ERNEST BECKER

LA NEGACIÓN DE LA MUERTE



PREMIO PULITZER

La negación de la muerte es la culminación de una vida de trabajo.

La negación de la muerte —galardonada con el premio Pulitzer— es una brillante y apasionada respuesta al «por qué» de la existencia humana. En fuerte contraste con la predominante escuela freudiana de pensamiento, Becker aborda el problema de la mentira vital: el rechazo del hombre a admitir su propia mortalidad. Al hacerlo, arroja nueva luz sobre la naturaleza de la humanidad y emite una llamada a la vida.



Ernest Becker

La negación de la muerte

ePub r1.1

Titivillus 27.08.2018

Título original: *The Denial of Death*

Ernest Becker, 1973

Traducción: Alicia Sánchez

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2



A la memoria de mis amados padres que, sin saberlo, me dieron —entre otras muchas cosas— el don más paradójico posible: la perplejidad ante el heroísmo.

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intellegere.

(No reír, no lamentarse, no maldecir, sino comprender)

SPINOZA

PRÓLOGO

Las primeras palabras que me dirigió Ernest Becker cuando entré en su habitación del hospital fueron: «Me coges *in extremis* . Esto es una prueba sobre todo lo que he escrito acerca de la muerte. Es mi oportunidad demostrar cómo se muere, la actitud que se adopta si uno muere dignamente y con valor; de qué pensamientos rodea su muerte; cómo la acepta».

Cuando *La negación de la muerte* llegó a *Psychology Today* a finales de 1973 y me lo colocaron en mi mesa de trabajo para que lo valorase, me llevó menos de una hora tomar la decisión de entrevistar a Ernest Becker. El 6 de diciembre llamé a su casa de Vancouver con el fin de ver si aceptaba una entrevista para la revista. Su esposa, Marie, me contó que le acababan de trasladar al hospital, estaba ya en la etapa terminal del cáncer. No le daban más de una semana de vida. Para mi sorpresa, al día siguiente me llamó y me dijo que, mientras le quedara energía y lucidez, a Ernest le gustaría mantener una conversación si yo podía acercarme por allí. Me fui a Vancouver enseguida, estremecido, a sabiendas de que lo único que podía haber más atrevido que invadir el mundo privado del moribundo sería rehusar su invitación.

Aunque no nos habíamos visto nunca, Ernest y yo nos metimos rápidamente a fondo en la conversación. La proximidad de su muerte y los drásticos límites de su energía ahuyentaron cualquier posible cháchara. Hablamos de la muerte delante de la muerte, del mal en presencia del cáncer. Al final del día, a Ernest no le quedaba energía, así es que se nos acabó el tiempo. Aún nos demoramos con dificultad unos cuantos minutos, porque decir «adiós» por última vez es duro, y ambos sabíamos que él no viviría para ver nuestra entrevista impresa. Un vaso de jerez medicinal en la mesita de noche nos proporcionó un ritual piadoso para acabar. Bebimos juntos el vino, y me fui.

Aquel día, hace un cuarto de siglo, se convirtió en un acontecimiento crucial que cambió mi relación con el misterio de mi propia muerte y, por tanto, con el de mi vida. Llevaré siempre conmigo la imagen de la presencia de ánimo de Ernest, su lucidez, que mantuvo al precio de soportar el dolor, y cómo su pasión por las ideas mantuvo la muerta a distancia durante un tiempo. Es un privilegio haber estado con un hombre así en la heroica agonía de su muerte.

En los años transcurridos desde entonces, Becker ha tenido un amplio reconocimiento como uno de los grandes cartógrafos espirituales de nuestro tiempo, como un sabio médico del alma. Gradualmente, sin demasiado entusiasmo, comenzamos a reconocer que la amarga medicina que prescribe —la contemplación del horror de nuestra inevitable muerte— es, paradójicamente, el pigmento que añade dulzura a la mortalidad.

La filosofía de Becker, como aparece en *La negación de la muerte* y en *La huida del mal* , está tejida como una trenza de cuatro cabos.

El primer cabo. El mundo es aterrador. La explicación de la naturaleza de Becker tiene poco en común con Walt Disney, por decir algo. La madre naturaleza es una brutal ramera, de fauces y garras rojas como la sangre, que destruye lo que crea. Vivimos, dice, en una creación en la que la actividad rutinaria de los organismos es descuartizar a otros con los dientes, de todas las maneras posibles: mordiendo, triturando carne, tallos de plantas y huesos entre los molares, engullendo vorazmente la pulpa hacia el esófago con fruición, incorporando su esencia en nuestro propio organismo para defecar después los residuos con fetidez nauseabunda y ventosidades.

El segundo cabo. La motivación básica del comportamiento humano es la necesidad biológica de controlar nuestra ansiedad básica, de negar el terror a la muerte. Los seres humanos somos ansiosos por naturaleza porque, en última instancia, nos encontramos indefensos y abandonados en un mundo donde nuestro destino es morir. «Este es el terror de haber emergido de la nada, tener un nombre, conciencia de sí mismo, sentimientos íntimos profundos, un agudísimo anhelo de vivir y autoexpresarse, y, sin embargo, pese a todo esto, morir».

Elizabeth Kübler-Ross y Ernest Becker fueron unos aliados insólitos que fomentaron la revolución cultural que sacó a la luz la muerte y el proceso de morir. Al mismo tiempo que Kübler-Ross nos autorizaba a practicar el arte de morir con gracia, Becker nos enseñaba que el pasmo, el miedo y la ansiedad ontologica eran los acompañantes naturales de contemplar el hecho de la muerte.

El tercer cabo. Puesto que el terror a la muerte es avasallador, conspiramos para mantenerlo inconsciente. «La mentira vital del carácter» es la primera línea de defensa que nos protege contra la dolorosa conciencia de nuestra indefensión. Todos los niños toman prestado poder de los, adultos y crean una personalidad introyectando las cualidades del ser divino. Si soy como mi todopoderoso padre, no moriré. Mientras obedecemos a los mecanismos de defensa de nuestra personalidad, nos sentimos a salvo y creemos que el mundo es manejable; es lo que Wilhelm Reich denominó «la coraza del carácter». Pero el precio que pagamos es alto. Reprimimos nuestros cuerpos para adquirir un alma que el tiempo no puede destruir; sacrificamos el placer para comprar inmortalidad; nos encerramos en nosotros mismos para evitar la muerte. Y la vida se nos escapa mientras nos hacemos fuertes en el interior de la fortificación que es el carácter.

La sociedad nos suministra una segunda línea de defensa contra nuestra impotencia innata creando un sistema de héroes que nos permite creer que transcendemos la muerte al participar en algo de un valor duradero. Alcanzamos un substituto de la inmortalidad al sacrificamos para conquistar un imperio, construir un templo, escribir un libro, constituir una familia, acumular una fortuna, promover el progreso y la prosperidad, crear una sociedad de la información y un libre mercado global. Puesto que la tarea principal de la vida humana es el heroísmo y trascender la muerte, todas las culturas tienen que proveer a sus miembros con un complicado sistema simbólico que es secretamente religioso. Lo que significa que los conflictos ideológicos entre las culturas son en su esencia batallas entre proyectos de inmortalidad, guerras santas.

Una de las contribuciones más duraderas de Becker a la psicología social ha sido la de ayudamos a entender que lo que impulsa a las corporaciones y a las naciones son motivos inconscientes que poco tienen que ver con los objetivos que declaran. Organizar una matanza en el campo de los negocios o en el de batalla, por lo común, tiene menos relación con las necesidades económicas o la realidad política que con la necesidad de convencemos a nosotros mismos de que hemos conseguido algo de un valor duradero. Pensemos, por ejemplo, en la guerra del Vietnam, donde lo que movió a Estados Unidos no fue ninguna realidad económica o intereses políticos sino la abrumadora necesidad de derrotar al «comunismo ateo».

El cuarto cabo. Nuestros proyectos heroicos que tienen como objetivo destruir el mal logran el efecto paradójico de aportar aún más mal al mundo. Los conflictos humanos son luchas; mis dioses contra tus dioses, mi proyecto de inmortalidad contra tu proyecto de inmortalidad. La raíz del mal causado por los humanos no es la naturaleza animal del hombre, ni su agresividad territorial, o su egoísmo innato, sino nuestra necesidad de ganar autoestima, negar nuestra mortalidad y lograr una imagen heroica de nosotros mismos. Nuestro deseo de lo mejor es la causa de lo peor. Queremos limpiar el mundo, convertirlo en algo perfecto, mantenerlo a salvo para la democracia o para el comunismo, purificarlo de los enemigos de dios, eliminar el mal, crear una ciudad de alabastro sin rastro de lágrimas humanas, o un Reich que dure mil años.

Quizás el mayor logro de Becker ha sido crear una ciencia del mal. Nos ha aportado una nueva forma de entender cómo creamos un superávit de mal; armamento, limpieza étnica, genocidio. Desde el principio de los tiempos, los humanos se han enfrentado con lo que Carl Jung llamó su sombra —sentimientos de inferioridad, odio a uno mismo, culpa, hostilidad al proyectarla sobre su enemigo. Le ha quedado a Becker la tarea de dejar totalmente claro que el armamento es un ritual social para la purificación del mundo, en el que al enemigo se le asigna el papel de sucio, peligroso y ateo. Dachau, Ciudad del Cabo y Mi Lai, Bosnia, Ruanda, son el sombrío testimonio de la necesidad universal del chivo expiatorio; un judío, un negro, un asqueroso comunista, un musulmán, un tutsi. La guerra es un *potlatch* [*] de muerte en el que sacrificamos a nuestros valientes muchachos para destruir a los cobardes enemigos de la probidad. Y cuanta más sangre, mejor. Porque cuanto mayor sea el recuento de cuerpos, más grandioso será el sacrificio por la sagrada causa, la cara del destino, el divino plan.

La conclusión radical de Becker es que nuestros motivos altruistas que convierten al mundo en un depósito de cadáveres —el deseo de fundirnos con un todo más extenso, de dedicar nuestras vidas a una causa superior, de servicio a los poderes cósmicos— plantean una cuestión incómoda y revolucionaria a cada individuo y a cada nación. ¿A qué precio, adquirimos la convicción de que somos heroicos? No cabe duda de que una de las razones por las que Becker no ha tenido nunca una audiencia masiva es porque nos avergüenza con el reconocimiento de la facilidad con la que derramamos sangre para comprar la certeza de nuestra propia rectitud. Nos revela que la necesidad de negar nuestra desnudez y envolvernos en gloria nos impide reconocer que el emperador no lleva vestidos.

Después de un diagnóstico tan sombrío de la condición humana, no es sorprendente que Becker ofrezca sólo remedios paliativos. No hay expectativas de una curación milagrosa, ni de una próxima apoteosis del ser humano, ni de un, futuro esclarecido, ni del triunfo de la razón.

Becker bosqueja dos estilos posibles de heroísmo no destructivo.

Lo máximo que podemos esperar de la sociedad en general es que la masa de individuos inconscientes llegue a desarrollar una moral equivalente a la de la guerra. Las ciencias del ser humano nos han mostrado que la sociedad siempre se compondrá de sujetos pasivos, líderes poderosos y enemigos, sobre los que proyectar nuestras culpas y odio hacia nosotros mismos. Este conocimiento quizás nos permita desarrollar una «animadversión objetiva» en la que objeto de odio no sea un chivo expiatorio sino algo impersonal, como la pobreza, la enfermedad, la opresión o los desastres naturales. Al hacer de ese odio inevitable algo inteligible e informado, podríamos empezar a reconvertir nuestra energía destructiva en un hábito creativo.

Para el individuo excepcional siempre existe el antiquísimo camino de la sabiduría. Becker, como Sócrates, nos aconseja entrenamos para la muerte. El cultivo de la conciencia de nuestra muerte lleva a la desilusión, a la pérdida de la coraza del carácter y a una elección consciente para tener entereza ante el terror. El héroe existencial que sigue esta vía del autoanálisis se diferencia del individuo medio en que sabe que está obsesionado. En lugar de esconderse en la ilusión de su carácter reconoce su impotencia y vulnerabilidad. El héroe desilusionado rechaza los melodramas estandarizados de la cultura de masas en favor de un heroísmo cósmico en el que se siente la dicha auténtica de desprenderse de las cadenas de la dependencia acrítica y autoderrotista. Así, descubre nuevas posibilidades de elección, acción y nuevas formas de valor y resistencia. Al vivir con la consciencia voluntaria de la muerte, el individuo heroico puede elegir desesperarse, o dar un salto a lo Kierkegaard y confiar en la «sacrosanta vitalidad del cosmos», en el desconocido dios de la vida cuyo propósito misterioso se expresa en el drama abrumador de la evolución cósmica.

Existen signos —y la aceptación de la obra de Becker es uno de ellos— de que algunos individuos se están despertando de la larga y obscura noche del tribalismo y el nacionalismo, de que están desarrollando lo que Tillich denominó una consciencia transmoral, una ética que es universal más que étnica. Nuestra misión en el futuro es explorar lo que significa para cada persona ser miembro de la familia de la Tierra, una mancomunidad de seres afines. Si vamos a utilizar la libertad para encerramos en nosotros mismos en personalidades estrechas, tribales, paranoicas y crear más utopías sangrientas, o para formar comunidades compasivas con los abandonados, es algo que está todavía por decidir. Mientras los seres humanos gocen de una porción de libertad, todas las esperanzas de futuro han de contemplarse en subjuntivo; que podamos, que pudiéramos, que nos fuese posible. Ningún experto puede predecir si prosperaremos, o sucumbiremos. Tal vez elijamos incrementar o aminorar el dominio del mal. El guión del mañana aún no se ha escrito.

Al final, Becker nos deja con una esperanza tremendamente frágil y asombrosamente poderosa. «Es el disfraz del pánico —dice— lo que nos hace vivir en medio de la fealdad, no el natural regodeo animal. Esto significa que el propio mal es sensible al análisis crítico y, probablemente, al influí jo de la razón». Si en un futuro lejano la razón conquista nuestro hábito de hacer melodramas autodestructivos y somos capaces de disminuir la cantidad de mal que generamos, será en gran medida porque Ernest Becker nos ha ayudado a entender la relación entre la negación de la muerte y el dominio del mal.

Quienes estén interesados en cómo se ha aprovechado la obra de Becker y cómo la han continuado los filósofos, los científicos sociales y los teólogos, pueden contactar con la Fundación Ernest Becker, 3621, 72nd St., Mercer Island, WA 98040 para recibir un boletín e información sobre conferencias.

