniobra "contrafóbica". ² Esto marca el momento en que el "inconsciente se convirtió en heredero del poder de la voluntad".

¿Cuáles son las fuentes de esta destrucción de la voluntad en la teoría de Freud? Una fuente es obvia: la precisa observación clínica de Freud. Una segunda fuente es cultural; La teoría de Freud era consistente y era una expresión de la alienación que describía. No debe olvidarse que Freud habló y reflejó una cultura de mercado objetivista y alienada. Como he indicado en otra parte, el énfasis excesivo en la fuerza de voluntad en la época victoriana fue parte integrante de la compartimentación que presagió el colapso de la cultura, que de hecho ocurrió en 1914. El énfasis excesivo en la fuerza de voluntad fue paralelo al patrón cada vez más rígido de "voluntad". del neurótico compulsivo antes de que todo su sistema colapse. La alienación del hombre victoriano respecto de sí mismo, bajo la rúbrica de *la voluntad*, se expresa en el sistema de Freud bajo la rúbrica del polo opuesto, es decir, el deseo.

Una tercera razón es que Freud necesitaba reemplazar la voluntad debido a los requisitos de su modelo científico, siendo su objetivo y deseo hacer una ciencia determinista basada en la imagen de las ciencias naturales del siglo XIX. Por lo tanto, necesitaba un sistema cuantitativo de causa y

efecto: habla de sus mecanismos como "hidráulicos", y en su último libro, a la libido se le da la analogía de una carga "electromagnética".

Una cuarta razón por la que Freud buscaba destruir la voluntad era exactamente la razón por la que ahora estamos interesados en redescubrirla sobre una base más profunda: a saber, profundizar la experiencia humana, colocar estos fenómenos en un nivel que refleje más adecuadamente la dignidad y el respeto por la voluntad humana. vida. Porque, contrariamente a su intención, la "fuerza de voluntad" victoriana, al implicar que cada hombre era "dueño de su destino" y podía decidir todo el curso de su vida mediante una resolución en la víspera de Año Nuevo o por un capricho fortuito en un domingo. El servicio religioso matutino, en realidad menospreció la vida, la despojó de dignidad y desvalorizó la experiencia humana.

Que algunos de estos aspectos de Freud, como los dos últimos, sean contradictorios, no debería intimidarnos; Una de las señales de su grandeza fue que podía vivir con tales contradicciones. Bien podría haber contrarrestado esa acusación con las frases de Walt Whitman: "¿Me contradigo? Muy bien, me contradigo".

EL DESEO

Al atacar los procesos psicológicos mórbidos de la "fuerza de voluntad", Freud desarrolló su énfasis de largo alcance en el "deseo". No es la "voluntad" sino el "deseo" lo que nos mueve. "Nada más que un deseo puede poner en movimiento el aparato mental", dice una y otra vez. Dado que nos proponemos explorar las implicaciones del deseo, es útil señalar que también se supone que el deseo es la "fuerza" en otros sistemas psicológicos, más o menos deterministas. En el tipo de conductismo hulliano, el "deseo" está presente como el deseo y la necesidad de reducir la tensión, un énfasis sorprendentemente similar a la definición freudiana del placer como reducción de la tensión. En general, nuestras ciencias del hombre suponen los habituales deseos adaptativos y evolutivos, que la gente desea "sobrevivir" y "vivir mucho tiempo".

La palabra "deseo", apresurémonos a decir en vista del hecho de que en nuestra época posvictoriana todavía tendemos a empobrecer el término haciéndolo una concesión a nuestra inmadurez o "necesidades" infantiles,

puede verse en procesos mucho más más extenso que los residuos de la niñez. Los correlatos del "deseo" se pueden encontrar en todos los fenómenos de la naturaleza hasta el más mínimo patrón de reacción atómica; por ejemplo, en lo que Alfred North Whitehead y Paul Tillich llaman los movimientos negativos-positivos en todas las partículas de la naturaleza. El tropismo es una forma, en su sentido etimológico de la tendencia innata de los organismos biológicos a "volverse hacia". Sin embargo, si nos detenemos en el "deseo" como ese movimiento más o menos ciego e involuntario de una partícula hacia otra o de un organismo hacia otro, nos vemos empujados inexorablemente a la conclusión pesimista de Freud sobre el "instinto de muerte" tomado literalmente, es decir, la Tendencia inevitable de los organismos a regresar al estado inorgánico. Si el deseo es *sólo una fuerza*, todos estamos involucrados en una peregrinación abortada que consiste simplemente en regresar nuevamente al estado de la piedra inorgánica.

Pero el deseo también tiene el elemento de *significado*. De hecho, es la confluencia particular de fuerza y significado lo que constituye el deseo humano. Este elemento de "significado" está ciertamente presente en el concepto de deseo de Freud y es una de sus contribuciones centrales, aunque habla, contradictoriamente, como si el deseo fuera sólo una fuerza ciega. Pudo utilizar el deseo con tanta fecundidad (particularmente en fantasías, asociaciones libres y sueños) porque vio en él no simplemente un impulso ciego sino una tendencia que conllevaba significados. A pesar de que cuando escribe sobre el cumplimiento de deseos y la satisfacción de las necesidades libidinales, y habla como si el deseo fuera sólo una cantidad económica, una fuerza en sí misma, el contexto que asumió es el punto de encuentro del significado con la fuerza.

En las primeras semanas de vida, por ejemplo, se puede pensar que el bebé empuja indiscriminadamente y ciegamente su boca hacia el pezón; cualquier pezón, humano o de goma, servirá. ³ Pero con el surgimiento y desarrollo de la conciencia y la capacidad de experimentarse a uno mismo como sujeto en un mundo de objetos, surgen nuevas capacidades. El principal de ellos es el uso de símbolos y la relación con la vida a través de significados simbólicos. A partir de entonces, el deseo es más que un simple empujón ciego; también tiene un

significado. El pezón se convierte en pecho... ¡y qué diferentes son las palabras! La primera es una descripción anatómica de la parte del cuerpo que nos proporciona nuestras raciones de supervivencia. Este último es un símbolo que aporta una experiencia total: la calidez, la intimidad, incluso la belleza y el posible amor que acompañan al cuidado femenino.

Soy consciente de las dificultades que esta dimensión del significado simbólico introduce para una ciencia natural del hombre. Sin embargo, debemos tomar al hombre, nuestro objeto de estudio, tal como lo encontramos: una criatura que se relaciona con su vida a través de significados simbólicos que son su lenguaje. Por lo tanto, es metodológicamente incorrecto y empíricamente inexacto reducir el deseo a mera fuerza. Tras el surgimiento de la conciencia en el hombre, *los deseos nunca son meras necesidades, ni tampoco meramente económicos*. Me siento atraído sexualmente por una mujer, no por otra; Nunca se trata simplemente de cantidades puras y acumuladas de libido, sino de mi "fuerza" erótica canalizada y formada por los diversos significados que la primera mujer tiene para mí. Deberíamos matizar nuestro "nunca" de la frase anterior con dos excepciones. Una son las situaciones artificiales, como las de los soldados estacionados en el Ártico durante doce meses, en las que ciertos aspectos de la experiencia se ponen entre paréntesis de forma simple y consciente. Otra excepción es la patología, cuando una persona se ve impulsada por impulsos sexuales indiscriminados hacia cualquier hombre o mujer, como nuestra paciente Helen. Pero aquí tenemos un estado precisamente definido como patológico; y es una prueba importante de mi punto de que la sexualidad indiscriminada va en contra de un elemento significativo del deseo humano. No sé qué estaba poniendo entre paréntesis Luis XVI cuando dijo: "Cualquier mujer servirá, simplemente báñela y envíela al dentista". Pero lo que sí sé es que cuando personas que no son reyes ni están radicalmente perturbados tienen relaciones sexuales con alguien bastante frívolo, digamos en un encuentro casual o en un carnaval, después se encuentran invirtiendo a la otra persona, posiblemente sólo en una fantasía, con ternura o virtud o atributos especiales que tienen algún significado para ellos. *El asco* es también expresión de un deseo humanamente significativo o, más específicamente, una

frustración del mismo. En casos de relaciones sexuales casi puramente anónimas, como ocurre por ejemplo en algunas prácticas homosexuales, la reacción posterior en la que la persona siente disgusto también demuestra lo que estamos diciendo. Mi experiencia como terapeuta sugiere que el ser humano tiene que hacer personal de alguna manera a la criatura con la que tiene relaciones sexuales, aunque sólo sea en la fantasía, o de lo contrario sufrirá él mismo una despersonalización.

Esto conlleva el corolario de que las discusiones y enfoques en terapia basados en conceptos tales como “control de los impulsos del ello” e “integración de procesos primarios” no entienden el punto. ¿Existe alguna vez un proceso primario como tal? Sólo en patologías muy graves o en nuestra propia teoría abstracta. La primera es la situación en la que los procesos simbólicos significativos se rompen, como ocurre en nuestros pacientes; este último es cuando nuestro propio simbolismo se utiliza como terapeutas. Lo que tenemos no es un organismo constituido por procesos primarios y el control de ellos, sino un ser humano cuya experiencia involucra deseos, impulsos y necesidades experimentados y conocidos por él, y por nosotros, si podemos entenderlo, en significados simbólicos. *Son los significados simbólicos los que han fallado en la neurosis, y no el impulso del ello*.

El deseo humano, estamos diciendo, no es simplemente un empujón del pasado, no es simplemente un llamado de necesidades primitivas que exigen satisfacción. También tiene cierta selectividad. Es una formación del futuro, un moldeado mediante un proceso simbólico que incluye tanto la memoria como la fantasía, de lo que esperamos que sea el futuro. El deseo es el comienzo de nuestra orientación hacia el futuro, una admisión de que *queremos* que el futuro sea tal o cual; es una capacidad de profundizar en nosotros mismos y preocuparnos con el anhelo de cambiar el futuro. Tenga en cuenta que digo *principio*, no final; Soy perfectamente consciente del “cumplimiento de deseos”, de los deseos como sustitutos de la voluntad, etc. Estoy diciendo que no hay voluntad sin deseo previo. El deseo, como todo proceso simbólico, tiene un elemento *progresivo*, un avance, así como un polo *regresivo*, una propulsión desde atrás. Por lo tanto, el deseo conlleva tanto su *significado* como su *fuerza*. Su fuerza motriz reside en la

conjunción de este significado y fuerza. Ahora podemos entender por qué William Lynch debería sostener que “desear es el acto más humano”. 4

LA ENFERMEDAD COMO IMPOSIBILIDAD DE DESEAR

Se proporcionan más datos para ampliar la importancia del deseo desde otro sector. Ése es el hecho de la enfermedad, el vacío y la desesperación que son causados por la incapacidad de una persona para desear. TS Eliot muestra esto a una escala cultural amplia en *The Waste Land*. Los inolvidables y vívidos incidentes de este poema que hizo época cantan una y otra vez, con el poder acumulativo de una sinfonía. La protagonista, una señora ociosa, saciada de sexo y lujo, le dice a su amante:

"¿Que debería hacer ahora? ¿Qué debo hacer?

Saldré corriendo como estoy y caminaré por la calle.

Con el pelo suelto, así. ¿Qué haremos mañana?

¿Qué haremos alguna vez?

El agua caliente a las diez.

Y si llueve, coche cerrado a las cuatro.

Y jugaremos una partida de ajedrez,

Apretando los ojos sin párpados y esperando que alguien llame a la puerta.

(II:131-138)

Podemos identificar en el poema algunas de las características del páramo emocional y espiritual contemporáneo. Una es la desesperada falta de comunicación: cuando la dama le pregunta a su amante por qué no habla con ella y le implora que le diga lo que está pensando, él sólo responde:

Creo que estamos en el callejón de las ratas.

Donde los muertos perdieron sus huesos.

(II:115-116)

Dejar de desear es estar muerto, o al menos habitar una tierra de muertos. Otra característica es la saciedad: si se piensa en los deseos sólo como impulsos hacia la gratificación, cuyo fin consiste en satisfacer la necesidad, el poema dice que el vacío, la vacuidad y la futilidad son mayores allí donde se satisfacen todos los deseos. Porque esto significa que uno deja de desear.

Pero Eliot, al escribir poéticamente sobre los temas menos poéticos, es más profundo que eso, y nuestra psicología bien podría serlo también. Describe la causa subyacente de

esta situación, en una palabra, como *esterilidad* . Es una esterilidad sexual literal en el mito particular que toma como base para su poema, la leyenda de un hombre llamado el Rey Pescador que gobernaba una Tierra Baldía. Esta leyenda muy antigua tiene que ver con la fertilidad de la tierra, la primavera tras la “tierra baldía” del invierno; y más tarde, el mito pasó a formar parte de las historias del Rey Arturo, convirtiéndose el Santo Grial en el medio para curar al Rey Pescador. “La tierra era árida y seca y así permanecería hasta que llegara un caballero de la pureza para curar al Rey Pescador, que está herido en los órganos genitales”. ⁵ La esencia de la esterilidad es la inutilidad, la falta de objetivo, la falta de propósito, la falta de entusiasmo en la vida; estos están asociados con el bloqueo radical de la conciencia. “Es la inconsciencia de la mujer lo que es tan terrible...” ⁶ Esto, a su vez, es interpretado por Eliot como una falta de fe, que en parte proviene de separarse de las grandes experiencias simbólicas en la tradición de nuestra cultura histórica. Sitúa su tocador contemporáneo en un entorno de referencias a Shakespeare, Milton y Ovidio, pero la mujer no tiene conciencia alguna de la belleza que la rodea. Sitúa la relación sexual en medio de alusiones a los grandes amantes apasionados del pasado como Dido y Éneas y Antonio y Cleopatra, pero el sexo para esta dama y su amante, lejos de ser apasionado, ya no es ni siquiera un “jadeo inútil palma con palma”. "

Eliot está diciendo, en efecto, que sin fe ya no podemos *querer* , no podemos *desear* . Y esto incluye los deseos sexuales: sin fe nos volvemos impotentes, tanto genitalmente como de otro modo. El contexto religioso del poema puede interpretarse en los términos que uso en este capítulo: que hay una dimensión de significado expresada en el simbolismo del deseo, que esto es lo que le da al deseo su cualidad específicamente humana, y que sin esto es decir, incluso los aspectos emocionales y sexuales del deseo se secan. El poema fue escrito en 1922, en los comienzos de la era del optimismo, cuando creíamos que la paz y la prosperidad estaban a la vuelta de la esquina y que era sólo cuestión de unos pocos años de progreso hasta que todas nuestras necesidades estuvieran cubiertas; la “era del jazz” de F. Scott Fitzgerald cuando el único pesimismo era una melancolía romántica, nostálgica y autocompasiva.

Aunque este es el poema más discutido de nuestra época, pocas personas en esa época, sin importar cuán cautivadas estuvieran por el poema, debieron haberse dado cuenta de lo predictivo que era; y me preguntaría si incluso Eliot sabía cómo la psicoterapia clínica fundamentaría más tarde su predicción de apatía e impotencia.

Eliot, como varios existencialistas, no creía que todavía fuera posible una respuesta en la cultura en la que escribió el poema. "No había llegado el momento", en términos de Heidegger; en *el Kairos* de Tillich aún no está presente. Hace que el Caballero llegue sólo hasta la Capilla Peligrosa:

Allí está la capilla vacía, sólo el hogar del viento,
No tiene ventanas y la puerta se abre,
Los huesos secos no pueden hacer daño a nadie.

(V: 388-390)

No ve ninguna esperanza real de resurgimiento en ese momento y, al final del poema, el Rey Pescador todavía está Pescando, con la árida llanura a mis espaldas

¿Debo al menos poner en orden mis tierras?

El Puente de Londres se está cayendo, cayendo, cayendo.

(V:424-426)

Encuentro muy apasionante este giro del Rey Pescador hacia actividades *técnicas*, poniendo sus "tierras en orden" como lo hace uno cuando la ansiedad bloquea su intencionalidad más profunda. La preocupación técnica es especialmente sorprendente cuando se la yuxtapone a esa poderosa línea: "El puente de Londres se está cayendo...". Aunque obviamente no era el momento oportuno para una respuesta en 1922, puede que esté más preparado para una resolución en nuestra época.

Hay en este poema, además, una especie de deseo que va muy por debajo de la cuestión del alivio de los genitales o del llenado del estómago. Este es el anhelo imaginativo expresado en los "ojos sin párpados... esperando que alguien llame a la puerta". En su plano más simple, biológico y psicológico, vemos aquí reflejado el mito de la Bella Durmiente, esperando el beso del príncipe. Sólo que la princesa, en su ingenuidad, duerme; mientras que nuestra señora, en su desesperación, tiene ojos sin párpados que no pueden cerrarse en reposo. En un nivel más profundo, me parece que en esta "espera de que alguien llame a la puerta" hay un deseo profundo que todavía tiene lugar en la desesperación, una espera que

puede representarse como un deseo de un estado más allá de la desesperación, como se implica en *Esperando. para Godot* . Pero también contiene la esperanza de una salida, por latente que sea, el comienzo dinámico del deseo de posibilidades constructivas que trasciendan el vacío, la inutilidad y la apatía.

FALTA DE CAPACIDAD DE DESEAR

En los últimos años, varias personas en psiquiatría y campos relacionados han estado reflexionando y explorando los problemas del deseo y la voluntad. Podemos suponer que esta confluencia de preocupaciones debe ser una respuesta a una fuerte necesidad en nuestro tiempo de nueva luz sobre estos problemas.

En sus penetrantes interpretaciones de la literatura en su relación con la psicología profunda, el padre William Lynch desarrolla la tesis de que no es el deseo lo que causa la enfermedad sino *la falta de deseo* . Sostiene que el problema es profundizar la capacidad de desear de las personas y que una parte de nuestra tarea en terapia es crear la capacidad de desear. Él define el deseo como una "imaginación positiva en la imaginación". ⁷ Es un verbo transitivo: desear implica un *acto* . Hay un elemento autónomo en el deseo que Lynch relaciona con un acto de imaginación; "Cada deseo genuino es un acto creativo". ⁸ Encuentro apoyo para esto en la terapia: de hecho, es un paso positivo cuando el paciente puede sentir y decir con fuerza: "Deseo esto y aquello". Esto, en efecto, traslada el conflicto de un plano sumergido e inarticulado en el que él no asume ninguna responsabilidad pero espera que Dios y sus padres lean sus deseos por telepatía, a un conflicto abierto y saludable sobre lo que quiere. Sobre la base del mito teológico de la creación, Lynch dice: "Dios se regocija cuando el hombre cumple su propio deseo". ⁹

Lynch continúa señalando algo que generalmente se pasa por alto, a saber, que *el deseo en una relación interpersonal requiere reciprocidad* . Esta es una verdad que se muestra en su ruptura en muchos mitos y lleva a la persona a su perdición. Peer Gynt, en la obra de Ibsen, recorre el mundo deseando y actuando según sus deseos; el único problema es que sus deseos no tienen nada que ver con la otra persona que conoce, sino que son enteramente

egocéntricos, "encerrados en un barril del yo, sellados con un tapón del yo". En *La Bella Durmiente*, por la misma razón, los jóvenes príncipes que atacan las zarzas para rescatar y despertar a la niña dormida "antes de que llegue el momento", en palabras del cuento de hadas, son ejemplos de comportamiento que intenta forzar el otro en el amor y en el sexo antes de que el otro esté preparado; exhiben un deseo sin reciprocidad. Los jóvenes príncipes se dedican a sus propios deseos y necesidades sin relación con el Tú. Si el deseo y la voluntad pueden verse y experimentarse a la luz de actos autónomos e imaginativos de mutualidad interpersonal, hay una profunda verdad en la máxima de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras".

Pero el padre Lynch, y ciertamente San Agustín, no eran ingenuos acerca de la naturaleza humana (al igual que Freud no lo era). Sabían muy bien que este deseo se expresa en términos ideales. Sabían que el problema es precisamente que el hombre desea y quiere contra su prójimo, que la imaginación no es sólo la fuente de nuestra capacidad para formar el deseo mutuo creativo sino que también está limitada por los propios límites, convicciones y experiencia del individuo; y, por lo tanto, siempre hay en nuestro deseo un elemento de violencia hacia el otro así como hacia nosotros mismos, sin importar cuán bien analizados seamos o cuán receptores de la gracia o cuántas veces hayamos experimentado satori. Lynch llama a esto el elemento "voluntario", siendo aquí intencional la insistencia del propio deseo frente a la realidad de la situación. La obstinación, sostiene, es el tipo de voluntad motivada por el desafío, en la que el deseo va más *contra* algo que a favor de su objeto. El acto desafiante y voluntarioso, dice Lynch, se correlaciona con la fantasía más que con la imaginación, y es el espíritu que niega la realidad, ya sea una persona o un aspecto de la naturaleza impersonal, en lugar de verla, formarla, respetarla o se alegra de ello.

El elemento autónomo y espontáneo del deseo y la voluntad también está presente en los nuevos e importantes estudios sobre la voluntad realizados por la psiquiatra Leslie Farber.

¹⁰ El Dr. Farber delimita dos ámbitos de la "voluntad", consistente el primero en una experiencia del yo en su totalidad, un movimiento relativamente espontáneo en una determinada dirección. En este tipo de voluntad, el cuerpo se mueve como un todo y la experiencia se caracteriza por

una relajación y una cualidad imaginativa y abierta. Se trata de una experiencia de libertad anterior a todo discurso sobre libertad política o psicológica; es una libertad, añadiría, presupuesta por el determinista y anterior a todas las discusiones sobre el determinismo. En contraste, la voluntad del segundo reino, tal como la ve el Dr. Farber, es aquella en la que interviene algún elemento molesto, alguna necesidad de una decisión de carácter uno u otro, una decisión con un elemento de contra *algo* junto con un *para* algo. Si se utiliza la terminología freudiana, la "voluntad del Superyó" estaría incluida en este ámbito. Farber hace estos contrastes, utilizando la voluntad en este segundo sentido: podemos desear leer pero no comprender, podemos desear el conocimiento pero no la sabiduría, podemos desear la escrupulosidad pero no la moralidad. Esto se ilustra en el trabajo creativo. El segundo ámbito de la voluntad de Farber es la aplicación consciente, esforzada y crítica al esfuerzo creativo, al preparar un discurso para una reunión o revisar el manuscrito, por ejemplo. Pero cuando realmente damos el discurso, o cuando, con suerte, la "inspiración" creativa se apodera de nuestra escritura, estamos absortos en cierto grado de olvido de nosotros mismos. En esta experiencia, el deseo y la voluntad se vuelven uno. Una característica de la experiencia creativa es que propicia una unión temporal al trascender el conflicto.

Farber enfatiza que la tentación es que el segundo reino se apodere del primero; perdemos nuestra espontaneidad, nuestro libre flujo de actividad, y la voluntad se vuelve esforzada, controlada! Es decir, fuerza de voluntad victoriana. Nuestro error, entonces, en palabras de Yeats, es que "la voluntad intenta apoderarse del trabajo de la imaginación". Según tengo entendido, lo que Farber describe como voluntad de la primera categoría está muy cerca de lo que Lynch llama "deseo". Y ambos lo son, Lynch en el "deseo" y Farber en su reino de la "voluntad espontánea", dando muy buenas descripciones de algo a lo que dedicaremos nuestro próximo capítulo: la *intencionalidad*.

Ofreceré aquí algunas definiciones provisionales. *La voluntad es la capacidad de organizarse* de modo que pueda tener lugar un movimiento en una determinada dirección o hacia una determinada meta. *El deseo es el*

juego imaginativo con la posibilidad de que ocurra algún acto o estado.

Pero antes de pasar a cuestiones más complejas, debemos hacer dos cosas. Una es bloquear una dialéctica aproximada de la interrelación de la voluntad y el deseo. Con ello se pretende mostrar algunos de los aspectos fenomenológicos que deben tenerse en cuenta. Se puede considerar que “voluntad” y “deseo” operan en polaridad. La “voluntad” requiere conciencia de sí mismo; “deseo” no. “Voluntad” implica alguna posibilidad de elección; “deseo” no. El “deseo” da calidez, contenido, imaginación, juego infantil, frescura y riqueza a la “voluntad”. La “voluntad” da la autodirección, la madurez para “desear”. La “voluntad” protege el “deseo”, le permite continuar sin correr riesgos demasiado grandes. Pero sin “deseo”, la “voluntad” pierde su sangre vital, su viabilidad y tiende a expirar en su contradicción. Si sólo tienes “voluntad” y ningún “deseo”, tienes al hombre reseco, victoriano y neopuritano. Si sólo tienes “deseo” y no “voluntad”, tienes a la persona infantil motivada y no libre que, como adulto que sigue siendo un bebé, puede convertirse en el hombre robot.

WILLIAM JAMES Y VOLUNTAD

La otra tarea que debe hacerse antes de explorar la intencionalidad es considerar a William James, ese psicólogo-filósofo estadounidense-hombre-genio, que luchó toda su vida con el problema de la voluntad. Su experiencia nos lanzará en nuestro camino.

Uno de mis estimados colegas, al escribir sobre la “grave depresión” de James y el hecho de que “durante varios años estuvo al borde del suicidio”, nos pide “no juzgarlo con dureza” por esos aspectos de inadaptación. ¹¹ Yo tengo una opinión diferente. Creo que comprender las depresiones que sufrió James y la forma en que las afrontó aumenta nuestro aprecio y admiración por él. Es cierto que toda su vida estuvo plagado de vacilaciones y de incapacidad para tomar una decisión. En sus últimos años, cuando luchaba por dejar su docencia en Harvard, un día escribía en su diario “Renuncia”, al día siguiente “No renuncies” y al tercer día “Renuncia” nuevamente. . La dificultad de James para tomar una decisión estaba relacionada con su riqueza

interior y la infinidad de posibilidades para él en cada decisión.

Pero fueron precisamente las depresiones de James -en las que a menudo escribía sobre su anhelo de "una razón para desear vivir cuatro horas más"- las que lo obligaron a preocuparse tanto por la voluntad, y precisamente en la *lucha contra estas depresiones aprendió mucho sobre la voluntad humana*. Creía (y, como terapeuta, creo que su juicio aquí es clínicamente sólido) que fue su propio descubrimiento de la capacidad de querer lo que le permitió vivir una vida tremendamente fructífera hasta su muerte a los sesenta y ocho años, a pesar de su depresiones y su continua aflicción con insomnio, problemas de la vista, trastornos de la espalda, etc. En nuestra propia "era de la voluntad desordenada", como se la ha denominado, recurrimos a William James con entusiasmo para encontrar cualquier ayuda que pueda brindarnos con nuestro propio problema de voluntad.

Comienza su famoso capítulo sobre el testamento, publicado en 1890, [12](#) descartando sumariamente *el deseo* como lo que hacemos cuando deseamos algo que no es posible lograr, y lo contrasta con *la voluntad*, que existe cuando el fin está dentro de nuestro poder. Si con el deseo existe la sensación de que no es posible lograrlo, simplemente deseamos. Creo que esta definición es uno de los lugares donde se muestra el victorianismo de James; Los deseos son tratados como irreales e infantiles. Obviamente, ningún deseo es posible cuando lo deseamos por primera vez. Se *vuelve* posible sólo cuando lo deseamos de muchas maneras diferentes, y al considerarlo desde este lado y desde aquel lado, posiblemente durante un gran período de tiempo, generamos el poder y asumimos el riesgo de *hacerlo* realidad.

Pero entonces James se lanza a lo que resulta ser uno de los tratados sobre la voluntad más apasionantes de la literatura, que sólo puedo mencionar. Existe, en primer lugar, el tipo "primario", que se distingue por el hecho de que no requiere toda una serie de decisiones. Decidimos cambiarnos de camisa o empezar a escribir en un papel, y una vez que empezamos, se pone en marcha por sí sola toda una serie de movimientos; es ideomotor. Esta "voluntad primaria" requiere ausencia de conflicto. James está aquí tratando de preservar la espontaneidad. Está

adoptando una postura contra la fuerza de voluntad victoriana, el ejercicio de la facultad separada llamada "fuerza de voluntad" que debe haberle fallado estrepitosamente en su propia vida y haberlo conducido a la parálisis que se expresó en sus depresiones. Ahora sabemos mucho más sobre esta llamada "ausencia de conflicto", gracias principalmente al psicoanálisis, y que sucede infinitamente más en estados que parecen no tener conflicto.

Luego aborda la "voluntad sana" que define como la acción que sigue a la visión. La visión requiere un concepto claro y consta de motivos en su justa proporción entre sí, lo cual es una imagen bastante racionalista. ¹³ Al hablar de voluntad malsana, con razón se centra en la *voluntad obstruida*. Un ejemplo de esto que cita es el estado que existe cuando nuestros ojos pierden el foco y somos incapaces de "recuperar nuestra atención". "Nos sentamos mirando fijamente y no hacemos nada". Los objetos de la conciencia no logran tocar lo vivo ni romper la piel. Gran fatiga o agotamiento marca esta condición; "Y una apatía parecida a la que entonces se produjo es reconocida en los asilos bajo el nombre de *abulia* como un síntoma de enfermedad mental". ¹⁴ Es interesante que relacione esta apatía sólo con la enfermedad mental. Yo, por mi parte, creo que este es el estado psíquico crónico y endémico de nuestra sociedad en nuestros días: "La personalidad neurótica de *nuestro tiempo*".

La pregunta entonces se reduce a: ¿Por qué algo no me *interesa*, no se acerca a mí, no me capta? Y luego James llega al problema central de la voluntad, es decir, la *atención*. No sé si se dio cuenta de que era un golpe de genialidad. Cuando analizamos la voluntad con todas las herramientas que nos brinda el psicoanálisis moderno, nos encontraremos empujados de regreso al nivel de *atención* o *intención* como sede de la voluntad. El esfuerzo que implica el ejercicio de la voluntad es en realidad un esfuerzo de atención; el esfuerzo de la voluntad es el esfuerzo por mantener la conciencia clara, es decir, el esfuerzo de mantener la atención enfocada. El tipo de persona bien adaptada que "nació una vez" no necesita mucho esfuerzo, comenta James, pero los héroes y neuróticos necesitan mucho. Esto lo lleva a una declaración sorprendente,

aunque muy aguda, de una identidad entre *creencia*, *atención* y *voluntad*:

Voluntad y Creencia, en resumen, es decir, una cierta relación entre los objetos y el Yo, son dos nombres para un mismo fenómeno *psicológico* . 15

La fórmula más completa posible tal vez sería que *nuestra creencia* y *nuestra atención* son el mismo hecho. [dieciséis](#)

Luego nos seduce con una de sus ilustraciones completamente humanas y terrenales. Lo cito en detalle porque deseo volver a él al discutir los aspectos inacabados del concepto de voluntad de James:

Sabemos lo que es levantarse de la cama en una mañana helada en una habitación sin fuego, y cómo el principio vital dentro de nosotros protesta contra la terrible experiencia. [La escena es Nueva Inglaterra antes de la llegada de la calefacción central.] Probablemente la mayoría de las personas han permanecido acostadas en ciertas mañanas durante una hora seguida, incapaces de prepararse para tomar la decisión. Pensamos en lo tarde que llegaremos, en cómo se verán afectados los deberes del día; decimos: "Tengo *que* levantarme, esto es ignominioso", etc. Pero aún así el cálido sofá resulta demasiado delicioso y el frío exterior demasiado cruel, y la resolución se desvanece y se pospone una y otra vez tal como parecía estar a punto de tomar el acto decisivo. Ahora bien, ¿cómo podremos levantarnos en tales circunstancias? Si puedo generalizar desde mi propia experiencia, la mayoría de las veces nos levantamos sin ninguna lucha o decisión alguna. De repente nos damos cuenta de que nos *hemos* levantado. Se produce un afortunado lapso de conciencia; olvidamos tanto el calor como el frío; *caemos en una ensoñación relacionada con la vida cotidiana* , en el transcurso de la cual nos asalta la idea: "¡Hola! Ya no debo quedarme aquí", idea que en ese afortunado instante no despierta sugerencias contradictorias o paralizantes y, en consecuencia, produce inmediatamente sus efectos motores apropiados. Fue nuestra aguda conciencia tanto del calor como del frío durante el período de lucha lo que paralizó nuestra actividad... [17](#)

Concluye que en el momento en que cesa la inhibición, la idea original ejerce su efecto y nos levantamos. Añade, con la típica confianza jamesiana, que "me parece que este caso

contiene en forma miniatura los datos de toda una psicología de la volición”.

Tomemos ahora, para nuestro examen especial, el ejemplo del propio Santiago. Observamos que justo cuando llega al meollo del problema de la voluntad en esta ilustración, aparece una afirmación notable. Escribe: "De repente nos damos cuenta de que nos *hemos levantado*". Es decir, salta por encima de todo el problema. No "se produce ninguna decisión", sino sólo un "afortunado lapso de conciencia".

Pero pregunto, ¿qué pasó en ese "afortunado lapso de conciencia"? Es cierto que se liberó el vínculo paralizante de su ambivalencia. Pero esa es una afirmación negativa y no nos dice por qué sucedió algo más. Seguramente no podemos llamar a esto simplemente un "instante de suerte", como lo hace James, o una "casualidad". Si nuestra base para la voluntad se basa en la mera "suerte" o la "casualidad", nuestra casa está ciertamente construida sobre la arena y no tenemos base alguna para la voluntad.

Ahora bien, no quiero decir que hasta ahora James, en este ejemplo, no haya dicho algo. Lo ha hecho, y es muy importante: todo el incidente muestra *la quiebra de la fuerza de voluntad victoriana*, voluntad que consiste en una "facultad" que se basa en nuestra capacidad de obligar a nuestros cuerpos a actuar en contra de su deseo. La fuerza de voluntad victoriana convirtió todo en una cuestión racionalista y moralista; por ejemplo, la atracción por el calor de la cama, cuyo abandono es ignominioso, en contraposición a la llamada presión del "superyó" para estar "erguido", que está listo y funcionando. Freud describió detalladamente el autoengaño y la racionalización implicados en la fuerza de voluntad victoriana y, creo, la destronó de una vez por todas. El ejemplo muestra la propia lucha de James contra los efectos paralizantes del victorianismo, en el que el objetivo se convierte en una demostración egocéntrica del propio carácter y la verdadera cuestión moral se pierde por completo en la confusión.

Así que volvemos a nuestra pregunta crucial. ¿Qué pasó en ese "afortunado lapso de conciencia"? Santiago sólo nos dice que "caemos en una ensoñación relacionada con la vida del día". ¡Ah, aquí está nuestro secreto! La psicoterapia nos ha aportado una gran cantidad de datos sobre ese "ensueño" que James no tenía, y no creo que "caigamos" en él en absoluto.

Para mayor claridad, expondré aquí mi propio argumento sobre los “asuntos pendientes” en el concepto de voluntad de James. *Propongo que James omita toda una dimensión de la experiencia, como también la omitimos nosotros en la psicología contemporánea* . La respuesta no reside en el análisis consciente de James o en el análisis del inconsciente de Freud, sino en una dimensión que atraviesa e incluye tanto el consciente como el inconsciente, y tanto la cognición como la conación.

A esta dimensión, que históricamente se ha conocido como *intencionalidad* , nos referimos ahora.

NUEVE

INTENCIONALIDAD

El aprendizaje no es la *acumulación* de fragmentos de conocimiento. Es un *crecimiento* en el que cada acto de conocimiento desarrolla al que aprende, haciéndolo así capaz de constituir objetividades cada vez más complejas, y el crecimiento del objeto en complejidad es paralelo al crecimiento subjetivo en capacidad.

—Husserl, interpretado por
Quentin Lauer

A medida que hemos ido explorando el significado más profundo del deseo, hemos notado que constantemente ha surgido un tema curioso. En un deseo sucede algo más de lo que parece. Este tema está implícito cuando Lynch habla del elemento "autónomo" del deseo, o cuando él y Farber hablan de la relación del deseo con la imaginación y la espontaneidad. Y el tema está presente especialmente cuando consideramos el *significado* del deseo, ese aspecto del deseo en los seres humanos que va más allá de la mera fuerza y se expresa en el lenguaje, el arte y otros símbolos. El mismo tema también estuvo presente en la gran "X" que James saltó en su ilustración de levantarse de la cama en una mañana fría.

Este tema, que recorre nuestra discusión como un obligado, es *la intencionalidad*. Por intencionalidad entiendo la estructura que da significado a la experiencia. No debe identificarse con intenciones, sino que es la dimensión que subyace a ellas; es la capacidad del hombre de tener intenciones. Es nuestra participación imaginativa en las posibilidades del día venidero, en el ejemplo de James, de la que surge la conciencia de nuestra capacidad de formarnos, moldearnos, cambiarnos a nosotros mismos y al día en relación con los demás. El ensueño de James mientras yacía en la cama es una expresión hermosa, aunque negada, del mismo. La intencionalidad está en el corazón de la conciencia. Creo que también es la clave del problema del deseo y la voluntad.

Primero, ¿qué significa el término? Lo definiremos en dos etapas; la etapa preliminar es el hecho de que nuestras intenciones son decisivas con respecto a cómo percibimos el mundo. Esta tarde, por ejemplo, subo a ver una casa en la montaña. Supongamos, primero, que estoy buscando un lugar que algunos amigos puedan alquilar durante los meses de verano. Cuando me acerque a la casa, me

preguntaré si es sólida y está bien construida, si recibe suficiente sol y otras cosas que para mí tengan el significado de "refugio". O supongamos que soy un especulador inmobiliario: entonces lo que me sorprenderá será la facilidad con la que se puede arreglar la casa, si su precio será atractivamente superior al que tendré que pagar por ella y otras cosas que signifiquen "ganancia." O digamos que es la casa de unos amigos que estoy visitando: entonces la miraré con ojos que la ven como "hospitalidad", su patio abierto y sus sillones que harán más agradable nuestra charla por la tarde. O, si se trata de un cóctel en casa de amigos que me han desairado en una fiesta celebrada en mi casa, me encuentro viendo cosas que indican que cualquiera preferiría mi casa a la de ellos, y otros aspectos de la envidia envidiosa y la "socialización". estatus" por el cual los seres humanos somos famosos. O, finalmente, si esta tarde me equipo con mis materiales de acuarela y me dedico a hacer un boceto, veré cómo la casa se aferra a la ladera de la montaña, el patrón de las líneas del techo que conducen a los picos superiores y barriendo hacia el valle de abajo y, de hecho, ahora incluso prefiero la casa destartada y deteriorada por las mayores posibilidades artísticas que esto me brinda.

En cada uno de estos cinco casos, es la misma casa la que proporciona el estímulo, y yo soy el mismo hombre que responde a él. Pero en cada caso, la casa y la experiencia tienen un significado completamente diferente.

Pero ésta es sólo una cara de la intencionalidad. El otro lado es que también *proviene* del objeto. La intencionalidad es el puente entre estos. Es la estructura del significado la que hace posible que nosotros, sujetos que somos, veamos y entendamos el mundo exterior, por objetivo que sea. En la intencionalidad se supera parcialmente la dicotomía entre sujeto y objeto.