SAM KEEN

PREFACIO

[…] *durante un tiempo dejé de escribir: ya se han dicho demasiadas verdades en el mundo, ¡una superproducción que, al parecer, no se puede consumir!*

OTTO RANK[1]

La perspectiva de la muerte, decía el doctor Johnson, concentra la mente de forma asombrosa. La tesis principal de este libro es que hace mucho más que esto: la idea de la muerte, el miedo que ocasiona, acosa al animal humano como ninguna otra cosa. Es causa principal de la actividad humana, diseñada, en su mayor parte, para evitar la fatalidad de la muerte, para superarla negando de algún modo que es el destino final de la persona. El célebre antropólogo A. M. Hocart argumentaba en cierta ocasión que a los primitivos no les inquietaba el temor a la muerte, y que una sagaz muestra de datos antropológicos revelaría que lo más frecuente era acompañar la muerte con regocijo y festejos. La muerte parecía tomarse como una ocasión de celebración más que de miedo, al estilo del velatorio tradicional irlandés. Hocart quería erradicar la noción de que los primitivos fueran infantiles (comparados con el hombre y la mujer modernos) y que estuvieran aterrorizados por la realidad. Hoy en día, la mayoría de los antropólogos ha llevado a cabo esta rehabilitación del primitivo. Además, esa argumentación deja intacto el hecho de que el miedo a la muerte es, evidentemente, un universal de la condición humana. Los primitivos celebran con frecuencia la muerte para sentirse seguros —como han demostrado Hocart y otros— justo porque creen que la muerte es el postrer ascenso, el último ritual de elevación hacia una forma de vida superior, al disfrute de una eternidad de algún tipo. La mayoría de los occidentales tienen dificultades para seguir creyendo en estas cosas. Esto hace que el miedo a la muerte sea una parte tan importante de nuestra estructura psicológica.

En estas páginas trato de demostrar que el miedo a la muerte es un universal que reúne datos de distintas disciplina, de las ciencias humanas, y que convierte las acciones humanas, que hemos sepultado bajo una montaña de datos y obscurecido con inacabables argumentos, en un sentido u otro, sobre los «verdaderos motivos» humanos, en algo admirablemente claro e inteligible. El estudioso de nuestro tiempo se encuentra doblegado bajo un peso que nunca hubiese imaginado tener que aguantar: la superproducción de verdades que no pueden consumirse. Durante siglos, el hombre vivió en la creencia de que la verdad era sutil y escurridiza, y que una vez que la encontrase se acabarían los problemas de la humanidad. Ahora nos encontramos a inicios del siglo XXI y nos estamos atragantando con la verdad. Se han producido tal cantidad de escritos brillantes, de descubrimientos geniales, semejante expansión y elaboración de esos descubrimientos… y, sin embargo, la mente permanece en silencio mientras que el mundo gira en su milenaria carrera demoníaca. Recuerdo haber leído cómo en la famosa Exposición Universal de Saint Louis, en 1904, el orador de una prestigiosa

reunión científica tenía problemas para hacerse oír por el ruido de unas armas nuevas con las que hacían una demostración cerca de allí. Dijo algo en un tono condescendiente y tolerante acerca de ese juego molesto e innecesario, como si el futuro perteneciera a la ciencia y no al militarismo. La Primera Guerra Mundial nos enseñó a todos cuál era la prioridad en este planeta, qué bando jugaba con fuego, y cuál no. En la actualidad, el orden de prioridades ha podido verse de nuevo en un presupuesto armamentista de miles de millones de dólares en una época en que las condiciones de vida en el planeta han sido de las peores.

¿Para qué, puede que se pregunte el lector, añadir todavía una pesada tonelada más de superproducción inútil? Hay, por supuesto, razones personales: hábito, instinto, optimismo contumaz. Y está Eros, la necesidad interna de unificar la experiencia, de crear, de un sentido más pleno. Creo que una de las razones por las que el conocimiento se halla en una situación de superproducción inútil es porque se encuentra diseminado por todos lados, transmitido por mil bocas que compiten entre ellas. Sus más insignificantes fragmentos se magnifican de forma desproporcionada, mientras que sus principales visiones profundas, de valor histórico mundial, quedan en el olvido reclamando atención. No existe ningún latido, ningún centro vital. Norman O. Brown ya advirtió que el gran mundo necesita más Eros y menos antagonismo y que al mundo intelectual le ocurre lo mismo. Queda por revelar la armonía que aúne muchas actitudes desacordes de forma que la «polémica estéril e ignorante» amaine[2] .

He escrito este libro fundamentalmente a modo de estudio de la armonización de la Babel existente de puntos de vista sobre el ser humano y la condición humana, en la creencia de que ha llegado el momento adecuado para una síntesis que albergue lo mejor del pensamiento en muchos campos, desde las ciencias humanas hasta la religión. He tratado de evitar ir a contracorriente y negar ningún punto de vista, sin tener en cuenta lo contrario que me pueda resultar, si me ha parecido que podía encerrar algo de verdad. A lo largo de estos últimos años he aprendido que el problema del conocimiento del ser humano no es rebatir y destruir las opiniones contrarias, sino incluirlas en una estructura teórica más amplia. Una de las ironías del proceso creativo es que nos inhabilita parcialmente para funcionar. Quiero decir que, en general, para producir, el autor tiene que exagerar la importancia de lo que produce y confrontarlo, de forma competitiva, con otras versiones de la verdad; es así como se ve arrastrado por su propia exageración, ya que su imagen diferenciada se ha construido sobre este hecho. Pues, cada pensador honrado, que en lo básico es un empirista, tiene que mantener algo de verdad en sus posiciones, cualquiera que sea la radicalidad con que las ha formulado. El problema consiste en encontrar la verdad que subyace en la exageración, reducir la elaboración o la distorsión excesivas e incluir esa verdad donde mejor se acomode.

Una segunda razón para escribir este libro es que, en los últimos años, he tenido algo más que mi ración de problemas en esta cuestión de conjugar verdades válidas. He tratado de acabar de entender las ideas de Freud y sus intérpretes y herederos con lo que podríamos llamar la destilación de la psicología moderna. Creo que, por fin, lo he conseguido. En este sentido, el libro es una propuesta de paz para mi espíritu erudito, una ofrenda para mi

absolución intelectual. Tengo la sensación de que es mi primera obra madura.

Una de las cosas más importantes que he tratado de hacer en este libro es presentar una recapitulación de la psicología después de Freud, enlazando el conjunto del desarrollo de la psicología con la todavía imponente cumbre de Kierkegaard. Argumento a favor de una fusión de la psicología y de una perspectiva mítico-religiosa. Para ello, me baso en gran medida en la obra de Otto Rank. He llevado a cabo un intento importante de transcribir la relevancia de la magnífica construcción de su pensamiento. Entrar a fondo en la obra de Rank es algo que había demorado durante largo tiempo. Si lo he logrado, probablemente en ello consiste el valor principal de este libro.

Rank tiene tanta relevancia en estas páginas que quizás serviría de ayuda dedicarle unas palabras introductorias. Frederick Perls comentó en una ocasión que el libro de Rank *Arte y artista* estaba «más allá de toda alabanza[3] ». Recuerdo que me impresionó tanto ese juicio que cogí el libro de inmediato: no podía imaginar que algo científico estuviese «más allá de toda alabanza». La misma obra del propio Freud me parecía digna de alabanza, esto es, como algo que uno puede esperar de la mente humana. Pero Perls tenía razón: Rank era, como dice la gente joven, «otra cosa». No se puede ensalzar gran parte de su obra simplemente porque con brillo abrumador es con frecuencia fantástico, gratuito, superlativo; sus visiones interiores aparecen como un don más allá de lo necesario. Supongo que en gran parte se debe a que, además de su genio, el pensamiento de Rank siempre abarcó varios campos del conocimiento. Cuando, por ejemplo, suministraba datos antropológicos y se esperaba una visión antropológica, se encontraba uno otra cosa, algo más. Viviendo como vivimos en una era de hiperespecialización, hemos perdido la expectativa de este tipo de placer. Los expertos nos dan emociones razonables, si es que nos dan alguna.

Algo que sí que espero de mi encaramiento con Rank es que los lectores vayan después directamente a sus libros. No existe un substituto de la lectura de Rank. Mis ejemplares de lectura de sus libros tienen las tapas llenas de un número poco frecuente de notas, subrayados, puntos de exclamación dobles; es una abundante fuente de años de introspecciones y reflexión. Mi tratamiento de Rank no es más que un esbozo de su pensamiento: su fundamentación, muchas de sus visiones profundas y sus implicaciones globales. Este sería el Rank empalidecido, no el pasmosamente rico de sus libros. También el esbozo de presentación de Ira Progoff y su valoración de Rank es tan correcto, de un discernimiento tan sutilmente equilibrado, que difícilmente puede superársele como una revalorización breve de su obra[4] . Rank es muy difuso, difícil de leer, tan rico que casi es inaccesible al lector general. Era tan consciente de esto que, durante un tiempo, mantuvo la esperanza de que Anaïs Nin le reescribiera sus libros de modo que estos tuvieran el efecto que deberían haber tenido. Lo que ofrezco en estas páginas es mi propia versión de Rank, rellenado a mi manera, una especie de «traducción» breve de su sistema, con la esperanza de hacerlo accesible en su conjunto. Este libro sólo comprende su psicología individual; en otro, trazaré su esquema de la psicología de la historia.

Hay diversas maneras de aproximarse a Rank. Algunos le ven como un

colaborador brillante de Freud, un miembro del primer círculo del psicoanálisis que ayudó a ponerlo en marcha en sectores más amplios con la aportación de su vasta erudición, alguien que mostró cómo el psicoanálisis puede iluminar la historia de la cultura, el mito y la leyenda, como, por ejemplo, en su temprana obra *El mito del nacimiento del héroe* y en el *Motivo del incesto* . Estos añadirían que, puesto que a Rank no se le había analizado nunca, su represión logró sacar lo mejor de él, a la vez que se alejaba de la vida estable y creativa que tenía con Freud. En sus últimos años, su inestabilidad personal le fue sobrepasando poco a poco y murió de forma prematura en plena frustración y soledad. Otros ven a Rank como a un más que entusiasta discípulo de Freud que intentó ser original prematuramente, lo que le llevó a exagerar el reduccionismo psicoanálitico.

Este juicio se basa casi exclusivamente en su libro *El trauma del nacimiento* y, en general, se detiene ahí. Por último, quedan los que ven a Rank como un miembro brillante del círculo más próximo a Freud, un entusiasta favorito de Freud cuya educación universitaria sugirió y financió este. Rank devolvió acrecentada su deuda con el psicoanálisis con visiones profundas en muchos campos: historia cultural, desarrollo del niño, psicología del arte, crítica literaria, pensamiento primitivo y otros. En resumen, fue una especie de ser polifacético, un niño prodigio no demasiado organizado o autocontrolado, un Theodor Reik al que podemos considerar intelectualmente superior.

Pero todas estas maneras de recapitular a Rank son erróneas. Sabemos que proceden en gran parte de la mitología del propio círculo de psicoanalistas, que nunca le perdonaron su alejamiento de Freud, lo que conllevó una mengua de su símbolo de inmortalidad (para utilizar la forma en que entendió Rank la amargura y bajeza que mostraron). Hay que reconocer que *El trauma del nacimiento* ofreció a sus detractores una excusa contra él, una razón justificada para empequeñecer su estatura. Fue un libro exagerado y funesto que envenenó su imagen pública, aun después de haberlo reexaminado él mismo e ir mucho más allá de esta obra. Al dejar de ser un mero colaborador de Freud, un servidor del psicoanálisis para su mayor divulgación, Rank logró su propio y único sistema de ideas, que elaboró cuidadosamente. Supo por dónde quería empezar, con qué sistema de datos contaba y lo que pretendía hacer con todo ello. Conoció todas estas cosas específicamente por lo que se refiere al psicoanálisis, al que quería trascender, y lo logró. En cuanto a las implicaciones filosóficas de su propio sistema de pensamiento, las conoció en líneas generales, pero no tuvo tiempo para llegar a obtener resultados ya que su vida fue corta. Fue, desde luego, un creador de sistemas tan completo como Adler o Jung. Su sistema de pensamiento es tan brillante como el de ellos, incluso más en algunos aspectos. Respetamos a Adler por la solidez de sus juicios, por la franqueza de sus visiones profundas, por su humanismo intransigente. Admiramos a Jung por su coraje y la apertura mental con que abarcó la ciencia y la religión. Pero el sistema de Rank tiene, además, implicaciones para un desarrollo más profundo y amplio de las ciencias sociales que en Adler y Jung, implicaciones que acaban de empezar a destaparse.

Cuando Paul Roazen escribió «The Legend of Freud[5] », hizo la acertada observación de que: «cualquier escritor, cuyos errores se ha tardado tanto tiempo en corregir es […] una figura a considerar en la historia intelectual».

Sin embargo, todo el asunto es muy raro, porque Adler, Jung y Rank corrigieron muy pronto la mayoría de los desaciertos de Freud. La cuestión que concierne al historiador es más bien qué ocurría en la historia del pensamiento psicoanalítico, las ideas mismas, el público y la mentalidad erudita que conservaron esas correcciones tan en la ignorancia o tan aparte del movimiento más importante de pensamiento científico acumulativo.

Incluso un libro de amplio alcance ha de ser muy selectivo en las verdades que escoge de entre la montaña de verdades que nos ahoga. A muchos pensadores importantes se les menciona sólo de pasada. El lector, por ejemplo, puede preguntarse acerca de mi gran inclinación por Rank y lo poco que menciono a Jung en un libro cuyo principal objetivo es el dar por terminada la cuestión del psicoanálisis y la religión. Una de las razones es lo destacado que ha sido Jung, y los muchos intérpretes notables que ha tenido, mientras que a Rank apenas se le conoce, y casi nadie ha hablado de él. Otra razón es que, aunque el pensamiento de Rank es difícil, siempre acierta en los problemas clave, Jung no lo es, y una gran parte de su obra deambula por esoterismos innecesarios; el resultado es que a menudo obscurece por una parte lo que descubre por otra. No veo que todos sus tomos sobre alquimia añadan un ápice al peso que tiene su visión profunda del psicoanálisis.

Mucha de la buena fraseología sobre la visión profunda de la naturaleza humana se la debo a Marie Becker, cuya fineza y realismo en estas cuestiones están fuera de lo común. Quiero expresar mi agradecimiento (con las abstenciones de costumbre) a Paul Roazen por su amabilidad al pasar el capítulo 6 por el cedazo de su gran conocimiento sobre Freud. También a Robert N. Bellah, que leyó el manuscrito entero; le estoy muy agradecido por sus críticas, en general, y por sus sugerencias específicas. A cuantos han colaborado activamente les debo, sin duda alguna, el enriquecimiento del libro. En cuanto a los restantes, temo que me plantean una tarea de vasto y largo alcance: la de cambiarme a mí mismo.

1. INTRODUCCIÓN: LA NATURALEZA HUMANA Y LO HEROICO

En nuestra época existe una gran presión para que se planteen conceptos que ayuden a los seres humanos a entender sus dilemas; una avidez de búsqueda de ideas vitales, de simplificar una complejidad intelectual innecesaria. A veces, ello conduce a grandes mentiras que solucionan tensiones y facilitan que la acción avance con la dosis de racionalizaciones que la gente necesita. Pero también lleva a una desconexión paulatina de algunas verdades que ayudan a las personas a controlar lo que les sucede, que les indican donde residen realmente los problemas.

Una de estas verdades es la idea de *heroísmo* , que tiene a sus espaldas una larga historia. En tiempos académicos «normales», no se nos ocurrió nunca que pudiéramos hacer nada de particular con ello, llevarlo como estandarte o usarlo como un concepto nuclear. Sin embargo, la mentalidad popular siempre supo lo importante que era. Como observó a principios de siglo William James, que abarcó casi todo, «el instinto común de la humanidad por la realidad [...] ha mantenido siempre que el mundo era esencialmente un teatro para el heroísmo[1] ». No sólo la mentalidad popular lo sabía, también los filósofos de todos los tiempos; en nuestra cultura, especialmente Emerson y Nietzsche, y por ello todavía nos estremecemos con ellos. Nos gusta que nos recuerden que nuestra llamada primordial, nuestra tarea principal en este planeta, es lo heroico[*] .

Una forma de ver el desarrollo global de las ciencias sociales desde los tiempos de Marx y el de la psicología desde los de Freud, es que ambas representan la pormenorización y clarificación masivas del problema del heroísmo humano. Esta perspectiva establece el tono de seriedad que requiere nuestra discusión: en la actualidad, tenemos el soporte científico necesario para una comprensión auténtica de la naturaleza del heroísmo y del lugar que ocupa en la vida humana. Si «el instinto común para la realidad que tienen los seres humanos» es correcto, hemos logrado el hecho extraordinario de descubrir esa realidad de forma científica.

Uno de los conceptos clave para entender el afán por el heroísmo es la idea de «narcisismo». Como con gran acierto nos lo ha recordado Erich Fromm, esta idea es una de las mayores y más duraderas contribuciones de Freud. Freud descubrió que cada uno de nosotros repite la tragedia del mítico dios griego Narciso; estamos irremediablemente absortos en nosotros mismos. Si nos preocupamos alguna vez de alguien, normalmente es, ante todo, de nosotros mismos. Como dijo Aristóteles en algún sitio: la suerte llega cuando la flecha alcanza a la persona que está a tu lado. Veinticinco siglos de historia no han cambiado el narcisismo básico del ser humano; para muchos de nosotros, aquella definición de suerte todavía es útil. Uno de los aspectos más míseros del narcisismo es ese sentimiento de que prácticamente todo el mundo es prescindible excepto nosotros mismos. Tendríamos que estar preparados, como dijo Emerson en cierta ocasión, para recrear el mundo

entero fuera de nosotros, incluso si no existiese nadie más. Ese pensamiento nos aterra; no sabemos cómo nos podríamos arreglar sin los otros. Pero en el fondo subsiste el recurso básico; en caso de necesidad nos bastaríamos con nosotros mismos si confiásemos en nosotros como lo deseaba Emerson. Incluso, aunque no sintiéramos esta confianza emocionalmente, la mayoría de nosotros lucharía para sobrevivir con todas sus fuerzas sin importar cuántos mueren a nuestro alrededor. Nuestro organismo está preparado para llenar el mundo entero por sí solo, aunque nuestra mente se encoja ante este pensamiento. El narcisismo es lo que hace que los soldados sigan avanzando frente al fuego a quemarropa de las guerras. En el fondo de su corazón, uno no siente que va a morir, sino que se compadece de sus compañeros. La explicación de Freud fue que el inconsciente no conoce el tiempo o la muerte. En sus recovecos orgánicos y psicoquímicos internos el ser humano se siente inmortal.

Ninguna de esas observaciones denota astucia humana. No parece que la persona pueda evitar su egoísmo; es como si proviniese de su naturaleza animal. A través de incontables siglos de evolución, el organismo ha tenido que proteger su propia integridad; tenía su identidad psicoquímica y se dedicó a preservarla. Este es uno de los principales problemas que se presentan con los trasplantes de órganos; el organismo se protege contra la materia ajena, incluso si se trata de un corazón nuevo que lo mantendría vivo. El propio protoplasma se cobija y nutre a sí mismo contra el mundo y las agresiones a su integridad. Da la impresión de que disfruta de sus propias pulsaciones, expandiéndose por el mundo al tiempo que metaboliza segmentos de este. Si se tomase un organismo mudo y ciego y se le diese autoconciencia y nombre, si se lograra que destacase en su entorno natural y adquiriese conciencia de que es único, se obtendría narcisismo. En la persona, la identidad psicoquímica, el sentido del poder y la actividad se han hecho conscientes.

En el ser humano, un cierto nivel de narcisismo operativo es inseparable de su autoestima, a partir de un sentimiento básico del propio valor. Hemos aprendido, sobre todo de Alfred Adler, que lo que más necesita el ser humano es la seguridad de su autoestima. Pero este no es solamente una gota ciega de protoplasma holgazán, sino una creatura con un nombre que habita en un mundo de símbolos y sueños, no sólo de materia. Su sentimiento de autovaloración se constituye simbólicamente, su tan apreciado narcisismo se alimenta de símbolos sobre la base de una idea abstracta de su propio valor; una idea compuesta de sonidos, palabras e imágenes que están en el aire, en la mente, en el papel. Todo esto significa que el anhelo natural de la persona por la actividad orgánica, los placeres de la incorporación y la expansión emocional, puede nutrirse sin límites en el campo de los símbolos y por tanto, en el de la inmortalidad. El organismo simple puede expandirse en dimensiones de mundos y tiempos sin mover un solo miembro físico: puede imbuir la eternidad en sí mismo aunque sea con boqueadas de agonía.

En la infancia, la lucha por la autoestima al menos está disfrazada. El niño no se avergüenza de sus necesidades; y cuanto más desea, mejor. Todo su organismo reclama a gritos su narcisismo originario. Esta demanda puede convertir la infancia en un infierno para los adultos, especialmente cuando hay varios niños que compiten a la vez por la prerrogativa de una

autoexpansión sin límites, lo que podríamos llamar «significado cósmico». Este término no debe tomarse a la ligera, ya que es ahí adonde nos conduce nuestra discusión. Hablamos despreocupadamente de la «rivalidad fraterna», como si fuese un subproducto del crecimiento, una brizna de competitividad y egoísmo de niños mimados que todavía no han alcanzado su generosa naturaleza social. Pero todo es demasiado superabsorbente y despiadado para ser una aberración, expresa las entrañas de la creatura; el deseo de destacar, de ser el mismísimo número uno de la creación. Cuando se combinan el narcisismo original con la necesidad básica de autoestima, se da a luz a una creatura que ha de sentirse a sí misma como un objeto de valor primordial: la primera en el universo, personificando en sí misma toda la vida. Esta es la razón de la lucha diaria, normalmente feroz, entre hermanos. El niño no puede permitirse ser el segundo, o sentirse devaluado, y menos excluido. «¡Le has dado el caramelo más grande!». «¡Le has dado más zumo!». «Toma tú un poco más». «¡Ahora tiene ella más que yo!». «Le has dejado encender la chimenea y a mí no». «¡Vale, enciende un trozo de papel!». «Pero este papel es más pequeño que el que ha encendido ella». Y así, una y otra vez. Un animal que adquiere sus sentimientos de valía simbólicamente tiene que compararse a cada minuto con los que le rodean para asegurarse de que no se convierte en el segundo. La rivalidad fraterna es un problema crítico que refleja la condición humana básica: no se trata de que los niños sean depravados, egoístas y dominantes. Expresan de forma abierta el destino trágico del ser humano. El niño tiene que justificarse ante sí mismo como un objeto de valor primordial en el universo; tiene que destacar, ser un héroe, contribuir lo más posible a la vida en el mundo, mostrar que cuenta más que nada o que nadie.

Cuando valoramos lo natural que le resulta al ser humano la lucha para ser un héroe, hasta qué punto es inherente en su constitución evolutiva y orgánica, la claridad con que se muestra de niño, resulta de lo más extraño lo ignorantes que somos, conscientemente la mayoría de nosotros, de lo que en realidad queremos o necesitamos. De todos modos, en nuestra cultura, y sobre todo en nuestros días, lo heroico parece quedarnos demasiado grande, o nosotros somos demasiado pequeños para ello. Dígale a un chico joven que está capacitado para ser un héroe, ya verá como se enrojece. Disfrazamos nuestra lucha acumulando cifras en un libro de contabilidad para recoger en privado nuestro sentido del valor de lo heroico, o teniendo una casa un poco mejor en el barrio, un coche más grande, niños más listos. Pero, por debajo, late el dolor de la especificidad cósmica, cualquiera que sea la forma bajo la que lo enmascaremos en relación a una esfera menor. De vez en cuando, alguien admite que se ha tomado en serio el heroísmo, y ello nos produce un escalofrío, como cuando el congresista estadounidense Mendel Rivers pasaba asignaciones al ejército y dijo que era el hombre más poderoso desde Julio Cesar. Puede que nos estremezcamos ante la tosquedad del heroísmo terrenal, tanto de Cesar como de sus imitadores, pero no es culpa de ellos, sino de la manera en que la sociedad establece su sistema de héroes, y de la gente a la que el sistema da ocasión de representar sus papeles.

La cuestión es que esto es lo que es y ha sido siempre la sociedad: un sistema de acción simbólico, una estructura de *statu quo* y papeles, de costumbres y normas de comportamiento diseñadas para servir de vehículo al heroísmo terrenal. Cada guión es único, cada cultura tiene un sistema de héroes

diferente. Lo que los antropólogos denominan «relatividad cultural» es, en realidad, la relatividad de los sistemas de héroes del mundo entero. Cada sistema cultural es una dramatización de las heroicidades sobre la Tierra; cada sistema configura papeles para actuar con diferentes grados de heroísmo; desde el heroísmo «de lujo» de un Churchill, un Mao o un Buda al «barato» heroísmo del minero, del labriego o del cura; el heroísmo escueto, de cada día, terrenal, forjado por manos nudosas de trabajador que conduce a su familia a través del hambre y la enfermedad.

Carece de importancia que el sistema de héroes cultural sea abiertamente mágico, religioso, primitivo o secular, científico y civilizado. De cualquier modo, es un sistema mítico al que la gente se somete para adquirir un sentimiento de valor primordial, de peculiaridad cósmica, de utilidad última de la creación, de significado inamovible. Se adquiere este sentimiento forjándose un lugar en la naturaleza, construyendo un edificio que refleje el valor de lo humano: un templo, una catedral, un tótem de madera, un rascacielos, una familia que abarca tres generaciones. Lo hacen con la esperanza y el convencimiento de que las cosas que crean las personas en la sociedad tienen un valor y un significado duraderos, que sobreviven o eclipsan a la muerte y a la descomposición, que el ser humano y su producción tienen importancia. Cuando Norman O. Brown dijo que desde Newton la sociedad occidental sigue siendo tan religiosa como cualquier otra, independientemente de lo científica o secular que se autoproclame, quiso decir lo siguiente: la sociedad «civilizada» es una protesta y una creencia optimista en que la ciencia, el dinero y los bienes hacen que el ser humano *tenga más importancia* que cualquier otro animal. En este sentido, todo lo que este hace es religioso y heroico, y, sin embargo, corre el riesgo de ser ficticio y falible.

La pregunta más importante que podemos llegar a planteamos es sencillamente la siguiente: ¿hasta qué punto somos conscientes de lo que estamos haciendo para adquirir nuestro sentido del heroísmo? Creo que si cada uno de nosotros admitiese su anhelo de ser un héroe, nos encontraríamos ante una descarga en verdad devastadora. Provocaría que exigiéramos a la cultura que nos diese lo que nos debe: un sentimiento primordial del valor del ser humano como partícipe único de la vida cósmica. ¿Cómo se las arreglarían nuestras sociedades para satisfacer una petición tan auténtica sin removerse hasta sus cimientos?

Sólo las sociedades que llamamos «primitivas» proporcionaron este sentimiento a sus miembros. Los grupos minoritarios de nuestra actual sociedad industrial que reclaman a gritos libertad y dignidad humana están, en realidad, pidiendo de forma torpe que se les otorgue un sentido de heroísmo básico que se les ha estafado históricamente. Por eso resultan sus pretensiones tan enojosas y perturbadoras; ¿cómo hacer algo tan «irracional» dentro de los cauces sobre los que la sociedad está asentada? «Piden lo imposible», es la fórmula con la que solemos expresar nuestro desconcierto.

Pero a nadie le resulta fácil admitir la verdad de la necesidad del heroísmo, ni siquiera para los que realmente quieren que se les reconozca su pretensión. Ese es el problema. Como veremos en discusiones posteriores, llegar a ser consciente de lo que uno hace para conseguir el sentimiento de heroísmo es

el principal problema autoanalítico de la vida. Todo lo que hay de doloroso y sobrio en lo que los genios psicoanalíticos y religiosos han descubierto sobre la persona gira en tomo al terror de admitir lo que hace para conseguir su autoestima. Por ello, las heroicidades humanas se deben a un impulso ciego que consume a la gente; en las personas apasionadas es un alarido de gloria tan poco crítico y reflexivo como el aullido de un perro. En las masas más pasivas de personas mediocres se halla disfrazado, a la vez que aceptan humildes y quejosas los papeles que la sociedad les proporciona para sus heroicidades y tratan de promocionarse dentro del sistema: llevan los uniformes convencionales aunque se permiten promocionarse, si bien, poco y con precauciones, con lazadas o flores rojas en el ojal, pero no de forma francamente superior.

Si arrancáramos este disfraz masivo, esos bloques de represión que ocultan las técnicas humanas para ganar la gloria, llegaríamos a la cuestión potencialmente más liberadora de todas, al problema principal de la vida: ¿hasta qué punto es el sistema cultural del héroe que mantiene y guía a la humanidad una *verdad empírica* ? Nos hemos referido a la parte más mezquina del ansia de heroísmo cósmico del ser humano, pero, por supuesto, existe también su parte noble. Entrega la vida por su país, su sociedad, su familia. Elige caer bajo una granada para salvar a sus camaradas; es capaz de la mayor generosidad y autosacrificio. Pero tiene que sentir y creer que lo que hace es de verdad heroico, intemporal y con un significado soberano. La crisis de la sociedad actual radica precisamente en que la juventud ya no se siente heroica en el plan de acción que la cultura ha establecido. No cree que sea empíricamente realista con los problemas de su vida y de su tiempo. Vivimos una crisis de heroísmo que penetra todos los aspectos de nuestra vida social: los fracasados del heroísmo universitario, del heroísmo de los negocios y las carreras, del heroísmo de la acción política; el ascenso de los antihéroes, los que querrían ser heroicos a su manera, o, como Charles Manson con su familia «especial», los que con sus heroicidades atormentadas atacan al sistema que ha dejado de representar un heroísmo consensuado. La gran perplejidad de nuestro tiempo, lo que remueve nuestra época, es que la juventud ha percibido —para bien o para mal— una gran verdad socio-histórica; que de la misma manera que hay autosacrificos inútiles en guerras injustas, también existen heroicidades innobles en sociedades enteras: puede tratarse de las heroicidades perversamente destructivas de la Alemania de Hitler, de la simple heroicidad envilecedora y tonta de la adquisición y exhibición de bienes de consumo o de la acumulación de dinero y privilegios que caracteriza actualmente formas enteras de vida.