LAS RAÍCES DE LA INTENCIONALIDAD

El concepto me parece tan importante, y ha sido tan descuidado en la psicología contemporánea, que pido al lector que me acompañe en la exploración de su significado. Sus raíces se encuentran en el pensamiento antiguo: Aristóteles dijo: "Lo que se da a los ojos [en nuestros términos, lo que se percibe] es la *intención* del alma". Cicerón habla del "alma como la *tensión* del cuerpo".

1 Pero el concepto específico de intencionalidad en sí fue introducido en el pensamiento occidental por los filósofos árabes a principios de la época medieval y se volvió central para el pensamiento de la Edad Media. Significaba entonces cómo conocemos la realidad, es decir, era una epistemología. Se distinguieron dos tipos de intencionalidad: *intensio primo*, que se refiere a conocer cosas particulares, es decir, objetos que realmente existen; e *intensio secundo*, las relaciones de estos objetos con conceptos generales, es decir, conocer por conceptualización.

Todo esto presupone que no podríamos conocer nada a menos que ya, de alguna manera, participemos en ello. Para Santo Tomás de Aquino, la intencionalidad es lo que el intelecto capta sobre la cosa comprendida. Afirma, en un lenguaje que lamentablemente el traductor no nos ha facilitado: "El intelecto, a través de una especie de estar informado en el acto de la inteligencia, forma alguna intención de la cosa comprendida". 2 Notamos las palabras "estar informado" en voz pasiva, seguidas más tarde de *forma* en voz activa. Considero que esto significa que en el proceso de conocer, somos *informados* por la cosa comprendida, y en el mismo acto, nuestro intelecto simultáneamente *da forma* a la cosa que entendemos. Lo importante aquí es la palabra "in-form" o "forming in". Decirle algo a alguien, informarle, es *formarle*, un proceso que a veces puede volverse muy poderoso en psicoterapia cuando el terapeuta dice sólo una frase o una palabra en el momento adecuado. ¡Qué diferente es esto del adoctrinamiento que muchos de nosotros recibimos en la escuela de posgrado, de que la información son simplemente datos secos, externos a nosotros, que manipulamos!

La intencionalidad comienza así como una *epistemología*, una forma de conocer la realidad. Lleva el significado de la realidad tal como la conocemos.

Nuestro tema da un paso de gigante hacia adelante con la "segunda revolución copernicana" de Immanuel Kant en el pensamiento moderno. Kant sostenía que la mente no es simplemente arcilla pasiva sobre la que se escriben las sensaciones, o algo que simplemente absorbe y clasifica hechos. Lo que realmente sucede es que los objetos mismos

se ajustan a nuestras formas de comprensión. ³ Un buen ejemplo de esto son las matemáticas. Estas son construcciones en nuestras mentes; pero la naturaleza se conforma, “responde” a ellos. Como diría Bertrand Russell sobre la física un siglo y medio después de Kant: “La física es matemática no porque sepamos mucho sobre el mundo físico, sino porque sabemos muy poco; sólo podemos descubrir sus propiedades matemáticas”. ⁴ La revolución de Kant consistió en hacer de la mente humana un participante activo y formador de lo que conoce. La comprensión misma es entonces constitutiva de su mundo. En la segunda mitad del siglo XIX, el concepto de intencionalidad fue reintroducido por Franz Brentano, a cuyas enérgicas conferencias en la Universidad de Viena asistieron tanto Freud como Husserl. Brentano creía que la conciencia se define por el hecho de que *pretende* algo, apunta hacia algo fuera de sí misma; específicamente, que *pretende el objeto*. Así, la intencionalidad da contenidos significativos a la conciencia.

Aunque Freud, hasta donde yo sé, nunca menciona a Brentano en sus escritos, está claro que era más que un simple auditor anónimo en las conferencias de Brentano. Hay pruebas, según me han dicho, de la participación activa de Freud en la clase, y también de que Brentano en algún momento le dio una recomendación. Me parecería que la intencionalidad implícita en las opiniones de Freud es uno de los casos no demasiado raros de influencia de las ideas de un hombre sobre otro de una manera tan pertinente que se convierten en parte integral del pensamiento y la comprensión del segundo hombre. Puede parecer que siempre fue suyo. La intencionalidad está integrada en la trama del enfoque de Freud sobre la libre asociación, los sueños y las fantasías. La razón por la que Freud no menciona explícitamente el concepto puede ser la misma razón por la que se ha dejado fuera de otros aspectos de nuestra psicología académica y científica; Freud quería establecer una forma de psicología basada en las ciencias naturales para su psicoanálisis, y la intencionalidad explícita –el “eslabón perdido” entre la mente y el cuerpo– hace que esa tarea sea infinitamente más difícil, si no imposible. Tomemos, por ejemplo, el intento de Freud de hacer una teoría “económica” a partir de la libido, siendo la variable significativa los cambios en las cantidades económicas de excitación. Se puede suponer

una cierta fuerza, digamos, del puro deseo sexual, con correlatos glandulares y neuromusculares en todo el cuerpo, así como una excitación específica en los órganos sexuales. Pero resulta que la libido de una persona no es una cantidad fija en absoluto, sino que aumenta y disminuye con las asociaciones que tiene del ser amado y del padre, la madre, los amantes anteriores, *etc.*, y que estos significados simbólicos, que son cualitativos: tienen más significado y fuerza como variable que la cantidad de libido. Freud, de hecho, fue quien, sobre todo, nos enseñó acerca de estos mismos significados que destruyen su propia interpretación o cualquier otra pura interpretación cuantitativa.

Edmund Husserl, discípulo de Brentano que se convertiría en el padre de la fenomenología moderna, extendió el concepto a todo nuestro conocimiento. La conciencia, señaló, nunca existe en un vacío subjetivo, sino que siempre es conciencia *de* algo. La conciencia no sólo no puede separarse de su mundo objetivo, sino que, de hecho, constituye su mundo. El resultado es que “el significado es una intención de la mente”, en palabras de Husserl. ⁵ El acto y la experiencia de la conciencia misma es un continuo moldear y remodelar nuestro mundo, el yo relacionado con los objetos y los objetos consigo mismo de maneras inseparables, el yo participando en el mundo así como observándolo, sin que ningún polo del yo o del mundo sea concebible sin él. el otro. Esto, por supuesto, no significa que no podamos por el momento poner entre paréntesis el lado subjetivo u objetivo de la experiencia. Cuando mido mi casa para ver cuánta pintura se necesita para volver a pintarla, o cuando recibo el informe de algunas pruebas endocrinológicas realizadas a mi hijo, dejo por el momento entre paréntesis lo que siento al respecto: sólo quiero entenderlo con la mayor claridad posible. Puedo estas medidas. Pero *entonces* mi responsabilidad es volver a poner estos hechos objetivos en el contexto en el que tienen significado para mí: mi proyecto de pintar mi casa o el cuidado de la salud de mi hijo. Creo que uno de nuestros graves errores en psicología es poner entre paréntesis parte de la experiencia y no volver a juntarla nunca más.

Luego, Heidegger dio el siguiente paso al eliminar el concepto de Husserl “de la nada” del idealismo platónico y extenderlo al ser humano total que siente, valora y actúa.

Lo hizo mediante su concepto de cuidado (*Sorge*). El cuidado es constitutivo de nuestro mundo en un sentido análogo a la comprensión de Kant. El hombre es el ser, dice una y otra vez Heidegger, que se preocupa por el Ser. Y cuando el hombre deja de ser, podríamos agregar desde nuestras observaciones terapéuticas de estados de conformismo y despersonalización, pierde su ser, es decir, pierde sus potencialidades. Existe una relación estrecha e interna entre el cuidado y la intencionalidad, sugerida ya por el hecho de que la raíz de la palabra "tender" -cuidar de- es el centro del término intencionalidad.

Una palabra en sí misma encarna una sabiduría creativa y acumulativa en el sentido de que es el producto de siglos de moldear, formar y reformar por parte de un número infinito de personas que están tratando de comunicar algo importante para sí mismos y para los demás miembros de la comunidad. su cultura. Veamos qué ayuda podemos encontrar para comprender la "intencionalidad" y sus términos relacionados "intención" e "intención" rastreando sus fuentes etimológicas.

Todos estos términos provienen de la raíz latina *intendere* , que consiste en *in plus tendere, tensum* ; este último, curiosamente, significa "estirar" y de donde obtenemos nuestra palabra "tensión". Esto nos dice inmediatamente que la intención es un "estiramiento" hacia algo.

Ahora bien, un hecho que puede resultar sorprendente para muchos lectores, como lo fue para mí, es que el primer significado dado a "intención" en *Webster's* ⁶ no tiene que ver con "propósito" o "diseño", como cuando decimos "tengo la intención de hacer algo", sino más bien "*significar, significar*". Sólo en segundo lugar Webster da la definición de "tener en mente un propósito o un diseño". La mayoría de las personas en nuestra voluntarista tradición victoriana han tendido a saltarse el significado primario y central y a utilizar el concepto sólo en su significado derivado de diseño y propósito conscientes. Y dado que nuestra psicología pronto fue capaz de demostrar que tales diseños y propósitos conscientes eran en su mayoría ilusiones y que no somos en absoluto criaturas de estos lindos planes voluntarios, libremente elegidos, nos vimos obligados a desechar todo el conjunto de "intenciones". con el lío de "intenciones". Ya sabíamos que el camino al infierno está pavimentado de buenas intenciones, y ahora

vimos que estas intenciones, buenas o malas, eran de todos modos producto de nuestra propia vanidad. Pero si cambias “engreimiento” por “preocupación por uno mismo” y te das cuenta de que no hay conocimiento ni acción alguna sin esta preocupación por uno mismo, que todo tiene su preocupación o intención en ello; y que conocemos nuestro mundo en virtud de estos intentos; si se hacen estos cambios de la forma peyorativa a la positiva de las mismas palabras, ¡qué diferente es la implicación!

El aspecto más significativo de la intención es su relación con *el significado*. Usamos esto de una forma en la frase legal que pregunta: ¿Cuál es la *intención* de la ley? al referirse a su significado. “Intención” es “el giro de la mente hacia un objeto”, nos dice *Webster* en la primera definición, “*de ahí un diseño, un propósito*”.⁷ El diseño y el propósito vienen después del “por lo tanto”. Es decir, los aspectos voluntaristas de la experiencia residen en el hecho de que la mente ya está dirigida hacia un objeto que tiene cierta importancia y significado para nosotros.

A lo largo de esta etimología está, por supuesto, esa pequeña palabra “tender”. Se refiere al movimiento hacia algo —*tender* hacia, *tendencia*. Para mí, parece ser el núcleo de toda nuestra búsqueda; su presencia allí, en el centro, es un recordatorio perpetuo de que nuestros significados nunca son puramente “intelectuales” o nuestros actos puramente resultado de impulsos del pasado; pero en ambos estamos avanzando *hacia* algo. Y *mirabile dictu*, la palabra también significa, como vimos brevemente, “cuidar de”: cuidamos nuestras ovejas y nuestro ganado, y *nos cuidamos* a nosotros mismos.

Así, cuando Husserl dice: “El significado es una intención de la mente”, incluye tanto el *significado* como el *acto*, el *movimiento hacia algo*. Señala este doble significado en el idioma alemán: la palabra *meinung*, que significa opinión o significado, tiene la misma raíz que el verbo alemán *meinen*, “tener la intención”. Al reflexionar sobre el idioma inglés en este punto, me sorprendió (habiendo sido educado en la creencia de que el hecho objetivo era el epítome de todo y ocupaba el lugar junto a Dios, si no Su Trono mismo), al descubrir que también tenemos esa doble importancia. . Cuando digo: “Quiero decir que el papel es blanco”, usted considera que mi oración es simplemente una declaración de un hecho; es una equivalencia unilateral, “A” es “B”.

Pero cuando digo: "Quiero doblar la esquina, pero el auto patina", tomas mi "mal" como mi intención, una declaración de mi compromiso y convicción. Sólo más tarde veremos si puedo hacerlo realidad.

La conclusión, por tanto, a la que apunta nuestro argumento es que todo *significado lleva dentro de sí un compromiso*. Y esto *no* se refiere al uso de mis músculos *después de* tener una idea para llevarla a cabo. Y, sobre todo, *no se refiere* a lo que un conductor podría decir al leer estos párrafos: "Tal como siempre hemos dicho: de todos modos, la conciencia sólo está en el acto, y sería mejor que estudiáramos sólo la acción muscular, la acción muscular". comportamiento, para empezar". No, nuestro análisis lleva exactamente a la conclusión opuesta: que un simple movimiento de los músculos, como el de la laringe al hablar, es exactamente lo que *no se tiene*. Más bien se trata de un ser humano *que intenta* algo. Y no se puede comprender el comportamiento manifiesto excepto como se ve en relación con su intención y como expresión de ella. El significado no tiene significado aparte de la intención. Cada acto de conciencia *tiende hacia* algo, es un giro de la persona hacia algo, y tiene en su interior, por latente que sea, un impulso hacia una dirección de acción.

La cognición, o saber, y la conación, o voluntad, van entonces juntas. No podríamos tener uno sin el otro. Por eso el compromiso es tan importante. Si no *quiero* algo, nunca podré *saberlo*; y si no sé *algo*, nunca tendría contenido para mi querer. En este sentido, se puede decir directamente que el hombre construye su propio significado. Nótese que no digo que *sólo* haga su significado, o que éste no se relacione dialécticamente en cada instante con la realidad; Yo digo que si no se dedica a encontrar su significado, nunca conocerá la realidad.

Mi tarea, hasta ahora, ha sido definir el concepto de intencionalidad. He enfatizado que contiene tanto nuestro conocimiento como nuestra realidad formadora, y que son inseparables entre sí. Desde el punto de vista de la intencionalidad, la ensoñación de James mientras yace en la cama es completamente sensata, y su repentino acto de levantarse no es en absoluto un "instante de suerte" o un "suceso afortunado" de un fuego fatuo, sino una expresión comprensible y confiable de su "conexión con los acontecimientos del día". Es su "participación imaginativa"

en el día y en los acontecimientos del día, que se acerca a él, lo agarra, lo que logra el levantamiento.

EJEMPLOS DEL PSICOANÁLISIS

Deseo ahora dar algunos ejemplos del psicoanálisis del problema de la intencionalidad. Tomemos los fascinantes casos de un paciente que no puede percibir algo obvio, no porque algo esté mal en sus ojos o en su funcionamiento neurológico o algo por el estilo, sino porque *la intencionalidad en la que está atrapado le hace imposible verlo*.

Un paciente mío presentó datos en la primera sesión de que su madre intentó abortarlo antes de que naciera, que luego lo entregó a una tía solterona para que lo criara los dos primeros años de su vida, después de lo cual lo dejó en un orfanato que promete visitarlo todos los domingos, pero rara vez se presenta. Ahora bien, si yo le dijera (siendo lo suficientemente ingenuo como para pensar que haría algún bien) "Tu madre te odiaba", él escucharía las palabras, pero es posible que no tuvieran ningún significado para él. A veces sucede algo vívido e impresionante: un paciente así ni siquiera puede *oír* una palabra como "odio", aunque el terapeuta la repita. Supongamos que mi paciente es psicólogo o psiquiatra. Entonces podría comentar: "Me doy cuenta de que todo esto parece decir que mi madre no me quería, no me amaba, pero esas son simplemente palabras extrañas para mí". No está evadiendo ni jugando al escondite conmigo. Es simplemente un hecho: *el paciente no puede permitirse percibir el trauma hasta que esté preparado para adoptar una postura ante él*.

Seguramente esta experiencia no es ajena a nadie: intuimos que nos despedirán de nuestro trabajo, que alguien a quien amamos morirá de manera inminente. Pero lo que ocurre es una curiosa conversación interna con nosotros mismos: "Sé que podré *ver* esto más adelante, pero no puedo verlo ahora". Esta es simplemente una forma de decir: "Sé que es verdad, pero todavía no puedo permitirme verlo". El mundo puede ser demasiado abrumador si no somos capaces de tomar una postura ante un suceso traumático pero tampoco podemos evitar verlo. La esquizofrenia es una reacción a tal dilema. A veces el terapeuta comete el error de intentar inculcar en la cabeza del paciente una verdad obvia que éste no ha podido

admitir; por ejemplo, decirle a una mujer que no ama a su bebé. Lo que sucede entonces a menudo es que la paciente, si no abandona la terapia, desarrolla algún otro bloqueo, probablemente peor, entre ella y la realidad.

La intencionalidad presupone una relación tan íntima con el mundo que no podríamos seguir existiendo excepto si pudiéramos bloquear el mundo a veces. Esto no debería denominarse simplemente con el término condenatorio "resistencia". No dudo de la realidad de la resistencia, tal como la dilucidaron Freud y otros, pero aquí estoy enfatizando un fenómeno estructural más amplio. Es decir, "toda intención es una atención, y la atención es un yo-puedo", como dice Merleau-Ponty. ⁸ Por lo tanto, somos incapaces de prestar atención a algo hasta que seamos capaces de experimentar de alguna manera un "yo-puedo" con respecto a ello.

El mismo principio es evidente, también de maneras sumamente interesantes, en la memoria. Los pacientes suelen necesitar uno o dos años de análisis antes de poder recordar algún acontecimiento evidente de su infancia. Cuando de repente recuerdan el evento, ¿ha mejorado su memoria? Por supuesto que no. Pero lo que *ha* ocurrido es un cambio en la relación del paciente con su mundo, generalmente a través de su mayor capacidad para confiar en el terapeuta y, en consecuencia, en sí mismo, o hay una reducción de su ansiedad neurótica por otras razones. Su relación con la intencionalidad (en contraste con su mera intención consciente, que se suponía que estaba ahí desde el principio) ha cambiado. *La memoria es una función de la intencionalidad*. La memoria es como la percepción en este sentido; el paciente no puede recordar algo hasta que esté dispuesto a adoptar alguna postura al respecto. "La recuperación de los recuerdos de la infancia", dice Franz Alexander, "no es la causa sino el resultado del análisis". ⁹

Todo esto depende de la inseparabilidad del conocimiento y la voluntad, de la cognición y la conación, que en ninguna parte vemos más claramente que en la psicoterapia. Los pacientes acuden a terapia porque son conscientes de que no pueden actuar en sus vidas porque no lo saben: *no* son conscientes de los impulsos de su "inconsciente", no conocen sus propios mecanismos, nunca se han vuelto conscientes de la génesis infantil. de estos mecanismos, etc. Pero si éste es el único enfoque, el paciente

permanecerá allí en el sofá durante ocho o nueve años, sin actuar nunca porque todavía no sabe lo suficiente; y el psicoanálisis, en palabras de Silvan Tomkins, se convierte en “entrenamiento sistemático en la indecisión”.

Pero también es un error que la terapia vaya en la dirección opuesta, como lo han hecho últimamente varias escuelas, e insista en que la función del terapeuta es aclarar la “realidad” al paciente y lograr que actúe en consecuencia. Esto convierte al terapeuta en el policía psíquico de la sociedad, cuyo trabajo es ayudar al paciente a adaptarse a las costumbres de nuestro período histórico particular, sobre las cuales sólo se puede decir que, si aún son viables, son de un valor sumamente dudoso. mérito. Nuestra única manera de evitar ambos errores es trasladar el problema al plano más profundo de la intencionalidad.

Mi tesis aquí es que la función del psicoanálisis debería ser empujar la “intención” hacia la dimensión orgánica más profunda, más amplia y más profunda de la intencionalidad. ¿No ha sido siempre la función del psicoanálisis demostrar que nunca existe una intención puramente consciente, que nosotros (ya sea que seamos literalmente asesinos o no) siempre somos empujados por las fuerzas “irracionales”, daimónicas y dinámicas del lado “oscuro”? de vida del que hablaron Schopenhauer y Nietzsche, así como Freud? Freud destronó la deliberación como motivo de las acciones. Hagamos lo que hagamos, está en juego infinitamente más que nuestras razones y justificaciones “racionales”. El psicoanálisis proporciona los datos que hacen la distinción necesaria, así como la conexión necesaria, entre intención e intencionalidad.

Ahora debemos hacer una pausa para distinguir la intencionalidad del “propósito” o el “voluntarismo”. La intencionalidad es una forma de epistemología, que ni el propósito ni el voluntarismo lo son. La intencionalidad implica *respuesta*, lo que no hacen ni el propósito ni el voluntarismo. No solipsista, la intencionalidad es una respuesta asertiva de la persona a la estructura de su mundo. La intencionalidad proporciona la base que hace posible el propósito y el voluntarismo.

voluntaria de un paciente, hasta donde él es consciente de ello, puede ser llegar a tiempo a su hora conmigo, contarme tal o cual cosa importante que le ha sucedido, relajarse y ser completamente honesto. Pero sus intenciones inconscientes, por el contrario, bien pueden ser

complacerme desempeñando el papel del "buen paciente", o impresionarme con lo brillantes que son sus asociaciones libres, o forzar mi atención incondicionada describiendo las cosas catastróficas que puede sufrir. hacer consigo mismo y con los demás. La intención es un estado psicológico; Puedo proponerme voluntariamente hacer esto o aquello. La intencionalidad es lo que subyace a las intenciones tanto conscientes como inconscientes. Se refiere a un estado del ser e involucra, en mayor o menor grado, la *totalidad* de la orientación de la persona hacia el mundo en ese momento. Y lo más interesante son los momentos en psicoterapia en los que una fuerte intención voluntaria, correlacionada con la "fuerza de voluntad", bloquea el camino hacia la intencionalidad de la persona y es precisamente lo que impide que el paciente se comunique con las dimensiones más profundas de su experiencia. Nuestro William James, luchando allí en la cama con su fuerza de voluntad victoriana y permaneciendo paralizado mientras luchaba, es un ejemplo atractivo. Y mientras siguiera luchando de esa manera, podríamos estar seguros de que permanecería paralizado.

La intencionalidad, como estoy usando el término, va por debajo de los niveles de conciencia inmediata e incluye elementos corporales espontáneos y otras dimensiones que generalmente se denominan "inconscientes". Esto tiene implicaciones tanto positivas como negativas. Por ejemplo, mi *intención* en este momento es poner estas ideas, que me parecen importantes, en forma legible y terminar este capítulo en un futuro no muy lejano. Pero a menos que participe en una *intencionalidad* que sea más que eso (es decir, a menos que me comprometa a escribir un libro tan bueno y verdadero como pueda), sólo lograré un trabajo pedestre. No produciré nada de genuina importancia u originalidad. Porque en mi presión por terminar el capítulo, estaré bloqueando nuevas ideas que podrían surgir en mí, nuevas ideas y formas que emergen de las dimensiones preconscientes e inconscientes de la experiencia. La intención va con un propósito consciente. Pero el don del psicoanálisis es la dimensión *profunda*, una contribución que amplía enormemente la intención y, de hecho, la empuja desde un propósito consciente hacia el hombre más total, orgánico, que siente y desea, el hombre que es el producto de su pasado y también de su movimiento. hacia el futuro. El psicoanálisis no dejará que la intención

permanezca como simple intención, sino que la empujará al plano más profundo, más amplio y orgánico de la intencionalidad.

Hemos dicho que la intencionalidad proporciona la estructura subyacente para desear y querer. Hablando psicoanalíticamente, la intencionalidad proporciona la estructura dentro de la cual tiene lugar la represión y el bloqueo de las intenciones conscientes. Freud dejó innegablemente claro, en su uso de “asociación libre”, que las asociaciones que parecen meramente aleatorias no lo son en absoluto. En la asociación libre, los pensamientos, los recuerdos y las fantasías toman su forma, su patrón, su tema significativo (que el paciente, o cualquiera de nosotros que participa en la asociación libre, no en el sofá sino en el pensamiento y la creatividad normales, puede no captar en absoluto). en este momento) por el hecho de que son *sus* fantasías, *sus* asociaciones, provenientes de *su* forma de percibir el mundo y *de sus* compromisos y problemas. Sólo después la persona misma puede ver y absorber el significado de estas cosas aparentemente aleatorias e inconexas que está diciendo. *La asociación libre es una técnica para ir más allá de la mera intención consciente y entregarse al ámbito de la intencionalidad*. Es en el ámbito básico y más inclusivo de la intencionalidad donde se encuentran estos significados más profundos; pero es también aquí donde encontramos en primer lugar las razones del paciente para su represión. Creo que el impacto a largo plazo de Freud y el psicoanálisis será profundizar y ampliar nuestra comprensión de la intencionalidad.

PERCEPCIÓN E INTENCIONALIDAD

Sobre el escritorio ante el que estoy sentado hay una hoja de papel. Si tengo en mente hacer algunas notas en el papel para mi manuscrito, veo la hoja en términos de su blancura; ¿Ya ha sido garabateado? Si mi intención es doblarlo y convertirlo en un avión de juguete para mi nieto, veo el papel en su robustez. O si mi intención es hacer un dibujo en él, veo la textura áspera y de grano grueso del papel invitando a mi lápiz y prometiendo hacer mis líneas más interesantes. Es el mismo papel en cada caso, y yo soy el mismo hombre que responde a él. Pero veo tres pedazos de papel completamente diferentes. Por supuesto, no tiene sentido llamar a esto “distorsión”: es simplemente un

ejemplo de la infinita variedad de significados que puede tener un evento determinado, un patrón determinado de estímulo y respuesta.

Una intención es un giro de la atención hacia algo. En este sentido, la percepción está dirigida por la intencionalidad. Esto puede ilustrarse por el hecho de que la conciencia consiste en una constelación figura-fondo. Si miro el árbol, la montaña es un fondo; si miro la montaña, ocurre lo contrario: la montaña se convierte entonces en figura y el resto en primer plano. El carácter selectivo de la percepción es un aspecto de la intencionalidad: no puedo mirar una cosa en este instante sin negarme a mirar otra. Decir “sí” significa que en ese momento debo decir “no” a otra cosa. Éste es un ejemplo de cómo el conflicto es la esencia de la conciencia. El conflicto, que es parte integral de la intencionalidad, es el comienzo de la volición, y el comienzo de la volición está presente en la estructura de la conciencia misma.

Pero ahora debemos apresurarnos a decir que este proceso de selección (miro aquí en lugar de allá) no es en absoluto un simple uso de los músculos del cuello y de los ojos para girar la cabeza y la línea de visión al seleccionar el objeto al que atiendo. Está ocurriendo un proceso más complejo y mucho más interesante. Es el proceso interno de *concebir* el objeto para poder *percibirlo*. Tal es la interrelación sorprendentemente íntima de mi experiencia subjetiva con lo que sucede en el mundo objetivo: no puedo *percibir* algo hasta que pueda *concebirlo*. El profesor Donald Snygg nos ha recordado aquel acontecimiento memorable en el que la gente de una sociedad primitiva no pudo ver el barco del capitán Cook cuando llegó a su puerto porque no tenían palabra ni símbolo para tal barco. ¹⁰ No sé qué percibieron: posiblemente una nube o un animal; pero al menos era algo para lo que sí tenían un símbolo. El lenguaje, o el proceso de simbolización, es nuestra manera de *concebir* lo que podemos *percibir*.

La palabra “concebir” se utiliza en nuestra sociedad con el significado de quedar embarazada, y la analogía no es inapropiada. Porque el acto de percibir también requiere la capacidad de hacer nacer algo en uno mismo; si uno no puede, o por alguna razón aún no está preparado, para hacer nacer en sí mismo alguna posición, alguna *postura* hacia lo que está viendo, no puede percibirlo. De nuestros

ejemplos en psicoanálisis se desprende claramente que el paciente no puede obtener insights, percibir verdades sobre sí mismo y su vida, hasta que esté preparado para adoptar alguna postura frente a la verdad, hasta que sea capaz de *concebirlas*.

La raíz de tanto percibir como concebir es el latín *capere*, que significa tomar, apoderarse. Incluso la palabra "aprender" tiene la misma cualidad activa que pasiva, ya que proviene de *prehendere*, agarrar con la mano. (¡Qué lejos está esto —la sabiduría inherente a la evolución de estas palabras— de la imagen pasiva que la mayoría de nosotros habíamos aprendido acerca de la percepción, es decir, de un estímulo que ocurre y deja una huella en la retina!) La analogía del embarazo no está fuera de lugar: tanto la percepción como la concepción son una formación activa del mundo que tiene lugar en la relación entre el ser vivo, el hombre, y el mundo con el que está relacionado. Nace la nueva idea, se crea la nueva visión de los árboles de Cézanne, se realiza la nueva invención técnica. La conciencia *crea* en el sentido de que concibe su conocimiento; pero se trata de una relación continua, recíproca, de atracción y contraatracción, de respuesta entre sujeto y objeto, no muy diferente de las relaciones sexuales. No es la mera relación entre amo y esclavo. Si tomamos la tradicional metáfora del escultor y su arcilla, debemos ver que la arcilla también *forma* al escultor; el barro condiciona lo que hace, limita e incluso cambia sus intenciones, y, así, forma también *sus* potencialidades y conciencia.

Si la intencionalidad es un proceso significativo en la percepción, como creo que lo es, mayor es la desgracia de que esta dimensión haya quedado fuera de consideración en los estudios psicológicos. En lugar de dejarlo específicamente *fuera* de escena (lo que creo que en sí mismo ha contaminado nuestro trabajo), deberíamos incluir la intencionalidad directamente *en*. Esto significa tener en cuenta el sesgo del experimentador. Robert Rosenthal ya ha demostrado cómo las expectativas, las "intenciones" del experimentador, influyen en los resultados. ¹¹ También debemos figurar en la intencionalidad de los sujetos humanos en cualquier experimento. ¿Qué subyace a las intenciones de sus colegas al participar en su experimento? ¿Cuál es la intencionalidad de los sujetos del aula a quienes

les está aplicando el Test de Apercepción Temática? De hecho, ha sido sorprendente que hayamos parecido creer que estas cosas no harían ninguna diferencia.

En cualquier caso, quisiera subrayar que una y otra vez, al leer estudios psicológicos, tengo la convicción de que el psicólogo está estudiando algo diferente de lo que cree que está estudiando. En realidad, no sabrá lo que está obteniendo a menos que pueda aclarar en el nivel de intencionalidad la situación de las personas participantes.

Esto nos lleva al umbral de la relación del cuerpo con la intencionalidad. Pero antes de cruzar ese umbral, debemos aclarar un malentendido común. No debe confundirse la intencionalidad con la introspección. No se trata de mirarnos a nosotros mismos para encontrar tal o cual cosa. No es una mirada la que me transforma en objeto. No tiene que ver con la "espección", como señala Paul Ricoeur, ni con dividirme en "espectador" y "actor". La tendencia común a conectar la intencionalidad con la introspección es otro comentario sobre lo difícil que es en nuestros días superar el hábito, después de la dicotomía original de Descartes, de convertir todo en objeto o sujeto. La intencionalidad se muestra en el acto mismo. Por mi acto me revelo, más que *mirándome*. La imputación que se correlaciona con la intencionalidad no es una cuestión especulativa, sino un acto que, por implicar siempre responder, es responsable.

EL CUERPO Y LA INTENCIONALIDAD

El hombre victoriano utilizó su voluntad para reprimir y suprimir lo que llamó deseos corporales "inferiores". Pero ciertamente no se puede ser un hombre de decisión sin tener en cuenta los deseos corporales. Nuestro análisis del deseo en el capítulo anterior indica que los deseos corporales deben integrarse con la voluntad, o de lo contrario uno bloqueará al otro. El cuerpo consta de correlatos musculares, neurológicos y glandulares de la intencionalidad, como el aumento de la secreción de adrenalina cuando estamos enfurecidos y queremos golpear algo, el aumento de la velocidad de los latidos del corazón cuando estamos ansiosos y queremos correr, la ingurgitación de los órganos sexuales cuando estamos ansiosos y queremos correr. Estamos sexualmente excitados y queremos tener relaciones sexuales. En terapia, cuando un paciente en una hora determinada está

bloqueado de sus deseos y de su intencionalidad en general, un buen punto de partida es que el terapeuta simplemente ayude al paciente a tomar conciencia de sus sentimientos corporales y de su estado corporal en ese momento.

William James estaba muy preocupado por el cuerpo. Podemos ver esto en su firme insistencia en la importancia de las sensaciones y en su visión de las emociones como la percepción de los cambios internos del cuerpo. Hay un paralelo en la preocupación de ese otro victoriano, Freud, por el sexo y el instinto. En cada uno de estos hombres, vemos el esfuerzo de los victorianos por llegar a un acuerdo con *un cuerpo del que su cultura los había alejado*. Cada uno de ellos trató el cuerpo como una herramienta, un instrumento, sin darse cuenta de que esto es una expresión de la alienación misma que buscaba superar.

Cuando estuve enfermo de tuberculosis hace dos décadas y media, descubrí que mi “fuerza de voluntad” heredada era extrañamente ineficaz. En aquellos días, la única cura era el reposo en cama y el ejercicio cuidadosamente gradual. No podíamos querer mejorarnos, y el tipo dominante de personas enfermas de tuberculosis “de voluntad fuerte” generalmente empeoraba. Pero descubrí que escuchar mi cuerpo era de vital importancia en mi curación. Cuando pude ser sensible a mi cuerpo, “escuchar” que estaba fatigado y necesitaba descansar más, o sentir que mi cuerpo era lo suficientemente fuerte como para aumentar mi ejercicio, mejoré. Y cuando encontré bloqueada la conciencia de mi cuerpo (un estado similar al que tienen los pacientes en el análisis cuando dicen que no están “con eso”), empeoré. Esto puede parecer un punto de vista poético y “místico” para alguien gravemente enfermo, pero en realidad era una cuestión empírica y dura sobre si viviría o moriría. Hasta donde pude juzgar, esto también se aplicaba a los demás pacientes. Esta conciencia corporal a veces llega de forma espontánea, pero no necesariamente. “La voluntad es escuchar”, afirma Pfanders, [12](#), que recuerda especialmente la “escucha” del cuerpo. En nuestra sociedad, a menudo se requiere un esfuerzo considerable para escuchar el cuerpo: un esfuerzo de “apertura” sostenida a cualquier señal que pueda provenir del propio cuerpo. En los últimos años, el trabajo de los reeducadores del cuerpo, de los profesores de ejercicio y de

Yoga, ha puesto de relieve la importante interrelación entre la capacidad de escuchar el cuerpo y el bienestar psicológico. La presencia de la voluntad se delata en las frases que utilizamos, tales como "acepto" la fatiga, "acepto" descansar, "consiento" en seguir la recomendación de mi médico (o maestro), "adopto" un régimen. Hay, pues, un querer que no sólo va contra los deseos corporales, sino también *con* el cuerpo, un querer desde dentro; es una voluntad de *participación* más que de *oposición*.

"La voluntad se mueve a través del deseo", dijo Aristóteles. El hecho de que mis deseos se sientan y experimenten en mi cuerpo, con todos los cambios glandulares que conllevan (el hecho de que sean deseos *encarnados*) significa que no puedo evitar tomar alguna postura con respecto a ellos. Es decir, si tengo un *deseo*, no puedo evitar quererlo, aunque sólo sea para negar que tengo el deseo. El desapego puro sólo funciona si podemos desconectar nuestros cuerpos. Por lo tanto, la negación absoluta de la conciencia de los deseos implica generalmente ejercer violencia sobre el propio cuerpo.

Mi cuerpo es expresión por excelencia del hecho de que soy un individuo. Dado que soy un cuerpo, separado de los demás como entidad individual, no puedo evitar ponerme en riesgo de una forma u otra, o negarme a ponerme en juego, que es la misma cuestión. Uno puede tratar de amoldarse psicológicamente a otra persona, ser una huella del otro en sus *ideas*; pero los gemelos siameses *son* muy raros. El paciente que no puede experimentarse a sí mismo como corporalmente separado de otro, dice su madre, es generalmente representativo de una enfermedad patológica grave, a menudo de tipo esquizofrénico. El hecho de que mi cuerpo sea una entidad en el espacio, que tenga esta motilidad y esta relación particular con el espacio que le confieren mis movimientos, lo convierte en un símbolo vivo del hecho de que no puedo escapar de una forma u otra a "tomar una *posición*". La voluntad, como subraya Paul Ricoeur, es voluntad *encarnada*. Por lo tanto, muchas palabras que tienen que ver con la voluntad se refieren a nuestro lugar físico: "tomar una posición", aceptar un "punto de vista", elegir una "orientación". O decimos que alguien está "erguido", "recto" o lo contrario, "inclinado", "encogido", "agachado", todo ello refiriéndose a la voluntad y la decisión que se muestran a través de la posición del

cuerpo. En la obra de Ibsen, Peer Gynt nunca podría convertirse en un yo individual mientras siguiera el espíritu del Boyg y anduviera “alrededor”, caminase “torcido”; sólo alcanzaba cierta individualidad cuando caminaba “en línea recta”, como Ibsen expresa la postura de el hombre de voluntad resuelta.

Aún más interesante es el cuerpo como *lenguaje* de intencionalidad. No sólo expresa intencionalidad; lo *comunica*. Cuando un paciente entra por la puerta de mi consulta, la intencionalidad se expresa en su manera de caminar, en sus gestos; ¿Se inclina hacia mí o se aleja? ¿Habla con la boca entreabierta? ¿Y qué dice su voz cuando dejo de escuchar las palabras y escucho sólo el tono? No sólo en la hora terapéutica sino también en la vida real nuestra comunicación tiene, mucho más de lo que somos conscientes, el carácter sutil de la danza, el significado comunicado en virtud de las formas que continuamente creamos mediante nuestros movimientos corporales.

En su investigación en Wisconsin con esquizofrénicos, Carl Rogers y sus asociados ofrecen algunas imágenes vívidas de la intencionalidad y el cuerpo en pacientes que no podían o no querían comunicarse, al menos durante algunos meses, excepto a través del lenguaje del cuerpo. Eugene Genlin cuenta, por ejemplo, que llegó a la sala para hacer terapia con un paciente hostil que nunca hablaba. ¹³ Al principio, el paciente huyó inmediatamente ante la llegada del Dr. Genlin. Luego, el paciente permaneció más tiempo antes de correr, y finalmente permaneció allí durante una hora mientras Genlin estaba a su lado. En el aleteo fugitivo de sus ojos en momentos de miedo, en el temblor de su boca al borde del llanto o de la sonrisa, en todas estas expresiones, hay un lenguaje que puede ser más significativo, y seguramente más elocuente, que el de la mayoría. palabras dichas. Obviamente, comunica mucho más que el brillante discurso intelectualizado del paciente sofisticado que charla durante meses para evitar tomar conciencia de sus propios sentimientos subyacentes.

VOLUNTAD E INTENCIONALIDAD

En uno de sus sonetos, Shakespeare escribe que se iba a la cama por la noche, cansado por el viaje del día. Él continúa,

Pero luego comienza el viaje en mi cabeza

Para trabajar mi mente, cuando el trabajo del cuerpo ha expirado;

Entonces mis pensamientos, desde lejos donde habito,

Intento una celosa peregrinación hacia ti,

Y mantengo mis párpados caídos bien abiertos... 14

En este uso de la palabra *intención*, Shakespeare tiene el acto ya presente en la intención. En nuestros días, diríamos "tengo la intención de *hacer* una celosa peregrinación hacia ti"; vemos el acto como algo separado, como algo que debe incluirse explícitamente, algo agregado *después de que* te lo hayas propuesto y hayas tomado una decisión. Shakespeare escribió cuando el inglés, como siempre ocurre con las lenguas en sus períodos clásicos, tenía una vitalidad y un poder especiales que se caracterizaban por la inseparabilidad de la intención y el acto. Nuestro lenguaje posterior refleja la dicotomía entre mente y cuerpo: asumimos que la intención y el acto están separados por naturaleza; tenemos que enunciar la "creación" en sí misma. El énfasis en este capítulo ha sido que el uso que hace Shakespeare representa no sólo la versión más poética sino también la más precisa desde el punto de vista psicológico. Es lo que experimentamos antes de la abstracción artificial. La separación de intención y acto es una postura artificial y no describe con precisión la experiencia humana. El acto está en la intención y la intención en el acto.