Y una crisis de la sociedad es también, por supuesto, la crisis de la religión organizada. La religión ya no es válida como sistema heroico, por eso la juventud la desprecia. Si la cultura tradicional se encuentra desacreditada como heroica, la iglesia que apoye esa cultura se desacredita a sí misma automáticamente. Si la iglesia, por otro lado, prefiere insistir en su propia cultura de la heroicidad, puede que se encuentre con que, en algunos aspectos cruciales, tiene que trabajar contra la cultura establecida, reclutar jóvenes a fin de que sean antihéroes para el tipo de vida de la sociedad en la que viven. Este es el dilema de la religión en la actualidad.

Conclusión

Lo que he intentado sugerir en esta breve introducción es que el problema de lo heroico es lo más importante en la vida humana, que penetra más profundamente en su naturaleza que ninguna otra cosa porque se basa en el narcisismo orgánico y en la necesidad de autoestima del niño como la condición para su vida. La propia sociedad es un sistema codificado de héroes, lo que significa que, en todas partes, la sociedad vive el mito del significado de la vida humana, una provocadora creación de sentido. Toda sociedad es, por lo tanto, una «religión» tanto si así lo cree como si no: la «religión» soviética y la maoísta son verdaderas religiones, como lo son la científica y la de consumo, por mucho que traten de disfrazarse al excluir las ideas espirituales y religiosas de sus vidas. Como veremos más adelante, fue Otto Rank quien demostró desde lo psicológico esta naturaleza religiosa de toda creación cultural humana. Posteriormente, Norman O. Brown resucitó esta idea en su *Eros y Tanatos* , y Robert Jay Lifton en su *Revolutionary Inmortality* . Si aceptamos esas sugerencias, hemos de admitir que estamos tratando el problema humano universal por excelencia y tenemos que estar preparados para investigarlo lo más sinceramente posible para conmocionamos por la autorrevelación del ser humano lo mejor que podamos. Vamos a retomar todo este pensamiento con Kierkegaard y a desarrollarlo con Freud para ver adonde nos conduce este recorrido a través de los últimos 150 años. Si la profunda sinceridad que encierran algunos libros pudiera cambiar el mundo de forma inmediata, los cinco autores que acabo de mencionar habrían hecho que las naciones se tambalearan hasta sus cimientos. Pero, puesto que todo el mundo continúa como si las verdades vitales sobre la humanidad no existieran, es necesario hacer más hincapié en ellas. Durante 2500 años hemos esperado y creído que si la humanidad pudiera revelarse a sí misma, si pudiera conocer en su verdadera extensión los motivos que abriga, inclinaría de algún modo la balanza a su favor.

PARTE I:

LA PSICOLOGÍA PROFUNDA DEL HEROÍSMO

No bebo por el mero placer del vino ni para escarnecer la fe, lo hago para olvidarme de mí mismo por un momento, tan sólo eso deseo de la embriaguez, sólo eso.

OMAR KHAYYAM

2. EL TERROR DE LA MUERTE

¿No hemos de confesamos, una vez más, que con nuestra civilizada actitud hacia la muerte vivimos psicológicamente más allá de nuestros recursos y que debemos enmendar toda, esto dándole a la verdad lo que se le debe? ¿No sería mejor darle a la muerte en la realidad y en nuestros pensamientos el lugar que le pertenece y otorgarle un poco más de relevancia a esa actitud inconsciente hacia la muerte que hemos suprimido hasta la fecha con tanto cuidado? Es verdad que a duras penas se nos aparece como una gran proeza, sino más bien como un paso atrás [...] pero tiene el mérito de tener algo más en cuenta el verdadero estado de la cuestión [...]

SIGMUND FREUD[1]

Lo primero que hemos de hacer con el heroísmo es poner al descubierto su parte oculta, mostrar lo que da a la heroicidad humana su naturaleza específica y su ímpetu. Aquí introducimos directamente uno de los grandes redescubrimientos del pensamiento moderno: que entre todas las cosas que conmueven al ser humano, una de las más importantes es el terror a la muerte. A partir de Darwin, el problema de la muerte como algo evolutivo pasó a primera línea. Muchos pensadores vieron de inmediato que se trataba de un problema trascendental para el ser humano[2] . También advirtieron muy rápidamente en qué consistía el verdadero heroísmo. Como escribió Shaler a principios de siglo[3] , ante todo, el heroísmo es un reflejo del terror a la muerte. Admiramos al máximo el valor para enfrentarse a la muerte y le otorgamos a ese valor nuestra mayor y más constante adoración; nos emociona profundamente porque dudamos del coraje que tendríamos nosotros. Cuando vemos a una persona afrontando con entereza su propia extinción, es como si ensayáramos la mayor victoria que podamos imaginar. De este modo, el héroe ha sido el centro del honor y la aclamación, probablemente desde el principio de la evolución humana específica, incluso antes de que nuestros antepasados primates respetaran a los que tenían fuerza y valor por encima de lo normal y despreciaran a los cobardes. El ser humano ha elevado el valor a la categoría de culto.

En el siglo XIX, la investigación antropológica e histórica comenzó a configurar una imagen de lo heroico desde la época primitiva y arcaica. El héroe era la persona que podía ir al mundo de los espíritus y de los muertos, y regresar viva. Tuvo sus descendientes en los cultos místéricos del Mediterráneo oriental, que fueron cultos de muerte y resurrección. El divino héroe de todos estos cultos era alguien que había regresado de la muerte. Como sabemos hoy en día por la investigación en los mitos y rituales arcaicos, el propio cristianismo fue un competidor de los cultos místéricos y ganó, entre otras razones, porque también pudo exhibir a un sanador con poderes sobrenaturales que se había alzado de entre los muertos. El gran triunfo de Pascua es el grito alborozado de «¡Cristo ha resucitado!», un eco del mismo júbilo con que los devotos de los cultos místéricos representaban sus

ceremonias de la victoria sobre la muerte. Esos cultos fueron, como lo expresó G. Stanley muy acertadamente, un intento de alcanzar «un baño de inmunidad» frente al mayor de los males: la muerte y el espanto ante ella[4] . Todas las religiones históricas se enfrentaron al mismo problema de cómo soportar el final de la vida. Hay religiones, como el hinduismo y el budismo, que llevaron a cabo un truco ingenioso: hacer como si no quisieran volver a nacer, es decir, una especie de magia negativa, pretender que no se quiere lo que más se desea[5] . Cuando la filosofía tomó el puesto de la religión, también se hizo cargo del problema religioso más importante, y la muerte se convirtió en la verdadera «musa de la filosofía» desde sus inicios en Grecia pasando por Heidegger hasta llegar al existencialismo moderno[6] .

Existen ya muchos trabajos e ideas sobre este tema que parten de la religión, la filosofía y —desde Darwin— de la propia ciencia. El problema es cómo darle sentido a todo esto. La acumulación de investigaciones y opiniones sobre el miedo a la muerte es ya demasiado abundante como para lidiar con ella y resumirla de modo sencillo. El resurgimiento del interés sobre la muerte en las últimas décadas ha originado una enorme cantidad de bibliografía, y esa literatura no apunta en una sola dirección.

El argumento de lo «mentalmente saludable»

Hay personas «mentalmente saludables» que mantienen que el miedo a la muerte no es connatural al ser humano, que no nacemos con él. Un número creciente de estudios meticulosos sobre el modo en que se desarrolla en el niño[7] el miedo real a la muerte coincide, en buena medida, en que este no conoce la muerte hasta la edad de entre tres y cinco años. ¿Cómo podría ser de otra manera? La idea es muy abstracta, demasiado ajena a su experiencia. Vive en un mundo lleno de seres vivos que realizan obras, que reaccionan ante él, que le divierten y le alimentan. No conoce lo que significa que la vida desaparezca para siempre, ni teoriza sobre adonde puede ir a parar esta. Sólo de forma gradual va aceptando que existe algo que se llama muerte que se lleva a la gente para siempre. Llega a admitir, de mala gana, que la muerte, tarde o temprano, se lleva a todo el mundo. Esta concienciación gradual de que la muerte es inevitable puede continuar hasta los nueve o diez años.

Aunque el niño no conoce ideas abstractas, como la negación absoluta, sí que padece sus ansiedades. Tiene una dependencia total de su madre, siente soledad cuando ella no está, frustración cuando no se le gratifica, irritación ante el apetito y la incomodidad, *etc* . Si se le dejase a su suerte, su mundo se derrumbaría de golpe; su organismo tiene que detectarlo en algún grado. A esta ansiedad la denominamos pérdida de objeto. ¿No es dicha ansiedad, pues, un miedo de aniquilación natural del organismo? U na vez más, hay muchos que miran esta cuestión como algo muy relativo. Creen que si la madre ha ejercido como tal de forma afectuosa y responsable, la ansiedad y los sentimientos de culpa naturales del niño evolucionarán razonablemente, y podrá situarlos bajo el control de su personalidad en desarrollo[8] . El niño que tiene una experiencia materna positiva desarrolla un sentido de seguridad básico y no está sujeto a temores insanos de pérdida de apoyo, de aniquilación o similares[9] . Al tiempo que crece y entiende la muerte racionalmente hacia los nueve o diez años, la acepta como parte de su

cosmovisión, pero la idea no envenena su actitud autoconfiada hacia la vida. El psiquiatra Reinhold dice de forma categórica que la ansiedad anuladora no forma parte de la experiencia natural del niño, sino que se genera en él por sus experiencias negativas con una madre con deficiencias[10] . Esta teoría hace recaer todo el peso de la ansiedad en la crianza del niño, no en su naturaleza. Otro psiquiatra, en una línea menos radical, considera el miedo a la muerte como algo acrecentado en gran medida, por las experiencias que tenemos de pequeños con nuestros padres, por la negación hostil de nuestros impulsos de vida y, de modo más general, por el antagonismo de la sociedad a la libertad humana y a la autoexpansión[11] .

Como veremos más adelante, esta visión es muy popular hoy en día dentro del movimiento generalizado de vivir sin represiones, del deseo urgente de una nueva libertad para los impulsos biológicos, de una actitud nueva de orgullo y disfrute del cuerpo, del abandono de la vergüenza, la culpa y del aborrecimiento de uno mismo. Desde este punto de vista, el miedo a la muerte es algo que crea la sociedad y que, al mismo tiempo, utiliza contra la persona para mantenerla sometida. El psiquiatra Moloney se refería a ello como un «mecanismo cultural», y Marcuse como una «ideología[12] ». Norman O. Brown llegó a decir, en un libro de enorme influencia que abordaré con cierto detenimiento, que podría darse un nacimiento y desarrollo del niño en una «segunda inocencia» libre del temor al miedo a la muerte porque no negaría la vitalidad natural y permitiría que el niño estuviese plenamente abierto a la vida física[13] .

Desde ese punto de vista, se entiende fácilmente que quienes han pasado experiencias tempranas negativas tengan una fijación más insana sobre la ansiedad por la muerte y, si, por casualidad, llegan a ser filósofos, probablemente convierten esta idea en la máxima central de su vida, como le ocurrió a Schopenhauer, que odiaba a su madre y llegó a proclamar a la muerte como la «musa de la filosofía». Si se tiene un carácter «amargado», o experiencias especialmente trágicas, entonces se está destinado a ser pesimista. Un psicólogo me hizo constatar que la idea del miedo a la muerte provenía de los existencialistas y de los teólogos protestantes que llevaban las cicatrices infligidas por sus experiencias europeas, o que se dejaban llevar por el peso extra de la herencia calvinista y luterana. Incluso el conocido psicólogo Gardner Murphy parece inclinarse en esta dirección y nos insta a estudiar a *la persona* que exhibe el miedo a la muerte, que coloca la ansiedad en el centro de su pensamiento. Murphy pregunta por qué la vivencia de la vida con amor y alegría no puede contemplarse asimismo como real y básica[14] .

El argumento de lo «mentalmente insano»

El argumento de lo «mentalmente saludable» que acabo de discutir es una cara de la moneda de entre la multitud de investigaciones y opiniones acumuladas sobre el problema del miedo a la muerte, pero existe otra. Numerosas personas estarían de acuerdo con esas observaciones sobre las experiencias tempranas y admitirían que esas experiencias pueden intensificar la ansiedad natural y los miedos posteriores. Sin embargo, esa misma gente aseguraría con todo su empeño que, a pesar de todo, el miedo a

la muerte es natural y se encuentra en cada uno de nosotros, que es el miedo básico que influye sobre los restantes, un miedo al que nadie es inmune, sea cual sea su disfraz. William James se pronunció pronto en favor de esta escuela y, con su acostumbrado realismo colorista, llamó a la muerte «el gusano que está en el eje» de las pretensiones de felicidad humana[15] . Nada menos que un estudioso de la naturaleza humana como Max Scheler pensó que todas las personas poseen algún tipo de intuición de este «gusano del eje», tanto si lo admiten como si no[16] . Existen incontables autoridades (algunas de las cuales desfilarán por las páginas siguientes) que pertenecen a esta corriente: estudiosos de la talla de Freud, muchos de su círculo más próximo e investigadores responsables que no son psicoanalistas. ¿Qué podemos obtener de una disputa en la que se oponen dos campos tan distintos y avalados por autoridades tan eminentes? Jacques Choron llega a decir que es poco probable que alguna vez sea posible decidir si el miedo a la muerte es la ansiedad básica, o no[17] . Lo máximo que se puede hacer en cuestiones como esta es tomar partido, dar una opinión basada en las autoridades que nos resultan más convincentes y que nos presentan algunos de los argumentos más persuasivos.