El profesor Paul Ricoeur ofrece el siguiente ejemplo. 15 Me voy de viaje. El viaje no es sólo una cuestión objetiva, es decir, verme ya allí. También está *por hacer*, un proyecto que debe hacer yo. Es una posibilidad que puedo realizar en la medida en que esté en mi poder. Ricoeur señala que en esta proyección de un viaje se trata de estructuras futuras, pero no es exacto decir despectivamente que esto es "sólo" subjetivo. No es menos objetivo porque tenga que ver con el futuro, con estructuras no resueltas. Es una reducción injustificada por parte de Wittgenstein y los positivistas (y en este punto hay que incluir a los conductistas) hacer el mundo sólo a partir de hechos objetivos. "Yo puedo" es parte del mundo. Este punto es particularmente importante en la terapia, ya que los pacientes acuden a nosotros porque no pueden decir "puedo", sino sólo "no puedo". Para comprender el "no

puedo", debemos ver también el "yo puedo" detrás de él, del cual es la negación.

No puede haber escapado a la atención del lector, como tampoco a la mía, que a lo largo de este capítulo la palabra "voluntad", en conexión con intencionalidad, es también la misma palabra que usamos para el tiempo futuro en inglés. La voluntad y la intencionalidad están íntimamente ligadas al futuro. Ambos significados: futuro simple, algo sucederá; y la determinación personal, haré que esto suceda, están presentes en diversos grados en cada declaración de intencionalidad. "Vendré a Nueva York en septiembre" puede tener muy poco significado y ser casi en su totalidad una simple declaración del futuro. Pero "me casaré" o "escribiré un poema" son mucho menos un comentario sobre el futuro y más que nada una declaración de resolución. El futuro no consiste simplemente en un estado de tiempo que va a ocurrir, sino que contiene el elemento "yo haré que así sea". El poder es potencialidad, y la potencialidad apunta hacia el futuro: es algo que debe realizarse. El futuro es el tiempo en el que nos prometemos, damos un pagaré, nos arriesgamos. La afirmación de Nietzsche de que "el hombre es el único animal que puede hacer promesas" está relacionada con nuestra capacidad de plantearnos en el futuro. Aquí también recordamos el mandato de William James: "Que así sea". La desesperanza de muchos pacientes, que puede expresarse en depresión, desesperación, sentimientos de "no puedo" y la impotencia relacionada, puede verse útilmente, desde un punto de vista, como la incapacidad de ver o construir un futuro. [dieciséis](#)

Es en la intencionalidad y la voluntad que el ser humano experimenta su identidad. "Yo" es el "yo" del "yo puedo". Descartes se equivocó en su famosa frase: "Pienso, luego existo", ya que la identidad no surge del pensamiento como tal, y ciertamente no de la intelectualización. La formulación de Descartes deja de lado, como hemos indicado anteriormente, exactamente la variable que es más significativa; salta del pensamiento a la identidad, cuando en realidad lo que ocurre es la variable intermedia del "yo puedo". Kierkegaard se burló de la solución igualmente demasiado simplificada e intelectualista de Hegel de que "la potencialidad pasa a la actualidad" cuando proclamó que la potencialidad sí pasa a la

actualidad, *pero que la variable intermedia es la ansiedad* . Podríamos reformularlo: “la potencialidad se experimenta como *mía* -mi poder, mi pregunta- y, por lo tanto, si se convierte en realidad depende en cierta medida de mí - dónde pongo mi peso, cuánto dudo”, etc. . Lo que sucede en la experiencia humana es “Yo concibo, puedo, quiero, soy”. El “yo puedo” y el “yo haré” son las experiencias esenciales de la identidad. Esto nos salva de la posición insostenible en terapia de suponer que el paciente desarrolla un sentido de identidad y *luego* actúa. Por el contrario, experimenta la identidad *en* la acción, o al menos en la posibilidad de realizarla.

En otro lugar he señalado que la ansiedad y la potencialidad son dos caras de la misma experiencia. ¹⁷ Cuando en la adolescencia surge la posibilidad de tener relaciones sexuales, el joven no sólo siente entusiasmo y autoestima por sus nuevos poderes, sino también una ansiedad normal, ya que estos poderes lo involucrarán ahora en un patrón complejo de relaciones, algunas potencialmente muy importantes. en el que tendrá que actuar. La ansiedad normal y constructiva va acompañada de tomar conciencia y asumir las propias potencialidades. La intencionalidad es el uso constructivo de la ansiedad normal. Si puedo tener algunas expectativas y posibilidades de actuar según mis poderes, sigo adelante. Pero si la ansiedad se vuelve abrumadora, entonces se borran las posibilidades de acción. Así, Paul Tillich señala que una ansiedad neurótica pronunciada destruye la intencionalidad, “destruye nuestra relación con los contenidos significativos del conocimiento o la voluntad”. Esta es la ansiedad de la “nada”. Sin intencionalidad, de hecho somos “nada”.

Curiosamente, Tillich continúa relacionando la intencionalidad con la vitalidad y luego con el coraje:

La vitalidad del hombre es tan grande como su intencionalidad: son interdependientes. Esto convierte al hombre en el más vital de todos los seres. Puede trascender cualquier situación dada en cualquier dirección y esta posibilidad lo impulsa a crear más allá de sí mismo. La vitalidad es el poder de crear más allá de uno mismo sin perderse. Cuanto más poder de crear más allá de sí mismo tiene un ser, más vitalidad tiene. El mundo de las creaciones técnicas es la expresión más conspicua de la

vitalidad del hombre y de su infinita superioridad sobre la vitalidad animal. Sólo el hombre tiene vitalidad completa porque sólo él tiene intencionalidad completa.... Si se comprende correctamente la correlación entre vitalidad e intencionalidad, se puede aceptar la interpretación biológica del coraje dentro de los límites de su validez. ¹⁸

La ansiedad abrumadora destruye la capacidad de percibir y concebir el propio mundo, de tender la mano hacia él para formarlo y reformarlo. En este sentido, destruye la intencionalidad. No podemos esperar, planificar, prometer o crear en medio de una ansiedad severa; volvemos a encerrarnos en una empalizada de conciencia limitada con la única esperanza de preservarnos hasta que pase el peligro. La intencionalidad y la vitalidad están correlacionadas por el hecho de que la vitalidad del hombre se muestra no simplemente como una fuerza biológica, sino como una extensión, una formación y reforma del mundo en diversas actividades creativas. Por tanto, el grado de intencionalidad de uno puede verse como el grado de valentía de uno. Tillich describe el concepto griego de *arête*, que significa una combinación de fuerza y valor, y el romano *virtus*, que tiene una unión similar de fuerza masculina y nobleza moral. "Vitalidad e intencionalidad se unen en este ideal de perfección humana, igualmente alejado de la barbarie y del moralismo". ¹⁹

Tomando una última pista desde el origen de la palabra misma, podemos ir más allá y relacionar la intencionalidad con la "intensidad" de la experiencia, o con el grado de "intención" en la vida. Ha habido una serie de intentos de identificar lo que entendemos por vitalidad en la esfera psicológica: se utilizan palabras como "vivacidad", etc., pero sin que nadie esté muy convencido de haber dicho algo. ¿No nos da intencionadamente un criterio para definir la vitalidad psicológica? El grado de intencionalidad puede definir la vitalidad de la persona, el grado potencial de compromiso y su capacidad, si hablamos de un paciente, de permanecer en la tarea terapéutica.

DIEZ

INTENCIONALIDAD EN TERAPIA

Ni en la esfera teórica ni en la práctica nos preocupamos o ayudamos a aquellos que no tienen cabeza para los riesgos o sentido para vivir al límite del peligro.

—William James

Al recurrir ahora a la terapia, tenemos un doble propósito. Primero, llegar a algunas sugerencias sobre cómo se pueden utilizar la intencionalidad y la voluntad en el trabajo clínico con personas con dificultades psicológicas. En segundo lugar, ver qué luz arrojan los ejemplos prácticos sobre la cuestión que sigue siendo más importante: ¿qué son la intencionalidad y la voluntad? La psicoterapia debería proporcionarnos una fuente de datos, cuya riqueza y profundidad son únicas, sobre cómo el deseo, la voluntad y la intencionalidad son experimentados por las personas que viven, sienten y sufren.

En nuestra discusión sobre la intencionalidad, es posible que haya dado (icontra mi intención!) la impresión de que había una manera ideal de querer, un querer por participación, que lo pone a uno en armonía con su cuerpo y su mundo. Ese es un reino de deseos y voluntad. Pero ¿qué pasa con el *conflicto* de voluntades? Seguramente este conflicto persiste y requiere que avancemos hacia otro ámbito. Como lo expresa conmovedoramente William James, la persona sencilla, nacida una vez, puede tener poco de eso, pero el héroe y el neurótico tienen mucho, como tenía motivos para saber. La neurosis puede definirse a grandes rasgos como un conflicto entre dos formas de *no realizarse* uno mismo. Para tomar prestado el ejemplo de James, ni quedarse en la cama porque hace calor, ni levantarse para demostrar su carácter noble añade un ápice a su estatura. Si James hubiera sido mi paciente y hubiera comenzado una hora contándonos una historia sobre el conflicto sobre cómo levantarse de la cama, habría aceptado inmediatamente (en silencio o abiertamente) su *deseo*: es *agradable* estar acostado en una cama caliente en una mañana fría. . Además (y tal vez sea más importante), aporta la satisfacción añadida de demostrar la propia autonomía protestando contra esa sociedad rígida que te ordena estar en pie y trabajando. Y tal vez quedarse en la cama exprese ambos aspectos del dilema de James hacia su padre: ese hombre extraordinario que amaba mucho pero requería mucho. Sólo admitiendo y afirmando el deseo

inmediato podemos llegar al nivel más profundo de lo que él *realmente* desea, es decir, a los acontecimientos del día. La terapia, al aclarar la intencionalidad del paciente, traslada la lucha al campo de batalla real. Ayuda al paciente y a nosotros mismos a luchar contra el conflicto sobre bases en las que es posible una realización genuina; desplaza la lucha hacia una lucha entre la realización auténtica y la no realización. La ensoñación en la que cayó William James acerca de las posibilidades del día, en la que he insistido no es una "caída" casual, muestra que en el nivel de la intencionalidad, era de hecho un hombre que obviamente tenía un interés profundamente vital en vivir y una dedicación a lo que podía hacer.

Mi tarea como terapeuta es ser consciente, lo mejor que pueda, de cuál es la intencionalidad del paciente en una sesión particular. Y si la sesión no es simplemente una progresión bastante consistente sino que representa alguna crisis, como sucede con muchas horas, mi tarea es extraer esta intencionalidad para que el paciente no pueda escapar a tomar conciencia de ella también. Y eso, muy a menudo, no es una tarea fácil.

CASO DE PRESTON

La sesión de la que ahora daré algunas citas textuales tuvo lugar en el séptimo mes de análisis. * El paciente, un escritor, uno de cuyos síntomas era un "bloqueo de escritor" bastante constante y a veces extremadamente grave, era un hombre sofisticado y talentoso de cuarenta años. Había tenido cinco años de análisis previos antes de venir a mí.

El análisis anterior le había ayudado en cierta medida; ahora podía mantener un trabajo, ya que antes vivía de los ingresos heredados de su esposa. Pero todavía tenía graves ansiedad, depresión y problemas sexuales. (Por razones que no entraré en detalles, el analista anterior sentía que éstas no podían curarse.) En cualquier caso, cuando me escribió un mes después de romper con el terapeuta anterior en un estado de tensión dolorosa, casi incapacitante y desesperación, acepté verlo. Mis motivos para decidir trabajar con él se debieron en parte al desafío que ofrece este tipo de persona de recursos internos y estatura que no ha obtenido ayuda, al menos en un sentido básico, de su análisis previo. La terapia debería poder

ayudar a personas de este tipo y, si no es así, deberíamos saber por qué. El hecho de que fuera una persona muy sofisticada que sabía casi todo sobre el campo es en parte la razón por la que fui más activo y desafiante durante esta hora que con otros pacientes.

Si se me permite exponer desde el principio una conclusión relacionada con nuestra discusión aquí: ahora creo que una de las razones por las que el psicoanálisis no “toma”, no llega a la base de los problemas de personas como Preston en un cierto número de casos, es que no se alcanza la intencionalidad del paciente. Por lo tanto, nunca se compromete plenamente, nunca está plenamente *en* el análisis, nunca tiene un encuentro pleno.

Cinco meses antes de que tuviera lugar la sesión que ahora informo, había llegado a un momento muy perturbado por su lucha, que había durado varias semanas, para terminar de escribir un artículo importante. En esa sesión sentí que él necesitaba ayuda desesperadamente y, variando mi técnica, como hago a menudo, me sumergí directa y específicamente en el problema práctico de su bloqueo, preguntándole qué ocurría mientras se sentaba frente a la máquina de escribir y así. en. Después de esa hora, regresó a su estudio y escribió lo que consideró el mejor artículo que había escrito en su vida, veredicto que luego se confirmó objetivamente. Menciono este incidente anterior porque probablemente tuvo algo que ver con sus *intenciones conscientes* en contraste con su *intencionalidad* en la hora que ahora presento.

Cuando llegó a esa hora, se arrojó en el sofá y suspiró audiblemente.

PRESTON . Estoy atrapado en mi escritura peor que nunca. Lo más estúpido es una pieza sencilla que estoy intentando hacer. Esta obra es modesta, menor. No puedo hacer nada... El peor bloque en no sé cuánto tiempo, desde que llevo escribiendo... Tengo una pila de papeles así. [*Gestos*] Es una prueba clara de mi condición psíquica... nada en el trabajo... no es magia, espero... Sólo parece ser una ilustración espectacular de mi perversidad... Algo tiene que pasar... significa que tengo que volver a la oficina esta tarde —no quería. Tengo otras cosas que hacer; tiene que estar listo mañana por la noche... fecha límite. Es difícil; no entiendo por qué debería ser tan particularmente oneroso. [*Pausa*] No sé si seguir hablando de ello o dejarlo así, pasar a otras cosas.

TERAPEUTA . Prefiero dejarte decidir, dejarte seguir como quieras.

PRESTON . [*Suspira profundamente*] Estoy tan acostumbrado a mí mismo como director de escena por aquí... Quizás esté haciendo esto para evitar hablar de otra cosa, quiero decir. No puedo controlar mi comportamiento en todo esto. Empecé esta mañana en buena forma, con buen ánimo para escribir este artículo... ¡y wham! Ahora, por supuesto, la presión está aumentando como loca... No puedo pensar en qué hacer... bueno... no sé si... hablar de ello... No es nada... ya sabes... es sólo una pieza menor.

Esto lo dijo con voz indiferente y desinteresada, con la boca apenas abierta mientras hablaba. Después de suspirar profundamente, prosiguió:

Anoche tuve algunos sueños, no los recuerdo pero recuerdo que casi los tuve... si lo hubiera recordado, algo se habría abierto paso... habría estado en contacto conmigo mismo... una pared delgada... por qué no puedo romper a través de esto... estaba pensando antes de entrar... hay tanto peso de hábito detrás de mí, detrás de mi enfermedad, ya sabes, que cada vez que llego a alguna parte, veo algo, o algo cambia, es como un pinchazo en mi ser. -sellar llantas, ya sabes... Hay que hacer algo... Mi ansiedad se está acumulando... Estuve tensa todo el día... Trato de neutralizarla... Tengo fantasías masoquistas... Mientras intentaba escribir, cada cinco minutos me levantaba, ir al baño, tomar una copa... tengo un montón de páginas así de alto... [*Gestos*]... de alguna manera se escribía solo... nunca pude empezar bien... con el tiempo cambia... no tengo ningún interés en ello... no Piénsalo... soy lo peor que he sido. Es un hábito... No tengo ningún interés en ello.

Durante los primeros quince minutos de esta hora, estuve casi en completo silencio, tratando de escuchar, ingenua y simplemente, lo que él hacía en estas comunicaciones. ¿Qué es lo que quiere? ¿Qué busca esta mañana? ¿Está pidiendo ayuda, como ocurrió en el mismo momento hace cinco meses? Cuando escuché su tono indiferente, no lo pensé. No podemos concluir que desea ayuda con el problema de la escritura frente a todos estos comentarios: "No me interesa" y "De alguna manera se escribiría solo". Sin embargo, está muy molesto; Esto es obvio y genuino. ¿Quiere alguna intervención mágica que lo haga por él? Ciertamente hay un elemento de esto en el estilo de vida de Preston: el primer sueño que relató en el análisis, que se

produjo en la segunda semana, fue el de estar en un hospital y recibir un suero de la verdad. Al principio no funcionó; luego se sintió mareado y él y el asistente creyeron que estaba funcionando; pero luego, al final del sueño, tuvo miedo de que "lo que saldría no fuera lo que querían oír". Creí que había un elemento de este presente hoy, y que él necesitaba "marearse" de una manera masoquista para "recibir la magia". Pero no pensé que esto fuera lo principal que estaba pasando. Además, está esa frase sorprendente en el primer sueño: que temía que lo que saldría no fuera lo que querían oír. Esta es una manera sorprendente de decir que la magia no es el problema, sino "lo que saldría a la luz": su actitud oculta y sus sentimientos hacia "ellos" (incluyéndome centralmente a mí, el dador del suero en el sueño). Ésta es su intencionalidad, tal como hemos estado usando el término aquí. Y el hecho de que esto surgiera en un sueño y, por tanto, bajo una distorsión menos consciente, me hizo tomarlo con especial preocupación.

Mientras intentaba escuchar lo que estaba pasando hoy, recordé su manera de entrar y tirarse en el sofá al comienzo de la hora. Había captado la sensación, sin que yo fuera consciente de ello en ese momento, de que parecía estar enojado. Esto ahora estaba respaldado por su forma de hablar, con la boca mayoritariamente cerrada, emitiendo palabras entre dientes apretados. Por lo tanto, mi hipótesis era que lo que estaba pasando era ira, o más específicamente, rabia hacia mí.

¿Debo interpretarle lo que sentí? Si lo hubiera hecho, probablemente habría asentido con la cabeza, habría estado de acuerdo, y no habría sucedido nada, excepto que se retiraría un poco más sólidamente detrás de su empalizada, posiblemente mostrando alguna irritación medio encubierta. O diría que simplemente me equivoqué y nuevamente estaríamos en el mismo punto. Si la intencionalidad es ira o es negativa de algún otro modo, la discusión racional queda descartada por definición. No podemos extraer la intencionalidad mediante una interpretación verbal como tal. Preston nos deja el punto más que claro con ese maravilloso símbolo: "Soy un neumático autosellante". Cualquier pinchazo que le den no le afectará más que a un neumático así, y quedará sellado de nuevo.

Más bien debo hacerle *experimental* su ira conmigo, hacerle vivir conmigo lo que está haciendo. Es arrogante por mi parte, como terapeuta, pensar que el paciente pasa por todos estos retorcimientos y sufrimientos sólo para mi beneficio: pero resulta que yo soy la otra persona en la habitación con él en este momento, la encarnación personal de su mundo interpersonal. . Por lo tanto, soy yo hacia quien se dirige la intencionalidad, hacia quien se juega, independientemente de todos los elementos de transferencia genética que contiene. Estoy aquí con él como persona real por derecho propio y como representante del mundo de personas en relación con las cuales él puede experimentar y vivir sus conflictos en su mundo *intra* e *interpersonal* .

Después del primer cuarto de hora, tuvieron lugar entre nosotros los siguientes intercambios.

TERAPEUTA . Lo que has estado haciendo desde el comienzo de la hora es decirme que se escribirá solo... no tienes nada que ver con eso... lo tiras en mi regazo... incluso me preguntas si debo hablar de eso... estás afuera eso...no hay nada que puedas hacer al respecto.

PRESTON . [*Pausa*] Es algo que no puedo controlar... Una gran parte de mi vida no tiene centro... mi propio centro no funciona. Claro que lo puse afuera, no puedo decir nada... [*Se calienta más cuando no recojo esto*] No puedo cambiarlo.

Sentí que esta referencia a “no hay centro en su vida”, que bien podría haber surgido de algunos de mis propios escritos que él había leído, era un cebo para engancharme a una discusión con él. Respondí simplemente: “Sí”.

PRESTON . ¡No puedo!... No es intencional ni estratégico. ¡Cómo, cómo !... Me senté frente a mi máquina de escribir y trabajé... Lo intenté y lo intenté... Maldita sea. ¿Qué diablos se supone que debo hacer?... La pieza no es nada difícil... Trabajé—el material no me asustó... no era aburrido—no mucho... Sabía lo que tenía que decir... conocía mi idioma... sabía cuáles fueron mis juicios... Me senté frente a la máquina de escribir, ino salió nada, nada, nada, nada! Tenía una pila de papeles de esta altura: todas variaciones una y otra vez de las mismas palabras....
¡Ahora! [Grita] ¿Qué diablos se supone que debo hacer?

TERAPEUTA . Me lo preguntas a mí, ¿no?

PRESTON . ¡Seguro!

TERAPEUTA . Me lo estás preguntando, eso en sí mismo lo deja fuera de ti. [*Pausa*]

PRESTON . Muy bien, ahora mismo... me siento muy, muy irritada... ¡Oh, muchacho!... No tengo ganas de decir nada... Me siento atrapada ahora mismo... Tengo ganas de matar a alguien...

TERAPEUTA . Estás furioso.

PRESTON . Sé quien soy.

TERAPEUTA . Furioso conmigo.

PRESTON . Si eso es verdad.

TERAPEUTA . Dijiste hace unos minutos que la razón por la que no puedes hacerlo es que no tienes voluntad. Pero la razón por la que no tienes voluntad es que siempre te pones fuera de ella. No tienes nada que ver con eso, se escribirá solo. Si no hay un hombre frente a la máquina de escribir, ¿quién lo escribirá?

PRESTON . No tengo voluntad de meterme dentro de él. Conscientemente lo hago, pero la voluntad es totalmente inconsciente de todos modos. Anteanoche, *conscientemente* quería follarme a esta chica. [*Se refiere aquí a un incidente en el que estuvo impotente dos noches antes .*]

TERAPEUTA . Lo que me dijiste ayer en la sesión fue exactamente que *no* querías joderla.

PRESTON . Bueno, quiero decir que pensé que quería... O debería *querer* ... ¡Oh, Dios, no lo sé! [*Basándose en la teoría de que la mejor defensa es una buena ofensiva, cambia sus tácticas .*] Desde el otoño pasado, no he cambiado ni un poco. Estoy tan mal como siempre, tan mal como cuando vine a ti.

Lo que quiero hacer al resaltar que él “lo está tirando en mi regazo” será obvio para el lector: lo estoy haciendo confrontar su ficción de que “se escribirá solo”, que él “no tiene nada que ver con eso”. Estoy destacando sus *intenciones* para hacerle experimentar el conflicto entre ellas y su *intencionalidad* . Vino esta mañana supuestamente con la intención de obtener ayuda con el problema de su bloqueo de escritura. Pero vimos desde el principio la clara contradicción entre su actitud y su tono de voz indiferentes y el hecho de que realmente está sufriendo y se enfrenta a un problema grave. Estos dos temas son contradictorios en el nivel de la intención; pero deben tener alguna unidad y estar ambos abarcados en cualquiera que sea su intencionalidad. Toda esta parte de la hora puede verse como este conflicto entre intención e

intencionalidad que sale a la luz y se experimenta ineludiblemente con cualquier afecto que lo acompañe (en este caso, la rabia). Cuando digo: "Si no hay un hombre frente a la máquina de escribir, ¿quién lo escribirá?" la respuesta obvia de él sería: "Tú, May, lo escribirás por mí" (haz que se escriba mágicamente). Pero cuando esto sale a la luz, es tan evidentemente absurdo que no lo dice. Cuando el conflicto sale a la luz, Preston pronuncia esa fascinante declaración sobre la voluntad. Si hubiera discutido esto con él, lo que habría resultado sería una intelectualización inútil y no entenderíamos el punto: pero si lo tomamos en contexto, lo encontramos expresando bellamente la contradicción entre lo que pensaba que quería conscientemente (intención) y su "voluntad subyacente" (intencionalidad). Personas inteligentes como Preston, en el calor del afecto en el psicoanálisis, a menudo expresan ideas bastante sorprendentes sin darse cuenta de la importancia de lo que dicen. Creo que su frase, "Will está completamente inconsciente de todos modos" es una de esas declaraciones.

Si el lector me acusa de "atrapar" al hombre, yo respondería: Sí, eso es exactamente lo que estoy tratando de hacer o, más exactamente, atrapar el conflicto y así forzarlo a salir a la luz. Si mi hipótesis es errónea, es decir, si interpreté mal lo que estaba pasando y no fue enojo hacia mí, estas frases simplemente caerían como semillas sobre la piedra: él no reaccionaría. O simplemente me diría que estoy equivocado y quizás luego me señalaría lo que estaba pasando; o podría reaccionar con mayor desesperación y desesperanza. Si el terapeuta se equivoca acerca de la intencionalidad, el resultado es que los intercambios terapéuticos simplemente no funcionan.

Cuando este paciente experimenta el impacto total del conflicto en la conciencia, se vuelve furioso y acusador hacia mí: no lo he ayudado en absoluto; Está tan mal como cuando vino a verme. Esta ira es ciertamente esperable: la vemos como prototipo en la ira de Edipo contra Tiresias, cuando Tiresias fue la voz por la cual el conflicto de Edipo tomó plena conciencia.

El guión continúa desde ese último intercambio:

TERAPEUTA . Bueno, una cosa está clara hoy: estás enojado conmigo. Déjalo venir.

PRESTON . Eso no es todo. Bueno, tal vez lo sea... Maldita sea de todos modos. ¡Qué demonios! Ya terminé, ya terminé. Estoy agotado. No puedo hacerlo. Sólo me aferro a

este trabajo de un hilo. Perderé este trabajo. No podré pagarte. Les diré: "No pude hacer tu pieza, soy neurótica". Estarán felices con eso. Así que me voy, de regreso a las minas de sal intelectuales.

TERAPEUTA . Bueno, eso te permitirá vengarte mucho de mí, ¿no? Irás al infierno... serás un vagabundo... no podrás hacer nada... no podrás pagarme.

PRESTON . Bueno, no lo dije de esa manera. No es verdad, todo lo que digo no es verdad, por eso es tan jodidamente frustrante...

TERAPEUTA . Una cosa que es cierta hoy es que estás enojado conmigo. Has estado enojado desde que llegaste al comienzo de la hora. Lo que te hace no escribir, te pone tenso, es tu enfado.

PRESTON . ¿ *Por qué* estoy enojado? ¿*Por qué* estoy enojado? ¿*Qué* significa estoy enojado? ¿*Qué* sentido tiene estar enojado?...No hablaré.

TERAPEUTA . No tiene nada que ver con todos estos por qué y qué. Al diablo con eso. No hablarás, es una excelente manera de atarme las manos. Es tu forma de enojarme, de atarme las manos.

PRESTON . Entonces te lo digo. ¡Vaya cosa! ¿Entonces, qué?

TERAPEUTA . ¿Que quieres que haga?

PRESTON . No sé. Mi sentimiento de ira, cuando lo pienso, desaparece.

Después de esta rabia vivida en el encuentro conmigo, mi afirmación: "¿Qué quieres que haga?" es, creo, muy importante. Es una de esas preguntas: "¿Qué deseas de mí hoy?" o la pregunta un poco más impactante: "¿Por qué viniste hoy?", que pregunto a menudo, y no pocas veces cuando el paciente me dirige una pregunta hostil. Es una manera directa de sacar a relucir su intencionalidad. Si hubiera intentado hacer esto antes de que él experimentara plenamente su ira, lo habría descartado con un tópico: ¿no es obvio que quiere que lo ayude con su bloqueo de escritura? Pero ahora que la pregunta no puede evitarse, surge *la primera desesperación real del momento* .

PRESTON . No puedo evitarlo porque empiezo a pensar... no puedo...

En este punto de desesperación, hago una interpretación sumaria.

TERAPEUTA . Me dices que no puedes hacer nada respecto a escribir. Me dices que estás enojado, pero no puedes

decirme nada sobre eso porque estás pensando. Bueno, una cosa que puedes *hacer* es contarme tus sentimientos. Ayer pasaste la mayor parte de la hora diciéndome que tienes que seguir enfermo. Cuando me contaste lo que pasó en tu escrito, lo que dices es exactamente que no lo intentaste: te levantabas para tomar un trago cada cinco minutos o Dios sabe qué. Lo que escucho hoy no es “no puedo”, sino una y otra vez el grito de “no lo haré”. No quiero decir que puedas cambiar esto mediante un acto de voluntad, por el amor de Dios; si fuera tan fácil ¿por qué estamos aquí? Pero detrás de su “no puedo” hay una batalla enojada y tenaz. Una batalla está sucediendo conmigo hoy. También sigue con tu padre. Lo que me dijiste hace unos minutos es exactamente lo que más habría enfurecido a tu padre. Perderías tu trabajo, no tendrías dinero, irías al infierno, serías un vagabundo.

Su tono de voz, que por supuesto no se transmite en el tipo de letra, es completamente diferente en la siguiente respuesta del tono indiferente, de “haz lo que quieras”, maldito-tú, de la primera parte de la hora. Habla ahora con la boca abierta y con seriedad, con ganas de comunicar.

PRESTON . Te dije que estaba igual que cuando vine aquí. No, he cambiado mucho. Parece que soy igual. ¿Por qué? Porque el conflicto es mucho más peligroso. El borde es más nítido... lo veo ahora y no lo veía entonces. Lo que resultó es que debo hacer que me veas como si estuviera enfermo. Precisamente cuando me enojé fue cuando te negaste a creer que no podía cambiar...Oh...oh...qué enfermo, enfermo (*En tono de burla*). No dijiste una palabra... Tuviste que tomarme como enfermo. Era como si estuvieras diciendo: “Todo es una mierda”.... Estabas creyendo que podía hacerlo. Quería que creyeras que no podía. No quiero hacerlo. No hay satisfacción por hacerlo bien. La satisfacción proviene de estar enfermo. ¡Soy un mártir!

TERAPEUTA . Exactamente.

PRESTON . Soy un mártir, soy noble, sensible, no puedo hacerlo. Eso es una tragedia. Lo que decía ayer, debo ser impotente, ese es el mártir de las niñas, impotente... Ahora estoy en una situación en la que no funciona. Por qué necesito estar enfermo. Por qué necesito demostrar que no puedo vivir. Moriré si tengo éxito. Moriré si estoy sano. No pueden echarme, no pueden abandonarme. “¿Cómo pudiste hacerle esto a una persona enferma?” Si soy autosuficiente,

bueno, me echarían. "¡Sal de mi habitación, sal de esta casa!" Sería abandonada... No pertenecía a este mundo.

TERAPEUTA . Al menos está claro: te abandonas a ti mismo, te tratas como si no pertenecieras a este mundo. Eso es exactamente lo que hiciste hoy en tu escritura. Si viniste aquí y dijiste: "Trabajé duro, lo logré", ¿qué tiene de especial? Pero si dices: "No puedo hacer nada", esa es la *verdadera* tragedia.

PRESTON . Por eso me da tanta rabia cuando no aceptas el "no puedo". Yo estaba enojado. No estoy enojado ahora. Era. Estaba tan enojado que no podía hablar. Mantuve la boca cerrada así. ¿Qué podría ser más claro?

TERAPEUTA . Sí, te enojaste exactamente en el punto en el que no aceptaría el "no puedo".

Esto ilustra lo dicho en el capítulo anterior, que el terapeuta toma al paciente en términos del "yo puedo" detrás de su "no puedo". No quiero decir, por supuesto, que verbalizar al paciente el lado "yo puedo" vaya a ayudar, ni siquiera que necesariamente debamos verbalizarlo; Puede pasar mucho tiempo antes de que el "yo puedo" sea una posibilidad práctica y pueda ser realizado por él. Mi punto es que el paciente puede discutir y hablar sobre el "no puedo" desde ahora hasta el día del juicio final sin que la charla sea viable en absoluto, o tenga poder para cambiarlo o incluso darle alivio emocional, a menos que el "yo puedo" es parte de la polaridad. Es el "yo puedo" lo que hace que hablar sobre el "no puedo" sea dinámico, lo hace doloroso y genera cierta motivación para cambiar. De lo contrario, "no puedo" es resignación y puede tener, al principio, una especie de satisfacción agri dulce, nostálgica y románticamente cínica, pero pronto se vuelve simplemente vacío y burlón.

Cuando el paciente está genuinamente indefenso y desesperado, no lo desafiaría de esta manera, por razones obvias; la principal es que no lo necesitaría. Lo importante aquí es que Preston utiliza el "no puedo escribir" como estrategia para hacer restallar el látigo sobre mi cabeza. Es una tapadera para el verdadero "no puedo", que no es "no puedo escribir", sino "no puedo darme el lujo de mejorar, o me echarán, me abandonarán y no me amarán". lo dice más tarde. Es una seria amenaza para los pacientes cuando uno cree en su "yo puedo", aunque no lo haga de manera exhortativa o moralista, sino simplemente como una creencia realista que surge del conocimiento (y de una fe

sana) de que las personas sí cambian. y crecer. La razón por la que es una amenaza no es simplemente que lo haga responsable; la amenaza más sutil y profunda es la de que no tiene un mundo hacia el cual pueda orientarse. El hecho de que no encaje en el mundo que él ha construido continuamente para sí mismo durante toda su vida sacude gravemente su relación con el mundo personal.

Más tarde continúa, llorando la mayor parte de la sesión:

PRESTON . Estaba tratando desesperadamente de decir: "Estoy enfermo". ¿Y *por qué?* Lo que olvidé decir antes... Lo pensé por primera vez cuando mencionaste a mi padre. ¡Por qué debería haber omitido esto! Dije que lo que estaba escribiendo no tenía nada que ver con el bloqueo de hoy. Ciertamente lo hace. La obra trataba sobre un padre, una madre y un hijo, el hijo que acaba de regresar de la guerra. El hijo iba a la ruina después de dos días en casa, tal como me pasó a mí cuando regresé de la guerra. El padre estaba de pie, tenso. El hijo le dijo a la madre: "Voy a salir; padre nunca dijo que me amaba"... Entonces el hijo pensó, tal vez no se lo dije. Luego dijo: "Papá, te amo". El padre está tenso, luego se derrumba y se abrazan. Finjo que no lo quiero... quiero que mi padre diga: "Te amo, puedes hacerlo". [*Pausa*] Quiero que mi padre me rodee con su brazo y me diga: "Te amo. Estás bien. Puedes trabajar, realmente puedes... Tienes derecho a vivir". No tengo la sanción de mi padre. Algo más. Mi madre se rindió ante mí... se hizo cargo de mí... y había tensión. Pero padre, no... El padre sólo dijo: "Aléjate de las niñas". Padre nunca me dejó salir. Quiero que mi padre diga: "Tú puedes. ¡Puede!" El dijo: "No puedes... no vivirás".

En el resto de la sesión, saca a relucir los sentimientos que ha tenido acerca de que la gente lo ama sólo por su fama y su temor contradictorio de que si se vuelve más famoso, no será amado. Su propio conflicto interno -el aspecto *intrapsíquico* que surge cuando se produce el encuentro interpersonal- está bien expresado en la siguiente frase tomada de esta última parte: "Funciono como un espejo: dos personas, una en una dirección, otra en la otra". otro."

¿Cómo resumiremos lo que está ocurriendo aquí? Primero está la *intención consciente* del paciente. Hasta donde él sabía, era: "Me encuentro bloqueado en mi tarea de escribir; Me siento fatal por haber sido bloqueado". No era consciente de que la sensación de estar en el infierno es ira y resentimiento por el hecho de que, para empezar, debería

enfrentarse a un problema así, pero lo sentiría como un malestar generalizado con la intención resultante: "Haré una emergencia". "Hace un llamamiento para que la Dra. May haga algo al respecto".

Entonces, tal como lo veo, llegamos a su intencionalidad, su forma de relacionarse conmigo como un todo, que estaba presente cuando entró, aunque en un nivel de inconsciencia. Consistía en ira y resentimiento contra mí, en un agresivo chasquido del látigo, que él, sin saberlo, nos revela en ese simpático símbolo: "Aquí soy director de teatro". Tomó la forma de una lucha para lograr que yo tomara el control, para que pusiera la escritura sobre mis hombros, etc. Comparo esto con las exigencias de un niño pequeño en la cama; el Príncipe ordena a los adultos que le sirvan y, mientras tanto, se enfurece porque su promesa (que supuestamente recibió de su madre) no se cumple. La rabia que surge es, por un lado, rabia por *estar* en un bloque así, un insulto humillante añadido a la herida, ya que el Príncipe debería poder agitar su varita, su pluma y escribir una escritura excelente. No habría podido verbalizar lo que acabo de describir si le hubiera preguntado al principio de la hora; sin embargo, dudaría en llamarlo "inconsciente". Estaba siendo vivido, presente en el lenguaje de sus movimientos corporales, hablado simbólicamente en su manera de relacionarse conmigo. Es el puente que conecta los distintos niveles de conciencia y conciencia.

Pero entonces surge algo que propiamente podemos llamar inconsciente: el elemento reprimido en su afirmación de que la obra que vio la noche anterior no tenía nada que ver con su malestar. Cuando me niego a aceptar el "no puedo", el recuerdo reprimido sale a la luz. A mi juicio, sólo después del encuentro conmigo se podría romper esta represión. Entonces pudo recordar que la obra que vio tenía mucho que ver con su conflicto, y sin duda mucho que ver con el motivo por el que tenía ese bloqueo severo *esa* mañana en particular. ("Si escribo bien y tengo éxito, mi padre no me amará").

En el último tercio de la hora aparecen los problemas de los conflictos intrapsíquicos. Su ira esconde un anhelo de ser amado, el miedo de ser expulsado y abandonado; la única manera de ser amado, especialmente por las mujeres, es estando enfermo, necesitado, fracasado. Estos tienen mucho que ver con factores genéticos, sus experiencias

infantiles, etc., que son el área propia del psicoanálisis y que no descuido pero que no son nuestra área de investigación aquí. Pero estos reinos no pueden alcanzarse sin la exploración del deseo y la voluntad, es decir, sin que primero la intencionalidad salga a la luz.

Es posible que algunos lectores se pregunten en el curso de nuestra discusión sobre la intencionalidad: ¿Cuál es la diferencia entre esto y “acting out” en terapia? Y podrían insistir con la pregunta: ¿No equivale el énfasis en el acto como parte inseparable de la intención a una recomendación de “actuar”?

“Actuar” es transmutar un impulso (o intención) en una conducta abierta para evitar la introspección. Ver todas las implicaciones de un deseo o intención, obtener una idea de su significado, normalmente trastorna más la relación entre uno mismo y el mundo y, por lo tanto, genera más ansiedad y es más doloroso que representar el deseo físicamente, incluso si uno es rechazado. o herido en este último proceso. Al menos, si uno puede mantener todo el problema en el nivel del comportamiento muscular, no tendrá que enfrentarse a la amenaza más difícil a su autoestima. Esta es la razón por la cual “acting out” se asocia correctamente con tipos de carácter infantil, psicopático y sociópata. La actuación no ocurre en el nivel de la conciencia, sino en el nivel de “conciencia” que, como indicaré en la siguiente sección, es la capacidad que el ser humano comparte con los animales, el nivel de desarrollo más primitivo anterior a la conciencia. En pacientes adultos, la actuación es generalmente un esfuerzo por descargar el deseo o la intención sin tener que transmutarlo en conciencia. No es fácil vivir con intencionalidad sin ponerla en práctica; Vivir en una polaridad de intención y acción significa vivir con la propia ansiedad. Por lo tanto, si los pacientes no pueden escapar al acto, intentan evitar la tensión haciendo lo contrario, negando toda la intención misma.

El paciente sofisticado utiliza el método -y éste me parece el método habitual hoy en día- de intelectualizar la intención y negar así su afecto, castrando y drenando toda la experiencia. Hoy en día, cuando el paciente siente odio y deseo de matar a su padre, generalmente sabe que no necesita coger un arma y hacerlo. Pero si luego se separa de todo el asunto recordándose: “Todo el mundo tiene esos pensamientos en el psicoanálisis; es simplemente parte del complejo de Edipo”, hablar de ello siempre no servirá de nada y sólo solidificará sus defensas contra la resolución de

cualquier problema real que tenga con su padre. Lo que ese paciente hace es precisamente quitarle la *intencionalidad* a la experiencia. Lo castra de modo que realmente no pretende nada, no avanza hacia nada y discute una idea distante. El desapego y la actuación psicopática son dos formas opuestas de escapar del impacto de la propia intencionalidad, siendo el primero el método del tipo intelectualizante, compulsivo-obsesivo, y el segundo, el método del tipo infantil, psicopático.

Lo que queremos que el paciente haga es experimentar genuinamente las implicaciones y el significado de su intención; y "experimentar" incluye el acto pero definido *en la estructura de la conciencia* y no físicamente. Cuando enfatizamos que la intención tiene su acto dentro de la estructura de la conciencia, se implican dos cosas: una, que el acto debe ser sentido, experimentado y aceptado como parte de *mí* junto con sus implicaciones sociales; y dos, que de ese modo quedo libre de la necesidad de representarlo físicamente. Si lo actúo o no conductualmente en el mundo es un problema en un plano diferente. Si he enfrentado mi intencionalidad, puedo esperar tomar la decisión en el mundo exterior.

El psicoanálisis debería ser el lugar por excelencia para experimentar las intenciones y sus acciones y significados implícitos -el "campo de juego de la intencionalidad", para tomar prestada la frase de Freud sobre la transferencia- sin que el paciente tenga que transformar esto en una conducta abierta. Sin duda, los terapeutas corren cierto riesgo de que se produzcan actuaciones dañinas, ya que siempre que el paciente experimenta algo genuinamente, existe un riesgo. Pero cuando el paciente se altera emocionalmente al tomar conciencia de su deseo de matar a su padre, el afecto puede y debe usarse al servicio de *cambiar su relación con su padre*. Ese odio y deseo de matar, cuando están presentes en la vida adulta, generalmente resultan, según mi experiencia, expresiones de dependencia del padre. El resultado normal y constructivo es que a través de la comprensión del significado de la experiencia, así como de la abreacción del afecto, "matará" su propio vínculo excesivo con su padre y, por lo tanto, obtendrá una mayor independencia emocional. Esta ilustración, sin duda, suena demasiado simplificada, pero espero que muestre la distinción entre experimentar la intención y sus implicaciones en la conciencia y la

actuación psicopática. Tanto los psicópatas como los desapegados luchan por escapar de confrontar el significado de su intencionalidad. La verdadera importancia de lo que hemos estado tratando de hacer en estos capítulos sobre la intencionalidad es restaurar y hacer central este significado del acto. Por lo tanto, la preocupación por la intencionalidad puede ser el verdadero debilitamiento de la actuación en psicoanálisis.

Es necesario señalar aquí otro punto. La intencionalidad se basa en una matriz de significados que comparten paciente y terapeuta. Cada persona, cuerda o demente, vive en una matriz de significado que él, hasta cierto punto, elabora (es decir, es individual), pero la elabora dentro de la situación compartida de la historia y el lenguaje humanos. Por eso el lenguaje es tan importante: es el medio dentro del cual encontramos y formamos nuestra matriz de significado, un medio que compartimos con nuestros semejantes. "El lenguaje es la raíz espiritual de todo hombre", afirma Binswanger. Del mismo modo, afirmamos que la historia es el cuerpo cultural de cada hombre. La matriz de significado precede a cualquier discusión, científica o de otro tipo, ya que es lo que hace posible la discusión (como en la psicoterapia). Nunca podremos entender la matriz de significados de un paciente, o de cualquier otra persona, si nos mantenemos puramente objetivamente fuera de ella. Debo ser capaz de participar en los significados de mi paciente pero preservar mi propia matriz de significado al mismo tiempo y, por lo tanto, inevitable y correctamente, interpretar para él lo que está haciendo (y a menudo lo que me está haciendo a mí). Lo mismo se aplica también a todas las demás relaciones humanas: la amistad y el amor requieren que participemos en la matriz de significado del otro, pero sin renunciar a la nuestra. Así es como la conciencia humana comprende, crece, cambia, se aclara y adquiere significado.

ETAPAS DE LA TERAPIA

El proceso de terapia con pacientes individuales implica reunir las tres dimensiones de deseo, voluntad y decisión. A medida que el paciente pasa de una dimensión a la siguiente en su integración, la dimensión anterior se incorpora y permanece presente en la siguiente. La intencionalidad está presente en las tres dimensiones.

Hablamos del deseo, la voluntad y la decisión anteriormente en este libro. Ahora es significativo que volvamos a ellos después de nuestra discusión sobre la intencionalidad. Porque la intencionalidad es esencial para la comprensión completa del deseo, la voluntad y la decisión. Ahora mostraremos más plenamente el significado de nuestro problema describiendo la terapia práctica en los tres niveles.

La primera dimensión, *el deseo*, ocurre en el nivel de la *conciencia*, la dimensión que el organismo humano comparte con los animales. La experiencia de los deseos infantiles, las necesidades y anhelos corporales, la sexualidad y el hambre, y toda la gama de deseos infinitos e inagotables que ocurren en cualquier individuo es una parte central de prácticamente toda la psicoterapia, desde la de Rogers, por un lado, hasta la más clásica freudiana. En el otro. Para el ser humano, experimentar estos deseos puede implicar una ansiedad y agitación dramáticas y a veces traumáticas a medida que las represiones que condujeron al bloqueo de la conciencia en primer lugar salen a la luz. En cuanto a la importancia y la necesidad de desenmascarar la represión (aspectos dinámicos que están más allá del alcance de nuestra presente discusión), varios tipos de terapia difieren radicalmente; pero no puedo concebir ninguna forma de *psicoterapia* que no otorgue al proceso de conciencia un lugar central. Las terapias de acondicionamiento, de Wolpe y Skinner, por ejemplo, no pretenden resaltar estos aspectos de la conciencia. Sin embargo, no los llamaría psicoterapia, sino más bien, como su nombre implica, *terapia conductual*: reacondicionamiento, reeducación, reentrenamiento de patrones de hábitos.

La experiencia de deseos puede manifestarse en las formas más simples: el deseo de acariciar o ser acariciado, los deseos asociados originalmente con la lactancia y la cercanía a la madre y a los miembros de la familia en las primeras experiencias. En la experiencia adulta, los deseos pueden variar desde la intimidad sexual hasta el toque de la mano de un amigo o el simple placer del viento y el agua contra la piel; y llega hasta las experiencias sofisticadas pero ingenuas que pueden surgir en un instante deslumbrante cuando uno está parado cerca de un grupo de forsitias en flor y de repente se sorprende por lo brillantemente azul que se ve el cielo cuando se lo ve más

allá del mar de flores amarillas. Esta conciencia inmediata del mundo continúa a lo largo de la vida a un ritmo que se espera que se acelere, y es infinitamente más variada y rica de lo que uno podría deducir de la mayoría de las discusiones psicológicas.

Esta creciente conciencia del propio cuerpo y de sus anhelos (procesos que obviamente están relacionados con la experiencia de la identidad) normalmente también conlleva una mayor apreciación de uno mismo como ser y una mayor reverencia por el ser mismo. Es en este punto donde las filosofías orientales, como el budismo zen, tienen mucho que enseñarnos.

Echemos un vistazo nuevamente al caso de Helen, la paciente que describimos en nuestro capítulo sobre el deseo y la voluntad, que utilizó “donde hay voluntad hay un camino” como una formación de reacción contra su poderoso anhelo de ser rodeada por los brazos de su madre. Observamos que este anhelo parecía originarse en sus primeros dos años de infancia, cuando su madre deprimida fue llevada a un hospital psiquiátrico. Al comienzo de la terapia, Helen no era consciente de que tenía estos deseos por el amor y la ternura de su madre y por estar rodeada de brazos cariñosos (aunque los obtuvo promiscuamente de los diversos hombres con los que se acostó). Sólo era consciente de una depresión generalizada, tristeza y pena bajo la superficie apresurada y motivada de su vida. Su conciencia emergente y su aceptación de estos deseos de la infancia, su experiencia en las horas terapéuticas, provocaron cierta ira manifiesta, mucho resentimiento, impotencia y sentimiento de vergüenza por su “debilidad”, acentuaron la pasividad por un tiempo, alternando con la rabia. , Y así sucesivamente hasta la línea. Menciono estas cosas para mostrar que hacer conscientes de estos importantes deseos largamente negados no es nada fácil, no es en absoluto un juego infantil de deseos. Suele ser traumático y puede resultar muy perturbador. De ahí que nos encontremos con la regresión que a menudo ocurre en el psicoanálisis. Tampoco traemos a la conciencia estos deseos simplemente con el fin de “desahogarnos” o “sacar el afecto”, aunque creo que la experiencia genuina de los afectos es esencial, junto con la tristeza, el dolor y el duelo inevitables. por el pasado perdido. Pero el hecho, más significativo que la pura liberación de afecto, es que los deseos apuntan a un significado. Helen comenzó a descubrir la relación entre su

amor frustrado por su madre y lo que quería obtener de la interminable fila de novios; su uso del sexo y la intimidad como gratificación oral; y sus necesidades desafiantes y competitivas. ("¡Si mi madre y mi padre no me dan amor, les mostraré cómo conseguirlo!") Y esto, de acuerdo con el desarrollo habitual de la ira y el resentimiento en una neurosis, será una forma que, entre otras cosas, otras cosas, enojará mucho a los padres.

Hay, sin embargo, una etapa posterior que no es infrecuente en nuestra cultura: una forma más *estructuralizada* de la anterior, en la que el paciente ha desarrollado la meta de "no querer", una especie de meta cínica o desesperada de no desear nada. . En mi experiencia, esto ocurre con los tipos de personalidad obsesivos y compulsivos. La persona vive según la fórmula "Es mejor no querer", "Querer me expone", "Desear me hace vulnerable", "Si nunca deseo, nunca seré débil". Nuestra cultura aprovecha esto de una manera curiosa y ambigua. Por un lado, la sociedad parece prometer que se cumplirán todos nuestros deseos: avalanchas de publicidad que garantizan convertir a una persona en rubia o pelirroja de la noche a la mañana y sacarla de su silla de taquígrafa y tomar un jet con destino a Nassau el fin de semana. El mito de Horatio Alger hace tiempo que fue destruido, pero no el mito de que todo nos será dado. Pero también parece haber en nuestra cultura una curiosa cautela: "Obtendrás estas abundantes gratificaciones sólo si no sientes *demasiado* , no dejes que quieras demasiado". El resultado es que, en lugar de conquistar el mundo como Alger, deberíamos esperar pasivamente hasta que el genio de la tecnología (al que no empujamos ni influenciemos, sólo *esperamos*) nos traiga las gratificaciones que nos hemos fijado. Todo esto es parte de las recompensas que acompañan a la creencia en el vasto mito de la máquina en el siglo XX.

Independientemente de cómo se interprete esto culturalmente, el resultado es el mismo: las personas llevan dentro de sí un gran número de deseos a los que reaccionan pasivamente y que ocultan. El estoicismo, en nuestros días, no es fuerza para superar los deseos, sino para ocultarlos. A un paciente que, digamos, está interminablemente racionalizando y justificando esto y aquello, equilibrando una cosa con otra como si la vida fuera un enorme mercado donde todos los negocios se

hacen en papel y cinta adhesiva y nunca hay bienes , a veces En psicoterapia tienes la inclinación a gritar: "¿Nunca quieres *nada* ?" Pero no lloro, porque no es difícil ver que en algún nivel el paciente quiere mucho; el problema es que lo ha formulado y reformulado, hasta convertirlo en "el ruido de huesos secos", como dice Eliot. En nuestra cultura se ha vuelto endémica la tendencia a racionalizar y aceptar nuestra negación de deseos con la creencia de que esta negación del deseo resultará en su cumplimiento. Y aunque el lector no esté de acuerdo conmigo en este o aquel detalle, nuestro problema psicológico es el mismo: es necesario que ayudemos al paciente a lograr cierta viabilidad emocional y honestidad sacando a relucir sus deseos y su capacidad de desear. Este no es el final de la terapia pero es un punto de partida esencial.

Observamos que el *cuerpo* es particularmente importante al desear. Varias veces ha surgido la palabra mientras hablábamos de esta dimensión: deseo de acariciar el cuerpo, conciencia principalmente como una empresa corporal, etc. El cuerpo es importante en esta etapa de la terapia como lenguaje. Los deseos, y la intencionalidad subyacente al deseo, se expresan en gestos sutiles, formas de hablar y caminar, inclinándose hacia o alejándose del terapeuta, todo lo cual comprende un lenguaje que, debido a que es inconsciente, es más preciso y honesto que el que utiliza el paciente. articula conscientemente. Esta es la razón general por la que el cuerpo necesita ser aceptado, sí, exultado, codiciado, amado y respetado. Los conflictos surgirán a medida que la "armadura corporal" se vea socavada, en palabras de Wilhelm Reich; siempre estarán ahí como parte de la expresión corporal. Pero los conflictos se pueden afrontar de manera constructiva, mientras que nada en absoluto ocurrirá positivamente si el cuerpo permanece amurallado.

DEL DESEO A LA VOLUNTAD

La segunda dimensión es la transmutación de la conciencia en autoconciencia. Esto se correlaciona con la forma distintiva de conciencia en los seres humanos: la conciencia. El término *conciencia* , proveniente etimológicamente de *con* y *scire* , significa "saber con". Estrictamente hablando, la autoconciencia, en el sentido normal en que usamos aquí el término, es una redundancia;

la conciencia misma incluye mi conciencia de mi papel en ella. En este nivel, el paciente experimenta yo-soy-el-que-tiene-estos-deseos. Esta es la dimensión de aceptarse a uno mismo como si tuviera un mundo. Si experimento el hecho de que mis deseos no son simplemente empujones ciegos hacia alguien o algo, que soy yo quien está en este mundo donde el contacto, la alimentación, el placer sexual y la relación entre mí y otras personas pueden ser posibles, puedo comenzar para ver cómo puedo hacer algo con respecto a estos deseos. Esto me da la posibilidad de *tener una visión interior*, o "visión interior", de ver el mundo y a otras personas en relación conmigo mismo. Así, el vínculo anterior de reprimir los deseos porque no puedo soportar la falta de su gratificación, por un lado, o ser empujado compulsivamente a su gratificación ciega, por el otro, es reemplazado por el hecho de que yo mismo estoy involucrado en estas relaciones de placer, amor, belleza, confianza. Entonces tengo la posibilidad de cambiar mi propio comportamiento para hacerlos más posibles.

El término genérico para las intenciones autoconscientes es, para nuestro uso, voluntad. Este término refleja el sabor activo y la autoafirmación de tales actos intencionales.

En esta dimensión, la voluntad *entra* en escena no como una negación del deseo sino como una incorporación del deseo a un nivel superior de conciencia. La experiencia del azul del cielo detrás de la forsitia florece en el simple nivel de conciencia y deseo puede traer deleite y el deseo de continuar o renovar la experiencia; pero darme cuenta de que soy la persona que vive en un mundo en el que las flores son amarillas y el cielo tan brillante, y que puedo incluso aumentar mi placer compartiendo esta experiencia con un amigo, tiene profundas implicaciones para la vida, el amor, la muerte, y los demás problemas últimos de la existencia humana. Como comenta Tennyson cuando mira la flor en la pared agrietada, "...pude entender qué son Dios y el hombre". Ésta es la dimensión en la que emerge la creatividad humana. El ser humano no se limita al deleite ingenuo, sino que pinta un cuadro o escribe un poema con el que espera comunicar algo de su experiencia a sus semejantes.

DESEO Y VOLUNTAD DE DECISIÓN

La tercera dimensión en el proceso de terapia es la de *decisión y responsabilidad*. Utilizo estos dos términos

juntos, con cierta redundancia, para distinguirlos de la voluntad. La responsabilidad implica ser receptivo, *responder*. Así como la conciencia es la forma distintiva de conciencia humana, la decisión y la responsabilidad son las formas distintivas de conciencia en el ser humano que avanza hacia la autorrealización, la integración y la madurez. Nuevamente, esta dimensión no se logra negando deseos y voluntad autoafirmativa, sino que incorpora y mantiene presentes las dos dimensiones anteriores. *La decisión*, en nuestro sentido, crea a partir de las dos dimensiones anteriores un patrón de acción y de vida que está potenciado y enriquecido por los deseos, afirmado por la voluntad y que responde y es responsable de los otros significativos: personas que son importantes para uno mismo en la realización de los objetivos a largo plazo. Si el punto no fuera evidente, podría demostrarse siguiendo las líneas de la teoría interpersonal de la psiquiatría de Sullivan, la filosofía de Buber y otros puntos de vista. Todos señalan que el deseo, la voluntad y la decisión ocurren dentro de un nexo de relaciones de las cuales el individuo depende no sólo para su realización sino también para su existencia misma. Esto suena como una declaración ética y *lo es*. Porque la ética tiene su base psicológica en las capacidades del ser humano para trascender la situación concreta del deseo inmediato orientado a sí mismo y para vivir en las dimensiones del pasado y del futuro, y en términos del bienestar de las personas y grupos sobre quienes su influencia se basa. la propia realización depende íntimamente.

El profesor Ernest Keen formula esta, mi tercera dimensión de decisión, de la siguiente manera:

De mi autoconciencia emerge mi experiencia de mí mismo como un “yo que se valora” y un “que se convierte en uno mismo”. Los términos aquí tienen que ser menos precisos quizás porque esta experiencia está más individualizada. Este “emerger” implica una integración o síntesis de mi conciencia corporal y mi autoconciencia o, se podría decir, de mi deseo y mi voluntad. Reservar un nivel adicional para el funcionamiento holístico del Ser de una persona en relación con el mundo refleja no sólo la naturaleza dialéctica de la “decisión” sino también la idea importante de que intentar con todo el ser es más que la suma de las partes de desear y querer. . Una “decisión” no es ni un deseo ni un acto de voluntad, ni una combinación aditiva de

ambos. Desear algo en contra de mi voluntad es como sentir la tentación de robar la barra de chocolate; querer algo en contra de mi deseo es como negar que me gustan los dulces; Decidir algo es como dejar constancia (para mí mismo) de que me esforzaré (o no) por conseguirlo. Por eso tomar una decisión es un compromiso. Siempre implica el riesgo de fracasar, y es un acto en el que está involucrado todo mi Ser. [1](#)

LIBERTAD HUMANA

Nuestra última cuestión es la relación de la voluntad del hombre con su libertad. William James tenía toda la razón al señalar que se trata de una cuestión ética, no psicológica. Pero la pregunta, como también vio James, no se puede evitar. Siempre se presupone alguna respuesta en la vida y el trabajo de cada uno, y dejar esto claro es sólo una señal de honestidad.

El impacto de Freud y la nueva psicología ha sido aumentar enormemente la esfera del determinismo o la necesidad. Vemos como nunca antes hasta qué punto somos criaturas del condicionamiento y hasta qué punto somos impulsados y moldeados por nuestros procesos inconscientes. Si nuestra libertad es sólo para elegir en las áreas que sobran, el espacio negativo que queda cuando el determinismo se ha apoderado del resto, estamos realmente perdidos. La libertad y la elección se reducen y se convierten en sólo las migajas de la mesa que se nos arrojan temporalmente hasta que se descubren nuevos determinismos. La voluntad y la libertad del hombre se convierten entonces en absurdos infantiles.

Pero ésta es una visión ingenua y primitiva de la voluntad y la libertad y debe ser descartada. Una cosa que está clara desde Freud es que la “primera libertad”, la ingenua libertad del Jardín del Edén antes de la “caída” en la conciencia o del niño antes de la lucha por alcanzar y ampliar la conciencia, es una libertad falsa. La lucha actual con la máquina es una y otra vez la misma cuestión. Si nuestra libertad es lo que queda, lo que la máquina *no puede* hacer, toda la cuestión está perdida para empezar: estamos condenados cuando, en algún día futuro, se pueda inventar una máquina para hacerlo. La libertad nunca puede depender de una suspensión de la necesidad, ya sea por parte de Dios, la ciencia o cualquier otra cosa. La

libertad nunca puede ser una *abnegación de la ley*, como si nuestra "voluntad" operara sólo en un margen temporal de alivio del determinismo. Pero la planificación, la formación, la imaginación, la elección de valores, la *intencionalidad* son cualidades de la libertad humana.

La libertad y la voluntad no consisten en la abnegación del determinismo sino en nuestra *relación con él*. "La libertad", escribió Spinoza, "es el reconocimiento de la necesidad". 2

El hombre se distingue por su capacidad de saber que está determinado y de elegir su relación con aquello que lo determina. Puede y debe, a menos que abdique de su conciencia, elegir cómo se relacionará con las necesidades, como la muerte, la vejez, las limitaciones de la inteligencia y el condicionamiento ineludible de su propio entorno.

¿Aceptará esta necesidad, la negará, la combatirá, la afirmará, la consentirá? Todas estas palabras tienen un elemento de volición. Y a estas alturas debería quedar claro que el hombre no se limita a "quedarse afuera" en su subjetividad, como un crítico de teatro, y mirar la necesidad y decidir lo que piensa de ella. Su intencionalidad es ya un elemento de la necesidad en la que se encuentra. La libertad no reside en nuestro triunfo sobre la naturaleza objetiva, ni en el poco espacio que nos queda en nuestra naturaleza subjetiva, sino en el hecho de que somos nosotros los hombres que experimentamos ambas.

En nuestra intencionalidad, los dos se unen, y al experimentar ambos, ya los cambiamos. La intencionalidad no sólo nos permite adoptar una postura frente a la necesidad, sino que nos exige adoptar esa postura. Esto se ilustra ad infinitum en psicoterapia, cuando el paciente argumenta un determinismo rígido, generalmente cuando se desanima o desea escapar del significado de sus intenciones. Y cuanto más "determinado está a ser un determinista" -cuanto más argumenta (lo que ya es intencionalidad) que no tiene nada que ver con el destino que se avecina sobre él-, más determinado se vuelve de hecho.

Nietzsche hablaba a menudo de "amar el destino". Quería decir que el hombre puede afrontar el destino directamente, puede conocerlo, desafiarlo, acariciarlo, desafiarlo, discutir con él... y amarlo. Y aunque es arrogancia decir que somos "dueños de nuestro destino",

nos salvamos de la necesidad de ser víctimas de él. De hecho, somos *cocreadores de nuestro destino*.

El psicoanálisis requiere que no nos limitemos a las intenciones o a las racionalizaciones conscientes, sino que debemos avanzar hacia la intencionalidad. Nuestra conciencia nunca más podrá volver a ser la simple, basada en la creencia de que porque pensamos algo conscientemente, es necesariamente cierto. La conciencia es una experiencia inmediata, pero su significado debe estar mediado por el lenguaje, la ciencia, la poesía, la religión y todos los demás aspectos de los puentes del simbolismo del hombre.

Compartimos con William James la perplejidad de vivir en una época de transición, él al principio y nosotros, se espera, cerca del final. Una cosa tenía clara: aunque un hombre nunca puede saberlo con certeza y aunque no hay respuestas absolutas ni las habrá, el hombre tiene que actuar de todos modos. Después de cinco años entre sus veintitantos y principios de los treinta, cuando estaba paralizado por su propia depresión y apenas podía desear la cosa más simple, un día decidió que podía hacer un acto de voluntad para creer en la libertad. Quería *la* libertad, la convirtió en su mandato. "El primer acto de libertad", escribe, "es elegirla". Posteriormente quedó convencido de que este acto de voluntad era lo que le permitía afrontar y trascender su depresión. Al menos queda claro en su biografía que en ese momento comenzó para él la vida altamente constructiva que continuó hasta su muerte a los sesenta y ocho años.

Este *fiat* se convirtió en parte integral de la visión jamesiana de la voluntad. Entre las muchas sensaciones que nos saludan, los numerosos estímulos que nos afectan, tenemos el poder de poner nuestro peso en esta posibilidad y no en aquella. En efecto, decimos: "Que *esta* sea la realidad para mí". El mandato "¡Que así sea!" es el salto de James; es su declaración de compromiso.

Sabía que en un acto de voluntad un hombre estaba haciendo algo más de lo que se veía a simple vista; estaba creando, formando algo que nunca antes había existido. Existe un riesgo en tal decisión, en tal decisión, pero sigue siendo nuestra única contribución al mundo que es original y no derivada. He sido crítico con la teoría de la voluntad de James porque omite la intencionalidad, el meollo del problema. Pero en el *acto humano* de la voluntad, en el que

todo hombre comienza por el principio y sólo puede decir como Sócrates en su decisión de beber la cicuta: "No lo sé, pero creo" y dar el salto, Santiago sigue siendo realmente grande. . Dado que sus palabras suenan con la sinceridad y el poder de quien las ha forjado sobre el yunque de su propio sufrimiento y éxtasis, no podemos hacer nada mejor que citarlo:

El enorme mundo que nos rodea nos plantea toda clase de preguntas y nos pone a prueba de muchas maneras. Algunas de las pruebas las superamos mediante acciones que son fáciles y algunas de las preguntas las respondemos con palabras formuladas articuladamente. Pero la pregunta más profunda que alguna vez se haga no admite respuesta más que el mudo cambio de la voluntad y la tensión de nuestras fibras del corazón cuando decimos: "*¡ Sí, incluso así lo haré !*"...

El mundo encuentra así en el hombre heroico su digno compañero y compañero; y el esfuerzo que es capaz de hacer para mantenerse erguido y mantener su corazón inquebrantable es la medida directa de su valor y función en el juego de la vida humana. Él puede *soportar* este Universo.... Todavía puede encontrarle entusiasmo, no por un "olvido como el de un avestruz", sino por una pura voluntad interior de enfrentarse al mundo [a pesar de todos los] objetos disuasorios que hay allí....

"*¿ Lo tendrás así o no?* "...nos lo preguntan a cada hora del día, y tanto sobre las cosas más grandes como sobre las más pequeñas, tanto sobre las más teóricas como sobre las más prácticas. Respondemos con *consentimientos o no consentimientos* y no con palabras. ¡Qué maravilla que esas respuestas tontas parezcan nuestros órganos más profundos de comunicación con la naturaleza de las cosas!... ¡Qué maravilla si la cantidad que les damos sea la única contribución estrictamente no derivada y original que hacemos al mundo! [3](#)

PARTE III

AMOR Y VOLUNTAD

ONCE

LA RELACION DE AMOR Y VOLUNTAD

La pasión sexual es la causa de la guerra y el fin de la paz, la base de lo serio y el objetivo de la broma, la fuente inagotable del ingenio, la clave de todas las alusiones y el significado de todas las insinuaciones misteriosas... sólo porque el En su fundamento reside la seriedad más profunda... Pero todo esto concuerda con el hecho de que la pasión sexual es el núcleo de la voluntad de vivir y, en consecuencia, la concentración de todo deseo; *por eso en el texto he llamado a los órganos genitales el foco de la voluntad* .

—Schopenhauer

Es curioso que Schopenhauer, viejo misántropo como a menudo lo llaman los de piel fina, haya llamado, en esta sección mencionada anteriormente, a la pasión sexual el “núcleo de la voluntad de vivir” y a los “órganos genitales el foco”. de voluntad”. Aquí expresa una verdad de la relación entre el amor y la voluntad, de hecho, su interdependencia, de un modo que va en contra de la comprensión convencional del hombre moderno. El poder (que por el momento podemos identificar con la voluntad) y el amor, incluso el amor sexual, se consideran antitéticos. Creo que Schopenhauer tenía razón, que no son opuestos sino estrechamente relacionados.

Nuestra discusión sobre lo daimónico ha demostrado que la autoafirmación y la autoafirmación, aspectos obvios de la voluntad, son esenciales para el amor. Los analizamos juntos en este libro porque están interrelacionados de maneras que son cruciales para la vida personal de todos nosotros, así como específicamente para la psicoterapia.

Tanto el amor como la voluntad son formas conjuntivas de experiencia. Es decir, ambos describen a una persona que se acerca, se acerca al otro, busca afectarlo y se abre para poder ser afectado por el otro. Tanto el amor como la voluntad son formas de moldear, formar, relacionarnos con el mundo y tratar de obtener una respuesta de él a través de las personas cuyo interés o amor codiciamos. El amor y la voluntad son experiencias interpersonales que ejercen el poder de influir significativamente en los demás y de ser influenciados por ellos.

EL AMOR Y LA VOLUNTAD SE BLOQUEAN

La interrelación del amor y la voluntad se muestra, además, en el hecho de que cada uno pierde su eficacia cuando no se mantiene en correcta relación con el otro; cada uno puede bloquear al otro. Will puede bloquear el amor. Esto se puede ver particularmente en la “fuerza de voluntad” del tipo de hombre orientado hacia el interior, tal como aparece en los estudios de Riesman. ¹ Este fue el hombre que a menudo fue el poderoso capitán de la industria y las finanzas en las primeras décadas de este siglo y fue nuestro vínculo con el gran énfasis que se puso en la fuerza de voluntad individual que caracterizó el final de la época victoriana. ² Este era el período en el que un hombre podía hablar de su “alma invencible” y proclamar: “Soy el capitán de mi destino”. Pero si mi alma es realmente invencible, nunca amaré plenamente; porque es la naturaleza del amor conquistar todas las fortalezas. Y si debo aferrarme a ser dueño de mi destino, nunca podré dejarme llevar por la pasión; porque el amor apasionado siempre tiene posibilidades trágicas. Eros, como hemos visto en un capítulo anterior, “rompe la fuerza de los miembros” y “domina la inteligencia en toda su astuta planificación”.

Un ejemplo de voluntad que bloquea el amor se puede ver en el padre de un joven estudiante-paciente mío, que era tesorero de una gran corporación. Me llamó por teléfono para hablar de “maximizar la eficacia del tratamiento de su hijo” exactamente como si estuviéramos en las reuniones del consejo de administración de su empresa. Cuando el hijo enfermó con una enfermedad menor en la universidad, el padre inmediatamente voló al lugar para hacerse cargo; El mismo padre se enfureció cuando su hijo tomó la mano y besó a su novia en el jardín delantero de su casa de vacaciones. Durante la cena, el padre contó cómo había entablado negociaciones para comprar la empresa de un amigo de su hijo pero, irritado por la lentitud de las negociaciones, había llamado a los posibles socios y les había dicho que “se olvidaran de todo”. cosa.” No mostró ninguna conciencia de que estaba enviando a otra empresa a la quiebra con un chasquido de dedos. Este padre era un ciudadano con espíritu cívico, presidente de varios comités para el mejoramiento cívico; y no podía entender por qué, cuando había sido tesorero de una corporación internacional, sus subordinados se referían en secreto a él

como “el hijo de puta más duro de Europa”. La fuerte “voluntad” que el padre creía que resolvía todos *sus* problemas, en realidad sirvió al mismo tiempo para bloquear su sensibilidad, para cortar su capacidad de *escuchar* a otras personas, incluso, o quizás *especialmente* , a su propio hijo. No es sorprendente que este hijo sumamente talentoso fracasara en su trabajo universitario durante varios años, pasara por un período beatnik y, finalmente, pasara un período tortuoso para permitirse tener éxito en su propia profesión.

Como es típico del género de la dirección interna, el padre de mi paciente siempre podía cuidar de los demás sin preocuparse *por* ellos, podía darles su dinero pero no su corazón, podía *dirigirlos* pero no *escucharlos* . Este tipo de “fuerza de voluntad” fue una transferencia a las relaciones interpersonales del mismo tipo de poder que se había vuelto tan efectivo en la manipulación de vagones de ferrocarril, transacciones bursátiles, minas de carbón y otros aspectos del mundo industrial. El hombre de fuerza de voluntad, manipulándose a sí mismo, no se permitía ver por qué no podía manipular a los demás de la misma manera. Esta identificación de *la voluntad con la manipulación personal* es el error que opone la voluntad al amor.

Es una hipótesis sólida, basada en una gran cantidad de evidencia en el trabajo psicoterapéutico, que la culpa inconsciente que cargan padres como este porque manipulan a sus hijos los lleva a ser sobreprotectores y demasiado permisivos con los mismos. Estos son los niños a quienes se les dan automóviles pero no valores morales, que adquieren la sensualidad pero no se les enseña sensibilidad en la vida. Los padres parecen vagamente conscientes de que los valores en los que se basaba su fuerza de voluntad ya no son eficaces. Pero no pueden encontrar nuevos valores ni renunciar a la voluntad manipuladora. Y los padres a menudo parecen actuar bajo el supuesto de que, por lo tanto, su voluntad tiene que ver con toda la familia.

Este énfasis excesivo en la voluntad, que bloquea el amor, conduce tarde o temprano a una reacción contra el error opuesto: *el amor que bloquea la voluntad* . Esto se ve típicamente en la generación formada por hijos de padres como el padre que describimos anteriormente. El amor que propone en nuestros días el movimiento hippie parece ser

la ilustración más clara de este error. "El amor hippie es indiscriminado" es un principio común dentro del movimiento. El amor hippie enfatiza la inmediatez, la espontaneidad y la honestidad emocional del momento temporal. Estos aspectos del amor hippie no sólo son reacciones totalmente comprensibles contra la voluntad manipuladora de la generación anterior, sino que son valores en sí mismos. La inmediatez, la espontaneidad y la honestidad de la relación experimentada en el *ahora vital* son críticas sólidas y reveladoras del amor y el sexo burgueses contemporáneos. La revuelta de los hippies ayuda a destruir la fuerza de voluntad manipuladora que socava la personalidad humana.

Pero el amor también requiere perseverancia. El amor crece en profundidad en virtud de que los amantes experimentan el encuentro entre sí, el conflicto y el crecimiento, durante un período de tiempo. Estos no pueden omitirse en ninguna experiencia de amor duradera y viable. Implican elección y voluntad bajo cualquier nombre que uses. El amor generalizado, sin duda, es adecuado para situaciones grupales generalizadas; pero no me siento honrado de ser amado simplemente porque pertenezco al género "hombre". El amor que se separa de la voluntad, o el amor que obvia la voluntad, se caracteriza por una pasividad que no se incorpora y crece con la propia pasión; tal amor tiende, por tanto, a la disociación. Termina en algo que no es completamente personal porque no discrimina completamente. Tales distinciones implican querer y elegir, y elegir a alguien significa no elegir a otra persona. Esto se pasa por alto entre los hippies; La *inmediatez* del amor en el desarrollo hippie parece terminar en un amor fugitivo y efímero.

Ahora la espontaneidad es un tremendo alivio después de la artificialidad del amor burgués en cadena de montaje y sexo los sábados por la noche contra la cual se rebelan los hippies. Pero ¿qué pasa con la fidelidad y las cualidades duraderas del amor? La pasión erótica no sólo requiere la capacidad de entregarse y dejarse estimular por el poder de la experiencia inmediata. Pero también requiere que uno tome este evento en su propio centro, para moldear y formar su yo y la relación en el nuevo plano de conciencia que emerge de la experiencia. Esto requiere el elemento de la voluntad. La fuerza de voluntad victoriana carecía de la sensibilidad y flexibilidad que acompañan al amor; En el

movimiento hippie, por el contrario, hay amor sin la fuerza de permanencia que acompaña a la voluntad. Aquí vemos otro ejemplo importante del hecho de que el amor y la voluntad son inseparables el uno del otro.

Una indicación final de que los problemas del amor y la voluntad van juntos es la similitud en sus "soluciones". Ninguno de los dos puede abordarse adecuadamente en nuestros días simplemente mediante nuevas técnicas, remendando los viejos valores, reformulando viejos hábitos en una forma más aceptable o cualquier otro recurso similar. No podemos contentarnos con pintar el viejo edificio de un color nuevo; son los cimientos los que se destruyen, y las "resoluciones", cualquiera que sea el nombre que les demos, requieren otros nuevos.

Lo que se necesita para las "resoluciones" es una nueva conciencia en la que la profundidad y el significado de la relación personal ocupen un lugar central. Esta conciencia abarcadora siempre es necesaria en una era de transición radical. Al carecer de guías externas, trasladamos nuestra moralidad hacia adentro; Hay una nueva exigencia sobre el individuo de responsabilidad personal. Se nos pide que descubramos a un nivel más profundo lo que significa ser humano.

LA IMPOTENCIA COMO EJEMPLO

El problema de la potencia sexual es especialmente interesante porque representa la *confluencia de la voluntad y el amor*. La impotencia es una expresión del hecho de que la persona está tratando de hacer que su cuerpo haga algo (realizar el acto sexual) que "él" no quiere hacer. O, para decirlo de otra manera, el paciente está tratando de obligar a su cuerpo a amar cuando *él* no ama. No podemos querer la potencia; No podemos querer amar. Pero podemos querer abrirnos, participar en la experiencia, permitir que la posibilidad se convierta en realidad. La impotencia es el fracaso no de la intención, sino de la intencionalidad. Pues así como el lenguaje del sexo es tumescencia y erección del pene en el hombre y excitación y disposición para el coito en la mujer, así el lenguaje del eros es fantasía, imaginación y la sensibilidad agudizada de todo el organismo. Y si el lenguaje más profundo pero más sutil del segundo cae en oídos sordos, el lenguaje más directo, insistente y obvio del cuerpo toma el relevo para comunicar el mensaje por medio de la impotencia sexual.