Yo me alineo claramente con la segunda tendencia. De hecho, todo este libro es una red de argumentos basados en la universalidad del miedo, o más bien «terror» a la muerte, como prefiero llamarlo, para transmitir hasta qué punto acaba con todo cuando lo miramos directamente a la cara. El primer documento que quiero presentar con detenimiento es un trabajo escrito por el célebre psicoanalista Gregory Zilboorg. Se trata de un ensayo singularmente profundo que, por su brevedad y alcance, no ha sido fácil de mejorar, aunque apareció hace ya varias décadas[18] . Zilboorg dice que la mayoría de la gente piensa que el miedo a la muerte está ausente porque pocas veces nos muestra su verdadera faz. Sin embargo, arguye que, bajo todas las apariencias, el miedo a la muerte está presente de forma universal:

Porque, tras toda sensación de inseguridad frente al peligro, de abatimiento y de depresión, siempre acecha el miedo básico a la muerte, un temor sometido a las elaboraciones más complejas que se manifiesta de formas múltiples e indirectas […]. Nadie se libra del terror a la muerte […]. Las neurosis de ansiedad, los diferentes estados fóbicos, incluso un número considerable de depresiones suicidas y muchas esquizofrenias, dejan amplia constancia del omnipresente miedo a la muerte que se va entretejiendo en los conflictos principales de cada una de estas condiciones psicológicas […]. Podemos dar por descontado que el miedo a la muerte está siempre presente en nuestro funcionamiento mental[19] .

¿No es lo mismo que ya había dicho James a su manera?

Dejemos que la mentalidad sana y optimista actúe lo mejor posible con su extraño poder de vivir el momento mientras desatiende y olvida. Pese a ello, el trasfondo maligno estará ahí, en nuestro recuerdo, y la calavera sonreirá sarcásticamente en el banquete[20] .

La diferencia entre estas dos afirmaciones no radica tanto en las metáforas y

en el estilo como en el hecho de que la de Zilboorg aparece casi medio siglo más tarde y se basa en mucha más cantidad de trabajo clínico real, no sólo en especulaciones filosóficas o intuiciones personales. Sin embargo, también continúa la línea correcta de desarrollo que proviene de James y los postdarwinistas que entendieron el terror a la muerte como un problema biológico y evolutivo. Creo que pisa tierra firme y, en particular, me gusta como expone la cuestión. Zilboorg señala que este miedo es, en realidad, una expresión del instinto de autoconservación, que funciona como un aliciente constante para asegurar la vida y dominar los peligros que la amenazan.

Semejante gasto continuo de energía psicológica en preservar la vida sería imposible si el miedo a la muerte no fuese tan persistente. El mismo término «autoconservación» implica un esfuerzo contra alguna fuerza desintegradora; es el aspecto afectivo de tal miedo, del miedo a la muerte[21] .

En otras palabras, el miedo a la muerte ha de encontrarse tras nuestro funcionamiento normal a fin de que el organismo tenga armas para la autoconservación. Pues no es posible que el miedo a la muerte esté permanentemente presente en nuestra mente, si no el organismo no podría funcionar. Añade Zilboorg:

Si este miedo fuese siempre consciente, seríamos incapaces de funcionar con normalidad. Lo hemos de reprimir como es debido para mantenemos vivos con un mínimo des bienestar. Sabemos muy bien que reprimir más que esconder significa olvidar lo escondido y el sitio donde lo escondimos. Significa también perseverar en un esfuerzo psicológico constante para mantenerlo algo tapado y no bajar nunca la guardia interiormente[22] .

Comprendemos, entonces, lo que parece una paradoja imposible: el omnipresente miedo a la muerte en el funcionamiento normal biológico de nuestro instinto de autoconservación, así como la ajenidad absoluta de este miedo en nuestra vida consciente.

Por ello, en épocas normales nos movemos sin creer nunca en nuestra propia muerte, como si creyéramos completamente en nuestra inmortalidad corpórea. Tratamos de controlar la muerte […]. Por descontado, cualquier persona dirá que sabe que ha de morirse algún día, pero en realidad no le preocupa. Se encuentra bien viviendo, no piensa en la muerte ni se molesta en ocuparse de ella: se trata sólo de una confesión verbal. El sentimiento del miedo está reprimido[23] .

El razonamiento biológico y evolucionista es fundamental y ha de tomarse en serio; no se puede dejar de lado en ninguna discusión. Los animales han tenido que protegerse con respuestas de temor para sobrevivir, no sólo con respecto a otros animales, sino a la misma naturaleza. Han tenido que entender la relación real entre sus fuerzas limitadas y el mundo lleno de peligros en el que estaban inmersos. La realidad y el miedo se aúnan de forma natural. Como el recién nacido humano se encuentra en una situación aún más desvalida e indefensa, sería una insensatez pensar que la respuesta del miedo haya podido desaparecer en una especie tan débil y sensible. Es más razonable pensar que se ha intensificado, como ya creían algunos de los

primeros darwinistas: los primeros seres humanos, los que más supieron sobre el miedo, fueron los más realistas en cuanto a su situación en la naturaleza y transmitieron a sus descendientes un realismo que tenía un alto valor de supervivencia[24] . El resultado fue la aparición del ser humano, como le conocemos: un animal hiperansioso que inventa constantemente razones para su ansiedad, incluso cuando no existe ninguna.

El razonamiento psicoanalítico es menos especulativo y debe tomarse aún más en serio. Nos muestra cosas del mundo interior, de cuando éramos pequeños, de las que no éramos conscientes: en concreto, que cuanto mayor terror sentimos más nos diferenciamos de otros animales. Se podría decir que el miedo se encuentra programado en la escala más baja de los animales determinado por sus instintos, pero un animal sin instintos no tiene miedos programados. Nuestros temores se forman a partir de nuestra manera de percibir el mundo. ¿Qué es lo que hay de único en la percepción infantil del mundo? En primer lugar, su exagerada confusión sobre la relación causa-efecto y, por otra parte, su acusada carencia de realismo sobre los límites de sus fuerzas. En la infancia vivimos en un estado de dependencia total: cuando se satisfacen nuestras necesidades, debe parecernos que poseemos poderes mágicos, que somos verdaderamente omnipotentes. Si sufrimos dolores, hambre o malestar, todo lo que hemos de hacer es gritar, y enseguida nos sosiegan con suaves y amorosos arrullos. Somos magos y telépatas: no tenemos más que chistar y soñar, y el mundo acude a satisfacer nuestros deseos.

Pero, ahora, viene la penalización para tales percepciones. En un mundo mágico en el que unas cosas hacen que otras sucedan gracias al mero pensamiento o a una mirada de descontento, todos estamos expuestos a que nos pase cualquier cosa. Cuando tenemos la experiencia de las auténticas e inevitables frustraciones con los padres, dirigimos nuestro odio y sentimientos destructivos hacia ellos. No tenemos modo alguno de saber que los sentimientos malignos no pueden satisfacerse con la misma magia con la que lo lograban nuestros deseos. Los psicoanalistas creen que esta confusión es la causa más importante del sentimiento de culpa e impotencia en la infancia. Wahl en su excelente ensayo resumió esta paradoja:

[…] los procesos de socialización de todos los niños son dolorosos y frustrantes. Por ello, no hay niño que se libre de sentir los deseos hostiles de muerte de sus socializadores, bien de forma directa, bien simbólicamente. La represión es normalmente […] inmediata y eficaz[25] …

En la infancia, somos demasiado débiles como para responsabilizarnos de todos nuestros sentimientos destructivos y no podemos controlar la consecución mágica de nuestros deseos. Esto es lo que llamamos un ego inmaduro. No tiene la capacidad y certeza de organizar sus percepciones y sus relaciones con el mundo; no puede controlar su actividad y dominar los actos de los demás; no posee un control real de la acción causa-efecto mágica que percibe en su interior, en la naturaleza exterior o en los otros. Sus impulsos destructivos pueden estallar violentamente, lo mismo que los de sus padres. Las fuerzas de la naturaleza le desconciertan externa e internamente. Para un ego débil, esto conduce a grandes cantidades de energía potencial

desproporcionada y a un terror añadido. El resultado es que en la infancia vivimos, al menos durante un tiempo, con un sentimiento interior de caos interno al que otros animales son inmunes[26] .

Resulta irónico que incluso cuando distinguimos entre las relaciones de causa y efecto se nos convierten en una carga porque las supergeneralizamos. Estas generalizaciones son las que el psicoanálisis conoce como «principio del talión». El niño aplasta insectos, ve como el gato se come al ratón y lo hace desaparecer, participa con su familia en comerse un conejito doméstico y otras cosas por el estilo. Llegamos a saber algo sobre las relaciones de poder en el mundo, pero no podemos relativizarlas: nuestros padres podrían comemos y hacemos desaparecer; del mismo modo, nosotros también nos los podríamos comer a ellos. Cuando a un padre le brillan los ojos fieramente mientras pega a una rata con un palo, el niño puede creer que a él también le darán garrotazos, sobre todo si ha tenido pensamientos mágicos malos.

No quiero que parezca que trazo un cuadro exacto de unos procesos que aún no conocemos claramente o que argumento que todos los niños y niñas viven en el mismo mundo y tienen los mismos problemas. Tampoco quisiera presentar el mundo infantil como más morboso de lo que en general es. Sin embargo, creo que es importante mostrar las contradicciones penosas que deben ocurrir, al menos en algunas ocasiones, y evidenciar lo fantástico que probablemente es ese mundo de los primeros años infantiles. Quizás entonces podamos entender mejor por qué Zilboorg dijo que el miedo a la muerte «sufre elaboraciones más complejas y se manifiesta indirectamente de muchas maneras», o, como manifestó Wahl con toda exactitud, que la muerte es un *símbolo complejo* , no una cosa concreta y claramente definida.

[…] el concepto de muerte que tiene el niño no es el de una cosa única y sencilla, sino más bien un compuesto de paradojas mutuamente contradictorias […] la propia muerte no es un estado, sino un símbolo complejo cuyo significado varía de una persona a otra, de una a otra cultura[27] .

Podríamos entender también por qué en la infancia tenemos pesadillas reiteradas, fobias universales a los insectos y a los perros fieros. En nuestros mundos interiores y torturados, proyectamos símbolos complejos de muchas realidades inadmisibles: el terror al mundo, el espanto de los propios deseos, el miedo a la venganza de los padres, la desaparición de los objetos, la propia falta de control sobre cualquier cosa. Es demasiada carga para cualquier animal, pero nosotros hemos de asumirla. Por ello nos despertamos gritando con una regularidad casi exacta durante el período en que nuestro ego débil está en un proceso de consolidación de muchas cosas.

La desaparición del miedo a la muerte

Pese a todo, las pesadillas se van espaciando, y, además, unas personas tienen más que otras. Regresamos al principio de nuestra discusión, a los que no creen que el miedo a la muerte es normal, a los que creen que es una exageración neurótica que se origina en experiencias tempranas. En caso contrario, dicen: ¿cómo explicar que una vasta mayoría de gente sobreviva a

las oleadas de pesadillas infantiles y lleve una vida saludable, más o menos optimista y despreocupada de la muerte? Como dijo Montaigne, el campesino siente una profunda indiferencia por la muerte y el lado siniestro de la vida, a la vez que es paciente respecto a esto; nosotros decimos que es así por su necedad. De ser así, «aprendamos todos de su necedad[28] ». Hoy en día, con conocimientos que Montaigne, diríamos «aprendamos todos de la represión», aunque la moral tendría un peso equivalente. La represión se encarga del símbolo complejo de la muerte en la mayoría de las personas.

Sin embargo, su desaparición no significa que el miedo no haya existido nunca. La argumentación de los que creen en la universalidad del terror a la muerte se apoya casi siempre en lo que conocemos sobre la eficacia de la represión. Probablemente, esta cuestión no podrá resolverse nunca del todo. Si aseguras que un concepto no está presente porque está reprimido, nunca puedes perder. No es un juego limpio desde el punto de vista intelectual porque siempre juegas con una baza segura. Este tipo de argumentación provoca que mucha gente considere el psicoanálisis acientífico. Ello proviene del hecho de que sus defensores aseveran que si alguien niega uno de sus conceptos, es porque está reprimiendo la conciencia de su realidad.

La represión no es una palabra mágica para ganar argumentos: es un fenómeno real del que se han podido estudiar muchos de sus efectos. Estos estudios la legitiman como concepto científico y la convierten en un aliado más o menos fiable en nuestra argumentación. En primer lugar, hay un volumen creciente de investigaciones que intentan llegar a la conciencia de la muerte negada por la represión, que utiliza tests psicológicos, como la medición de las respuestas galvánicas de la piel. Con ello se sugiere que, bajo las capas externas más suaves, acecha la ansiedad universal, el «gusano que está en el eje[29] ».

En segundo lugar, en la vida, no hay nada como los *shocks* para dar salida a las represiones. Hace poco, algunos psiquiatras informaron de que las neurosis de ansiedad en los niños habían aumentado a raíz de los temblores de tierra en California del Sur. Para estos niños, el descubrimiento de que la vida incluye el riesgo de cataclismos fue excesivo para su sistema de negación, aún imperfecto; de ahí sus brotes de ansiedad. Con los adultos puede observarse esta manifestación de ansiedad, en forma de pánico, ante catástrofes inminentes. Recientemente, algunas personas sufrieron fracturas y otras lesiones al tener que realizar una salida de emergencia del avión durante el despegue y saltar desde el ala al suelo; el suceso lo desencadenó el incendio de un motor. Es obvio que bajo estos ruidos inocuos subyacen fragores mayores en la creatura.

Aún más importante es saber cómo funciona la represión. No se trata simplemente de una fuerza negativa que se opone a la energía de la vida; vive de la energía vital y la usa creativamente. Quiero decir que los miedos son absorbidos de forma natural por la lucha orgánica expansiva. Parece que la naturaleza ha construido en el interior del organismo una salud mental innata que se expresa a sí misma en el propio placer, en el gusto por desplegar sus capacidades en el mundo, en la incorporación de cosas en ese mundo y en nutrirse de sus experiencias sin límites. Todo esto supone una gran cantidad

de experiencia muy positiva y, cuando un organismo lleno de energía se conmueve con ella, le produce gozo. Como lo expresó Santayana en cierta ocasión, un león debe sentirse más seguro de que Dios está de su parte que una gacela. En su nivel más elemental, el organismo trabaja activamente contra su propia fragilidad buscando su desarrollo y perpetuándose en la experiencia de vivir. En lugar de encogerse, se abre hacia más vida. Además, sólo hace una cosa a la vez, evitando así distracciones innecesarias en la actividad que le absorbe por completo. De este modo, parece que el miedo a la muerte se puede desoír o que, de hecho, esté incluido en los procesos de expansión vital. A veces, tenemos la impresión de reconocer un organismo semejante vitalidad en el plano humano. Pienso en el retrato de *Zorba el Griego* trazado por Nikos Kazantzakis. Zorba era el ideal de la victoria indolente, al tiempo que absorbente, de la pasión por lo cotidiano sobre la timidez y la muerte, y purificó a los demás en su llama de afirmación de la vida. Sin embargo, el propio Kazantzakis no era Zorba, lo que explica, en parte, por qué el personaje de Zorba sonaba un poco a falso. Tampoco lo son la mayoría de las personas. Pese a ello todo el mundo disfruta de una cantidad activa de narcisismo aunque no sea el de un león. El niño bien alimentado y querido desarrolla como hemos dicho, un sentido de omnipotencia mágica y de indestructibilidad, un sentimiento de poder irrefutable y de apoyo firme. En lo más profundo de sí puede imaginarse que es eterno. Podríamos decir que la represión de la idea de su propia muerte le resulta fácil porque está fortalecido contra ella por su propia vitalidad narcisista. Esto probablemente contribuyó a que Freud dijese que el inconsciente no conoce la muerte. Sea como sea, sabemos que el narcisismo básico se incrementa cuando las experiencias de la propia infancia con seguridad han sido un apoyo para la vida y con su calidez han potenciado el sentido del yo, el sentimiento de ser realmente especial, el auténtico número uno de la Creación. El resultado es que algunas personas poseen mayor cantidad de lo que el psicoanalista Leon J. Saul denominó con acierto «sustento interior[30] ». Es este sentido de seguridad corporal ante la experiencia lo que conduce a la persona con más facilidad a buen término en las crisis graves de su vida e incluso en los cambios bruscos de personalidad. Casi parece que ocupe el lugar de los instintos directrices de animales más inferiores. Es imposible evitar pensar de nuevo en Freud, que tenía más vigor interior que la mayoría de las personas gracias a su madre y a su entorno temprano favorable. Conoció la seguridad y el valor que le daba a la persona y él mismo se enfrentó a la vida y a un cáncer letal con un heroísmo estoico. Una vez más, tenemos evidencias de que el complejo símbolo del miedo a la muerte varía en intensidad. Como infiere Wahl, sería «profundamente dependiente de la naturaleza y vicisitudes de los procesos de desarrollo[31] ».