El incidente descrito en el capítulo anterior, el de la impotencia de Preston, puede citarse aquí con mayor detalle para darnos una idea de la dinámica de la impotencia, así como del contraste entre eros y sexo. Durante esa hora, le pregunté a Preston qué fantasía pasaba por su mente esa noche mientras se desvestía y estaba a punto de acostarse con la chica. Es comprensible que le resultara difícil recordarlo, ya que estas imágenes y los sentimientos asociados con ellas tenían que ser reprimidos para intentar seguir adelante en el acto. Pero, cuando sí lo recordó, la fantasía que relató fue ésta: la vagina de la mujer era una trampa para osos; ella tomaría su pene, lograría que la embarazara, tuviera un bebé y así lo atraparía para siempre. A medida que continuaba contando la fantasía, se hizo evidente que había experimentado la situación no sólo como si estuviera atrapado por la mujer y, por muy contradictorio que parezca, como si lo hubiera seducido en lugar de seducirlo, sino también como una expresión de su deseo. su propio contrasadismo hacia ella al seguir adelante en el acto, excitándola más sólo para decepcionarla. La impotencia, por tanto, resulta ser una expresión precisa de los significados simbólicos negados que aparecen en las fantasías subconscientes de Preston. Tales fantasías no son en absoluto el resultado de un capricho, sino que son la expresión precisa y necesaria de su ansiedad, su necesidad de someterse a la mujer y su venganza contra ella.

La fantasía es una expresión de la imaginación. Tanto la fantasía como la imaginación son capacidades mediante las cuales se le da significado personal a un acto. La imaginación es el hogar de la intencionalidad y la fantasía uno de sus lenguajes. Utilizo aquí fantasía no en el sentido de algo irreal a lo que escapamos, sino en su significado original de *fantástico*, "capaz de representar", "hacer visible". La fantasía es el lenguaje del yo total, que se comunica, se ofrece, se prueba. Es el lenguaje de "deseo/lo haré", la proyección en la imaginación del yo dentro de la situación. Y si uno no puede hacer esto, no *estará* presente en la situación, sexual o de otro tipo, ya sea que su *cuerpo* esté allí o no. La fantasía asimila la realidad y luego la lleva a una nueva profundidad.

IMAGINACIÓN Y TIEMPO

El lado positivo del uso de la fantasía se puede ver en otras horas de Preston. Tomemos un ejemplo en el que habla:

PRESTON . Pensé en lo que habíamos estado hablando, en cómo me protejo de toda experiencia, en cómo vivo detrás de muros protectores. Luego hice un acto de voluntad y dije: "Mientras te protejas, serás infeliz. ¿Por qué no puedes dejarlo ir? Así que lo hice. Entonces comencé a sentir atractiva a Beverly y las relaciones sexuales me parecieron muy placenteras. Pero todavía no tenía una erección. Estaba preocupado. Entonces pensé: ¿Hay que tener relaciones sexuales siempre? No. Entonces llegó mi erección.

La buena relación sexual que tuvieron entonces no fue, por supuesto, la respuesta total a su problema. Las fuentes más profundas de su conflicto quedaron demostradas por lo que surgió en la segunda mitad de esa hora terapéutica después de que dijo: "No puedo permitirme el lujo de merecer el amor de Beverly". Luego, hablando de su madre y su hermana, exclamó: "No puedo ceder ante ellas. Tengo que vengarme de ellos. Irán a la muerte. No me rendiré". Evidentemente, esto revela un problema neurótico que hay que resolver. Pero la primera parte, el constructivo "acto de voluntad", debe ir junto con la segunda. Así como no se pueden ignorar los segundos aspectos inconscientes, tampoco se puede ignorar el primero, lo que él llama el acto de la voluntad. Los dos polos del problema se mueven dialécticamente, ayudándose mutuamente.

No podemos querer amar, pero podemos desear abrírnos a la oportunidad, podemos *concebir la posibilidad*, que, como testifican los pacientes, pone las ruedas en movimiento. Esto elimina lo que nos impide concebirlo, la fuente de las dificultades inconscientes y reprimidas. Entonces podemos dejar que nuestra imaginación juegue con ello, pensar en ello, darle vueltas en la mente, centrarnos en él, "invitar" la posibilidad del amor en la fantasía.

Esto nos lleva al problema del *tiempo* . En los casos de impotencia reconocemos un patrón muy familiar: la impresión de tener prisa compulsiva: "Nos desnudamos *inmediatamente* ", dice el paciente, o "Nos acostamos *inmediatamente* y quedé impotente". Para obligarnos a hacer algo sobre lo cual tenemos un conflicto significativo, actuamos compulsivamente, tratando de lanzarnos a ello para burlar, o al menos adelantarnos, a los "sabuesos" reprimidos que nos persiguen. "Si se hiciera cuando está

hecho", como afirma clásicamente Macbeth en su momento crucial, "entonces sería bueno que se hiciera rápidamente" (1, 7). Debemos apresurarnos para no dejarnos saber conscientemente lo que, en otro nivel, sabemos que sabemos. El hecho de que muchas personas tiendan a no darse *tiempo* para conocerse en los asuntos amorosos es un síntoma general del malestar de nuestros días. Somos la época, dice John Galbraith refiriéndose a los moteles a lo largo de las carreteras, del "sexo de corta duración".

Cuando dije anteriormente que "volamos *hacia* el sexo para evitar el eros", la palabra "volar" puede tomarse en varios sentidos. Volar significa ir con prisa: experimentamos una compulsión, poco conscientes de que es nuestra propia ansiedad la que nos empuja. Volar también puede interpretarse como huir de: sería bueno hacerlo rápidamente antes de que nuestras fantasías se pongan al día, antes de que la voz del conflicto se vuelva tan estridente que nos quite la erección y el deseo de tener relaciones sexuales con la mujer. La prisa por tener relaciones sexuales a menudo sirve para provocar un cortocircuito en el eros.

Llegamos ahora a la relación fundamental entre *eros, tiempo e imaginación*. Eros requiere tiempo: tiempo para asimilar el significado del acontecimiento, tiempo para que la imaginación funcione y, si no "tiempo para pensar", al menos tiempo para experimentar y anticipar. Por eso el enamorado quiere estar solo, deambulando solo de aquí para allá, sin concentrarse ni intentar trabajar; le está dando tiempo a eros para hacer su trabajo. Esta importancia del tiempo es una de las características que distingue al eros del sexo. Puede parecer que el eros tiene efecto simultáneamente con el primer vistazo a la otra persona (el amor a primera vista no es necesariamente neurótico ni debe relegarse a lo inmaduro). El ser amado repentinamente provoca una imagen compuesta de nuestras experiencias en nuestro pasado o en nuestros sueños de nuestro futuro; lo experimentamos espontáneamente en relación con nuestro "estilo de vida" personal que formamos y llevamos con nosotros toda nuestra vida y que se vuelve más claro cuanto más plenamente nos conocemos a nosotros mismos. Pero se necesita tiempo para que tenga lugar el proceso de integración, tiempo para que eros se entreteje con la multitud de recuerdos, esperanzas, miedos, objetivos, ad

infinitum, que forman el patrón que reconocemos como nosotros mismos.

UNIÓN DE AMOR Y VOLUNTAD

La tarea del hombre es unir el amor y la voluntad. No están unidos por un crecimiento biológico automático sino que deben ser parte de nuestro desarrollo consciente.

En la sociedad, la voluntad tiende a oponerse al amor. Para ello existe una historia genética importante. Tenemos un recuerdo, una "reminiscencia" en el sentido de Platón, de una época en la que había una unión de nosotros con nuestras madres en la experiencia temprana de amamantar del pecho materno. Entonces también estuvimos en unión con el universo, nos casamos con él y tuvimos la experiencia de "unión con el ser". Esta unión produjo satisfacción, felicidad tranquila, autoaceptación y euforia. Esto es lo que se revive en la meditación de tipo zen o hindú y en algunas experiencias con drogas; es una unión con el universo que se muestra en el misticismo y produce un suave éxtasis, un sentimiento de felicidad de que soy completamente aceptado por el universo. Éste es el telón de fondo de la existencia humana implícito en cada mito del Jardín del Edén, cada historia del paraíso, cada "Edad de Oro": una perfección que está profundamente arraigada en la memoria colectiva del hombre. Nuestras necesidades se satisfacen sin ningún esfuerzo consciente de nuestra parte, como sucede biológicamente en las primeras etapas de la lactancia materna. Ésta es la "primera libertad", el primer "sí". ³

Pero esta primera libertad siempre fracasa. Y lo hace debido al desarrollo de la conciencia humana. Experimentamos nuestra diferencia y conflicto con nuestro entorno y el hecho de que somos sujetos en un mundo de objetos, e incluso nuestra madre puede convertirse entonces en un objeto. Ésta es la separación entre el yo y el mundo, la división entre existencia y esencia. Mitológicamente, es el momento en que cada niño recrea la "caída" de Adán. Esta primera libertad es inadecuada porque no se puede permanecer en ella si queremos desarrollarnos como seres humanos. Y aunque experimentamos nuestra separación de ello como culpa (en el sentido de separación de lo ilimitado de Anaximandro),

debemos seguir adelante. ⁴ Pero sigue siendo la fuente de toda perfección, el telón de fondo de todas las utopías, los sentimientos perpetuos de que debería haber un paraíso en algún lugar y los esfuerzos (siempre creativos pero siempre condenados a la decepción) que nos hacen intentar recrear un estado perfecto como el primero en los brazos de nuestra madre. No podemos, no por algo que Dios haga, ni por algún accidente fortuito, ni por alguna casualidad que podría haber sido diferente. No podemos hacerlo debido al simple desarrollo de la conciencia humana. Sin embargo, todavía siempre buscamos, como cuando escribimos un buen párrafo o hacemos una buena obra de arte. "Caemos" de nuevo, pero seguimos dispuestos a levantarnos y enfrentarnos nuevamente a nuestro destino.

Por eso la voluntad humana, en su forma específica, comienza siempre con un "no". Debemos enfrentarnos al medio ambiente, ser capaces de dar una negativa; esto es inherente a la conciencia. Arieti señala que toda voluntad tiene su origen en la capacidad de decir "no", un "no" no contra los padres (aunque se manifiesta al manifestarse contra ellos, representantes del universo personal autoritario como son). El "no" es una protesta contra un mundo que nunca hicimos, y también es una afirmación de uno mismo en el esfuerzo por remodelar y reformar el mundo. La voluntad, en este sentido, siempre comienza *contra* algo, lo que generalmente puede considerarse específicamente contra la primera unión con la madre. No es de extrañar que esto se haga con culpa y ansiedad, como en el Jardín del Edén, o con conflicto, como en el desarrollo normal. Pero el niño tiene que seguir adelante, porque es el desarrollo de su propia conciencia lo que le impulsa. Y no es de extrañar que, aunque lo afirme en un nivel, en otro lo lamente. Este es un aspecto de la aceptación de lo daimónico. Durante una reexperimentación de este período, un paciente soñó con un "tigre" que solía interpretar como su madre. Pero el terapeuta, con una sabiduría que proviene de tener una visión del todo, comentaba continuamente: "El tigre está en *ti*". De este modo pudo dejar de luchar contra ello y asimilarlo, acogerlo como parte de su propia fuerza y, como resultado, volverse más afirmativo como persona.

La voluntad comienza en oposición, comienza en un "no", puesto que el "sí" ya está ahí. El peligro es que esta etapa del desarrollo sea interpretada negativamente por los

padres, como lo demuestra su enojo excesivo o su interpretación del “no” original del niño como algo personal contra ellos; y, por lo tanto, el niño puede considerar que se oponen a su desarrollo y autonomía. Y puede, al recibir recriminaciones por sus elecciones, verse tentado (y, hasta cierto punto, incluso ceder a esta tentación) a renunciar a ella, a volver a la “bienaventuranza” (que ahora es una dicha sólo entre comillas). Éste es el anhelo, nostálgico y contraproducente que vemos en los neuróticos adultos de volver a la primera unión. Pero el pasado no puede resucitar ni volver a ser real.

Por eso la unión de la voluntad y el amor es una tarea y un logro tan importante para el hombre. La voluntad debe entrar para destruir la dicha, para hacer posible un nuevo nivel de experiencia con otras personas y el mundo; hacer posible la autonomía, la libertad en el sentido maduro y la consiguiente responsabilidad. Will entra para sentar las bases que hagan posible un amor relativamente maduro. El ser humano, que ya no busca restablecer un estado de infancia, como Orestes, asume libremente la responsabilidad de sus elecciones. La voluntad destruye la primera libertad, la unión original, no para luchar contra el universo para siempre, aunque algunos de nosotros nos detenemos en esa etapa. Rota la primera dicha de la unión *física*, la tarea del hombre es ahora la *psicológica* de lograr nuevas relaciones que se caracterizarán por la elección de qué mujer amar, a qué grupos dedicarse y por la construcción consciente de esos afectos.

Por tanto, hablo de la relación del amor y la voluntad no como un estado que se nos da automáticamente, sino como una tarea; y en la medida en que se gana, es un logro. Apunta hacia la madurez, la integración, la plenitud. Ninguno de estos se logra jamás sin relación con su opuesto; El progreso humano nunca es unidimensional. Pero se convierten en piedras de toque y criterios de nuestra respuesta a las posibilidades de la vida.

DOCE

EL SIGNIFICADO DEL CUIDADO

Sólo el hombre verdaderamente bondadoso sabe amar y odiar.

-Confucio

Hay un fenómeno extraño en la guerra de Vietnam. Se basa en el hecho de que las fotografías de esta guerra (las películas para la televisión, las fotografías de los periódicos y revistas) son diferentes de las de cualquier otra guerra. No más imágenes de victoria, no más plantar la bandera en lo alto de un montículo como en Iwo Jima, no más marchas triunfantes por las calles. En medio de los anuncios de esta guerra de muertos y heridos cada día, del recuento de cadáveres porque no hay nada más que contar, surge algo más: no es un efecto planeado, ni decidido conscientemente por el cerebro de alguien. Proviene de los fotógrafos, esos oficiales que representan el inconsciente de todos nosotros, cuya *postura* sobre la guerra es irrelevante, que obtienen una imagen más que otra debido a una postura del cuerpo o al uso de los músculos, cuya única preocupación es la humanidad. interés. De estos fotógrafos surgen imágenes de heridos cuidándose unos a otros, de soldados cuidando a los heridos, de un infante de marina rodeando con el brazo a un camarada herido, el herido gritando de dolor y desconcierto. Lo que vuelve en las fotos es, a este nivel elemental, *el cuidado*.

En una aldea vietnamita, como se informó recientemente en un programa de televisión, se habían arrojado bombas de gas en agujeros y chozas para expulsar de sus escondites a los Viet Cong que quedaban. De los agujeros sólo salían mujeres y niños. Un niño, de unos dos años, que había sido expulsado con su madre, estaba sentado en su regazo mirando a un gran marino negro. El lado de la cara del niño estaba sucio por el humo y el hollín de la bomba de humo; había estado llorando. Levantó la vista con expresión de desconcierto, ahora más allá del llanto, sin saber qué hacer con un mundo así. Pero la cámara se centró inmediatamente en el infante de marina estadounidense negro que miraba al niño, imponente y algo espantoso con su uniforme de batalla. Tenía exactamente la misma expresión: desconcierto, los ojos muy abiertos mientras miraba al niño, la boca ligeramente entreabierta; pero su mirada no se movió, permaneciendo fija en aquel niño. ¿Qué debería hacer con un mundo en el que hace esto?

Mientras el locutor del programa parloteaba sobre cómo el gas es dañino durante sólo diez minutos y luego no deja efectos nocivos, el camarógrafo mantuvo su cámara enfocada en el rostro del marino. ¿Recordaba el marine que él también había sido un niño en algún estado del sur, expulsado de cuevas y chozas donde había estado jugando, reconociendo que él también pertenecía a una raza considerada "inferior"? ¿Que él también fue una vez un niño en un mundo al que sólo podía mirar hacia afuera y hacia arriba, un mundo que causaba dolor por razones que ningún niño puede comenzar a comprender? ¿Se ve a sí mismo en este niño, ve su desconcierto como niño negro?

No creo que reflexione conscientemente sobre estas cosas: creo que sólo ve allí a otro ser humano con una base común de humanidad en la que se detienen un momento en los pantanos de Vietnam. Su mirada es preocupada. Y el camarógrafo lo ve (casi siempre ahora los ve así) y mantiene la cámara enfocada en su rostro; un subconsciente que busca sólo el interés humano, brindándonos una expresión inconsciente de la culpa de todos nosotros. Y mientras el locutor ofrece en voz baja las interminables listas de figuras de heridos-muertos-muertos-heridos, el camarógrafo, anónimo en este momento y para siempre, representando sólo una extensión de nuestros propios músculos ciegos e inconscientes, de nuestros propios cuerpos, sigue su cámara apuntó al rostro del gran hombre negro que miraba al niño llorando, sin nombre en medio de las tristes arenas movedizas de la guerra moderna.

Este es un ejemplo sencillo de cuidado. Es un estado compuesto por el reconocimiento del otro, de un prójimo como uno mismo; de identificación de uno mismo con el dolor o la alegría del otro; de culpa, lástima y la conciencia de que todos estamos sobre la base de una humanidad común de la que todos procedemos.

CUIDADO EN AMOR Y VOLUNTAD

El cuidado es un estado en el que algo sí *importa*; La atención es lo opuesto a la apatía. El cuidado es la fuente necesaria del eros, la fuente de la ternura humana. Afortunadamente, el cuidado nace en el mismo acto que el niño. Biológicamente, si el niño no fuera cuidado por su madre, apenas viviría el primer día. Psicológicamente sabemos, por las investigaciones de Spitz, que el niño se

retira a un rincón de su cama, se marchita, nunca se desarrolla, sino que permanece en un estupor, si cuando es niño no recibe cuidados maternos.

Para los griegos, Eros no podía vivir sin pasión. Habiendo estado de acuerdo con eso, ahora podemos decir que Eros no puede vivir sin cuidados. Eros, el daimon, comienza *fisiológicamente*, atrapándonos y arremolinándonos en su vórtice. Requiere la necesaria adición de atención, que se convierte en el lado *psicológico* de Eros. El cuidado recibe poder gracias a la sensación de dolor de la naturaleza; si no nos cuidamos a nosotros mismos, nos lastimamos, nos quemamos, nos lastimamos. Esta es la fuente de la identificación: podemos sentir en nuestro propio cuerpo el dolor del niño o el dolor del adulto. Pero nuestra responsabilidad es dejar de permitir que la atención sea únicamente una cuestión de terminaciones nerviosas. No niego los fenómenos biológicos, pero el cuidado debe convertirse en un hecho psicológico consciente. *La vida* proviene de la supervivencia física; pero la *buena vida* proviene de lo que nos importa.

Para Heidegger, el cuidado (*Sorge*) es la fuente de la voluntad. Por eso prácticamente nunca habla de voluntad o voluntad, excepto cuando refuta las posiciones de otros filósofos. Porque la voluntad no es una “facultad” independiente o un departamento del yo, y siempre nos metemos en problemas cuando intentamos convertirla en una facultad especial. ¹ Es una función de toda la persona. “Cuando está plenamente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la individualidad”, escribe Heidegger. ² Cuando no nos importa, perdemos nuestro ser; y el cuidado es el camino de vuelta al ser. Si me importa el ser, lo pastorearé prestando cierta atención a su bienestar, mientras que si no me importa, mi ser se desintegra. Heidegger “piensa en el cuidado como el fenómeno constitutivo básico de la existencia humana”. ³ Es, pues, *ontológico* en el sentido de que constituye al hombre en cuanto hombre. La voluntad y el deseo no pueden ser la base del cuidado, sino viceversa: se fundan en el cuidado. ⁴ No podríamos querer ni desear si no nos importara desde el principio; y si realmente nos preocupamos, no podemos evitar desearlo o quererlo. Querer es cuidar hecho libre, dice Heidegger ⁵ —y, yo

añadiría, activado. La constancia de uno mismo está garantizada por el cuidado.

La temporalidad es lo que hace posible el cuidado. A los dioses del Monte Olimpo no les importa; aquí tenemos nuestra explicación para este hecho que todos claramente han visto y sobre el cual todos se han preguntado. El hecho de que seamos *finitos* hace posible el cuidado. El cuidado también, en el concepto de Heidegger, es la fuente de la conciencia. “La conciencia es el llamado del Cuidado” y “se manifiesta como Cuidado”. ⁶

Heidegger cita una antigua parábola del cuidado, que también utilizó Goethe al final de *Fausto*:

“Una vez, cuando 'Care' cruzaba un río, vio un poco de arcilla; ella, pensativa, tomó un trozo y comenzó a darle forma. Mientras meditaba sobre lo que había hecho, se acercó Júpiter. 'Care' le pidió que le diera espíritu, y él se lo concedió gustosamente. Pero cuando ella quiso que se le diera su nombre, él se lo prohibió y exigió que en su lugar se le diera su nombre. Mientras 'Care' y Júpiter discutían, se levantó la Tierra y deseó que se confiriera su propio nombre a la criatura, ya que ella le había proporcionado parte de su cuerpo. Pidieron a Saturno que fuera su árbitro, y éste tomó la siguiente decisión, que les pareció justa: 'Ya que tú, Júpiter, has dado su espíritu, recibirás ese espíritu cuando muera; y como tú, Tierra, has dado su cuerpo, recibirás su cuerpo. Pero dado que "Care" dio forma por primera vez a esta criatura, ella la poseerá mientras viva. Y como ahora hay disputa entre vosotros sobre su nombre, llamémosle “ *homo* ”, porque está hecho de *humus* (tierra)”. ⁷

Esta fascinante parábola ilustra el punto importante señalado por el árbitro Saturno, el Tiempo, de que aunque el Hombre recibe el nombre de *Homo* en honor a la Tierra, todavía está constituido en sus actitudes humanas por el Cuidado. En la parábola, ella se hace cargo de él durante su estancia temporal en este mundo. Esto también muestra la realización de los tres aspectos del tiempo: pasado, futuro y presente. La Tierra recibe al hombre en el pasado, a Zeus en el futuro; pero como “el cuidado dio forma primero a esta criatura, ella la poseerá mientras viva”, es decir, en el presente.

Esta incursión en la ontología deja más claro por qué el cuidado y la voluntad están tan estrechamente relacionados

y, de hecho, son dos aspectos de la misma experiencia. También nos da una distinción entre desear y querer: desear es como “un mero anhelo, como si la voluntad se agitara en su sueño”, como escribe Macquarrie, “pero no fuera más allá del sueño de la acción”. 8 La voluntad es la forma madura y plena del deseo, y tiene sus raíces en la necesidad ontológica del cuidado. En el acto consciente de un individuo, la voluntad y el cuidado van juntos y, en ese sentido, son idénticos.

Esto nos da, y de hecho nos *exige*, una distinción clara entre *cuidado* y *sentimentalismo*. El sentimentalismo es pensar *en el sentimiento* en lugar de *experimentar genuinamente* el objeto del mismo. Tolstoi habla de las damas rusas que lloran en el teatro pero no se dan cuenta de que su propio cochero está sentado afuera en el frío glacial. El sentimentalismo se enorgullece de que yo *tenga* esta emoción; comienza subjetivamente y termina allí. Pero cuidar es siempre preocuparse *por* algo. Estamos atrapados en nuestra experiencia de la cosa o evento objetivo que nos importa. En el cuidado uno debe, al involucrarse con el hecho objetivo, hacer algo respecto de la situación; hay que tomar algunas decisiones. Aquí es donde el cuidado une el amor y la voluntad.

preocupación de Paul Tillich, usado normalmente con el adjetivo “último”, también lo tomo como sinónimo de lo que estamos discutiendo ahora. Pero para nuestros propósitos aquí prefiero el término más simple y directo: atención. También podría utilizar el término *compasión*, que para muchos lectores puede connotar una forma más sofisticada de atención. Pero la compasión, un “sentimiento con” alguien, ya es una emoción, una pasión que puede ir y venir. Elijo el término cuidado porque es ontológico y se refiere a un estado del ser.

El cuidado es importante porque es lo que falta en nuestros días. Lo que los jóvenes están luchando, en las revueltas en los campus universitarios y en las protestas en todo el país, es la convicción creciente y progresiva de que nada importa; el sentimiento predominante de que no se puede hacer nada. La amenaza es la apatía, la falta de implicación y el apego a estimulantes externos. El cuidado es un antídoto necesario para esto.

Por más abiertos que sean a la crítica los métodos de las revueltas estudiantiles, todavía se reducen a una lucha por preservar el “derecho por debajo de los derechos”. La

lucha es por la existencia del ser humano en un mundo en el que todo parece cada vez más mecánico, informatizado y termina en Vietnam. La rúbrica "No grapar, mutilar ni doblar" es, aunque desconocida para el estudiante, una representación de la afirmación de Heidegger de que el hombre está ontológicamente constituido por el cuidado. Es la negativa a aceptar el vacío aunque nos enfrente a uno por todos lados; la tenaz insistencia en la dignidad humana, aunque sea violada por todos lados; y la obstinada afirmación de uno mismo para dar contenido a nuestras actividades, por más rutinarias que sean.

El amor y la voluntad, en el antiguo sentido romántico y ético, son conceptos dudosos y, de hecho, pueden no estar disponibles o ser inutilizables en ese marco. No podemos apoyarlos apelando al romance en estos días en que el romance está a punto de desaparecer, o apelando al "debería". Ninguno de estos ya tiene contundencia. Pero queda la vieja y fundamental pregunta: ¿*Me importa algo o alguna persona?* Y si no, ¿puedo encontrar algo o alguien que *sí* importe?

El cuidado es un tipo particular de intencionalidad que se muestra especialmente en psicoterapia. Significa desearle lo mejor a alguien; y si el terapeuta no experimenta esto dentro de sí mismo, o no cree que lo que le sucede al paciente importa, ¡ay de la terapia! El significado común y original de "intencionalidad" y "cuidado" reside en el pequeño término "tender", que es a la vez la raíz de la intencionalidad y el significado del cuidado. Tend significa una tendencia, una inclinación, un lanzamiento del propio peso sobre un lado determinado, un movimiento; y también cuidar, atender, esperar, mostrar solicitud. En este sentido, es la fuente tanto del amor como de la voluntad.

LOS MITO DEL CUIDADO

Me referiré ahora a un episodio de la historia muy parecido a nuestro período, que puede ayudarnos a comprender el mito del cuidado. Después de la Edad de Oro de la Grecia clásica, cuando los mitos y símbolos daban al ciudadano una armadura contra los conflictos internos y las dudas sobre uno mismo, llegamos a los siglos III y II a.C. Nos encontramos en un mundo con un estado de ánimo psicológico radicalmente diferente al del siglo XIX. época de Esquilo y Sócrates. Por todos lados encontramos ansiedad, dudas internas y conflictos psicológicos

rampantes en la literatura. Y este mundo no es diferente al nuestro. Como lo expresa un estudioso de esa época helenística:

Si te despertaras una mañana y descubrieras que algún milagro te había transportado a Atenas en los primeros años del siglo III a. C. , te encontrarías en una atmósfera social y espiritual no del todo desconocida. Los ideales políticos de la ciudad-estado (libertad, democracia, autosuficiencia nacional) habían perdido su atractivo en un mundo dominado por despotismos a gran escala y sacudido por crisis económicas y malestar social. Los dioses antiguos conservaron sus templos y sus sacrificios, pero habían dejado de inspirar una fe viva. Las mentes maestras del siglo anterior, Platón y Aristóteles, parecían no tener ningún mensaje para la nueva generación, ninguna medicina para el estado de ánimo predominante de desilusión, escepticismo y fatalismo. ⁹

Ahora y en el período inmediatamente siguiente, los escritores son realmente conscientes de *la angustia* . Plutarco pinta un cuadro gráfico de un hombre ansioso con síntomas reveladores de pavor, como sudoración de las palmas de las manos e insomnio. ¹⁰ Epicteto tiene un capítulo titulado “Sobre la ansiedad”, en el que da su diagnóstico del estado de ansiedad y las reglas para vencerlo. “Este hombre está desordenado en la voluntad de obtener y en la voluntad de evitar, no está en el camino correcto, tiene fiebre, porque nada más cambia la tez y hace que el hombre tiemble y le castañeteen los dientes”. ¹¹ Lucrecio lamenta el hecho de que la ansiedad esté en todas partes: temor a la muerte, temor a la peste, temor a los castigos que ocurrirán después de la muerte, temor a los espíritus sobrehumanos. En medio de su poema *La naturaleza del universo* , mira hacia el cielo, “tapado de estrellas centelleantes”, y “entonces, en los corazones ya atormentados por otros males, una nueva ansiedad comienza a despertar y a levantar la cabeza. Nos preguntamos si no estaremos sujetos a algún poder divino insondable, que acelera las estrellas brillantes a lo largo de sus diversas trayectorias”. ¹²

Esta fuente de ansiedad que menciona Lucrecio nos recuerda una vez más la ansiedad actual por los platillos voladores, las luces nocturnas que la gente teme que

puedan ser visitas de otros planetas, los duendes, etc. Algunos psicoterapeutas perspicaces, como CG Jung, están convencidos de que el cambio del hombre moderno en relación con el espacio produce a mediados del siglo XX mucha más ansiedad oculta de lo que generalmente se admite. ¹³

Hay más similitudes entre nuestra era moderna y este período helenístico plagado de ansiedad que estas proyecciones y alucinaciones. Lucrecio miró hacia atrás, a este siglo III y escribió una descripción que, aparte de su estilo poético, podría sacarse de un periódico contemporáneo como un retrato de la Gran Sociedad:

Epicuro vio que, en la práctica, todo lo que se necesitaba para satisfacer las necesidades vitales de los hombres ya estaba a su disposición, y... su sustento estaba asegurado. Vio a algunos hombres disfrutando plenamente de las riquezas y la reputación, la dignidad y la autoridad, y felices con la bella fama de sus hijos. Sin embargo, a pesar de todo eso, encontró corazones doloridos en todos los hogares, atormentados incesantemente por dolores que la mente era incapaz de aliviar y obligados a desahogarse en quejas recalcitrantes. ¹⁴

Lucrecio siguió esto con un interesante esfuerzo de diagnóstico. Concluyó “que el origen de esta enfermedad fue el propio contenedor”. Es decir, el hombre mismo, o la mente del hombre, tuvo la culpa. Epicuro creía, y Lucrecio lo siguió con la devoción de un creyente pleno, que si se explica el mundo natural a las personas de una manera completamente racional, éstas se liberarán de su ansiedad. Propongo, más bien, que la fuente de esta enfermedad fue que el hombre había perdido su mundo. El gran cambio que se había producido fue la pérdida de comunicación con este mundo, con los demás y consigo mismo. Es decir, los mitos y símbolos se habían derrumbado. Y el ser humano, como diría más tarde Epicteto, “no sabe en qué parte *del mundo* se encuentra”. ¹⁵

Durante este período helenístico florecieron varias escuelas, que incluían no sólo a los estoicos y epicúreos, sino también a los cínicos, Cireneos y hedonistas, junto con los platónicos y aristotélicos tradicionales. Lo significativo de estas diversas escuelas es que ya no son esfuerzos por descubrir la realidad moral como la escuela socrática, o por construir sistemas de verdad como las escuelas platónicas y

aristotélicas. Son más bien métodos para enseñar a la gente cómo vivir en un mundo lleno de conflictos psicológicos y espirituales. *Las enseñanzas de estas escuelas adquieren ahora el carácter de psicoterapia abierta, por buena o mala que sea.*

Varias de las escuelas consideraban que el problema de la gente era cómo controlar sus pasiones, cómo permanecer por encima de los conflictos de la vida. Los estoicos y epicúreos desarrollaron la doctrina de *la ataraxia*, una actitud de "inquebrantable" hacia la vida, una calma sin pasión que se logra, especialmente en el caso de los estoicos, mediante un esfuerzo de voluntad fuerte y el rechazo a dejarse tocar por las emociones ordinarias de dolor, dificultades y pérdida de vidas. Debes afirmar tu dominio sobre los acontecimientos externos o, si no puedes hacerlo, al menos no deberías dejarte afectar por ellos. Las creencias y prácticas del estoicismo a menudo producían una gran fuerza individual, *como la del legionario y el gobernador romanos.*

Pero fue una fortaleza obtenida al precio de la supresión de todas las emociones, tanto negativas como positivas. Como intentos de dar un tipo de psicoterapia, las escuelas epicúrea y estoica eran muy parecidas. "A ambas escuelas les hubiera gustado desterrar las pasiones de la vida humana", escribe Dodds; "El ideal de ambos era... estar libre de emociones perturbadoras, y esto debía lograrse en un caso manteniendo las opiniones correctas sobre el hombre y Dios, y en el otro sin tener opinión alguna".

[dieciséis](#)

Los epicúreos buscaban lograr la tranquilidad de mente y cuerpo equilibrando racionalmente sus placeres, dando especial valor a los placeres intelectuales. Esto *pareció* abrir la puerta a una vida de gratificación y dar la bienvenida a los goces de los sentidos. Epicuro "puso límites al deseo y al miedo", nos dice Lucrecio, porque "dejó en claro que, la mayoría de las veces, era completamente innecesario que la humanidad agitara tormentosas olas de inquietud dentro de sus pechos". ¹⁷ Pero cualesquiera que fueran las intenciones de este control al poner límites al miedo (que, curiosamente, significaba también poner límites al deseo), este método, en la práctica real, condujo a una castración de los

impulsos dinámicos de la persona. Un escritor de la época incluso se refiere a los epicúreos como eunucos.

La tradición hedonista hacía hincapié en encontrar placer en la satisfacción sensual. Pero estos hedonistas descubrieron, como descubrieron los hedonistas de otros períodos, incluido el nuestro, que la satisfacción sensual buscada por sí misma resulta extrañamente insatisfactoria. Un maestro de esta escuela, Hegesias, desesperado de alcanzar alguna vez la felicidad, se convirtió en el filósofo del pesimismo; y Ptolomeo tuvo que prohibir sus conferencias en Alejandría porque provocaron muchos suicidios. Este es el comienzo de la época en que el maestro o el filósofo “concibe su aula como un dispensario para almas enfermas”. ¹⁸

Ahora bien, el más impresionante de todos estos esfuerzos por ayudar al hombre a afrontar su ansiedad es el de Lucrecio. Sensible a los sufrimientos humanos y poeta como era, no podía simplemente endurecer sus sentimientos ante la desolación psicológica y espiritual que lo rodeaba. Por mucho que hubiera anhelado la *ataraxia*, su naturaleza de poeta no le permitía el desapego y la capacidad de represión necesarios para lograrla. “Los temores y ansiedades que acechan al pecho humano”, escribió, “no retroceden ante el choque de armas o la feroz lluvia de misiles. Acechan desenfrenadamente entre príncipes y potentados. No se sienten asombrados por el brillo del oro o el brillo brillante de las túnicas púrpuras”.

¹⁹

Sabe que parte de esta ansiedad se debe a la falta de sentido de la vida de las personas. “Los hombres sienten claramente en su mente una carga pesada, cuyo peso los deprime. Si tan solo percibieran con igual claridad las causas de esta depresión, el origen de este bulto de mal dentro de sus pechos, no llevarían una vida como la que ahora vemos con demasiada frecuencia: nadie sabe lo que realmente quiere y todos lo intentan constantemente. alejarse de donde está, como si la mera locomoción pudiera liberarse de la carga”. ²⁰ Lucrecio, psicólogo perspicaz y poeta, añade respecto a esta carrera aburrida: “Al hacerlo, el individuo realmente huye de sí mismo”. Él continúa:

A menudo, el propietario de alguna mansión señorial, aburrido de quedarse en casa, se marcha, sólo para

regresar con la misma rapidez cuando se siente no mejor fuera de casa. Se dirige a su casa de campo, conduciendo su carruaje y su pareja a pie, como si tuviera prisa por salvar una hora en llamas. Tan pronto como cruza la puerta, comienza a bostezar o se retira malhumorado a dormir y corteja el olvido, o se apresura a regresar a visitar la ciudad. ²¹

Lucrecio se lanza con devoción religiosa a explicar la fe que había heredado de su maestro, Epicuro. Creía que la comprensión determinista del universo natural nos curaría de nuestros miedos y ansiedades.

Así como los niños en la oscuridad tiemblan y se asustan ante todo, así nosotros, a plena luz del día, nos sentimos a veces oprimidos por temores tan infundados como esos honores que los niños imaginan que les sobrevendrán en la oscuridad. Este temor y oscuridad de la mente no pueden ser disipados por los rayos del sol, los rayos brillantes del día, sino sólo por una comprensión de la forma exterior y el funcionamiento interno de la naturaleza. ²²

Lucrecio creía que si pudiera acabar con los dioses y los mitos y ayudar a los hombres a ser ilustrados, empíricos y racionalistas, habría dado el paso necesario para liberar a la gente de su ansiedad. Epicuro, al ver a su alrededor todas las imágenes de dioses en monedas y estatuas, había cometido el error de muchos empiristas, por ingenuo que parezca, de creer que los dioses eran en realidad *objetos*. Había cortado el nudo gordiano exiliando a los dioses a los espacios intermedios entre los mundos, a salvo del contacto con la especie humana (¡poco sospecharía que a estas alturas ya nos estaríamos preparando para viajar a esos mismos espacios!). “Porque es esencial para la naturaleza misma de la deidad que disfrute de una existencia inmortal en absoluta tranquilidad, distante y desapegado de nuestros asuntos. Está libre de todo dolor y peligro, fuerte en sus propios recursos, exento de cualquier necesidad nuestra, indiferente a nuestros méritos e inmune a la ira”.

²³

Lucrecio va más allá que su maestro e intenta acabar con los mitos por completo, con la esperanza de liberar a la gente del “temor infundado a los dioses”. ²⁴ “No existe el desgraciado Tántalo”, proclama, “como relata el mito.... No hay ningún Tityos que yazca en el infierno para siempre

sondeado por aves rapaces... Pero Tityos está aquí entre nosotros, ese pobre diablo postrado por el amor, desgarrado por las aves de presa, devorado por los celos o desgarrado por los colmillos de alguna otra pasión. Sísifo también [no es una figura divina pero] está vivo para que todos lo vean, empeñado en ganar la insignia del cargo.... En cuanto a Cerbero y las Furias y la oscuridad total y las fauces del Infierno que escupen vapores abominables, estos no están ni pueden estar en ninguna parte..." ²⁵ Ya no existe Prometeo. Porque el "agente por el cual el fuego descendió por primera vez a la tierra y se puso a disposición del hombre mortal fue el rayo". ²⁶

Por lo tanto, primero trata las figuras mitológicas como si sus lectores creyeran que eran objetos reales ubicados en algún lugar (lo que seguramente es imposible imaginar que Esquilo creyera). Luego los psicologiza: los mitos son meras expresiones figurativas de procesos subjetivos dentro de cada persona. Estaba argumentando aquí lo que todo hombre inteligente sabe: que el mito tiene efectivamente un polo en la dinámica subjetiva de la experiencia del individuo. Pero esto es sólo una verdad a medias. Omite todas las vastas implicaciones del mito como forma que tiene el hombre de tratar de darle sentido y aceptar el hecho problemático de que vive *en* un universo finito en el que el fenómeno de Sísifo está objetivamente presente tanto para la población normal como para la humana. como el hombre morbosamente ansioso. No se trata simplemente de que cada trabajador trabaje una y otra vez en el mismo trabajo ("y su destino no es menos absurdo que el de Sísifo", como señala Camus). Es que todos estamos comprometidos en un eterno ir y regresar, trabajando y descansando y trabajando de nuevo, creciendo y desintegrándonos y creciendo de nuevo. El mito de Sísifo está presente en los latidos de mi corazón, en cada cambio de mi metabolismo. El reconocimiento del mito como nuestro destino es el comienzo de la búsqueda de significado en un fatalismo que de otro modo carecería de sentido. ²⁷

Pero en su pasión por explicar los mitos, el propio Lucrecio se ve obligado a caer en la creación de nuevos mitos. Por irónico que parezca, es el destino de todos aquellos que se involucran en el "mitoclasmo", para tomar prestada la frase

de Jerome Bruner; se encuentran, de manera secreta, construyendo nuevamente nuevos mitos. ²⁸ Una y otra vez, Lucrecio proclama que si el lector puede dejarse convencer de las “causas” naturales de la vida, se aliviará de su ansiedad. Y si no se pueden encontrar causas adecuadas, es mejor asignar causas *ficticias* ! Porque no podemos renunciar a la creencia de que “Todo lo que los sentidos pueden percibir en cualquier momento es igualmente cierto”. ²⁹ Y cuando las percepciones parecen engañosas, “es mejor, a falta de razón, asignar causas ficticias... que dejar que las cosas claramente percibidas se nos escapen de las manos. Esto es atacar la creencia desde sus mismas raíces: romper todos los cimientos sobre los que se construye el mantenimiento de la vida”. ³⁰

Este es el mito del hombre tecnológico. Es un conjunto de supuestos que postulan que el ser humano se rige por lo que puede comprender racionalmente, que sus emociones seguirán esta comprensión y que así se curarán su ansiedad y su temor. Es un mito con el que estamos sumamente familiarizados en nuestros días.

Dado que un mito siempre debe tener su “forma” estética, podemos pensar en todo el poema de Lucrecio como la encarnación de este mito. El propio Lucrecio es una figura prometeica en su valiente desafío a lo que consideraba superstición, ignorancia y religiones que juegan con los miedos y la ansiedad. El hecho de que su propio mito tenga contradicciones internas y que la existencia misma de su mito refute su tesis, a saber, que es posible construir un “mito de la vida sin mitos”, lo hace particularmente importante para nuestra investigación.

Se dedica a la negación de lo daimónico y lo irracional. Es irónico, de hecho, que se diga que su propia muerte se debió a su participación en un acto mágico: “la historia tradicional (inmortalizada por Tennyson) es que murió por su propia mano después de haber sido enloquecido por un filtro de amor”. ³¹ Ya sea una verdad fáctica o una leyenda, equivale a lo mismo: una interpretación histórica de la muerte que “completa su vida” mediante el símbolo más irracional y demoníaco de todos, un filtro de amor.

El esfuerzo de Lucrecio es realmente valiente y, en alas de su soberbio arte poético, parece avanzar noblemente por el camino real hacia la iluminación. Pero cuando lo examinamos más de cerca, encontramos que el camino

desemboca en un abismo, un vacío repentino. Ese es el simple hecho de la muerte. Una y otra vez, Lucrecio menciona la muerte en su poema, y trata de explicar a sus lectores que si aceptan su prueba de que no hay infierno en el más allá ni demonios que los quemen o les den de otras maneras el castigo eterno, no tendrán que temer a la muerte. Pero estas “explicaciones” de las supuestas causas de la ansiedad de la gente no le hacen justicia ni siquiera al propio Lucrecio. Porque está continuamente preocupado por la muerte debido a sus profundos sentimientos humanos y a su propia simpatía activa por la humanidad, incluido él mismo.

Resulta que este conflicto sobre la muerte, que no lo deja ir, es como el de la mayoría de los hombres, no es en absoluto una cuestión de ubicación de un infierno futuro, sino que tiene su fuente en el amor humano, la soledad y el dolor. Las últimas páginas de su poema son imágenes inolvidablemente vívidas de una plaga en Atenas a la que regresa Lucrecio y muestran la muerte tan cercana y horrible como siempre lo fue al comienzo de su poema.

Se celebraron funerales solitarios sin un doliente hasta la tumba... Un síntoma especialmente angustioso era este: tan pronto como un hombre se veía atrapado en la enfermedad, se desanimaba y yacía desesperado, como si estuviera sentenciado a muerte. A la espera de la muerte, entregó el fantasma en ese mismo momento.... Toda la nación estaba fuera de sí de terror. Cada uno a su vez, cuando sufría una pérdida, alejaba a sus propios muertos según lo permitían las circunstancias.... Los hombres arrojaban a sus propios parientes en medio de violentas protestas sobre las piras construidas para otros y les prendían antorchas. A menudo derraman mucha sangre en estas disputas antes que abandonar a sus muertos. ³²

Estas últimas líneas del poema, esta imagen de seres humanos en la violencia de su dolor, prefiriendo “derramar [su propia] sangre... antes que abandonar a sus muertos”, tratando en vano de aferrarse a sus seres queridos, son las más símbolo poderoso de que la vida del hombre trasciende todas las explicaciones naturales. Es una prueba vívida de que el significado de la vida está en las emociones humanas de compasión, soledad y amor. Terminamos el poema con la convicción de que éste es el verdadero mal, el horror y la inevitable fuente de ansiedad, que ni Lucrecio ni nadie puede negar, negar o mitigar.

Pero es un tributo al coraje y la honestidad de Lucrecio el que nunca retroceda ante el problema de la muerte aunque no pueda resolverlo. Según las "reglas" racionales, el final del poema es exactamente el lugar equivocado para colocar tal descripción: ¡uno debería concluir afirmativamente! Vemos que Lucrecio está gobernado no simplemente por el "cerebro", sino por profundas sensibilidades humanas; al final, su poesía triunfa sobre su dogma. Es la belleza de su arte lo que le permite no "resolver" o evadir la muerte, sino afrontarla hasta el último minuto. La ansiedad por la muerte (prototípicamente la fuente básica de toda ansiedad) aún persiste. Durante toda su vida, Lucrecio tuvo su propia cuota, y quizás más que la suya, de temores y ansiedades, un hecho sin duda relacionado con la sensibilidad y la gracia que lo convirtieron en un poeta tan soberbio.

Pero no podemos quedarnos aquí. En cierto sentido, Lucrecio trascendió el problema de la muerte. Lo trascendió al incluir en el cuadro *tanto el amor como la muerte*, al reconciliar lo irreconciliable, al unir las antinomias, como observamos que Esquilo hace tan noblemente en su *Orestíada*. Lucrecio hace esto en virtud de un nuevo mito. ³³ que emerge con especial claridad en las últimas páginas de su poema.

No es el dogma de sus explicaciones naturalistas, al que nos referimos antes, y lo que conscientemente *pretendía* transmitir. Mi experiencia psicoanalítica me ha hecho dudar de si las explicaciones racionales alguna vez calman la ansiedad de todos modos; Ocurre algo más: la explicación se convierte en el vehículo de un mito más profundo que capta a las personas en niveles superiores a la racionalidad. La explicación, por ejemplo, se convierte en parte del mito de que yo, el que te explica, me preocupo por ti, que tú y yo podemos confiar y comunicarnos entre nosotros. Esta implicación puede ser, como seguramente lo es en psicoanálisis, mucho más importante que si mi "explicación" o interpretación es, en sí misma, enteramente exacta o "brillante" o lo que sea. A menudo observo, cuando doy una interpretación a un paciente en una sesión psicoanalítica, que lo que más le impresiona en ese momento no es la verdad o falsedad teórica de lo que digo, sino el hecho de que al decirlo demuestra mi convicción de que él puede hacerlo. cambiar y que su comportamiento tiene significado. Estos son aspectos de un mito positivo. El

mito más profundo de tales explicaciones puede ser que podemos confiar en el significado de nuestro universo interpersonal y que la conciencia humana puede, en principio, estar en contacto con ese significado.

Después de leer a Lucrecio, nos levantamos de nuestras sillas en mejores condiciones para afrontar la muerte y amar. Terminamos el poema con la convicción de que, a pesar de la muerte, hay significado y nobleza en el hecho de que podamos admitir juntos que no estamos reconciliados con la ruptura de nuestro amor. Porque nuestro amor humano es aún más precioso cuando lo vemos a la luz de aquellos atenienses que se aferran a los cuerpos de sus seres queridos. Juntos en el poema afirmamos nuestro amor mutuo y nuestra postura mutua contra la muerte. El poema no ha resuelto el problema de la muerte en absoluto, pero nos encontramos más capacitados para enfrentarla y menos solos porque la enfrentamos juntos.

Esta es una ilustración de cómo el mito conlleva *intencionalidad*. El mito es el lenguaje mediante el cual la intencionalidad se hace comunicable. El lector recordará nuestra definición original de intencionalidad; la estructura mediante la cual la experiencia adquiere significado. Lo que sucede al final del poema de Lucrecio es que somos conscientes de una estructura significativa en las relaciones de nuestras vidas entre nosotros y con el universo en la que la muerte es un hecho objetivo. Vemos aquí un ejemplo de cómo *la intencionalidad* debe distinguirse claramente de *la intención consciente*, que en el caso de Lucrecio consistía en dar ciertas explicaciones, muchas de las cuales resultan ser falsas y la mayoría resultan irrelevantes. Pero en su total dedicación a su tarea, entra en escena una dimensión más profunda, de la que él mismo no es del todo consciente, más importante que lo que aprendió de su maestro Epicuro, más importante que su bien pensada filosofía, incluso más importante que sus intenciones voluntarias. Esto no reside en lo que dice, sino en el poema en el que, como totalidad, un hombre talentoso, que siente, intuye, ama y desea, además de pensar y escribir, se encuentra con toda la vasta gama de la experiencia humana.

Éste es el mito del cuidado. Es una declaración que dice que pase lo que pase en el mundo exterior, lo que importa

es el amor y el dolor humanos, la piedad y la compasión. Estas emociones trascienden incluso la muerte.

CUIDADO EN NUESTRO DÍA

“En el amor todo hombre comienza desde el principio”, escribió Søren Kierkegaard. Este comienzo es la relación entre personas que llamamos cuidado. Aunque va más allá del sentimiento, comienza ahí. Es un sentimiento que denota una relación de preocupación, cuando te importa la existencia del otro; una relación de dedicación, que adopta la forma última de estar dispuesto a deleitarse o, en términos últimos, a sufrir por el otro.

La nueva base del cuidado se muestra en el interés de psicólogos y filósofos por enfatizar *el sentimiento* como base de la existencia humana. Ahora necesitamos establecer el sentimiento como un aspecto legítimo de nuestra forma de relacionarnos con la realidad. Cuando William James dice: “El sentimiento lo es todo”, no quiere decir que no haya nada *más* que el sentimiento, sino que todo comienza ahí. El sentimiento compromete a uno, lo ata al objeto y asegura la acción. Pero en las décadas posteriores a que James hiciera esta declaración “existencialista”, los sentimientos pasaron a ser degradados y menospreciados como meramente subjetivos. La razón o, más exactamente, la razón técnica era la guía para resolver las cuestiones. Dijimos “siento” como sinónimo de “creo vagamente” cuando no lo sabíamos, *sin* darnos cuenta de que no podemos *saber* excepto lo que *sentimos*.

El desarrollo del psicoanálisis ha llevado a un resurgimiento de la primacía del sentimiento. Y en psicología académica, últimamente han aparecido varios artículos que muestran la tendencia de psicólogos y filósofos hacia una nueva apreciación del sentimiento. El artículo de Hadley Cantril, “*Sentio, ergo, sum*”, es uno, y “*Homo patens*” de Sylvan Tomkins es otro. Susan Langer titula su nuevo libro, *Mind, An Essay on Feeling*. Y Alfred North Whitehead, maestro de la señorita Langer, al señalar que Descartes estaba equivocado en su principio “*Cogito, ergo sum*”, continúa:

Nunca somos conscientes del mero pensamiento o de la mera existencia. Me encuentro más bien como una unidad de emociones, de disfrute, de esperanzas, de miedos, de

arrepentimientos, valoraciones de alternativas, decisiones; todas estas son mis reacciones subjetivas a mi entorno mientras soy activo en mi naturaleza. Mi unidad, que es el "Yo soy" de Descartes, es mi proceso de dar forma a esta confusión de material en un *patrón consistente de sentimientos* . 34

He dicho que la base romántica y ética del amor ya no está a nuestra disposición. Hay que buscar empezar desde el principio, psicológicamente hablando, por los sentimientos. Para mostrar cuán simple y directamente el sentimiento (cuidado que apunta hacia el amor) entra en la entrevista terapéutica, ofrezco el siguiente extracto de una hora psicoanalítica. Resulta que se trata de Preston, sobre quien hablé en detalle en un capítulo anterior.

PRESTON . Soy un Judas. A mis padres, a mi hermana. En cuanto al arte, lo uso sólo para mis propios usos... Me siento mal, desanimado... Estoy enfermo de desamor.

TERAPEUTA . [*Lo animé a relajarse y dejar que sus asociaciones surgieran .*]

PRESTON . No soy real. Un impostor. Yo no. Literalmente. No puedo creer en mí mismo...[*Silencio*]...Estoy atrapado...Atrapado en la vida exterior, atrapado con Beverly, atrapado como Jiggs, inmovilizado. Beverly y yo tuvimos un gran sexo hace dos semanas. Pero supongamos que está embarazada. Estoy atrapada buscando un nuevo apartamento... [*Silencio*]... No debería estar hablando, esto no es bueno.

TERAPEUTA . Quédate con estar estancado, al menos eso es real.

PRESTON . [*El acepto. Silencio durante varios minutos. Luego se giró levemente y me miró desde el sofá .*] Me siento preocupado por ti. Debe ser duro esto, no saber qué hacer, si decir algo o no. Sería difícil para el propio Freud.

TERAPEUTA . [*Lo que me impresionó fue el tono de voz, muy diferente de su habitual sonido alegre y triunfante. Después de un minuto .*] ¿Escuché un nuevo tono en lo que usted dijo, un sentimiento de verdadera simpatía hacia mí en lugar de triunfo?

PRESTON . Sí, fue simpatía. Sólo estuviste aquí conmigo. Ambos nos quedamos estancados... Esto se siente diferente a las primeras horas.

TERAPEUTA . Esta es casi la primera vez que experimento un sentimiento humano genuino por tu parte... En

Esperando a Godot [que él había mencionado antes] sienten algo el uno por el otro.

PRESTON . Sí, era muy importante que esperaran juntos.

Este surgimiento de un sentimiento humano genuino de simpatía, por simple que sea, es un punto crítico en la psicoterapia. Para apreciar el paso que supone este, podemos verlo en el contexto del drama moderno. El drama busca a tientas este estado fundamental de sentimiento. Nuestra situación es que en nuestro apogeo de episodios racionalistas y tecnicistas, hemos perdido de vista y preocupación por el ser humano; y ahora debemos volver humildemente al simple hecho del cuidado. La cuestión crítica que presenta el drama contemporáneo, por ejemplo, es la ruptura de la comunicación. Éste es el tema de nuestras obras más serias, como las de O'Neill, Beckett, Ionesco y Pinter. La máscara se quita por completo y vemos un aparente vacío, como en *The Iceman Cometh* de O'Neill . La nobleza del hombre, necesaria para la tragedia o para cualquier humanismo genuino, se siente en el escenario como el hecho de que la grandeza ha huido del hombre, lo que significa que está ahí como un vacío; *está presente como una falta* . Éste es el estado paradójico del significado del sinsentido. El aparente vacío, la vacuidad y la apatía son los hechos trágicos.

En *Esperando a Godot* , es esencial que Godot no venga. Esperamos una eternidad y el problema persiste: ¿Había un árbol allí ayer? ¿Habrá uno allí mañana? Beckett, por no hablar de los demás dramaturgos y artistas visuales, nos impacta y nos hace tomar conciencia de nuestro significado humano, obligándonos a mirar más profundamente nuestra condición de hombres. Nos encontramos preocupados a pesar de la aparente falta de sentido de la situación. Godot no viene, pero en la espera hay cuidado y esperanza. Importa que esperemos y que nosotros, como los personajes del drama, esperemos en una relación humana: compartimos unos con otros el abrigo andrajoso, los zapatos, el trozo de nabo. Esperar es cuidar y cuidar es esperar.

Se trata de una situación paradójica que TS Eliot capta lúcidamente:

Le dije a mi alma, quédate quieta y espera sin esperanza.

Porque la esperanza sería esperanza para algo equivocado; espera sin amor

Porque el amor sería amor por lo incorrecto; todavía hay fe

Pero la fe, el amor y la esperanza están todos en la espera, Espera sin pensar, porque no estás preparado para pensar: Así las tinieblas serán luz, y la quietud danza. 35

Muchos de los dramas contemporáneos, sin duda, son negaciones, y algunos de ellos se acercan peligrosamente al borde del nihilismo. Pero es el nihilismo lo que nos empuja a enfrentar el vacío. Y para aquel que tiene oídos para oír, desde este vacío (el término ahora se refiere a una cualidad trascendente) habla una aprehensión más profunda e inmediata del ser. Es el mito del cuidado (y, a menudo creo, sólo este mito) el que nos permite enfrentarnos al cinismo y la apatía que son las enfermedades psicológicas de nuestros días.

Esto apunta hacia una nueva moralidad no de apariencia y formas, sino de autenticidad en las relaciones. Que los vagos contornos de tal moralidad ya están entre nosotros lo demuestran ese segmento de la generación más joven que considera este problema como una preocupación genuina. A estas personas no les interesa el dinero ni el éxito; estas cosas ahora son "inmorales". Buscan honestidad, apertura, autenticidad de la relación personal; Están buscando un sentimiento genuino, un toque, una mirada a los ojos, un intercambio de fantasía. El criterio se convierte en el *significado intrínseco* y debe ser juzgado por la autenticidad de uno, por hacer lo propio y por dar en el sentido de ponerse a disposición del otro. No es de extrañar que en nuestros días haya desconfianza hacia las palabras; porque estos estados sólo son determinables por sentimientos inmediatos.

El error de esta nueva moral es la falta de contenido para estos valores. El contenido *parece* presente; pero resulta que se basa hasta cierto punto en un capricho y una emoción temporal. ¿Dónde está la permanencia? ¿Dónde está la confiabilidad y la durabilidad? A estas preguntas nos dirigimos ahora.

TRECE

COMUNION DE CONCIENCIA

Que den gracia por gracia,
que el amor sea su voluntad común.

—Atenea, resumiendo el deber de
los atenienses, en la *Orestia* de
Esquilo.

Cuando buscamos respuestas a las preguntas que hemos estado discutiendo, encontramos, curiosamente, que cada respuesta parece empobrecer de alguna manera el problema. Cada respuesta nos deja cortos; no hace justicia a la profundidad de la cuestión, pero la transforma de una preocupación humana dinámica a una línea de palabras simplista, sin vida e inerte. Por eso, Denis de Rougement dice, al final de *Su Amor en el mundo occidental*, que “probablemente no haya respuestas”.

La única manera de resolver (a diferencia de resolver) las preguntas es transformarlas por medio de dimensiones de conciencia más profundas y amplias. Los problemas deben abordarse en todo su significado y las antinomias deben resolverse incluso con sus contradicciones. Hay que construir sobre ellos; y de esto surgirá un nuevo nivel de conciencia. Esto es lo más cerca que jamás estaremos de llegar a una resolución; y es todo lo que necesitamos conseguir. En psicoterapia, por ejemplo, no buscamos respuestas como tales, ni soluciones tajantes a la pregunta, que dejarían al paciente en peor situación de la que estaba originalmente en su lucha. Pero buscamos ayudarlo a asimilar, abarcar, abrazar e integrar el problema. Con perspicacia, Carl Jung comentó una vez que los problemas graves de la vida nunca se resuelven, y si parece que se han resuelto, es que se ha perdido algo importante.

Este es el “mensaje” de los tres énfasis centrales de este libro: eros, lo daimónico y la intencionalidad. Como la función de eros, tanto dentro de nosotros como en el universo mismo, es atraernos hacia las formas ideales, provoca en nosotros la capacidad de extendernos, de dejarnos captar, de preformar y moldear el futuro. Es la capacidad autoconsciente de responder a lo que *podría* ser. Lo daimónico, ese lado sombrío que, en la sociedad moderna, habita tanto en los reinos subterráneos como en los reinos trascendentes del eros, exige de nosotros integración en la dimensión personal de la conciencia. La intencionalidad es una atención imaginativa que subyace a

nuestras intenciones e informa nuestras acciones. Es la capacidad de participar en el conocimiento o la realización del arte de manera proléptica, es decir, probándolo en tamaño, realizándolo en la imaginación. Cada uno de estos énfasis apunta hacia una dimensión más profunda en los seres humanos. Cada uno requiere de nuestra parte una participación, una apertura, una capacidad de darnos y recibir en nosotros mismos. Y cada uno es parte inseparable de la base del amor y la voluntad.

La nueva era que llama a la puerta es aún desconocida y sólo se ve a través de ventanas oscurecidas. Sólo obtenemos indicios del nuevo continente hacia el cual estamos galopando: temerarios son los que intentan diseñarlo, tontos los que intentan pronosticarlo, y absurdos los que irresponsablemente intentan desecharlo diciendo que "al nuevo hombre le gustará". su nuevo mundo tal como a nosotros nos gusta el nuestro". Hay abundante evidencia de que a muchas personas no les gusta la nuestra y que son necesarios disturbios, violencia y guerras para obligar a quienes están en el poder a cambiarla. Pero cualquiera que sea el nuevo mundo, no elegimos regresar a él. Nuestra responsabilidad humana es encontrar un plano de conciencia que le sea adecuado y llene el vasto vacío impersonal de nuestra tecnología con significado humano.

La necesidad urgente de esta conciencia es vista por personas sensibles en todos los campos y se hace especialmente real por la nueva conciencia en las relaciones raciales, donde vivimos si trascendemos las diferencias raciales y morimos si no lo hacemos. Cito a James Baldwin: "Si nosotros (y ahora me refiero a los blancos relativamente conscientes y a los negros relativamente conscientes *que, como amantes, debemos insistir en la conciencia de los demás o crearla*) no fallamos en nuestro deber ahora, podemos Seremos capaces, aunque somos pocos, de poner fin a la pesadilla racial, lograr nuestro país y cambiar la historia del mundo. Si ahora no nos atrevemos a todo, el cumplimiento de esa profecía, recreada de la Biblia en una canción por un esclavo, está sobre nosotros: 'Dios le dio a Noé la señal del arco iris, No más agua, la próxima vez fuego'". ¹

El amor y la voluntad son ambas formas de comunión de conciencia. Ambos son también *afectos*: formas de *afectar* a los demás y a nuestro mundo. Este juego de palabras no es accidental: afecto, que significa afecto o emoción, es la

misma palabra que afecta *al* cambio. Un afecto o cariño es también la manera de hacer, hacer, formar algo. Tanto el amor como la voluntad son formas de crear conciencia en los demás. Sin duda, se puede abusar de cada uno de ellos: el amor puede usarse como una forma de aferrarse y la voluntad como una forma de manipular a los demás para imponer una sumisión. Posiblemente siempre surjan en el comportamiento de todos nosotros algunos rastros de amor aferrado y manipulación. Pero el abuso de un afecto no debería ser la base para su definición. La falta tanto de amor como de voluntad termina en la separación, poniendo distancia entre nosotros y la otra persona; y, a la larga, esto conduce a la apatía.

EL AMOR COMO PERSONAL

Al aceptar y transformar las antimonías del amor y la voluntad, hemos descubierto que el amor sexual pasa del *impulso* a la *necesidad* del *deseo*. Freud comenzó con el sexo concebido como un impulso, un empujón del pasado, un conjunto de energías acumuladas. Este concepto surgió en gran medida del hecho de que sus pacientes eran víctimas de la represión victoriana. Pero ahora sabemos que el amor sexual puede evolucionar desde el impulso, pasando por la necesidad primaria, hasta llegar al deseo. Como *pulsión*, la sexualidad es esencialmente biológica, tiene carácter de fuerza y es fisiológicamente insistente. La *necesidad* es una forma de impulso menos imperativa. Mientras se reprime una necesidad, tiende a convertirse en un impulso. Agruparemos a los dos aquí, como *necesidad*, contrastándolos a ambos con *el deseo*.

La necesidad es de origen fisiológico, pero se vuelve imperiosa debido a la estimulación constante de la sexualidad que nos rodea. Por el contrario, el deseo es psicológico y surge de la experiencia humana (en un sentido organísmico total) más que de la experiencia fisiológica. La primera es una economía de escasez; el segundo es una economía de abundancia. La necesidad nos empuja desde atrás: intentamos volver a algo, proteger algo, y luego somos *impulsados* por esta necesidad. El deseo, en cambio, nos empuja hacia nuevas posibilidades. La necesidad es negativa, el deseo positivo. Sin duda, si el amor sexual, o específicamente el sexo, no se alivia cuando la persona está en un estado constante de estimulación

durante un período de tiempo, vuelve a su estado anterior como una necesidad imperiosa y luego puede convertirse en un impulso.

Encontramos, en fuentes donde menos esperábamos, evidencia impresionante de que incluso en niveles infrahumanos, el sexo no es la necesidad primaria que pensábamos que era. En el extenso trabajo de Harry Harlow con monos rhesus, queda claro que la necesidad de contacto, tacto y relación de los monos tiene prioridad sobre el “impulso” hacia el sexo. Lo mismo se aplica a los experimentos de Masserman con monos, en los que el sexo resulta no ser el impulso primario y omnicomprendido. Sin duda, el sexo es una necesidad primaria de la raza, y su supervivencia biológica depende del sexo. Pero a medida que nuestro mundo se vuelve cada vez menos sujeto a las exigencias de ese tipo de supervivencia biológica (de hecho, *la superpoblación* es nuestra amenaza) y cada vez más abierto al desarrollo de valores y opciones humanos, descubrimos que este énfasis no es constructivo y que el individuo no depende de la sexualidad como necesidad primaria.

Ahora bien, es en el paso del impulso al deseo donde vemos la evolución *humana*. Consideramos que el amor es algo personal. Si el amor fuera simplemente una *necesidad*, no se volvería personal y la voluntad no estaría involucrada: las elecciones y otros aspectos de la libertad consciente no entrarían en escena. Uno simplemente cubriría las necesidades. Pero cuando el amor sexual se convierte en *deseo*, está involucrada la voluntad; Se elige a la mujer, se es consciente del acto de amor y cómo se realiza es una cuestión de creciente importancia. El amor y la voluntad se unen como tarea y logro. Para los seres humanos, la necesidad más poderosa no es el sexo per se sino la relación, la intimidad, la aceptación y la afirmación.

Aquí es donde el hecho de que haya hombres y mujeres -la polaridad del amor- se vuelve ontológicamente necesario. La mayor experiencia personal va junto con la mayor conciencia; y la conciencia es una polaridad, una cosa o la otra, un decir “sí” a esto y “no” a aquello. Esta es la razón por la que, en un capítulo anterior, nos referimos a la polaridad negativa-positiva que mantienen las teorías de Whitehead y Tillich. La paradoja del amor es que es el grado más alto de conciencia de uno mismo como persona y el grado más alto de absorción en el otro. Pierre Teilhard

de Chardin pregunta, en *El fenómeno del hombre* , “¿En qué momento los amantes llegan a la más completa posesión de *sí mismos* , sino cuando se *pierden* el uno en el otro?” ²

La polaridad que se muestra ontológicamente en los procesos de la naturaleza se muestra también en el ser humano. El día se desvanece en la noche y de la oscuridad el día renace; el yin y el yang son inseparables y siempre están presentes en oscilación; mi aliento expira y luego inspiro nuevamente. La sístole y la diástole de los latidos de mi corazón hacen eco de esta polaridad en el universo; No es mera poesía decir que el latido del universo, que constituye su vida, se refleja en el latido del corazón humano. El ritmo continuo de cada momento de la existencia en el universo natural se refleja en el torrente sanguíneo pulsante de cada ser humano.

El hecho de que el amor es personal se demuestra en el propio acto amoroso. El hombre es la única criatura que hace el amor *cara a cara* , que copula *mirando* a su pareja. Sí, podemos girar la cabeza o asumir otras posiciones en aras de la variedad, pero éstas son variaciones de un tema: el tema de hacer el amor unos frente a otros. Esto abre todo el frente de la persona (los senos, el pecho, el estómago, todas las partes más tiernas y vulnerables) a la bondad o la crueldad de la pareja. El hombre puede así ver en los ojos de la mujer los matices de deleite o asombro, el temblor o la angustia; es la postura del último desnudo de uno mismo.

Esto marca el surgimiento del hombre como criatura psicológica: es el paso del animal al hombre. Incluso los monos suben desde atrás. Las consecuencias de este cambio son realmente grandes. No sólo marca el acto de amor como irrevocablemente *personal* , con todas las implicaciones de ese hecho, una de las cuales es que los amantes pueden hablar si lo desean. Otra consecuencia es la acentuación de la experiencia de intimidad al dar el lado de la persona más cercana a “nosotros” en la experiencia sexual. Los dos acordes de hacer el amor (la experiencia que uno tiene de sí mismo y la experiencia de su pareja) se fusionan aquí temporalmente. Sentimos nuestro deleite y pasión y miramos a los ojos de la pareja leyendo también en ellos el significado del acto, y no puedo distinguir entre su pasión y la mía. Pero la mirada está cargada de intensidad; trae una mayor conciencia de relación. Experimentamos lo

que estamos haciendo, que puede ser jugar, explotar, compartir la sensualidad, follar, hacer el amor o cualquier forma de eso. Pero al menos la norma que da esta posición es personal. Tenemos que bloquear algo, hacer algún esfuerzo para que *no sea* personal. Esto es ontología en el ámbito psicológico: la capacidad de autorrelación constituye el género *Homo sapiens*.

La banal palabra "relacionarse" se eleva a un nivel ontológico en este acto que es todo menos banal, en el que hombre y mujer recrean su contraparte del antiguo proceso cósmico, cada vez virginalmente y con sorpresa, como si fuera el mismo. primera vez. Cuando Pitágoras habla de la música de las estrellas, se refiere a una música que tiene como obligación el acto básico del amor sexual.

Un resultado de este aspecto personal del amor sexual es la variedad que nos brinda. Consideremos, como analogía, la música de Mozart. En algunas partes de su música, Mozart se dedica a tocar con elegancia. En otras partes, su música nos llega como puro placer sensual, proporcionándonos un puro deleite. Pero en otras partes, como la música de la muerte al final de *Don Giovanni* o en sus quintetos, Mozart está profundamente conmovido: estamos atrapados por el destino y lo demoníaco mientras la tragedia ineludible surge ante nosotros. Si Mozart tuviera sólo el primer elemento, el juego, tarde o temprano sería banal y aburrido. Si presentara sólo pura sensualidad, se volvería empalagoso; o si sólo fuera la música del fuego y la muerte, sus creaciones serían demasiado pesadas. Es genial porque escribe en las tres dimensiones; y hay que escucharlo en todos estos niveles al mismo tiempo.

Del mismo modo, el amor sexual no puede ser sólo un juego, sino que probablemente un elemento de puro juego debería estar presente regularmente. Por esta razón, las relaciones sexuales casuales pueden tener su gratificación o significado en compartir el placer y la ternura. Pero si todo el patrón y la actitud de uno hacia el sexo son sólo casuales, tarde o temprano el juego en sí se vuelve aburrido. Lo mismo ocurre con la sensualidad, elemento evidente de cualquier amor sexual gratificante: si tiene que soportar todo el peso de la relación, se vuelve empalagosa. Si el sexo es sólo sensualidad, tarde o temprano te vuelves contra el sexo mismo. El elemento daimónico y trágico da profundidad y calidad memorable al amor, como lo hace a la música de Mozart.

ASPECTOS DEL ACTO DE AMOR

Resumamos cómo el acto de amor contribuye a la profundización de la conciencia. En primer lugar, está la ternura que surge de la conciencia de las necesidades y deseos del otro y de los matices de sus sentimientos. La experiencia de la ternura surge del hecho de que las dos personas, anhelando, como todos los individuos, superar la separación y el aislamiento del que todos somos herederos por ser individuos, pueden participar en una relación que, por el momento, no es de dos yoes aislados sino una unión. En este acto de amor, el amante a menudo no puede decir si él o su ser amado siente una sensación particular de deleite, y no hay ninguna diferencia. Se produce un compartir que es una nueva *Gestalt*, un nuevo campo de fuerza magnética, un nuevo ser.

El segundo aspecto de la conciencia profundizada proviene de la afirmación del yo en el acto de amor. A pesar de que muchas personas en nuestra cultura utilizan el sexo para conseguir una identidad sucedánea y en cortocircuito, el acto de amor puede y debe proporcionar una vía sólida y significativa hacia el sentido de identidad personal. Normalmente salimos de hacer el amor con un vigor renovado, una vitalidad que no proviene del triunfo o de la prueba de la propia fuerza, sino de la expansión de la conciencia. Probablemente al hacer el amor siempre hay algún elemento de tristeza -para continuar con una analogía sugerida en un capítulo anterior- como lo hay en prácticamente toda la música, por alegre que sea (precisamente porque no dura; uno la escucha en ese momento o en ese momento). se pierde para siempre). Esta tristeza proviene del recordatorio de que no hemos logrado perder del todo nuestra separatividad; y la esperanza infantil de que podamos recuperar el útero nunca se hace realidad. Incluso nuestra mayor conciencia de nosotros mismos también puede ser un recordatorio conmovedor de que ninguno de nosotros supera su soledad por completo. Pero mediante el sentido renovado de nuestra importancia personal en el acto de amor mismo, podemos aceptar estas limitaciones que nos impone nuestra finitud humana.

Esto conduce inmediatamente al tercer aspecto, el enriquecimiento y realización (en la medida de lo posible) de la personalidad. Comenzando por la ampliación de la conciencia de nosotros mismos y de nuestros sentimientos, ésta consiste en experimentar nuestra capacidad de dar

placer a la otra persona, y con ello lograr una ampliación del significado de la relación. Somos llevados más allá de lo que éramos en un momento dado; Me vuelvo literalmente más de lo que era. El símbolo más poderoso imaginable de esto es *la procreación* : el hecho de que un nuevo ser pueda ser concebido y nacer. Por nuevo ser me refiero no simplemente a un “nacimiento” literal, sino al nacimiento de algún aspecto nuevo de uno mismo. Ya sea literal o parcialmente metafórico, lo cierto es que el acto de amor se distingue por ser procreativo; y ya sea casual y efímero o fiel y duradero, este es el símbolo básico de la creatividad del amor.

Un cuarto aspecto de la nueva conciencia reside en el curioso fenómeno de que ser capaz de dar a la otra persona al hacer el amor es esencial para el pleno placer propio en el acto. Esto suena como un moralismo banal en nuestra era de mecanización del sexo y énfasis en la “liberación de tensión” en los objetos sexuales. Pero no es sentimentalismo; es más bien un punto que cualquiera puede confirmar en su propia experiencia en el acto de amor: que dar es esencial para el propio placer. Muchos pacientes en psicoterapia descubren, generalmente con cierta sorpresa, que les falta algo si no pueden “hacer algo por”, darle algo a su pareja, cuya expresión normal es el dar en el acto mismo de la relación sexual. Así como dar es esencial para el pleno placer de uno, la capacidad de recibir también es necesaria en la relación amorosa. Si no puedes recibir, tu dar será un dominio del otro. Por el contrario, si no puedes dar, recibir te dejará vacío. Es demostrablemente cierta la paradoja de que la persona que sólo puede recibir se vuelve vacía, porque es incapaz de apropiarse activamente y hacer suyo lo que recibe. Hablamos, por tanto, no de recibir como un fenómeno pasivo, sino de *recepción activa*: uno sabe que está recibiendo, lo siente, lo absorbe en su propia experiencia, ya sea que lo reconozca verbalmente o no, y está agradecido por ello.

Un corolario de esto es el extraño fenómeno en psicoterapia de que cuando el paciente siente alguna emoción (erotismo, ira, alienación u hostilidad), el terapeuta normalmente se encuentra sintiendo esa misma emoción. Esto es inherente al hecho de que cuando una relación es genuina, comparten empáticamente un campo común de emociones. Esto lleva a que, en la vida cotidiana,

normalmente tendemos a enamorarnos de quienes nos aman. El significado de "cortejar" y "ganar" a una persona se encuentra aquí. El gran "tirón" para amar a alguien proviene precisamente de que él o ella te ame. La pasión despierta una pasión que responde.

Ahora soy consciente de todas las objeciones que se plantearán inmediatamente a esta afirmación. Una es que las personas a menudo sienten repulsión cuando alguien las ama. Otra es que mi afirmación no tiene en cuenta todas las cosas adicionales que uno está motivado a *hacer* por el amado y que pone demasiado énfasis en la pasividad. La primera objeción, respondo, es la prueba inversa de mi punto: habitamos una *Gestalt* con quien nos ama, y para protegernos contra su emoción, posiblemente con razón, reaccionamos con repulsión. La segunda objeción no es más que una nota a pie de página de lo que ya estoy diciendo: que si alguien nos ama, hará *todas* las cosas necesarias para demostrarnos que es así; las acciones, sin embargo, no son la causa, sino parte del campo total. Y la tercera objeción la harán sólo las personas que todavía separan lo pasivo de lo activo y que no han aceptado ni entendido la recepción activa. Como todos sabemos, la experiencia amorosa está llena de trampas, decepciones y acontecimientos traumáticos para la mayoría de nosotros. Pero todos los obstáculos del mundo no desmienten el hecho de que el afecto dado que se dirige al otro incita una respuesta, positiva o negativa, en él. Para citar nuevamente a Baldwin, somos "como amantes [que] insisten en la conciencia de los demás o la crean". Por lo tanto, *hacer* el amor (sin que el verbo sea manipulativo ni accidental) es el incentivo más poderoso para una emoción de respuesta.

Por último, existe la forma de conciencia que se produce idealmente en el momento culminante de la relación sexual. Este es el punto en el que los amantes son llevados más allá de su aislamiento personal y cuando se produce un cambio de conciencia que experimentan como uniéndolos con la naturaleza misma. Hay una experiencia acelerada de tacto, contacto y unión hasta el punto en que, por un momento, la conciencia de la separación se pierde, borrada en un sentimiento cósmico de unidad con la naturaleza. En la novela de Hemingway, *Por quién doblan las campanas*, la mujer mayor, Pilar, espera al héroe y a la chica que ama cuando se han adelantado a la montaña para hacer el amor; y cuando regresan, ella pregunta: "¿Tembló la tierra?" Esto

parece ser una parte normal de la pérdida momentánea de la conciencia del yo y del surgimiento repentino de una conciencia que incluye también a la tierra. No deseo que mi explicación suene demasiado "ideal", porque creo que es una cualidad, por sutil que sea, en todas las relaciones amorosas, excepto en las más despersonalizadas. Tampoco deseo que suene simplemente "místico", porque a pesar de las limitaciones de nuestra conciencia, creo que es una parte inseparable de la experiencia real en el acto de amor.