Sin embargo, deseo ser cuidadoso en cuanto a no exagerar la vitalidad natural y la vigorización interior. Como veremos en el capítulo 6, incluso el propio Freud, un privilegiado de excepción, padeció toda su vida fobias y ansiedad por la muerte y llegó a percibir el mundo bajo este aspecto de terror natural. No creo que el complejo símbolo de la muerte esté nunca ausente, cualquiera que sea la vitalidad y el vigor interior de la persona. Más aún, si decimos que esos poderes hacen que la represión sea fácil y natural, sólo decimos la mitad de la verdad. En realidad, adquieren su poder de la represión. Los psiquiatras arguyen que el miedo a la muerte varía en intensidad dependiendo del proceso de desarrollo, y creo que una razón

importante para esta variabilidad es que el miedo se transforma durante ese proceso. Si el niño ha recibido una educación favorable, sólo sirve para facilitar la ocultación del miedo a la muerte. Después de todo la represión es posible por la identificación natural del niño con los poderes de sus padres. Si se le ha atendido bien, la identificación se produce con facilidad y consistencia, y el poder de sus padres sobre la muerte se convierte automáticamente en el suyo. ¿Qué hay más natural para desterrar los propios miedos que vivir de poderes prestados? ¿Qué significa el período de crecimiento sino dejar el proyecto de vida propio? Voy a hablar sobre todas estas cosas a lo largo de todo el libro y no voy a revelarlas en esta introducción. Lo que veremos es que el ser humano está hecho para un mundo manejable y que se lanza a la acción de forma acrítica e irreflexiva. Acepta una programación cultural que dirige su mirada hacia donde se supone que debe. No se come el mundo de un bocado, como lo haría un gigante, sino que se lo toma a pedacitos, como lo haría un castor. Utiliza todo tipo de técnicas, a las que llamamos «defensas del carácter»; aprende a no exponerse, ni a destacar; aprende a incluirse dentro de otros poderes, de personas y cosas concretas, de mandatos culturales. El resultado es que llega a vivir en la infalibilidad imaginada del mundo que le rodea. No ha de temer nada cuando tiene los pies firmes sobre el suelo y su vida está planificada dentro de un laberinto prefabricado. Todo lo que ha de hacer es zambullirse de cabeza en un estilo de vida compulsivo por «los caminos del mundo» que aprende de pequeño y que vive posteriormente como una ecuanimidad sombría: el «extraño poder de vivir el momento e ignorar y olvidar», como lo expresó James. Esta es la razón más profunda por la que el campesino de Montaigne no se altera hasta el final, cuando el Ángel de la Muerte, que ha estado siempre sentado sobre su hombro, extiende sus alas. O, al menos, hasta que se sorprende a sí mismo en un conocimiento mudo, como los «Maridos» de la excelente película de John Cassavetes. En tiempos como estos, cuando la conciencia clarea lo que siempre había permanecido oculto por la actividad frenética y convencional, contemplamos la transmutación de la represión redestilada, por así decirlo, y cómo el miedo a la muerte aflora en su más pura esencia. Por ello, la gente tiene brotes psicóticos cuando la represión no funciona, cuando ya no es posible que el impulso de la actividad nos haga seguir avanzando. Además, la mentalidad del campesino es mucho menos romántica que lo que a Montaigne le gustaría hacemos creer. La ecuanimidad del campesino se encuentra normalmente inmersa en un estilo de vida que tiene elementos de auténtica locura; de este modo, se protege. Odios y amarguras subterráneos y constantes que se expresan en desavenencias, bravuconadas, altercados y peleas familiares, una mentalidad mezquina, el propio rechazo, la superstición, el control obsesivo de la vida diaria mediante un autoritarismo severo y otras muchas cosas. Como lo representa el título de un ensayo reciente de Joseph Lopreato, *¿Le gustaría ser un campesino?*

También mencionaremos otra gran dimensión en la que el complejo símbolo de la muerte se transmuta y transciende por la creencia del ser humano en la inmortalidad, en la prolongación del propio ser en la inmortalidad. A hora mismo, podemos sacar la conclusión de que existen muchas maneras en que puede actuar la represión para calmar al ansioso animal humano. Para que no tenga que padecer ninguna ansiedad.

Creo que hemos reconciliado las dos posturas divergentes sobre el miedo a la muerte. Tanto la posición «dependiente del entorno» como la «innata» forman parte de la misma imagen. Ambas se funden de forma natural. Todo depende del ángulo desde el que te acercas a la imagen; si es desde el de los disfraces y transmutaciones del miedo a la muerte, o desde el de su ausencia aparente. Admito, con cierto sentido de desasosiego científico, que, cualquiera que sea el ángulo que se use, no se llega al miedo real a la muerte. Por esta razón, Por esta razón, aunque con poco entusiasmo, estoy de acuerdo con Choron en que no se podrá «ganar» nunca paladinamente en esta disputa. Sin embargo, hay algo muy importante que emerge de todo esto y es que pueden trazarse y elegirse imágenes diversas del hombre.

Por una parte, contemplamos un animal humano que está parcialmente muerto en relación al mundo, que se «dignifica» al máximo cuando muestra un cierto olvido de su destino, cuando se permite dejarse llevar por la vida; y que es «libre» en el mayor grado posible cuando depende de los poderes de su entorno, cuando está al menos en posesión de sí mismo. Por otro, nos llega la imagen de un animal humano que es claramente sensible al mundo, que no puede cerrarse a él, que tiene que valerse con sus propios exiguos poderes y que se nos muestra como el menos libre para moverse y actuar, el que está en menor posesión de sí mismo y el más falto de dignidad. Cualquiera que sea la imagen con la que decidamos identificarnos, depende en gran parte de nosotros. Vamos, entonces, a explorar y desarrollar esas imágenes, más aún, para ver qué es lo que nos revelan.

3. LA REMODELACIÓN DE ALGUNAS IDEAS PSICOANALÍTICAS BÁSICAS

Del niño de cinco años que fui a lo que soy no hay más que un escalón. Del recién nacido al niño de cinco años hay una distancia sobrecogedora.

LEÓN TOLSTOI

Ahora que ya hemos bosquejado el argumento en los dos primeros capítulos, ha llegado el momento de completar los detalles. ¿Por qué es el mundo tan pavoroso para el animal humano? ¿Por qué tiene la gente tantos problemas para encontrar recursos que le ayuden enfrentarse a ese terror abierta y valerosamente? Hablar de estas cosas nos conduce de manera directa al corazón de la teoría psicoanalítica y a lo que es hoy el renacimiento existencial en psicología. La naturaleza humana queda al descubierto con una claridad y amplitud realmente sorprendentes.

El conflicto existencial del hombre

Siempre se supo que existía algo distintivo en el ser humano, algo que, en el fondo, le caracterizaba y le hacía diferente de otros animales. Era algo que tenía que ir a afectarle en lo más hondo, algo que le hacía sufrir su destino singular y que le imposibilitaba escaparse. Durante siglos, cuando los filósofos hablaban de lo más profundo en el ser humano, se referían a ello como la «esencia», algo que estaba inscrito en su naturaleza y que en el fondo era de una cualidad o substancia especial. Sin embargo, nunca pudo hallarse nada similar: lo característico del ser humano continuó siendo un dilema. La razón por la que no se encontró, según explicó Erich Fromm en un excelente debate, era porque no había tal esencia del ser humano, es en realidad, su naturaleza *paradójica* , el hecho de ser mitad mal, mitad simbólico[1] . Como veremos en el capítulo 5, fue Kierkegaard quien introdujo a la fuerza la paradoja existencial en la psicología moderna con su brillante análisis del mito de Adán y Eva, que había transmitido históricamente esta paradoja al pensamiento occidental. Más tarde, cada psicólogo que ha realizado un trabajo substancial ha convertido esta paradoja en el principal problema de su pensamiento. Otto Rank (a quien dedicaré algunos capítulos más adelante) lo ha hecho de forma más sistemática y brillante que nadie desde Kierkegaard, Carl Jung, Erich Fromm, Rollo May, Ernest Schachtel, Abraham Maslow, Harold F. Searles, Norman O. Brown, Laura Perls y otros.

Podríamos denominar existencial esta paradoja: la condición de la *individualidad dentro de la finitud* . La persona posee una identidad simbólica que la separa tajantemente de la naturaleza. Es un «yo» simbólico, una creatura con un nombre y una historia vital. Es una creadora con una mente que se eleva para hacer conjeturas sobre los átomos y el infinito. Con la imaginación puede volar a cualquier punto del espacio y contemplar con perplejidad su propio planeta. Esta tremenda expansión emocional, su pericia,

su capacidad etérea y su autoconciencia, literalmente otorgan al ser humano el *statu quo* de un diosecillo de la naturaleza, como bien sabían los pensadores del Renacimiento.

Sin embargo, como también conocían los sabios orientales, el ser humano es a la vez gusano y alimento para los gusanos. He aquí la paradoja: está fuera y asimismo irremediablemente dentro de la naturaleza. Es ambivalente; se eleva a las estrellas, pero se aloja en un cuerpo con un corazón que bombea, un cuerpo que jadea para aspirar aire, que en tiempos ocupó un lugar entre los peces y que aún lleva en sí los restos de agallas que lo prueban. Su cuerpo es una cubierta carnosa ajena a él en muchos sentidos, de los que los más extraños y repugnantes son los de que padece dolencias, sangra, se deteriora y muere. El ser humano se encuentra literalmente partido en dos: tiene conciencia de su propia y magnífica unicidad, en cuanto destaca en la naturaleza con majestad catedralicia y, no obstante, volverá a la tierra cuando lo entierren a unos pocos metros para corromperse sordo y mudo y desaparecer para siempre. Se encuentra en un conflicto aterrador con el que tiene que convivir. Claro está que los animales inferiores se ahorran esta dolorosa contradicción, ya que carecen de identidad simbólica y de la autoconciencia que la acompaña. Simplemente actúa y se mueven de manera refleja al tiempo que sus instintos les guían. Si hacen un alto, se trata sólo de un pararse físico: en su interior son anónimos, e incluso sus rostros no tienen nombre. Viven en un mundo sin tiempo, palpitando, por así decirlo, como en un estado de estupidez. Ello ha hecho que fuese tan sencillo derribar a tiros manadas enteras de búfalos o de elefantes. Los animales no saben que la muerte sucede junto a ellos y continúan pastando plácidamente mientras otros se derrumban a su lado. El conocimiento de la muerte es un acto reflexivo y conceptual, y los animales están a resguardo de él. Viven y desaparecen con el mismo descuido; unos minutos de miedo, unos segundos de angustia y ya ha pasado todo. Pero vivir toda una vida con el sino de la muerte acosándonos en sueños, incluso en los mejores días, es algo muy distinto.

Sólo dejando que la propia mente y los sentimientos se impregnen del peso que tiene esta paradoja, puede uno llegar a darse cuenta de hasta qué punto es imposible para un animal verse involucrado en ella. Creo que los que consideran que la comprensión total de la condición humana nos volvería locos están en lo cierto. A veces, hay recién nacidos que tienen agallas y colas, aunque no se le da publicidad, sino que se silencia. ¿Quién quiere aceptar por completo a estas creaturas que arañan y jadean en un universo que se sale de nuestro alcance? Creo que estos fenómenos ilustran el significado de la escalofriante consideración de Pascal: «Los seres humanos han de estar necesariamente locos, pues no estarlo equivaldría a otra forma de locura». *Necesariamente* , porque el dualismo existencial crea una situación imposible, un conflicto intolerable. *Locos* , porque como veremos todo lo que hace el ser humano en su mundo simbólico es un intento de negar y superar su grotesco destino. El ser humano, literalmente, se sume en el ciego olvido mediante juegos sociales, engaños psicológicos, preocupaciones personales tan alejadas de la realidad de su situación que son formas de locura, locura acordada, locura compartida, locura disfrazada y dignificada, pero locura de todos modos. «Los rasgos del carácter», dijo Sandor Ferenczi, una de las mentes más brillantes del círculo íntimo de los primeros

psicoanalistas de Freud, «son psicosis secretas». No se trata de una ocurrencia petulante que suelta como de paso un joven borracho de ciencia con su propio poder explicativo y su éxito; es un juicio científico maduro, de la índole más devastadora y autorreveladora que jamás haya formulado el ser humano al tratar de comprenderse a sí mismo. Ferenczi ya había descubierto lo que se ocultaba tras las máscaras herméticas, las sonrientes, las serias, las satisfechas, y cómo la gente se marcaba un farol ante el mundo y ante sí misma sobre sus psicosis secretas. Más recientemente, Erich Fromm[2] se preguntaba por qué mucha gente no enloquecía ante la contradicción existencial entre un yo simbólico, que parece darle a la persona un valor infinito en un esquema intemporal de las cosas, y un cuerpo que no vale un duro. ¿Cómo reconciliar ambos aspectos?