CREACIÓN DE CONCIENCIA

El amor nos empuja hacia esta nueva dimensión de la conciencia porque se basa en la experiencia original del "nosotros". Contrariamente a la suposición habitual, todos comenzamos la vida no como individuos, sino como "nosotros", somos creados por la unión de un hombre y una mujer, literalmente de una sola carne, producida por el semen del padre que fertiliza el óvulo de la madre. La individualidad emerge *dentro de* este "nosotros" original y en virtud de este "nosotros". Es cierto que ninguno de nosotros se actualizaría en absoluto si, tarde o temprano, no se convirtiera en un individuo, si no afirmara su propia identidad frente a su madre y su padre. La conciencia individual es esencial para eso. Aunque no comenzamos como seres solitarios, es necesario (ya que hemos perdido la primera libertad, el Jardín del Edén en el pecho de nuestra madre) que seamos capaces de afirmar nuestra individualidad a medida que el Jardín se desmorona y emerge el comienzo de un hombre. Así como el "nosotros" es original *orgánicamente*, el "yo" es original en *la conciencia humana*. Este individuo es hombre porque puede aceptar el desmoronamiento de la primera libertad, por dolorosa que sea, puede afirmarla y puede iniciar su peregrinaje hacia la plena conciencia. El "nosotros" original es siempre el telón de fondo contra el cual llevamos a cabo la peregrinación. Como dice WH Auden: Cualquiera que sea nuestra opinión, debemos mostrarla. ¿Por qué todo amante tiene un deseo de hacer?

Algún otro tipo de alteridad propia:

Quizás, de hecho, nunca estemos solos. [3](#)

Hemos dicho que el eros salva al sexo de la autodestrucción, y que ésta es la condición normal. Pero eros no puede vivir sin philia, amor fraternal y amistad. La

tensión de la atracción continua y la pasión continua sería insoportable si durara para siempre. Philia es la relajación en presencia del amado que acepta el ser del otro como ser; es simplemente gustar estar con el otro, gustar descansar con el otro, gustar el ritmo del caminar, la voz, el ser entero del otro. Esto le da amplitud a eros; le da tiempo para crecer; Es hora de hundir sus raíces más profundamente. Philia no requiere que hagamos nada por el amado excepto aceptarlo, estar con él y disfrutarlo. Es amistad en los términos más simples y directos. Esta es la razón por la que Paul Tillich da tanta importancia a la aceptación y a la capacidad (curiosa pérdida para el hombre moderno que esto pueda parecer extraño) de *aceptar la aceptación* . 4 Somos hombres independientes que, a menudo tomándonos demasiado en serio nuestras facultades, actuamos y reaccionamos continuamente, sin darnos cuenta de que gran parte del valor de la vida sólo surge si no presionamos, entra silenciosamente cuando no lo presionan ni lo exigen, no proviene de un impulso desde atrás o una atracción desde delante, pero surge silenciosamente simplemente por estar juntos. A esto se refiere Matthew Arnold en sus líneas:

Sólo... pero esto es raro...

Cuando una mano amada se pone en la nuestra,

Cuando, cansado de la prisa y el resplandor

De las horas interminables,

Nuestros ojos pueden leer claramente en los ojos de otros,

Cuando nuestro oído ensordecido por el mundo

es acariciado por los tonos de una voz amada—

Un rayo es disparado en algún lugar de nuestro pecho,

Y un sentimiento perdido se agita nuevamente;

El ojo se hunde hacia adentro y el corazón queda claro;

Y lo que queremos decir, lo decimos, y lo que quisiéramos, lo sabemos.

Un hombre toma conciencia del fluir de su vida. 5

De ahí que Harry Stack Sullivan enfatizara el período “amigo” en el desarrollo humano. Este período incluye varios años, aproximadamente de ocho a doce, antes de que el funcionamiento heterosexual del niño o la niña comience a madurar. Es la época del verdadero gusto por el mismo sexo, la época en la que los niños van a la escuela abrazados y las niñas son inseparables. Es el comienzo de la capacidad de cuidar de otra persona tanto como de uno

mismo. Si falta esta experiencia de “compañero”, sostiene Sullivan, la persona no puede amar después de forma heterosexual. Además, Sullivan creía que el niño no puede amar a nadie *antes* del período de “amigo”, y sostuvo que si uno lo obliga, puede lograr que actúe *como* si amara a alguien, pero será un pretexto. Se acepte o no estas creencias en su forma extrema, el significado sigue siendo claro.

Una confirmación adicional de la importancia de la filia también la dan los experimentos de Harry Harlow con monos rhesus. ⁶ Los monos de Harlow, a quienes no se les permitió hacer amigos en su infancia, que nunca aprendieron a jugar con hermanos o “amigos” en todo tipo de formas libres y no sexuales, fueron los que más tarde no pudieron funcionar sexualmente adecuadamente. En otras palabras, el período de juego con compañeros es un requisito previo esencial para el aprendizaje posterior de una atracción sexual adecuada y de una respuesta hacia el sexo opuesto. En su artículo, Harlow dice: “Creemos que el papel del afecto en la socialización de los primates sólo puede entenderse concibiendo el amor como una serie de sistemas amorosos o afectivos y no como una sola emoción”.

En nuestros días apresurados, la philia es honrada como una especie de vestigio de períodos pasados en los que la gente tenía tiempo para la amistad. Nos encontramos tan apurados, yendo del trabajo a las reuniones, a una cena tardía, a la cama y nos levantamos nuevamente a la mañana siguiente, que se pierde la contribución de la filia a nuestras vidas. O lo relacionamos erróneamente con la homosexualidad; Los hombres americanos temen especialmente la amistad masculina, por miedo a que tenga algún rastro de homosexualidad. Pero, al menos, debemos recordar que la importancia de la filia es muy grande para ayudarnos a encontrarnos en el período de amistad y comenzar el desarrollo de la identidad.

Philia, a su vez, necesita agapé. Hemos definido agapé como la estima por el otro, la preocupación por el bienestar del otro más allá de cualquier beneficio que se pueda obtener de ello; Amor desinteresado, típicamente, el amor de Dios por el hombre. Caridad, como se traduce la palabra en el Nuevo Testamento, es una mala traducción, pero contiene el elemento de la donación desinteresada. Es una analogía -aunque no una identidad- con el aspecto

biológico de la naturaleza que hace que la madre gata defienda hasta la muerte a sus gatitos, y el ser humano ame a su propio bebé con un mecanismo incorporado sin tener en cuenta lo que ese bebé puede hacer. para él.

Agapé siempre lleva consigo el riesgo de jugar a ser dios. Pero éste es un riesgo que debemos correr y podemos correr. Somos conscientes de que las motivaciones de ningún ser humano son puramente desinteresadas, que las motivaciones de cada uno son, en el mejor de los casos, una mezcla de estos diferentes tipos de amor. Así como no me gustaría que alguien me "amara" puramente etéreamente, sin tener en cuenta mi cuerpo y sin ninguna conciencia de si soy hombre o mujer, tampoco quiero ser amado *sólo* por mi cuerpo. Un niño percibe la mentira cuando le dicen que los adultos hacen algo "sólo por su bien", y a nadie le gusta que le digan que lo aman sólo "espiritualmente".

Cada tipo de amor, sin embargo, presupone cuidado, porque afirma que algo sí importa. En las relaciones humanas normales, cada tipo de amor tiene un elemento de los otros tres, por muy oscuro que pueda estar.

EL AMOR, LA VOLUNTAD Y LAS FORMAS DE SOCIEDAD
El amor y la voluntad tendrán lugar dentro de las formas de la sociedad. Estas formas son los mitos y símbolos viables en ese período. Las formas son los canales por los que fluye la vitalidad de la sociedad. La creatividad es el resultado de una lucha entre vitalidad y forma. Como sabe cualquiera que haya intentado escribir un soneto o escanear poesía, lo ideal es que las formas no resten creatividad, sino que pueden aumentarla. Y la actual rebelión contra las formas sólo demuestra lo contrario: en nuestra era de transición, estamos cazando, explorando, buscando, luchando por afirmar todo lo que podemos encontrar en el experimento en busca de algunas formas nuevas. En un sencillo ejemplo, Duke Ellington cuenta que cuando escribe música debe tener presente que su trompetista no puede tocar las notas muy altas con seguridad, mientras que el trombonista es muy bueno en ellas; y escribiendo bajo estos impedimentos, comenta: "Es bueno tener límites". No sólo con la libido y el eros, sino también con otras formas de amor: la satisfacción plena significa la muerte del ser humano; el amor se agota con la muerte de los amantes. Es la naturaleza de la creatividad necesitar forma para su poder

creativo; el impedimento tiene, por tanto, una función positiva.

Estas formas de la sociedad son moldeadas y presentadas en primer lugar por los artistas. Son los artistas quienes nos enseñan a ver, quienes abren el camino en la ampliación de nuestra conciencia; señalan el camino hacia las nuevas dimensiones de la experiencia que, en un período determinado, nos hemos estado perdiendo. Por eso mirar una obra de arte nos proporciona una repentina experiencia de autorreconocimiento. Giotto, precursor de ese notable nacimiento de la conciencia conocido como Renacimiento, vio la naturaleza desde una nueva perspectiva y por primera vez pintó rocas y árboles en un espacio tridimensional. Este espacio había estado allí todo el tiempo pero no se veía debido a la preocupación del hombre medieval por su relación vertical con la eternidad reflejada en los mosaicos bidimensionales. Giotto amplió la conciencia humana porque su perspectiva requería que un hombre individual se situara en cierto punto para ver esta perspectiva. El individuo ahora era importante; la eternidad ya no era el criterio, sino la propia experiencia del individuo y su propia capacidad de mirar. El arte de Giotto fue una predicción del individualismo renacentista que florecería cien años después.

La nueva visión del espacio imaginada por Giotto fue básica para las nuevas exploraciones geográficas de océanos y continentes de Magallanes y Colón, que cambiaron la relación del hombre con su mundo, y para las exploraciones astronómicas de Galileo y Copérnico, que cambiaron la relación del hombre con los cielos. . Estos nuevos descubrimientos en el espacio provocaron un cambio radical en la imagen que el hombre tenía de sí mismo. La nuestra no es la primera época que nos enfrentamos a la soledad que surge del descubrimiento por parte del hombre de nuevas dimensiones del espacio exterior y que, de manera similar, requiere nuevas extensiones de su propia mente. El trastorno psicológico y la soledad espiritual de este período fueron expresados por el poeta John Donne:

Y los hombres confiesan libremente que este mundo está agotado,

Cuando en los planetas y el firmamento.

Buscan tantas novedades;...

Está todo hecho pedazos, toda coherencia ha desaparecido;

Todo solo suministro, y toda Relación:

Príncipe, súbdito, padre, hijo, son cosas olvidadas,

Porque cada hombre solo piensa que tiene
Ser un Fénix.... 7

La soledad también se expresó en la doctrina del filósofo Leibnitz de las mónadas aisladas sin puertas ni ventanas por las que uno pudiera comunicarse con el otro. Y del científico Pascal:

Al contemplar la ceguera y la miseria del hombre, al ver todo el universo mudo y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo, como extraviado en este rincón del universo, sin saber quién lo ha puesto aquí, ni para qué está aquí, o lo que será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, empiezo a temer, como un hombre que ha sido llevado mientras dormía a una terrible isla desierta, y que se despertará sin saber dónde está y sin ningún medio de salir. la isla. 8

Pero así como estos hombres fueron capaces de encontrar nuevos planos de conciencia que, hasta cierto punto, llenaron las nuevas reservas del espacio, en nuestros días es necesario un cambio similar.

Cézanne, a principios de nuestro siglo, vio y pintó el espacio de una manera nueva, ahora no en perspectiva sino como una totalidad espontánea, una aprehensión inmediata de la forma en el espacio. Pintó el *ser* del espacio más que sus *medidas*. Cuando miramos las rocas, los árboles y las montañas de sus lienzos, no nos encontramos pensando: "Esta montaña está detrás de este árbol", sino que somos captados por un todo inmediato que es mítico en el sentido de que abarca lo cercano y lo lejano, el pasado. y presente, consciente e inconsciente en una totalidad inmediata de nuestra relación con el mundo. De hecho, hace poco me intrigó observar, al mirar uno de los óleos de Cézanne en Londres, *Le Lac d'Annecy* (que nunca había visto antes), que en realidad pinta pinceladas de la montaña *sobre* el árbol, en completa contradicción con el hecho literal de que la montaña, según él la miraba, estaba a veinte millas de distancia. En Cézanne, las formas no están ante nosotros como elementos compartimentados que deben sumarse, sino como una presencia que nos atrapa. Lo mismo ocurre en los retratos de Cézanne: el sujeto se nos presenta no como un rostro con frente, dos orejas y nariz, sino como una presencia. La elocuencia de esta presencia supera nuestra ingenua esclavitud al literalismo y nos revela *más* verdad sobre el ser humano que el realismo. El punto

significativo es que *requiere nuestra participación en el cuadro mismo para que el cuadro nos hable*.

En Cézanne vemos este nuevo mundo de espacios, piedras, árboles y rostros. Nos dice que el *viejo* mundo de la mecánica ya no existe y que debemos ver y vivir en el *nuevo* mundo de los espacios. Esto es evidente incluso con sus aparentemente banales manzanas y melocotones sobre una mesa. Pero es particularmente claro y elocuente en sus pinturas de árboles. En mis días universitarios, solía caminar a clases a través del campus de mi universidad bajo olmos altos, cuyo tamaño y fuerza admiraba. Hoy en día camino hasta mi oficina bajo los olmos de Riverside Drive. Entre estos dos, vi y aprendí a amar las pinturas de olmos de Cézanne en su grandeza arquitectónica, y lo que ahora veo (o más bien experimento) cada mañana es completamente diferente del campus universitario. Ahora los árboles son parte de un movimiento musical de formas que nada tiene que ver con las medidas literales de los árboles. Las formas triangulares blancas del cielo son tan importantes como las ramas de los árboles que les dan forma; El puro poder que flota en el aire no tiene nada que ver con el tamaño de los árboles, sino que consiste en las líneas que las ramas bloquean en el azul grisáceo del río Hudson.

El nuevo mundo que Cézanne revela se caracteriza por una trascendencia de causa y efecto. No existe una relación lineal en el sentido de que "A" produce "B" produce "C", todos los aspectos de las formas nacen en nuestra visión simultáneamente, o no nacen en absoluto. Esto demuestra la nueva forma que tomará en nuestros días. La pintura es mítica, no literal ni realista: se incluyen todas las categorías de tiempo, pasado, presente y futuro, consciente e inconsciente. Y lo más importante de todo es que ni siquiera puedo *ver* el cuadro si estoy totalmente fuera de él; se comunica sólo si *participo* en él. No puedo ver a Cézanne observando sus rocas como una representación precisa de las rocas, sino sólo mirando las rocas como patrones de formas que me hablan a través de mi propio cuerpo y mis sentimientos y percepciones de mi mundo. Este es el mundo con el que debo sentir empatía. Debo entregarme a él en un universo de formas básicas en las que se basa mi propia vida. Éste es el desafío a mi conciencia que ofrecen estas pinturas.

Pero ¿cómo sé que me reencontraré si me dejo llevar por la órbita de las nuevas formas y espacios de Cézanne? Esta pregunta explica gran parte de la oposición rabiosa, irracional y violenta que muchas personas sienten hacia el arte moderno; destruye su viejo mundo y, por lo tanto, debe ser odiado. Nunca podrán volver a ver el mundo a la antigua usanza, nunca más experimentarán la vida a la antigua usanza; una vez que la vieja conciencia se hace añicos, no hay posibilidad de reconstruirla de nuevo. Aunque Cézanne, a pesar de lo burgués que era, parece presentar formas fuertes y sólidas en las que la vida podría parecer segura, no debemos dejarnos llevar por el error de no darnos cuenta de que en sus pinturas prevalece un lenguaje radicalmente diferente. Fue un grado de conciencia que llevó a Van Gogh a la psicosis unos años antes y con el que Nietzsche luchó a un gran costo.

Las obras de Cézanne son lo opuesto a la fragmentación de "divide y vencerás" que ha caracterizado la relación del hombre moderno con la naturaleza desde Bacon y nos ha llevado al borde de la catástrofe. Hay en Cézanne una afirmación de que podemos y debemos *querer* y *amar* el mundo como una totalidad inmediata y espontánea. En Cézanne y sus compañeros artistas hay un nuevo lenguaje de mito y símbolo que será más adecuado al amor y la voluntad en las nuevas condiciones que debemos afrontar.

Es la pasión del artista, de cualquier tipo u oficio, comunicar lo que experimenta como el significado subconsciente e inconsciente de su relación con su mundo. "Comunicar" está relacionado con "comunar" y, a su vez, ambos son vías para la experiencia de comunión y comunidad con nuestros semejantes.

Amamos y queremos el mundo como una totalidad inmediata y espontánea. Queremos el mundo, lo crearemos mediante nuestra decisión, nuestro mandato, nuestra elección; y lo *amamos*, le damos afecto, energía, poder para amarnos y cambiarnos a medida que lo moldeamos y cambiamos. Esto es lo que significa estar plenamente relacionado con el propio mundo. No quiero decir que el mundo no exista *antes de* que lo amemos o lo queramos; uno puede responder a esa pregunta sólo sobre la base de sus suposiciones y, siendo un habitante del Medio Oeste con un realismo innato, asumiría que sí existe. Pero no tiene realidad ni relación conmigo, ya que no tengo ningún efecto sobre ello; Me muevo como en un sueño, vagamente

y sin contacto viable. Uno puede optar por excluirlo (como hacen los neoyorquinos cuando viajan en metro) o puede optar por verlo, crearlo. En este sentido, damos al arte de Cézanne o a la catedral de Chartres el poder de conmovernos.

¿Qué significa esto respecto de nuestra vida personal, a la que, por fin, ahora volvemos? El microcosmos de nuestra conciencia es donde se *conoce* el macrocosmos del universo. Es el gozo terrible, la bendición y la maldición del hombre el que pueda ser consciente de sí mismo y de su mundo.

Porque la conciencia sorprende el significado de nuestros actos, que de otro modo serían absurdos. Eros, infundiendo el todo, nos atrae con su poder con la promesa de que puede convertirse en nuestro poder. Y lo daimónico (esa voz a menudo como de ortiga que es al mismo tiempo nuestro poder creativo) nos conduce a la vida si no matamos estas experiencias daimónicas sino que las aceptamos con un sentido de lo precioso de lo que somos y de lo que es la vida. La intencionalidad, que consiste en la conciencia más profunda de uno mismo, es nuestro medio para poner en acción el significado sorprendido por la conciencia.

Estamos en la cima de la conciencia de épocas anteriores y su sabiduría está a nuestra disposición. La historia, ese tesoro selectivo del pasado que cada época lega a las siguientes, nos ha formado en el presente para que podamos abrazar el futuro. ¿Qué importa si nuestras intuiciones, las nuevas formas que juegan en los márgenes de nuestras mentes, siempre nos llevan a una tierra virginal donde, nos guste o no, nos encontramos en un terreno extraño y desconcertante? La única salida está por delante, y nuestra elección es si nos avergonzamos de ella o la afirmamos.

Porque en cada acto de amor y voluntad (y a la larga ambos están presentes en cada acto genuino) nos moldeamos a nosotros mismos y a nuestro mundo simultáneamente. Esto es lo que significa abrazar el futuro.

Notas

NOTAS AL CAPÍTULO UNO

- [1](#) Carl Oglesby, en *Una minoría profética*, de Jack Newfield (Nueva York, New American Library, 1966), p. 19.
- [2](#) Leslie Farber, *The Ways of the Will* (Nueva York, Basic Books, 1965), pág. 48.
- [3](#) Anthony Storr, *Human Aggression* (Nueva York, Atheneum, 1968), pág. 85.
- [4](#) *Ibídem* .
- [5](#) *Ibídem* ., pág. 88.
- [6](#) Comunicación personal.
- [7](#) Kenneth Keniston observa un punto paralelo, a saber, que los problemas de nuestros días pesan más no sobre los estúpidos y los insulsos, sino sobre los inteligentes. "La sensación de estar ineludiblemente atrapado en un círculo psicosocial suele ser más paralizante precisamente para aquellos hombres y mujeres que tienen una mayor comprensión de la complejidad de su sociedad y que, por lo tanto, podrían ser más capaces de planificar inteligentemente su futuro". *Los no comprometidos: jóvenes alienados en la sociedad estadounidense* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1960).
- [8](#) Sir Herbert Read, *Icono e idea: la función del arte en el desarrollo de la conciencia humana* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955).
- [9](#) Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido* (Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1964), pág. 21.
- [10](#) *Ibídem* .
- [11](#) Esquilo, *Agamenón*, de *Las tragedias griegas completas*, eds. David Grene y Richmond Lattimore (Chicago, University of Chicago Press, 1953), pág. 71.
- [12](#) *Ibídem* ., pág. 70.

[13](#) El hecho de que la pornografía y otros aspectos de la sexualidad también estuvieran presentes en el período victoriano, como lo muestra Steven Marcus en *The Other Victorians* (Nueva York, Basic Books, 1964), no invalida mi tesis. En una sociedad tan compartimentada siempre habría represión que surgiría en la clandestinidad en proporción al bloqueo de los impulsos vitales.

[14](#) Publicado como *El significado de la ansiedad* (Nueva York, Ronald Press, 1950).

[15](#) Véase May, *El significado de la ansiedad* , págs. 6-7.

[dieciséis](#) El drama que anunció más claramente la desaparición de los valores de trabajo y éxito de Horatio Alger mediante los cuales la mayoría de nosotros había adquirido nuestro sentido de identidad y significado individual fue *La muerte de un viajante* , publicado por Arthur Miller en 1949. El problema básico de Willy Loman fue: en palabras de Miller, que "nunca supo quién era".

[17](#) JH van den Berg, "La naturaleza cambiante del hombre", introducción. a *Una psicología histórica* (Nueva York, WW Norton & Co., 1961).

[18](#) Véase David Shapiro, *Neurotic Styles* (Nueva York, Basic Books, 1965), pág. 23.

[19](#) PH Johnson, *Sobre la iniquidad: reflexiones que surgen del juicio por asesinato de los moros* (Nueva York, Scribners).

[20](#) Rollo May, *El hombre en busca de sí mismo* (Nueva York, WW Norton & Co., 1953), pág. 14. Al problema que me parecía emerger en una forma nueva y única lo llamé primero "vacío" de los pacientes, una frase no del todo bien elegida. Me refiero a un estado estrechamente relacionado con la apatía.

[21](#) *Ibídem* ., pág. 24.

[22](#) *Ibídem* .

[23](#) *Ibíd* ., págs. 24-25.

[24](#) *Ibídem* ., pág. 25.

[25](#) *Los New York Times* , 27 de marzo de 1964.

[26](#) *Ibíd* ., 16 de abril de 1964.

[27](#) *Ibíd .*, 6 de mayo de 1964.

[28](#) Keniston, en *The Uncommitted* , hablando de esta anomia, escribe: “Nuestra época inspira escaso entusiasmo. En el Occidente industrial, y cada vez más ahora en las naciones no comprometidas, falta ardor; en cambio, los hombres hablan de su creciente distanciamiento entre sí, de su orden social, de su trabajo y juego, y de los valores y héroes que en un pasado quizás romántico parecen haber dado orden, significado y coherencia a sus vidas”.

[29](#) James H. Billington, “El latido humanista ha fracasado”, *Revista Life* , pág. 32.

[30](#) *Ibídem* .

[31](#) *Ibídem* .

[32](#) “La apatía pública”, dice el Dr. Karl Menninger, “es en sí misma una manifestación de agresión”. Karl Menninger en una conferencia de la Asociación Médica Correccional sobre la violencia, cubierta por *The New York Times* , 12 de abril de 1964.

[33](#) La gran necesidad de contacto de nuestra sociedad y la rebelión contra su prohibición se muestran en el crecimiento de todas las formas de terapia de contacto, desde Esalen hasta la terapia de grupo en la sala contigua. Estos reflejan correctamente la necesidad, pero se equivocan en su sesgo antiintelectual y en los objetivos grandiosos que afirman para lo que es esencialmente una medida correctiva. También se equivocan al no ver que éste es un aspecto de toda la sociedad que debe cambiarse, y cambiarse a un nivel más profundo que involucre a todo el hombre.

[34](#) Harry Stack Sullivan, *The Psychiatric Interview* (Nueva York, WW Norton & Co., 1954), pág. 184.

[35](#) Bruno Bettelheim, *El corazón informado* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1960), págs. 20-21.

[36](#) Arthur J. Brodbeck, “Colocar los desarrollos estéticos en el contexto social: un programa de análisis de valores”, *Journal of Social Issues* , enero de 1964, pág. 17.

NOTAS AL CAPÍTULO DOS

1 William James, *Principios de Psicología* (Nueva York, Dover Publications, 1950; publicado originalmente por Henry Holt, 1890), II, p. 439.

2 *Atlas* , noviembre de 1965, pág. 302. Reimpreso del suplemento literario del *Times* , Londres.

3 *Ibídem* .

4 Howard Taubman, "¿Es el sexo Kaput?", *The New York Times* , secc. 2, 17 de enero de 1965.

5 Leon Edel, "El sexo y la novela", *The New York Times* , secc. 7, punto. I, 1 de noviembre de 1964.

6 *Ibídem* .

7 Véase Taubman.

8 John L. Schimel, "Ideología y prácticas sexuales", *Comportamiento sexual y la ley* , ed. Ralph Slovenko (Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1965), págs.195, 197.

9 A veces una paciente me cuenta, mientras describe cómo un hombre intentó seducirla, que cita como parte de su línea de seducción lo eficiente que es como amante y promete realizar el acto de manera eminentemente satisfactoria para ella. (¡Imagínese al Don Giovanni de Mozart ofreciendo tal argumento!) Para ser justos con la naturaleza humana elemental, debo agregar que, hasta donde puedo recordar, las mujeres informaron que esta "facturación anticipada" no aumentaba las posibilidades de éxito de los seductores.

10 En varias fuentes se puede comprobar que los verdaderos puritanos de los siglos XVI y XVII eran una raza diferente de aquellos que representaban las formas deterioradas de nuestro siglo. Roland H. Bainton en el capítulo "Puritanismo y el período moderno" de su libro *What Christianity Says About Sex, Love and Marriage* (Nueva York, Reflection Books, Association Press, 1957), escribe "El ideal puritano para las relaciones del hombre y esposa se resumió en las palabras: 'un tierno respeto'". Cita a Thomas Hooker: "El hombre cuyo corazón siente cariño por la mujer que ama, sueña con ella en la noche, la tiene en sus ojos y aprensión cuando se despierta, reflexiona sobre ella mientras se sienta a la mesa, camina

con ella cuando viaja y parlamenta con ella en cada lugar al que llega". Ronald Mushat Frye, en un reflexivo artículo, "The Teachings of Classical Puritanism on Conjugal Love", *Studies from the Renaissance*, II (1955), presenta evidencia concluyente de que el puritanismo clásico inculcó una visión de la vida sexual en el matrimonio como la "Corona de todos". nuestra bienaventuranza", "Fundada en la Razón, Leal, Justa y Pura" (p. 149). Él cree que "el hecho es que la educación de Inglaterra en una visión más liberal del amor matrimonial en el siglo XVI y principios del XVII fue en gran parte obra de ese partido dentro del protestantismo inglés que se llama puritano" (p. 149). Los puritanos estaban en contra de la lujuria y de actuar basándose en la atracción física fuera del matrimonio, pero también creían firmemente en el lado sexual del matrimonio y creían que era el deber de todas las personas mantenerlo vivo durante toda su vida. Fue una confusión posterior la que los asoció con el ascetismo de la continencia en el matrimonio. Frye afirma: "En el curso de una amplia lectura de los escritores puritanos y otros protestantes del siglo XVI y principios del XVII, no he encontrado nada más que oposición a este tipo de 'perfección' ascética" (p. 152).

Sólo hay que mirar cuidadosamente las iglesias de Nueva Inglaterra construidas por los puritanos y en la herencia puritana para ver el gran refinamiento y dignidad de la forma que seguramente implica una actitud apasionada hacia la vida. Tenían la dignidad de una pasión controlada, lo que pudo haber hecho posible vivir realmente con pasión en contraste con nuestro patrón actual de expresar y dispersar toda pasión. El deterioro del puritanismo en nuestras actitudes seculares modernas fue causado por la confluencia de tres tendencias: el industrialismo, la compartimentación emocional victoriana y la secularización de todas las actitudes religiosas. El primero introdujo el modelo mecánico específico; el segundo introdujo la deshonestidad emocional que tan bien analizó Freud; y el tercero eliminó las dimensiones profundas de la religión y planteó las preocupaciones sobre cómo "comportarse" en asuntos tales como fumar, beber y tener relaciones sexuales en las formas superficiales que atacamos anteriormente. (Para ver las deliciosas cartas de amor

entre marido y mujer de este período, véase la biografía en dos volúmenes de John Adams escrita por Page Smith. Véanse también los escritos sobre los puritanos de Perry Miller).

[11](#) Esta formulación me la sugirió originalmente el Dr. Ludwig Lefebre.

[12](#) *Atlas* , noviembre de 1965, pág. 302.

[13](#) Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (Nueva York, Viking Press, 1959), citado en "Calvinism and Psychoanalysis: A Comparative Study" de James A. Knight, *Pastoral Psychology* , diciembre de 1963, p. 10.

[14](#) Caballero, pág. 11.

[15](#) Cf. Marcus, *Los otros victorianos* , págs. 146-147. La carta de Freud continúa: "Toda nuestra conducta en la vida presupone que estamos protegidos de la más extrema pobreza y que existe la posibilidad de poder liberarnos cada vez más de los males sociales. Los pobres, las masas, no podrían sobrevivir sin su piel dura y sus maneras tranquilas. ¿Por qué habrían de despreciar los placeres del momento cuando no les espera ningún otro? Los pobres están demasiado indefensos y demasiado expuestos para comportarse como nosotros. Cuando veo a la gente complaciéndose, sin tener en cuenta todo sentido de moderación, invariablemente pienso que ésta es su compensación por ser un blanco impotente de todos los impuestos, epidemias, enfermedades y males de las instituciones sociales".

[dieciséis](#) Paul Tillich, en un discurso, "Psicoanálisis y existencialismo", pronunciado en la Conferencia de la Asociación Estadounidense de Psicología y Psiquiatría Existencial, febrero de 1962.

[17](#) Schimel, pág. 198.

[18](#) Leopold Caligor y Rollo May, en *Dreams and Symbols* (Nueva York, Basic Books, 1968), pág. 108 *n* , sostienen de manera similar que los pacientes de hoy, en su conjunto, parecen estar preocupados por la cabeza y los genitales en sus sueños y omiten el corazón.

[19](#) *Playboy* , abril de 1957.

[20](#) Estos artículos de personajes notables pueden ser tendenciosos, como lo fue la famosa entrevista de Timothy Leary que *Playboy* utilizó ampliamente en su publicidad, sosteniendo que el LSD posibilita "cien orgasmos" para la mujer, y que "una sesión de LSD que no implique un final La fusión no está realmente completa". En realidad, el LSD aparentemente "apaga" temporalmente las funciones sexuales. Esta entrevista inspiró una réplica de un escritor que es una autoridad tanto en LSD como en sexo, el Dr. R.E.L. Masters, quien escribió: "Tales afirmaciones sobre los efectos del LSD no sólo son falsas, sino que son peligrosas.... No lo dudo, que casos raros y ocasionales podrían respaldar algunas de sus afirmaciones; pero sugiere que está describiendo la regla, no la excepción, y eso es totalmente falso" (carta mimeografiada de circulación privada).

[21](#) " La doctrina masculina de *Playboy* ", en *Christianity and Crisis* , XXI/6, 17 de abril de 1961, sin paginar.

[22](#) Discusión en simposio sobre sexo, Universidad Estatal de Michigan, febrero de 1969.

[23](#) *Ibídem* .

[24](#) Gerald Sykes, *The Cool Millennium* (Nueva York, 1967).

[25](#) Una encuesta entre estudiantes de tres campus universitarios en el área de Nueva York y Nueva Jersey realizada por la Dra. Sylvia Hertz, presidenta del Consejo sobre Adicción a las Drogas del Condado de Essex, informó en *The New York Times* el 26 de noviembre de 1967 que "El uso de Las drogas se han vuelto tan prominentes que han relegado el sexo a un segundo lugar".

A medida que el sexo comenzó a perder su poder como escenario para demostrar la propia individualidad mediante la rebelión y se fusionó con el uso de drogas como nueva frontera, ambos se relacionaron con la preocupación por los actos de violencia. Aquí y allá surgen esfuerzos anacrónicos para utilizar el sexo como vehículo de rebelión contra la sociedad. Cuando estaba hablando en una universidad de California, mi chófer estudiantil del campus me dijo que había una sociedad en la universidad dedicada, como su nombre indica, a "Sex Unlimited". Comenté que no había notado que nadie en California intentara limitar el

sexo, entonces, ¿qué hizo esta sociedad? Respondió que la semana anterior, el total de socios (que resultaron ser seis o siete estudiantes) se desnudaron al mediodía y, desnudos, saltaron a la piscina de peces de colores en el centro del campus. Luego vino la policía de la ciudad y se los llevó a la cárcel. Mi respuesta fue que si uno quería ser arrestado, esa era una buena manera de hacerlo, pero no podía ver que la experiencia tuviera nada que ver con el sexo.

[26](#) Marshall McLuhan y George G. Leonard, "The Future of Sex", *Look Magazine* , 25 de julio de 1967, pág. 58. El artículo hace una observación importante con respecto a las encuestas sobre sexo: "Cuando los encuestadores 'demuestran' que no hay una revolución sexual entre nuestros jóvenes al mostrar que la frecuencia de las relaciones sexuales no ha aumentado mucho, se están perdiendo el punto por completo. De hecho, la frecuencia de las relaciones sexuales puede disminuir en el futuro *debido a* una verdadera revolución en las actitudes, los sentimientos y los usos del sexo, especialmente en lo que respecta a los roles masculino y femenino" (p. 57).

[27](#) Como no soy antropóloga, hablé con Ashley Montague sobre este punto. La sentencia me fue expresada oralmente.

[28](#) McLuhan y Leonard, pág. 58. Las palabras están en cursiva por McLuhan y Leonard.

[29](#) Eleanor Garth, "The A-Sexual Society", *Center Diary* , publicado por el Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas, 15 de noviembre-diciembre de 1966, pág. 43.

[30](#) *Ibidem* .

[31](#) *Ibidem* .

NOTAS AL CAPÍTULO TRES

[1](#) Departamento de Estadísticas de Salud de EE. UU . *Medical World News* , marzo de 1967, págs. 64-68. Estos informes también nos informan que las enfermedades venéreas también están aumentando un 4 por ciento al año entre los adolescentes. Este aumento puede tener causas diferentes a las del embarazo ilegítimo, pero confirma mi tesis general. La segunda estadística (que se trata de un

aumento con respecto a uno de cada quince de hace diez años) proviene de un informe del Consejo Conjunto de Teamsters 16, cubierto en *The New York Times* , 1 de julio de 1968.

2 Kenneth Clark, *Dark Ghetto: un estudio sobre el efecto de la impotencia* (Nueva York, Harper and Row, 1965). Este extracto proviene de secciones del libro citado en *Psychology Today* , 1/5, septiembre de 1967, p. 38.

3 Lo mismo ocurre entre los indios de América del Sur, donde el símbolo de poder engendrar hijos es tan importante que frustra todos los esfuerzos de enfermeras y médicos ilustrados por difundir el control de la natalidad. La mujer confesará fácilmente que no *quiere* tener más hijos, pero el “marido” (generalmente de hecho, de hecho) considera que es una marca contra sus *machismos* no poder engendrar un bebé al año, y por eso la deja en paz. favor de los demás si no puede demostrar su potencia ante ella.

4 TS Eliot, “The Hollow Men”, *Collected Poems* (Nueva York, Harcourt, Brace & Company, 1934), p. 101.

5 Lo apasionante de la película *La Dolce Vita* no fue su sexo, sino que mientras todos se sentían sexys y emocionados, nadie podía *escuchar* a ninguna otra persona. Desde la primera escena en la que el ruido del helicóptero ahoga los gritos de los hombres a las mujeres, hasta la última escena en la que el héroe se esfuerza por escuchar a la niña al otro lado del arroyo pero no puede debido al ruido de las olas del océano, nadie escucha otro. Justo en el momento en el castillo en el que el hombre y la mujer están a punto de declararse un amor auténtico en una comunicación por ecos, ella no puede oír su voz desde la otra habitación e inmediatamente se droga con una excitación sexual promiscua con una oportunidad. transeúnte. Lo deshumanizante es la llamada emoción sin relación alguna; y el sexo es la droga más eficaz para ocultar el terror ante esta deshumanización.

6 Joseph Campbell, *Mitología occidental* , vol. III de *Las máscaras de Dios* (Nueva York, Viking Press, 1964), p. 235.

7 *Diccionario colegiado de Webster* , 3.^a ed. (Springfield, Mass., G. & C. Merriam Company).

[8](#) *Tercer nuevo diccionario internacional de Webster* (Springfield, Mass., G. & C. Merriam Company, 1961).

[9](#) Al argumento de que Platón en realidad hablaba de pederastia, el amor de los hombres por los niños, y de que los griegos valoraban más la homosexualidad que la heterosexualidad, respondo que el eros tiene las mismas características independientemente de la forma de amor de la que estás hablando. No creo que esto sea un menosprecio de las ideas de Platón sobre el amor. Además, "hay pruebas de que Sócrates no practicó la pederastia", escribe el profesor Morgan, y "no hay pruebas convincentes de que Platón tampoco lo hiciera". Me parece que la cuestión sólo interesa a los estudiosos de la historia cultural ateniense. La interpretación filosófica del amor de Platón está totalmente fuera del problema de la homosexualidad y la heterosexualidad... Si Platón viviera hoy, su lenguaje probablemente reflejaría nuestras diferentes costumbres sociales, pero no requeriría ninguna revisión fundamental a este respecto... En *cualquier* ambiente cultural, el hombre que es consumido por hambres meramente carnales y gratificado de maneras meramente carnales es apropiada e idénticamente condenado como bestial, tonto, infantil e infrahumano; La presentación del amor que hizo Platón puede mantenerse hoy tan firme como lo ha sido siempre". Douglas N. Morgan, *Amor: Platón, la Biblia y Freud* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1964), págs.

[10](#) WH Auden, ed., *The Portable Greek Reader* (Nueva York, Viking Press, 1948), pág. 487.

[11](#) *Ibídem* ., pág. 493.

[12](#) *Ibíd* ., págs. 493-494.

[13](#) *Ibídem* ., pág. 495.

[14](#) Esto encaja con la función vinculante de eros; El origen de la palabra religión (*re-ligio*) significa unir.

[15](#) Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1955), pág. 123.

[dieciséis](#) Seguramente el propio Freud no tenía ningún deseo de banalizar el sexo y el amor. Se habría quedado perplejo al ver cómo su énfasis en la base sexual de la vida fue

perseguido con tanta fuerza en nuestra sociedad, de hecho llevado a su *reductio ad absurdum* . Y le habrían horrorizado Kinsey y Masters, quienes definen el sexo de una manera que omite exactamente lo que Freud más deseaba preservar: la intencionalidad del amor sexual y su amplio significado en la constelación psicológica de la experiencia humana. Por mucho que Freud hablara con frases fisicalistas como “llenado y vaciado de las vesículas seminales”, siempre había en su visión del sexo una sensación de *mysterium tremendum* , una sensación de la proclamación de Schopenhauer: “la pasión sexual es el núcleo de la vida”. la voluntad de vivir.”