Para entender el peso del dualismo en la condición humana hace falta saber que en la infancia no podemos realmente manejar ninguno de los dos. Lo que nos caracteriza es ser precoces y prematuros: nuestro mundo se amontona sobre nosotros, y nosotros nos amontonamos sobre nosotros mismos. Desde la más tierna infancia poseemos un exquisito sistema sensorial que se desarrolla rápidamente para asimilar todas las sensaciones de nuestro mundo con extrema sutileza. Añádase a ello el rápido desarrollo del lenguaje y el sentido del yo y póngase todo sobre el cuerpo indefenso de un bebé que intenta en vano asir el mundo de forma atinada y segura. El resultado es ridículo. Nos hallamos abrumados por las experiencias del dualismo del yo y del cuerpo a partir de ambas partes, ya que no dominamos ninguna de las dos. No somos un yo social confiado, manipulador avezado de las categorías simbólicas de las palabras, pensamientos, nombres y lugares, o específicamente del tiempo, ese gran misterio; ni siquiera sabemos qué es un reloj. Tampoco somos un animal adulto en funcionamiento que pueda crear y procrear, llevar a cabo las cosas serias que ve a su alrededor; no podemos, en modo alguno, actuar «como papá». Somos un prodigio en el limbo. Nos sentimos desposeídos en las dos mitades de nuestra experiencia, sin embargo, las impresiones continúan invadiéndonos, y las sensaciones brotan desde nuestro interior anegando nuestro cuerpo. Necesitamos encontrar un sentido a partir de todo esto y establecer algún tipo de poder sobre todo ello. ¿Predominarán los pensamientos sobre el cuerpo o el cuerpo sobre los pensamientos? No es tan fácil saberlo. Puede que no haya una victoria clara o una solución directa al dilema existencial en el que estamos inmersos. Desde el principio, es prácticamente el gran problema de nuestra vida, pero aún somos demasiado pequeños para tratarlo. De pequeños nos acosan símbolos que no entendemos para qué se necesitan, peticiones verbales insignificantes, más reglas y códigos que nos apartan del placer y de la expresión directa de nuestras energías naturales. Y cuando tratamos de controlar nuestro cuerpo, hemos de hacer como si no estuviese allí, actuar «como personitas», el cuerpo nos apabulla, nos sumerge en vómitos o excrementos: entonces, quebramos en lágrimas desesperadas, diluida por completo nuestra pretensión de ser puramente un animal simbólico. Con frecuencia, en la infancia, nos ensuciamos o continuamos mojando la cama para protestar contra la imposición de esas reglas simbólicas artificiales; en un intento de querer decir que el cuerpo es la realidad primordial y que lo que quiere es permanecer en un Edén físico más sencillo, y no que se le arroje al mundo del «bien o del mal».

De este modo, nos damos cuenta directa y punzantemente de que lo que llamamos el carácter infantil es un *modus vivendi* logrado después de la más desigual lucha que ningún animal haya librado: una lucha que el niño nunca puede entender del todo porque no sabe lo que le sucede, por qué reacciona como lo hace, o qué es lo que realmente está en juego en esa batalla. La victoria en este tipo de batalla es, por supuesto, pírrica: el carácter es una cara que uno pone ante el mundo, pero oculta una derrota interna. El niño crece con un nombre, una familia, un mundo de juegos en su vecindario, todo ello claramente hecho para él. Pero su mundo interior está lleno de recuerdos de pesadillas, de batallas imposibles, de ansiedades terroríficas de sangre, dolor, soledad y oscuridad. Todo ello se halla entremezclado con deseos ilimitados, sensaciones de belleza inexplicables, majestuosidad, pasmo, misterio, fantasías y alucinaciones y mezclas de ambas cosas. Es el intento imposible del compromiso entre cuerpos y símbolos. Veremos en unas pocas páginas cómo la sexualidad penetra con su enfoque definitivo para crear aún más confusión y complicar el mundo infantil. Crecer es ocultar la masa de tejido interno cicatrizado que palpita en nuestros sueños.

Vemos, pues, que las dos dimensiones de la existencia humana —el cuerpo y el yo— no pueden reconciliarse a la perfección, lo que explica la segunda parte de la reflexión de Pascal: «no estar loco equivaldría a otra forma de locura». Pascal es una prueba de que los grandes estudiosos de la naturaleza humana podían ver lo que había detrás de las máscaras de los seres humanos mucho antes de existir el psicoanálisis científico. Carecían de documentación clínica, pero supieron ver que la represión más distante, la ecuanimidad más convincente o la autosatisfacción más cálida eran perfectas mentiras de cara al mundo y a uno mismo. Con la documentación clínica del pensamiento psicoanalítico, conseguimos una imagen bastante global de los estilos del carácter humano, lo que en la actualidad denominamos «estilos de locura», siguiendo la línea de Pascal. Podríamos decir que el psicoanálisis nos revela el complejo castigo que conlleva negar la verdad de la condición humana; lo que podríamos llamar *el coste de hacer como si no se estuviese loco* . Si tuviésemos que ofrecer una breve explicación de todo el mal que las personas se han causado a sí mismas y a su mundo desde el principio de los tiempos hasta el día de hoy, no lo haríamos en términos de la herencia animal del ser humano, de sus instintos y evolución, sino, simplemente, *como el precio que ha de pagar debido a su presunción de cordura* al tiempo que trata de negar su verdadera condición. Más adelante desarrollaré extensamente esta idea vital.

El sentido de la analidad

En tiempos de Freud, un pensador sensible debía vivir atormentado intelectualmente, al menos esta es mi reflexión autobiográfica. Parece haber mucho de verdad en la visión freudiana del mundo, y, a la vez, gran parte de ella nos resulta mal encaminada. Las ambigüedades del legado de Freud no se encuentran en sus ideas erróneas, ya que ha sido bastante fácil dejarlas de lado. El problema ha recaído sobre sus visiones interiores genialmente ciertas, ya que las formuló de modo que atacó sólo una cara de la realidad: se necesitaba una inmensa cantidad de trabajo y clarificación para acoplar las dos. En realidad, lo que necesitábamos era un marco en el que pudiésemos

adecuar el *corpus* de la visión interior psicoanalítica para que emergiese cuanto de verdadero hay en ella con toda claridad y sin ambigüedades, liberada del reduccionismo del siglo XIX y del instintivismo y biologicismo con que Freud la encadenó. Este marco es el existencial. Las reinterpretaciones de Freud dentro de un contexto existencial suministran a sus visiones interiores toda su talla científica. Este es un objetivo que ha logrado Norman O. Brown[3] en su reinterpretación de la idea de «analidad» y su papel central en la teoría psicoanalítica. Es probable que el valor principal de su libro, desde un punto de vista histórico, sea que ha reivindicado las más esotéricas y subvertidas de las ideas freudianas y las ha convertido en propiedad de las ciencias humanas.

Siento la tentación de citar profusamente el libro de Brown por su riqueza analítica, pero no tiene sentido repetir lo ya escrito y publicado. Me limito a la observación de que la clave del problema de la analidad reside en que refleja el dualismo de la condición humana, el yo y el cuerpo. La analidad y sus problemas se originan en la infancia, puesto que es cuando el niño realiza ya un descubrimiento alarmante: su cuerpo es extraño y vulnerable. Además, el cuerpo tiene un claro predominio sobre él, con sus exigencias y necesidades. Aunque trate de hacer volar su fantasía, siempre vuelve a encontrarse con lo mismo. Lo más extraño y degradante de todo es el descubrimiento de que el cuerpo tiene, situado en la parte trasera más baja, en un lugar invisible, un agujero que emite olores fétidos, y más aún; una substancia pestilente que desagrada a todo el mundo y, con el tiempo, al propio niño.

Al principio, al niño le divierten su ano y sus heces; mete alegremente los dedos en el orificio, lo huele, embadurna las paredes con las defecaciones, juega a tocar objetos con el ano y cosas por el estilo. Se trata de una forma de jugar que es universal y que refleja la seriedad del trabajo de todo el juego que realiza: el descubrimiento y la ejercitación de las funciones corpóreas naturales, el dominio sobre una zona novedosa, el poder y el control sobre las leyes deterministas del mundo natural, y lo hace con símbolos e imaginación[*] . Con el juego anal, el niño se está convirtiendo ya en un filósofo de la condición humana. Pero, como todos los filósofos, no puede desprenderse de él, su principal tarea en la vida se convierte en negar lo que representa el ano, es decir, que, en realidad, él no es sino un cuerpo en lo que respecta a la naturaleza. Los valores de la naturaleza son valores corpóreos, los valores humanos son valores mentales y, aunque se eleven a lo más alto, están construidos sobre excrementos; nada es posible sin esto, siempre se vuelve a lo mismo. Como lo expresó Montaigne, cuando el ser humano se sienta en el trono más elevado del mundo, lo hace sobre el culo. Habitualmente, este epigrama hace reír porque rescata al mundo del orgullo artificial y del esnobismo y es un retomo a los valores igualitarios. Pero si llevamos esta observación más allá y decimos que los seres humanos no sólo se sientan sobre el culo, sino sobre sus propios excrementos, el chiste ya no tiene gracia. La tragedia del dualismo humano, su ridícula situación se torne demasiado real. El ano y su producto incomprensible y repulsivo representan no sólo el determinismo físico y la dependencia, sino el destino, así como todo lo que es físico: la degeneración y la muerte.

Ahora entendemos que lo que los psicoanalistas han denominado «analidad» o

rasgos de carácter anales son, en realidad, formas de la protesta universal contra el accidente y la muerte.

Si lo vemos así, una gran parte del *corpus* de las visiones interiores psicoanalíticas más esotéricas adquiere una nueva vitalidad y sentido pleno. Decir de alguien que es «anal» significa que esa persona trata de protegerse de una manera fuera de lo corriente contra los accidentes de la vida y el peligro de la muerte. Intenta utilizar los símbolos de la cultura como un medio seguro de triunfar sobre el misterio natural, tratando de hacerse pasar como sea menos por un animal. Cuando hurgamos en la bibliografía antropológica encontramos que en todas partes las personas han sido anales en algún nivel básico de sus forcejeos culturales. Descubrimos que los primitivos han mostrado frecuentemente la analidad más descarada de todas. Han sido más inocentes con su problema real y, por así decirlo, no han enmascarado bien el disfraz que tapa la falibilidad de la condición humana. Leemos que los hombres de la tribu chagga llevan puesto un tapón anal toda su vida, fingen así que han sellado el ano y no necesitan defecar. Es un triunfo obvio sobre la mera condición física. Otro ejemplo es la extendida práctica de segregar a las mujeres en chozas especiales durante la menstruación y todos los tabúes que rodean esta. Queda claro que el ser humano busca el control de los misteriosos procesos de la naturaleza cuando se manifiestan en su propio cuerpo. No puede permitir que el cuerpo tenga predominio sobre él[4] .

La analidad explica por qué las personas anhelan librarse de las contradicciones y ambigüedades y por qué les gustan los símbolos puros y la Verdad con «V» mayúscula. Por otra parte, cuando quieren protestar de verás contra la artificialidad, cuando se rebelan contra el simbolismo cultural, recurren a lo físico. Invocan los pensamientos que les devuelven a la realidad, los gestos que les devuelven la química básica. Un ejemplo de esto ha sido la reciente película «anal» *Brewster McLoud* , donde discursos, insignias oficiales y superficies brillantes eran lanzadas desde el cielo como una lluvia de excrementos olvidados. El mensaje era el que los modernos cineastas están transmitiendo audazmente: sacar al mundo de su hipocresía acentuando lo primario de la vida y del cuerpo. Stanley Kubrick infligió una buena sacudida al público cuando mostró en su película 2007, *Odisea en el espacio* cómo el ser humano caminaba por el espacio al igual que un simio, bailando al son de los románticos valses de Strauss. En *La naranja mecánica* repitió de nuevo la naturalidad y satisfacción con que un hombre puede asesinar y violar al compás de la trascendencia heroica de la Novena de Beethoven.

Lo inquietante de la analidad es que revela que toda la cultura, todas las formas de creatividad humana, son, en algunos aspectos básicos, una protesta elaborada contra la realidad natural, una negación de la realidad de la condición humana y un intento de olvidar la creatura patética que es el ser humano. Una de las partes más pasmosas del estudio de Brown era su presentación de la analidad en Jonathan Swift. El máximo horror para Swift era el hecho de que lo sublime, lo bello y lo divino eran inseparables de las funciones animales primarias. En el cerebro del macho adorador se encuentra la ilusión de que la belleza sublime «es todo cabeza y alas sin un culo que la traicione[5] ». En uno de los poemas de Swift, un joven explica la contradicción grotesca que le desgarra[6] :

No me asombra haber perdido el juicio;

¡Oh!, Celia, Celia, ¡Celia caga!

En otras palabras, en la mente de Swift existía una contradicción absoluta «entre el estado de enamoramiento y la conciencia de las funciones excrementales de su amada[7] ».

Así mismo, Erwin Straus demostró, en su brillante monografía sobre la obsesión[8] , la repulsión que sentía Swift por la animalidad del cuerpo, su suciedad y descomposición. Straus emitió un juicio más clínico sobre la repugnancia de Swift al considerarla como una parte de la típica visión obsesiva del mundo: «para todos los obsesivos, el sexo está escindido de la unificación y la procreación [...]. Debido a la separación de los genitales del conjunto del cuerpo, las funciones sexuales se experimentan como evacuaciones y descomposición[9] ». Tal grado de fragmentación es excesivo, aunque es cierto que todos vemos el mundo con ojos obsesivos, al menos en parte y hasta cierto punto. Como dijo Freud, no sólo los neuróticos se ofenden por haber nacido «entre orinas y heces[10] ». Sumido en el horror de la incongruencia humana, el poeta Swift expresa sus más íntimos pensamientos sobre el dilema que nos acosa a todos y que vale la pena resumir una vez más; expulsar excrementos es la maldición que nos amenaza con la locura porque nos muestra nuestra finitud abyecta, nuestra condición física, la plausible irrealidad de nuestras esperanzas y sueños. D e un modo más inmediato, representa nuestro completo desconcierto ante el evidente sinsentido de la creación: dar forma al milagro sublime de la faz humana, al *mysterium tremendum* de la radiante belleza femenina, a las verdaderas diosas que son las mujeres hermosas. Sacar todo esto de la nada, del vacío y hacer que reluzca a mediodía; tomar el milagro y crear nuevos milagros en su seno, allá en lo profundo de los ojos que atisban, unos ojos que estremecieron incluso al seco Darwin. Poder hacer todo esto y tener que compaginarlo con un ano que caga, ¡es demasiado! La naturaleza se burla de nosotros, y los poetas viven en medio de la tortura.

He tratado de reproducir mínimamente el impacto de la discusión científica y poética sobre el problema de la analidad. Si lo he conseguido aunque haya sido de un modo tan a la ligera, podremos entender lo que significa la paradoja existencial: lo que realmente incomoda a la gente es la incongruencia, la vida como es. Esta visión nos conduce a una revisión total de la teoría freudiana, no sólo del problema de la analidad sino de la idea central de Freud, del complejo de Edipo. Nos extenderemos en ello utilizando de nuevo la espléndida reformulación de Brown.