[17](#) Morgan, pág. 136.

[18](#) *Ibídem* ., pág. 139.

[19](#) Sigmund Freud, “Sobre la tendencia universal a la degradación en la esfera del amor” (1912), *edición estándar de Las obras psicológicas completas de Sigmund Freud* , trad. y ed. James Strachey (Londres, Hogarth Press, 1961), XI, págs. 187-188.

[20](#) Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (1920), *edición estándar* (Londres, Hogarth Press, 1955), XVIII, p. 7.

[21](#) *Ibídem* ., pág. 35. El propio Freud puso en cursiva estas frases.

[22](#) *Ibídem* ., pág. 38.

[23](#) No está dentro de nuestro propósito aquí discutir los méritos de esta teoría del instinto de muerte, que ha sido tan fervientemente atacada y rechazada por los freudianos, así como por Horney y otros de la escuela cultural. Sólo puedo repetir lo que he dicho en otro lugar, que aunque la teoría puede no tener sentido biológicamente o con la definición literal de “instinto”, tiene un sentido muy importante como mito que expresa la naturaleza trágica de la vida humana. Aquí, la voz de Freud se encuentra en la gran tradición de *Éclesiastés*, Nietzsche, Schopenhauer y todos aquellos pensadores de todos los tiempos que fueron motivados por su profundo respeto por el carácter inexorable de *Ananke* , o Necesidad, en la naturaleza.

[24](#) Morgan, pág. 144.

[25](#) Sigmund Freud, *El yo y el ello* (1923), *Standard Edition* (Londres, Hogarth Press, 1961), XIX, p. 47.

[26](#) *Ibídem* ., pág. 46.

[27](#) *Ibídem* ., pág. 47. (Es aquí, dicho sea de paso, donde Freud se refiere al hecho de que el zángano y la mantis religiosa mueren después de la cópula, y utiliza esto como ilustración de la muerte después de la satisfacción.)

[28](#) Como Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Nueva York, Basic Books, 1957), III, p. 276: "El objetivo era establecer una relación entre el principio de estabilidad de Fechner, que Freud había identificado con su principio del Nirvana y, en última instancia, con la pulsión de muerte, y la segunda ley de la termodinámica. Esta siniestra ley, el fantasma de todos los optimistas, en sentido estricto sólo puede expresarse en lenguaje matemático, como una cantidad de calor dividida por una temperatura; La ley de la entropía establece que *en un sistema autónomo* este número aumenta con el tiempo. Sin embargo, esto sólo es cierto en el caso de un hipotético sistema cerrado como nunca se encuentra en la naturaleza, y mucho menos en los seres vivos, donde, como insistió el eminente físico Schrödinger, al absorber energía del exterior, en realidad adquieren una entropía negativa. "

[29](#) Morgan, pág. 173.

[30](#) *Ibídem* .

[31](#) *Ibídem* ., pág. 165.

[32](#) *Ibídem* .

[33](#) *Ibídem* ., pág. 164.

[34](#) *Ibídem* ., pág. 165.

[35](#) *Ibídem* .

[36](#) Profesor Morgan, pág. 174, expresa asombro de que Freud, conociendo a los clásicos como los conocía, pudiera haber cometido un error tan extraordinario. Sólo podemos señalar lo obvio: que en cualquier sociedad son tan grandes las presiones para ver la realidad a través de los anteojos de nuestras propias preferencias, que tendemos a reinterpretar el pasado en términos de nuestros prejuicios, que, en la cultura freudiana del siglo XIX, eran La física de

Helmoltz. "En sus *Tres ensayos sobre la sexualidad* , Freud comete otro error notable, revelando una idea errónea casi asombrosa del amor ateniense: 'La distinción más llamativa entre la vida erótica de la antigüedad y la nuestra reside sin duda en el hecho de que los antiguos hacían hincapié en la sexualidad'. el instinto mismo mientras enfatizamos su objeto. Los antiguos glorificaban el instinto y estaban dispuestos a honrar incluso un objeto inferior; mientras que despreciamos la actividad instintiva en sí misma y sólo encontramos excusas para ella en los méritos del objeto. [*Edición estándar* , VII, pág. 149, n. 1.] Si por "antiguos" entendemos a Platón, es difícil desacreditar a Freud con una interpretación tan extraordinariamente errónea. Para Platón, el dinamismo del amor deriva todo su valor de su objeto último; Los "objetos inferiores" eran honrados no por amor, sino más bien porque revelaban de manera limitada el objeto último y propiamente amado. ¡Y Freud parece aquí estar tan equivocado acerca del psicoanálisis como lo está acerca de Platón!

[37](#) Abraham Maslow ha expuesto bien este punto en sus diversos escritos.

[38](#) Paul Tillich, *Amor, poder y justicia* (Nueva York, Oxford University Press, 1954), pág. 22.

[39](#) Helene A. Guerber, *Mitos de Grecia y Roma* (Londres, British Book Centre, 1907), pág. 86.

[40](#) "Eros", *Enciclopedia Británica* , vol. VIII (1947), pág. 695.

[41](#) Rollo May, en una reseña de *The Sexual Wilderness: The Contemporary Upheaval in Male-Female Relationships* de Vance Packard (Nueva York, David McKay Company, 1968), que apareció en *The New York Times Book Review* , 13 de octubre de 1968: "Packard cita aquí El enorme, aunque casi olvidado, "Sexo y cultura" (1934) de JD Unwin, un estudio de 80 sociedades incivilizadas y también de varias culturas históricamente avanzadas. Unwin buscó correlacionar la permisividad sexual de varias sociedades con su energía para el avance civilizado. Concluyó que "el grado de ascenso cultural de las sociedades primitivas era muy paralelo al grado de limitación que imponían a las oportunidades sexuales fuera del matrimonio".

Prácticamente todas las sociedades civilizadas que Unwin examinó (los babilonios, los atenienses, los romanos, los anglosajones y los ingleses) comenzaron sus carreras históricas en un "estado de monogamia absoluta". La única excepción fueron los moros, donde una sanción religiosa específica apoyaba la poligamia. 'Cualquier sociedad humana', escribe Unwin, 'es libre de elegir entre mostrar una gran energía o disfrutar de la libertad sexual; la evidencia es que no puede hacer ambas cosas durante más de una generación.' Packard señala que esto es apoyado de diferentes maneras por otros historiadores y antropólogos, como Carl C. Zimmerman, Arnold J. Toynbee, Charles Winick y Pitirim A. Sorokin".

[42](#) De *Los mitos del amor* de Denis de Rougement (Nueva York, Pantheon Books, 1963), citado en *Atlas* , noviembre de 1965, p. 306.

NOTAS AL CAPITULO CUATRO

[1](#) Campbell, III, pág. 67.

[2](#) Hesíodo, *Teogonía* , líneas 120-122, trad. Richmond Lattimore (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961), citado por Joseph Campbell, III, p. 234.

[3](#) *Ibídem* .

[4](#) El efecto del amor puede ser paralelo al de la droga LSD. Ambos derriban los muros del mundo consuetudinario y derrumban nuestras defensas, dejándonos desnudos y vulnerables. En el LSD, la experiencia puede ser de asombro y descubrimiento, o puede ser de paranoia y desintegración sin ningún placer. Ese paralelo también se aplica en el amor. Los celos, la envidia, la sospecha, la rabia e incluso el odio pueden ser más poderosos cuando el amor está presente. Muchas parejas permanecen juntas aparentemente motivadas más por el odio que por el amor. Como en *¿Quién teme a Virginia Woolf?* de Edward Albee. , a veces es muy difícil saber si el odio enmascara el amor o al revés.

[5](#) Sigmund Freud, "Las dos clases de instintos", en *El yo y el ello* , pág. 47.

[6](#) Campbell, III, pág. 235. Véase también el tratamiento de Tristán e Isolda en Denis de Rougement, *Love in the*

Western World , trad. Montgomery Belgion (Nueva York, Pantheon Books, 1956).

[7](#) *Ibídem* .

[8](#) Cf. Robert Lifton, "Sobre la muerte y el simbolismo de la muerte", *Psychiatry* , publicado por The William Allison White Foundation, Washington, DC, 27, 1964, págs. También Geoffrey Gorer, "The Pornography of Death", en *The Berkley Book of Modern Writings* , eds. W. Phillips y P. Rauh, 3ª ed. (Nueva York, Berkley Publishing Corp., 1956), págs. 56-62.

[9](#) Los escritos posteriores de Erich Fromm son claros ejemplos de esta evitación de la realidad de la muerte. "El dolor es pecado", escribe, dando la justificación psicológica para la represión de la muerte. Continúa instando al hombre a evitar siquiera pensar en la muerte. No veo cómo tal evasión puede evitar ser destructiva para la personalidad. Cf. *El corazón del hombre* (Nueva York, Harper & Row, 1964).

[10](#) Para una sátira de esto, véase Aldous Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan* .

[11](#) La tendencia a reprimir la muerte también tiene su historia. Después de la pérdida de la creencia en la inmortalidad en los siglos XVIII y XIX, reprimimos la muerte mediante nuestra creencia en el progreso; Si pudimos conquistar la naturaleza, vencer las enfermedades, ¿por qué no deberíamos extrapolar el progreso para incluir también, algún día lejano en un futuro brillante, nuestra muerte conquistadora?

[12](#) Tillich, pág. 23.

[13](#) Véase Freud, *Más allá del principio de placer* , p. 58.

[14](#) Frobenius en *Der Kopf als Schicksal* (Múnich, 1924), citado por Jung-Kerenyi, *Introducción a una ciencia de la mitología* .

[15](#) Seymour L. Halleck, "The Roots of Student Despair", *THINK* , publicado por IBM, XXXIII/2, marzo-abril de 1967, pág. 22.

NOTAS AL CAPÍTULO CINCO

[1](#) Platón, *La Apología* , de *Las obras de Platón* , ed. Irwin Edman, trad. Jowett (Nueva York, Tudor Publishing Co., 1928), págs. 74, 82-83.

[2](#) William Butler Yeats, *Mythologies* (Nueva York, Macmillan Co., 1959), pág. 332.

[3](#) Johann Wolfgang von Goethe, *Autobiografía: poesía y verdad de mi propia vida* , trad. RO Moon (Washington, DC, Public Affairs Press, 1949), págs.

[4](#) *Diccionario colegiado de Webster* .

[5](#) ER Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Berkeley, University of California Press, 1968), pág. 120.

[6](#) Henry Murray, "La personalidad y carrera de Satanás", *The Journal of Social Issues* , XVIII/4, p. 51.

[7](#) Henrik Ibsen, *Peer Gynt* , trad. Michael Meyer (Nueva York, Doubleday Anchor, 1963), pág. xxviii.

[8](#) William Butler Yeats, *Poemas seleccionados* , ed. ML Rosenthal (Nueva York, Macmillan Co., 1962), pág. xx.

[9](#) Yeats, *Mitologías* , pág. 332.

[10](#) Storr, pág. 1.

[11](#) De la presentación en la Convención Anual de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, 1967, Atlantic City, publicada parcialmente en *The American Journal of Psychiatry* , 124/9, marzo de 1968, págs. 58-64. El Dr. Prince, debemos agregar para aquellos de nosotros que tendemos a adoptar la visión peyorativa habitual de la terapia y las ceremonias primitivas, tenía un gran respeto por la habilidad de los curanderos mentales nativos. Cuando un nativo no podía recibir ayuda de las instalaciones psiquiátricas del hospital, el Dr. Prince lo enviaba a un curandero mental nativo en quien tenía confianza. Estos curanderos parecían tener una idea bastante clara de los diferentes tipos de dolencias que llamamos esquizofrenia, y tenían cierta idea de qué tipos podían curar y cuáles no. Creo que no deberíamos juzgar este tipo de terapia comparándola con nuestras técnicas contemporáneas, o verla simplemente como una curación "primitiva" en el sentido despectivo, sino como una expresión de formas arquetípicas de abordar los problemas humanos que, para algunos, eran medida, adecuado para

su situación tribal, ya que nuestros métodos son relativamente adecuados para nosotros. Esta llamada forma anterior puede arrojar luz significativa sobre nuestros problemas contemporáneos.

[12](#) Estoy en deuda con el Dr. Wolfgang Zucker por las ideas contenidas en su artículo inédito, "The Demonic".

[13](#) ἡθὺς ἀνθρώπων δαίμων, Dodds, pág. 182. Esta frase a menudo se traduce erróneamente como "El carácter del hombre es su destino". Dodds traduce aquí "daimon" como "destino". Si bien estos dan diferentes aspectos de lo daimónico, es bueno tener en cuenta que el término griego sí lo es.

[14](#) Esquilo, *Las Euménides*, trad. John Stuart Blackie (Londres, Everyman's Library, 1906), pág. 163.

[15](#) Dodds, pág. 183. "Sobre esa cuestión {los resortes de la conducta humana} la primera generación de sofistas, en particular Protágoras, parece haber sostenido una visión cuyo optimismo es patético en retrospectiva, pero históricamente inteligible. "Se podría enseñar la virtud o la eficacia (*arête*): criticando sus tradiciones, modernizando el *Nomos* que habían creado sus antepasados y eliminando de él los últimos vestigios de la "tontería bárbara", el hombre podría adquirir un nuevo Arte de Vivir, y el ser humano la vida podría elevarse a nuevos niveles hasta ahora inimaginables. Semejante esperanza es comprensible en hombres que habían sido testigos del rápido crecimiento de la prosperidad material después de las guerras persas y del florecimiento sin igual del espíritu que lo acompañó, que culminó en los logros singulares de la Atenas de Pericles. Para esa generación, la Edad de Oro no era un paraíso perdido del oscuro pasado, como había creído Hesíodo; para ellos no estaba atrás sino adelante, y tampoco muy lejos. En una comunidad civilizada, declaró rotundamente Protágoras, el peor ciudadano ya era mejor hombre que el supuestamente noble salvaje. De hecho, valen más cincuenta años de Europa que un ciclo de Catay. Pero, lamentablemente, la historia tiene un camino corto con los optimistas. Si Tennyson hubiera experimentado los últimos cincuenta años de Europa, supongo que habría reconsiderado su preferencia; y Protágoras, antes de morir, tenía amplio terreno para revisar el suyo. La fe en la

inevitabilidad del progreso tuvo una duración aún más corta en Atenas que en Inglaterra”.

[dieciséis](#) Herbert Spiegelberg, ed., *The Socratic Enigma* (Indianápolis, Bobbs-Merrill Co., 1964), pág. 127.

[17](#) *Ibídem* , págs. 127-128.

[18](#) *Nuevo Diccionario Inglés* , ed. James AH Murray (Oxford, 1897).

[19](#) Zucker.

[20](#) *Ibídem* .

[21](#) Goethe, pág. 682.

[22](#) Esta traducción es de Wolfgang Zucker. El pasaje paralelo de *la Autobiografía de Goethe* , citado anteriormente, se encuentra en las páginas 683-684.

[23](#) Sigmund Freud, “Análisis de un caso de histeria”, *Collected Papers* (Nueva York, Basic Books, 1959), III, págs. 131-132.

[24](#) Morgan, pág. 158. Que aquellos psicólogos y científicos sociales que, hace varias décadas, solían eludir estos duros dichos de Freud mediante el fácil lema de su “pesimismo”, recuerden ahora lo que ha sucedido desde que argumentó este trágico estado de vida: Hitler y Dachau, la bomba atómica e Hiroshima, y ahora el espectáculo de la nación más poderosa del mundo sumida en la destrucción en Vietnam sin solución constructiva posible.

Freud da una ilustración concreta de lo daimónico en el sentido de aspectos parciales de la personalidad que toman poder sobre el todo, con efectos desintegradores sobre el yo total: “Es en el sadismo, donde el instinto de muerte tuerce el objetivo erótico en su propio sentido y pero al mismo tiempo satisface plenamente el impulso erótico, de manera que logremos obtener la más clara comprensión de su naturaleza y su relación con Eros. Pero incluso cuando surge sin ningún propósito sexual, en la más ciega furia de la destructividad, no podemos dejar de reconocer que la satisfacción del instinto va acompañada de un grado extraordinariamente alto de goce narcisista, debido a que presenta al yo una realización del objetivo. viejos deseos de omnipotencia de este último”. *La civilización y sus*

descontentos (1927-1931), edición estándar (Londres, The Hogarth Press, 1961), XXI, p. 121.

[25](#) Santiago, II, págs. 553-554.

[26](#) Digo pulmones porque la ansiedad en la soledad parece afectar el aparato respiratorio, y el dolor parece ser una punzada aguda de constricción de los pulmones en lugar de, como decimos en el dolor o la tristeza, un dolor "en el corazón". Hay una base mayor para este uso que la mera localización del dolor sentido, porque la ansiedad en general se ha relacionado con el pasaje estrecho por el que debe pasar el bebé al nacer, y las dificultades para respirar que pueden estar asociadas (ya sea "causadas por" o no, no necesitamos entrar para este propósito) con el canal confinado, la "puerta enderezada". La raíz francesa de ansiedad —*angoisse*— está conectada literalmente con el significado de pasar por un canal estrecho, al igual que la palabra inglesa "angustia" (L. *angustia* , estrechez, angustia; Fr. *angoisse* , presionar juntos). Cf. Rollo May, *El significado de la ansiedad* .

[27](#) Que tenemos miedo porque corremos, en lugar de que corremos porque tenemos miedo. James creía que experimentar una emoción era nuestra conciencia de los cambios químicos y musculares internos del cuerpo producidos por nuestra acción, como huir.

NOTAS AL CAPITULO SEIS

[1](#) Spiegelberg, pág. 236. Hegel también ve en esto el lado positivo. La amenaza en un Sócrates no es sólo el desastre; es "el principio que incluye tanto el desastre como la cura", añade Hegel.

[2](#) Sócrates se designó a sí mismo con el humilde símbolo de "partera", ya que su función no era *decir* al pueblo la verdad última sino extraer de él, mediante preguntas, su propia verdad interior. Nadie sabe cuánta ironía se esconde detrás de la humildad de Sócrates. En cualquier caso, habría descrito la función del psicoterapeuta en general como la de una partera.

[3](#) Prof. Paul Ricoeur, en una conversación personal conmigo.

[4](#) Ex. 32:32; PD. 69:28; Apocalipsis 3:5.

- [5](#) Juan 8:32.
- [6](#) *Diccionario colegiado de Webster* .
- [7](#) James, yo, pág. 565. Cursiva de James.
- [8](#) Debo esta observación a Thomas Laws de la Universidad de Columbia.
- [9](#) *La Santa Biblia* , rev. pararse, ed. (Nueva York, Thomas Nelson, 1952), Génesis 32:30, pág. 34.
- [10](#) *The New York Times* , 10 de octubre de 1967, pág. 42.
- [11](#) Cuando un príncipe es coronado rey o se instala un Papa, asume un nuevo ser y recibe un nuevo nombre. Cuando una mujer se casa en nuestra sociedad, toma el nombre de su marido, reflejando simbólicamente su nuevo ser.
- [12](#) Jan Frank, "Algunos aspectos de la lobotomía bajo escrutinio analítico", *Psiquiatría* , vol. 13 de febrero de 1950.
- [13](#) Esquilo, *Las Euménides* , en *Las tragedias griegas completas* , p. 161. pág. 161.
- [14](#) *Ibíd.* . pag. 152.

NOTAS AL CAPÍTULO SIETE

- [1](#) Sigmund Freud, *Introducción general al psicoanálisis* , trad. Joan Riviera (Nueva York, Garden City Publishing Co., 1938), pág. 95.
- [2](#) Alan Wheelis, "Will and Psychoanalysis", *Revista de la Asociación Psicoanalítica Estadounidense* , IV/2, abril de 1956, pág. 256. La solución de Wheelis al problema, en este artículo y en los últimos capítulos de *The Quest for Identity* (Nueva York, WW Norton & Co., 1958), no alcanza la calidad penetrante de su análisis.
- [3](#) *El hombre moderno es obsoleto* es también el título de un libro de Norman Cousins, escrito inmediatamente después de la explosión de la primera bomba atómica.
- [4](#) De la película *Siete días de mayo* .
- [5](#) Prof. LS Feuer, "American Philosophy Is Dead", *The New York Times Magazine* , 24 de abril de 1966.
- [6](#) Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* . Véase Walter Kaufmann, *Nietzsche: filósofo, psicólogo, anticristo*

(Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1950), pág. 75.

[7](#) Sylvano Arieti, "Volition and Value: A Study Based on Catatonic Schizophrenia", pronunciado en la reunión de mediados de invierno de la Academia de Psicoanálisis, diciembre de 1960, y publicado en *Comprehensive Psychiatry*, II/2, abril de 1961, pág. 77.

[8](#) *Ibídem*., pág. 78.

[9](#) *Ibídem*., pág. 79.

[10](#) *Ibídem*., pág. 80.

[11](#) *Ibídem*., pág. 81.

[12](#) Ver Wheelis. Véase también Bruno Bettelheim, *El corazón informado*.

[13](#) Cf. Discursos de Jules Masserman y Judson Marmor en la Convención Psiquiátrica Americana, mayo de 1966;

[14](#) Es significativo, y muy apropiado, que la cuestión del poder haya sido recientemente introducida en la psicología por un psicólogo negro que habla de los conflictos de las relaciones raciales. Aquí no se puede evitar. Véase Clark, *Gueto Oscuro*.

[15](#) Robert Knight, "Determinismo, libertad y psicoterapia", *Psiquiatría*, 1946/9, págs. 251-262.

[dieciséis](#) Freud, *El yo y el ello*, trad. Joan Riviere (Londres, The Hogarth Press, 1957), p. 72.

[17](#) Wheelis, pág. 287.

[18](#) Vera M. Gatch y Maurice Temerlin, "La creencia en el determinismo psíquico y el comportamiento del psicoterapeuta", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, págs. 16-34.

[19](#) Ver Caballero.

[20](#) Hudson Hoagland, "La ciencia y el nuevo humanismo", *Science*, 143, 1964, pág. 114.

NOTAS AL CAPÍTULO OCHO

[1](#) William James afirma en su capítulo sobre la voluntad en *Principios de Psicología*, que el problema del libre albedrío es insoluble en el nivel psicológico. Es una cuestión

metafísica; y si el psicólogo adopta una postura sobre la cuestión del libre albedrío y el determinismo como tal, debe saber que está hablando de metafísica y tomar las salvaguardias apropiadas.

[2](#) Wheelis, pág. 289.

[3](#) Ernest Schachtel me informa que las crías de gaviota darán la respuesta de alimentación al ver una marca amarilla, pintada en madera o de otra forma, similar a la marca de la madre gaviota en su garganta.

[4](#) De un artículo inédito de William F. Lynch, pronunciado oralmente en una conferencia sobre voluntad y responsabilidad en Nueva York, 1964.

[5](#) De la discusión y crítica de *The Waste Land*, de Wright Thomas y Stuart Brown, *Reading Poems: An Introduction to a Critical Study* (Nueva York, Oxford University Press, 1941), p. 716.

[6](#) *Ibídem*.

[7](#) William Lynch, en un discurso en la Convención Anual de la Asociación Americana de Psicología Existencial y Psiquiatría, 1964. Esto me recuerda la enseñanza de Spinoza de que debemos “mantener en primer plano de nuestra mente la virtud que deseamos adquirir”, para que entonces podremos ver cómo se aplica a cada situación que se presente, y la virtud quedará gradualmente impresa en nosotros. No sé cuán literalmente se puede o se debe seguir ese consejo: pero la importancia que queremos subrayar tanto de Spinoza como del padre Lynch es los aspectos transitivos y activos de la conciencia.

[8](#) *Ibídem*.

[9](#) *Ibídem*.

[10](#) Leslie Farber, de una ponencia presentada en una conferencia sobre voluntad y responsabilidad en Nueva York, 1964. Posteriormente impreso en *The Ways of the Will: Essays Toward a Psychology and Psychopathology of Will* (Nueva York, Basic Books, 1966), págs. 1 -25.

[11](#) ER Hilgard, “The Unfinished Work of William James”, artículo presentado en la Convención Anual de la Asociación Estadounidense de Psicología, Washington, DC, septiembre de 1967. (Por publicar).

[12](#) En *Principios de psicología* , la obra maestra de James, publicada en 1890, diez años antes de que Freud publicara su *Interpretación de los sueños* .

[13](#) James creía que el sistema de motivación placer-dolor (es decir, deseamos ciertas cosas porque nos dan placer y decidimos contra otras cosas porque nos causan dolor) tiene dos defectos graves. Una es que, aunque el placer y el dolor son motivaciones en el nivel superficial, son sólo dos entre muchos motivos diferentes. En segundo lugar, en un nivel más básico, el placer y el dolor son acompañamientos más que causas: actúo para lograr cierta realización personal, y si mi acción contribuye a ello, me produce placer. Como dice James, no sigo escribiendo porque disfrute de hacerlo, sino que me encuentro escribiendo y lleno de entusiasmo mental y continúo este proyecto o tarea por sus propias razones; aunque, de hecho, puedo obtener varios placeres diferentes por el hecho de haber continuado.

[14](#) Santiago, II, pág. 546.

[15](#) *Ibídem* ., pág. 321.

[dieciséis](#) *Ibídem* ., pág. 322.

[17](#) *Ibídem* ., pág. 524. Cursiva mía.

NOTAS AL CAPÍTULO NUEVE

[1](#) Esto fue leído y traducido para mí de un diccionario alemán de filosofía por Paul Tillich.

[2](#) Visto. 1 arriba.

[3](#) Aquí, la palabra “con-formar” es sumamente interesante, ya que significa “formar con”.

[4](#) Citado por Arthur Koestler, *The Act of Creation* (Nueva York, Macmillan Co., 1964), pág. 251.

[5](#) Citado por Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectividad* (Nueva York, Fordham University Press, 1958), pág. 29.

[6](#) *Diccionario colegiado de Webster* .

[7](#) *Ibídem* .

[8](#) Citado por el Prof. Paul Ricoeur en un seminario.

[9](#) Comunicación personal.

[10](#) Discurso en la Convención Anual de la Asociación de Psicología de Nueva York, febrero de 1953.

[11](#) Véanse los numerosos artículos del profesor Robert Rosenthal sobre el sesgo experimental, Departamento de Relaciones Sociales de Harvard.

[12](#) Citado por Paul Ricoeur en comunicación personal.

[13](#) Eugene Genlin, "Procedimientos terapéuticos en el trato con esquizofrénicos", cap. 16 en *The Therapeutic Relationship with Schizophrenics*, de Rogers, Genlin y Kiesler (Madison, Wis., University of Wisconsin Press., 1967).

[14](#) Del Soneto 27. La cursiva es mía.

[15](#) Los estudios y seminarios de Paul Ricoeur, profesor de Filosofía en la Sorbona, son una contribución contemporánea sumamente importante a la comprensión de la voluntad. Parte del pensamiento de Ricoeur estará disponible en inglés con la publicación de sus Terry Lectures en Yale. Agradezco una serie de ideas del Prof. Ricoeur en seminarios y debates personales.

[dieciséis](#) Esto encaja con el concepto del Dr. Robert Lifton de que la enfermedad psíquica se debe a un "sentido alterado de inmortalidad simbólica". Además, el Dr. Eugene Minkowski considera que la depresión no es el *resultado* de la depresión, sino la causa. (Véase el Capítulo 4 en *Existence: A New Dimension of Psychiatry and Psychology*, eds. Rollo May, Ernest Angel y Henri Ellenberger, Nueva York, Basic Books, 1958.) Nuestro interés por las esperanzas del paciente, como un lado de sus deseos, es un aspecto sólido y constructivo de la psicoterapia. Por supuesto, estas esperanzas y deseos pueden ser románticos, irreales o pueden estar llenos de resentimiento de perro en el hortelano; pero esta es una razón más para sacarlos a la luz. O su condición puede aproximarse a una genuina y pura falta de esperanza, en cuyo caso es propenso a mostrar síntomas pronunciados de apatía; en cualquier caso, su intencionalidad, con respecto a su futuro, condicionará en gran medida lo que recuerde y cómo lo hará. Se ocupa de su pasado, como lo he indicado en el Capítulo 4 de *Existencia*, mencionado anteriormente.

[17](#) Mayo (*El significado de la ansiedad*).

[18](#) Paul Tillich, *El coraje de ser* (New Haven, Yale University Press, 1952), págs. 81-82.

[19](#) *Ibídem* ., pág. 83.

NOTAS AL CAPITULO DIEZ

[1](#) Ernest Keen, ex asistente de posgrado en mi curso en Harvard durante el verano de 1964, ahora profesor en Bucknell. Para ser publicado.

[2](#) El Dr. Robert Knight se equivoca cuando cita el determinismo de Spinoza como un determinismo que destruye la libertad humana. Este es un malentendido que identifica todo determinismo con procesos científicos de causa y efecto. De hecho, estos pueden ser contrarios a la libertad humana si se los convierte, injustificadamente, en principios últimos. Pero como el determinismo de Spinoza es una profundización de la experiencia humana, una dignidad añadida por así decirlo, hace que la libertad se compre cara y sea aún más real. La "necesidad", para Spinoza, es el hecho de vivir y morir, no la necesidad de un proceso técnico como el que propone el Dr. Knight.

[3](#) Santiago, II págs. 578-579.

NOTAS AL CAPÍTULO ONCE

[1](#) David Riesman, Reuel Denney y Nathan Glazer, *The Lonely Crowd* (New Haven, Yale University Press, 1950).

[2](#) Soy consciente de que describo este tipo de manera mítica y que hay muchas excepciones (como William James y sus padres) a esta regla. Teniendo en cuenta que el destino de cada uno de nosotros es odiar la época inmediatamente anterior a la nuestra, creo que mi punto sigue siendo, en general, sólido.

[3](#) Esta es la razón por la que si hay malignidad psicológica por parte de la madre en este momento (depresión grave o algún otro trastorno), las consecuencias pueden ser tendencias paranoicas o algún otro trastorno grave para el bebé.

[4](#) Anaximandro escribió en un fragmento: "Todo individuo hace penitencia por [su] separación de lo ilimitado".

NOTAS AL CAPITULO DOCE

[1](#) Kant, afirma que "sólo un ser racional tiene el poder de actuar de acuerdo con su idea de leyes, es decir, de acuerdo con principios, y sólo así tiene voluntad". Él [Heidegger] añade inmediatamente que, "dado que se requiere la razón para deducir acciones de las leyes, la voluntad no es más que razón práctica". Sin embargo, su uso de la palabra 'poder' indica que la voluntad también se entiende como energía". John Macquarrie, "Voluntad y existencia", *El concepto de voluntad*, ed. James N. Lapsley (Nueva York, Abingdon Press, 1967), pág. 76.

[2](#) Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson (Nueva York, Harper & Row, 1962), pág. 370.

[3](#) Macquarrie, pág. 78.

[4](#) Heidegger, pág. 227.

[5](#) Macquarrie, pág. 82.

[6](#) Heidegger, pág. 319.

[7](#) *Ibídem*., pág. 242

[8](#) Macquarrie, pág. 82.

[9](#) Introducción de Ronald Latham a Lucrecio, *The Nature of the Universe* (Londres, Penguin Books, 1951), p. 7.

[10](#) Algunos de los escritores a los que nos referiremos vivieron uno o dos siglos después: Plutarco, siglo II d.C. ; Epicteto, un griego que vivió en Roma en el siglo II d.C. ; Lucrecio, siglo I aC Pero estos hombres escribían, según sus conocimientos, sobre el período anterior: Lucrecio explicando a Epicuro del siglo III aC y Epicteto interpretando el estoicismo de Zenón. Dependemos, al menos para las referencias citadas, de la literatura que sobrevivió y se transmitió. Dodds y otros eruditos creen que estos hombres representan fielmente el estado de ánimo y el tono de sus fuentes en el período helenístico.

[11](#) Epicteto, en *Los filósofos estoicos y epicúreos*, ed. Whitney J. Oates (Nueva York, Random House, 1940), pág. 306.

[12](#) Lucrecio, pág. 208.

[13](#) CG Jung, *Recuerdos, Sueños, Reflexiones* , ed. Aniela Jaffé (Nueva York, Vintage Books, 1965), págs. 212, 334. La cuestión no es la ansiedad por los satélites y las naves espaciales y los viajes a la luna en sí mismos, sino lo que representan simbólicamente en el cambio de nuestra relación con lo celestial. cuerpos. El mismo tipo de ansiedad surgió en el punto de transición entre la Edad Media y los tiempos modernos, cuando se hicieron nuevas interpretaciones del espacio celestial. Los ciudadanos de la época de Copérnico o Galileo no experimentaban menos calor y luz del sol y la Tierra no era menos terrosa después de que se demostró la nueva teoría de que la Tierra gira alrededor del Sol. Pero hubo un profundo impacto en la imagen que el hombre tenía de sí mismo, su relación con su iglesia y otras formas culturales a través de las cuales había dado sentido a su vida. Estoy de acuerdo con Lewis Mumford cuando escribe, al revisar la autobiografía de Jung, que Jung "quizás hizo una evaluación más realista de estos objetos no identificados (platillos voladores) que aquellos que esperaban que contuvieran visitantes de otro planeta". Mumford continúa: Jung "los veía como proyecciones inconscientes de la necesidad del hombre moderno de la intervención de poderes superiores en un mundo amenazado por sus propios ingenios científico-mecánicos: alucinaciones típicas de una época que sólo podía concebir el Cielo en las fuerzas que lo amenazaban." Lewis Mumford, *The New Yorker* , 23 de mayo de 1964.

[14](#) Lucrecio, pág. 217.

[15](#) La cursiva es mía.

[dieciséis](#) Dodds, pág. 240.

[17](#) Lucrecio, pág. 218.

[18](#) Dodds, pág. 248.

[19](#) Lucrecio, pág. 61.

[20](#) *Ibídem* ., pág. 128.

[21](#) *Ibídem* ., pág. 128.

[22](#) *Ibídem* ., pág. 98.

[23](#) *Ibídem* ., pág. 79.

[24](#) *Ibídem* ., pág. 126.

[25](#) *Ibíd .*, págs. 126-127.

[26](#) *Ibídem .*, pág. 204.

[27](#) A nosotros, como hombres modernos, nos resulta especialmente difícil aceptar el mito de Sísifo debido a nuestra fuerte fe en el mito del progreso perpetuo. Hemos rechazado el mito de la providencia de Dios sólo para reemplazarlo con el mito del progreso: "cada día, en todos los sentidos, somos cada vez mejores".

[28](#) El término "mitoclasia" lo utiliza Jerome Bruner, "Myth and Identity", *The Making of Myth* (Nueva York, Putnam, 1962), y se hace referencia a él en el Capítulo V de este libro. Creo que mitoclasia es una palabra muy interesante. Creo que lo que sucede es que la persona se vuelve contra los mitos fallidos, como contra un padre, con la violencia y el sentimiento de dolor de alguien traicionado. ¡Los mitos *deberían* haberme sido de gran utilidad y me han decepcionado! Esto se expresa en una iconoclasia desafiante (por ejemplo, "Dios está muerto") y en un giro de la energía hacia la destrucción de los mismos mitos de los que anhelaba depender. Esto, a su vez, va con el voto desafiante: "¡Viviré sin mitos!" Este proceso en sí mismo es una forma de mitificación muy vívida y significativa, aunque contraproducente. También vemos este mitoclasmo en aquellos psicoanalistas que se han vuelto contra su antigua fe.

[29](#) El absurdo al que le lleva la fe apasionada de Lucrecio en los efectos terapéuticos de las explicaciones naturalistas se muestra en lo siguiente: " *El Nilo* , por ejemplo, a diferencia de cualquier otro río de la tierra, nace en el umbral del verano e inunda los campos de todo Egipto. . La razón por la que normalmente riega Egipto en el punto álgido del calor puede deberse a que en verano soplan vientos del norte contra sus bocas, los vientos que se dice que son etesianos o "estacionales" en esa época. Estos vientos, que soplan contra la corriente, detienen su flujo. Al amontonar el agua elevan su nivel y frenan su avance. No hay duda de que estas brisas van en contra del río. Soplan desde las frías estrellas del Polo". Lucrecio, pág. 239.

[30](#) Lucrecio, pág. 146. Esta asignación de causas ficticias nos recuerda el argumento de algunos analistas que sostienen que se debe ayudar al paciente a creer en la

“ilusión de libertad” para conseguir el compromiso necesario para el cambio. (Esto se analiza en el Capítulo VII.) Además, recordamos la afirmación de varios psicoterapeutas de que el hecho de que una interpretación que se le da al paciente sea verdadera o no no es relevante para su valor curativo. El efecto depende de la fe, la esperanza y otras cosas del paciente más que de su precisión. Esta es una verdad parcial que necesita ser colocada en un contexto más amplio, a saber, el de la “intencionalidad” presente en la relación terapéutica en el momento como determinante del valor curativo de la interpretación.

[31](#) Latham, pág. 9.

[32](#) Lucrecio, págs. 254, 256.

[33](#) Utilizo el término *mitos* para distinguir el mito que todavía tiene viabilidad, es en parte inconsciente y ahora está en proceso de formarse. *Mitopeico* es el nombre de este proceso de formación de mitos.

[34](#) Alfred North Whitehead, en *Alfred North Whitehead: sus reflexiones sobre el hombre y la naturaleza*, ed. Ruth Narda Anshen, (Nueva York, Harper & Row, 1961), pág. 28.

[35](#) TS Eliot, “East Coker”, *Four Quartets* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1943), p. 15.

NOTAS AL CAPITULO TRECE

[1](#) James Baldwin, *El fuego la próxima vez*.

[2](#) Citado por Dan Sullivan en “Sex and the Person”, *Commonweal*, 22 de julio de 1966, p. 461.

[3](#) WH Auden, *Poemas breves recopilados* (Nueva York, Random House, 1967).

[4](#) Tillich, *El coraje de ser*, cap. 6.

[5](#) *La vida enterrada*, líneas 77-89.

[6](#) Harry Harlow, “Affection in Primates”, *Discovery*, Londres, enero de 1966, sin página.

[7](#) John Donne, “El primer aniversario: una anatomía del mundo”, *La poesía completa de John Donne*, ed. John T.

Shawcross (Nueva York, Doubleday & Co., Anchor Books, 1967), p.278, líneas 209-217.

[8](#) Blaise Pascal, *Pensées* , ed. y trad. GB Rawlings, (Mount Vernon, Nueva York, The Peter Pauper Press, 1946), pág. 7.

* Esta palabra se puede escribir “demoníaco” (la forma popularizada), o “daemónico” (la forma medieval que ahora usan a menudo los poetas, Yeats, por ejemplo), o “daimónico” (el derivado de la antigua palabra griega “diamon”). Dado que este último es el origen del concepto, y dado que el término es inequívoco al incluir tanto lo positivo como lo negativo, lo divino como lo diabólico, utilizo el término griego.

* Esto está tomado de una grabación de la sesión.