El proyecto edípico

Freud solía comprender las motivaciones humanas de una forma que podemos denominar «primitiva». A veces, tanto que, cuando sus discípulos Rank y Ferenzci se apartaron de él, le acusaron de ingenuo. No cabe duda de que la acusación es risible, pero algo hay de cierto en ella y es a lo que ellos apuntaban: la obstinación con la que Freud se agarró a sus estrictas fórmulas

sexuales. Pese a lo que fue cambiando a lo largo de su vida, siempre mantuvo vivo el dogma psicoanalítico y luchó contra la posibilidad de que los motivos que había descubierto se fuesen descafeinando. Lo entenderemos mejor en capítulos posteriores.

Tomemos ahora el complejo de Edipo. En sus primeros trabajos, Freud había dicho que este complejo era el detonante de la vida psíquica. Desde su punto de vista, el varón en la infancia tenía impulsos sexuales innatos e incluso deseaba poseer a su madre. Al mismo tiempo, sabía que su padre era su competidor, por lo que albergaba una agresividad asesina contra él. La razón era que sabía que su padre era más fuerte físicamente que él y que, si se peleaban abiertamente, el resultado sería la victoria paterna y su propia castración. De ahí el horror a la sangre, a la mutilación y a los genitales femeninos que parecían haber sido mutilados ya que testificaban que la mutilación era un hecho.

Freud fue modificando sus teorías a lo largo de su vida, pero nunca se distanció del todo. Nada tiene de particular: pues la gente a la que estudiaba se las «confirmaban» de manera intrínseca. Desde luego existía algo relacionado con el ano y los genitales, la condición física de la familia y sus copulaciones que pesaban en la psique de los neuróticos como una piedra milenaria. Freud pensó que un peso tan enorme debía remontarse a tiempos inmemoriales, a la primera aparición de los seres humanos a partir de nuestros antepasados los primates. Creyó que la culpa que sentimos en nuestro interior estaba relacionada con un crimen primordial de parricidio e incesto cometido en los obscuros recovecos de la prehistoria. La culpa se halla profundamente arraigada, se confunde con el cuerpo, el sexo, los excrementos y los padres. Freud no abandonó nunca sus creencias porque en esencia eran correctas en lo que sugerían sobre la condición humana, pero no exactamente en el sentido que él pensó ni en el marco que él brindaba. Hoy en día, nos damos cuenta de que todo lo dicho sobre la sangre y los excrementos, el sexo y la culpa es cierto, pero no porque estimule el parricidio, el incesto y el temor a una verdadera castración física, sino porque todas estas cosas reflejan el horror del ser humano a su condición animal básica. Es esta una condición que, especialmente de pequeño, no consigue entender y que de adulto no puede aceptar. La culpa que siente respecto a los procesos corporales y sus impulsos es culpa «pura»; culpa como inhibición, como determinismo, como insignificancia y límite. Nace de la compulsión de la *condición animal básica* , del misterio incomprensible del cuerpo y el mundo.

Los psicoanalistas se ocuparon de las experiencias de la infancia desde finales del siglo XIX. Sin embargo, aunque parezca extraño, total «hace dos días», como quien dice, que hemos podido unificar una imagen con sentido común, completa y plausible de por qué la infancia es un período tan crucial para la persona. Debemos esta imagen a mucha gente, en especial al olvidado Rank, aunque, en mi opinión, es Norman O. Brown quien la ha resumido con más mordacidad y más categóricamente que ningún otro. Como argumentaba en su propia reorientación sobre Freud, el complejo de Edipo es el proyecto edípico, un proyecto que resume el problema básico de la vida infantil: esto es, si seremos objetos pasivos del destino, un apéndice de los otros, un juguete del mundo, o si la actividad nacerá de nosotros mismos y podremos

controlar nuestro destino con nuestras facultades y energía. Como dijo Brown:

El proyecto edípico no es, como sugieren las formulaciones más tempranas de Freud, el amor natural por la madre, sino, como reconoce en sus escritos posteriores, el producto de la ambivalencia y del intento de superar ese conflicto con un aumento del narcisismo. La esencia del complejo de Edipo es el proyecto de convertirse en Dios causa-sui, según la fórmula de Spinoza […]. Por la misma razón, exhibe explícitamente el narcisismo infantil distorsionado por la huida de la muerte…

Si la tarea más importante del niño es escapar de la impotencia y el aniquilamiento, entonces las cuestiones sexuales son secundarias y derivadas. Como dice Brown:

De nuevo nos encontramos con que la organización sexual, la pregenital y la genital no se corresponden con la distribución natural de Eros en el cuerpo humano: representan una hipercatexia, una sobrecarga de zonas y funciones corporales específicas inducida por el narcisismo humano en su huida de la muerte[11] .

Tomemos esas joyas técnicas y extendámolas ante nosotros. El proyecto edípico es la huida de la pasividad, del aniquilamiento y de la contingencia. El niño quiere vencer a la muerte constituyéndose en su propio padre, creador y sustentador de su propia vida. Vimos en el capítulo 2, que el niño adquiere la idea de la muerte hacia los tres años, pero ya mucho antes ha comenzado a trabajar para fortalecerse contra la vulnerabilidad. Este proceso empieza de forma natural en una etapa muy temprana de su vida, conocida como el estadio «oral». Atraviesa esta etapa antes de saberse diferente de su madre, antes de conocer todo su cuerpo, sus funciones, o, como solemos decir con términos técnicos, antes de que su cuerpo se haya convertido en un objeto de su campo fenomenológico. En ese momento, la madre representa literalmente la vida y el mundo del niño. Sus esfuerzos se encaminan a la gratificación de sus deseos, al alivio automático de sus tensiones y dolores. El niño, en esa etapa, está simplemente «lleno de sí mismo». Vive bañado en su propia omnipotencia, controlando cuanto necesita para nutrirla. No tiene más que llorar y consigue comida y calor; pide la Luna, y suenan sonajeros encantadores a su alrededor. No hay duda de que ese período se caracteriza por el «narcisismo primario»; el niño domina el mundo con sentimientos de triunfo a través del control de su madre. Su cuerpo es un proyecto narcisista; lo usa para «comerse el mundo». La etapa «anal» es otra manera de denominar el período en el que el niño empieza a dirigir su atención a su propio cuerpo como un objeto del campo fenomenológico. Lo descubre y trata de controlarlo El proyecto narcisista se convierte en la habilidad de dominar y poseer el mundo a través del autocontrol.

En cada etapa de la evolución del descubrimiento de su cuerpo y de los problemas que ello plantea, el niño está absorto en modelar el mundo para su propio engrandecimiento. Necesita conservar el sentimiento de que tiene poderes y controles absolutos y, para lograrlo, ha de cultivar algún tipo de independencia; la convicción de que está configurando su vida. A esto se debe que Brown, como Rank, dijera que el proyecto edípico «se autogenera

inevitablemente y se dirige en contra de los padres cualquiera que sea su comportamiento». Lo paradójico es que «los niños se entrenan para el retrete ellos solos[12] ». Todo esto significa que no existe una manera «perfecta» de educar a un niño, ya que es él quien se educa al intentar convertirse en el perfecto controlador de su destino. Como esto es imposible, cada personalidad es, de alguna manera, asombrosamente irreal, básicamente imperfecta. Como muy bien lo resumió Ferenczi: «La personalidad, desde el punto de vista del psicoanalista, es una anormalidad, una especie de mecanización de una forma singular de reaccionar, bastante similar al síntoma obsesivo[13] ».

El complejo de castración

En otras palabras, el proyecto narcisista de autocreación, que utiliza el cuerpo como base primaria de operaciones, está destinado al fracaso. Y el niño lo descubre. Entendemos la intensidad y el sentido de lo que se conoce como «complejo de castración», como llegó a concebirlo Freud en sus últimos escritos, y como Rank[14] y Brown lo han descrito de manera detallada. En esta última concepción del complejo de castración, el niño no reacciona ante las amenazas del padre. Como dice Brown, el complejo de castración aparece sólo en confrontación con la madre. El fenómeno es realmente crucial. Nos detendremos para ver qué sucede.

Todo se centra en el hecho de que la madre monopoliza el mundo infantil; en sus inicios, ella es el mundo. El niño no puede sobrevivir sin ella; sin embargo, para controlar sus propios impulsos tiene que librarse de ella. Por tanto, la madre representa dos cosas para el niño. Ello nos ayuda a entender por qué los psicoanalistas dicen que la ambivalencia caracteriza todo el período de crecimiento. Por otro lado, la madre es pura fuente de placer y satisfacción, un poder seguro en el que apoyarse. Al niño, debe aparecérsele como la diosa de la belleza y de la bondad, de la victoria y el poder. Podríamos decir que esta es su cara «luminosa», de lo más atractiva. Por otra parte, el niño debe esforzarse contra esta dependencia, si no, pierde el sentimiento de que tiene su propio poder sobre sus impulsos. Es otra manera de decir que la madre, al representar la dependencia biológica segura, también es la amenaza fundamental.

El niño llega a percibirla como una amenaza, lo que supone ya el principio del complejo de castración en confrontación con ella. Se da cuenta de que el cuerpo materno es diferente del masculino, increíblemente distinto. Esta diferencia provoca que se sienta incómodo. Freud no trató nunca de amainar el impacto de la revelación de esta teoría. Denominó este malestar como «el horror de la creatura mutilada», la «madre castrada», la visión de los genitales «carentes de pene». A mucha gente le pareció que el efecto chocante de lo dicho por Freud era como compartir una caricatura. El horror de las percepciones infantiles parecía algo demasiado fraguado, demasiado ajustado a la teoría, demasiado diseñado para encajar en la propia adicción de Freud a las explicaciones sexuales y al reduccionismo biológico. Otros vieron el pensamiento freudiano como un reflejo de su propio arraigado patriarcalismo, su fuerte sentido de la superioridad masculina que, por definición, hacía aparecer a la mujer como inferior por carecer de los

atributos masculinos.

De hecho, el «horror de la creatura mutilada» es una elucubración, pero es el niño quien la realiza. Los psicoanalistas nos han informado acerca de lo que sus pacientes neuróticos les han contado, cuidando de que el vocabulario fuese el adecuado a lo expresado. Lo que altera a los neuróticos —y a la mayoría de la gente— es su propia impotencia: tienen que encontrar algo a lo que oponerse. Si la madre representa la dependencia biológica, entonces se puede luchar contra ella centrándose en la diferencia sexual. Si el niño tiene que realizarse causa-sui, tiene que desafiar con algo de agresividad a sus padres, sobrepasarles e ir más allá de las amenazas y tentaciones que encarnan. Los genitales son algo muy pequeño desde la percepción del niño, prácticamente insuficientes como para traumatizarle porque carecen de protuberancia. Como dice Brown, el horror es «la propia invención infantil; una urdimbre imaginada inseparable de su propio proyecto fantástico de convertirse en su propio padre (como fantasía, sólo se conecta muy lejanamente con la visión real de los genitales femeninos[15])». Digámoslo de otro modo: el niño «fetichiza» el cuerpo materno como objeto de peligro global para sí mismo. Es una manera de reducirlo a su medida, despojándola de su lugar primordial en la creación. Utilizando la fórmula de Erwin Straus, podemos decir que el niño escinde los genitales maternos de su totalidad como objeto amado y pasa a concebirlos como amenaza y putrefacción.

Envidia del pene

La amenaza auténtica de la madre está relacionada con su pura condición orgánica. Sus genitales suponen un punto de referencia conveniente para la obsesión del niño con el problema de la condición física. Si la madre es una diosa de la luz, también es una bruja de la oscuridad. El niño la ve ligada a la Tierra, ve sus secretos procesos corporales que la ligan a la naturaleza, el pecho con su misteriosa leche pegajosa, los olores menstruales, la sangre, la casi continua inmersión de esa fecunda madre en su corporeidad y, lo que no es menos, el carácter neurótico y a menudo inerme de esa inmersión. Después de que el niño capta indicios de que su madre da a luz a sus hermanos o hermanas, ve cómo los alimenta, contempla el inodoro lleno de sangre menstrual —cosa que parece dejar a la bruja intacta y despreocupada —, no le cabe duda sobre su inmersión en significados y errores corporales oscuros. La madre ha de rezumar determinismo y el niño expresa su horror ante esta completa dependencia de lo que es físicamente vulnerable. Así, se comprende no sólo la preferencia del niño por la masculinidad, sino también la «envidia del pene» de las chicas. Tanto los chicos como las chicas sucumben al deseo de huir del sexo representado por la madre[16] ; necesitan poco para identificarse con el padre y su mundo. El padre parece más neutro físicamente, más limpiamente potente, menos inmerso en determinismos corporales. Aparece más «libre simbólicamente», representa el vasto mundo fuera del hogar, el mundo social con su triunfo organizado sobre la naturaleza, el auténtico escape de la contingencia que busca el niño[*] .

Tanto el niño como la niña se alejan de su madre como si obedeciesen a un reflejo automático de sus propias necesidades de crecimiento e independencia. Ese «horror, terror, rebeldía[17] » que sienten es, como

dijimos, parte sus propias percepciones fantásticas de una situación que no pueden aguantar. Esta situación no sólo es la dependencia biológica y física que representa la madre, sino también la revelación terrorífica del problema del propio cuerpo del niño o de la niña.

El cuerpo de la madre no sólo revela un sexo que amenaza vulnerabilidad y dependencia, sino que representa mucho más: muestra el problema de los dos sexos y, de este modo, enfrenta al niño con el hecho de que su propio cuerpo es arbitrario. No se trata sólo de que el niño vea que ni el sexo es «completo» en sí mismo, ni que comprenda que la particularidad de cada sexo es una limitación de potencialidad, una estafa a la plenitud de la vida en cierta manera; pues no puede saber todo esto o sentirlo plenamente. De nuevo, no se trata de un problema sexual, es algo más global que se ha experimentado como la maldición de la arbitrariedad que representa el cuerpo. El niño se encuentra en un mundo en el que tanto podría haber nacido varón como hembra, o incluso perro, gato o pez, puesto que todo ello parece no importar en relación al poder y al control y a la capacidad de soportar el dolor, la aniquilación y la muerte. El horror de la diferencia sexual es el horror del «hecho biológico», como acertadamente señala Brown[18] . Es la caída del velo de la ilusión que nos hace aterrizar en la cruda realidad, el horror de asumir un nuevo e inmenso peso, el del sentido de la vida y el cuerpo, de la fatalidad de la propia imperfección, indefensión y finitud.

En definitiva, es el terror sin esperanza del complejo de castración lo que hacer temblar a los hombres en sus pesadillas. Expresa la conciencia del niño de que lleva la carga de un proyecto imposible, de que la búsqueda *causa-sui* en la que se ha embarcado no puede lograrse *mediante la sexualidad corporal* [19] , ni siquiera reclamando un cuerpo distinto al de su madre. La fortaleza del cuerpo, la base primordial para las operaciones narcisistas contra el mundo a fin de asegurarse los propios poderes ilimitados, se desmorona como la arena. Este es el destronamiento trágico del niño, la expulsión del paraíso que representa el complejo de castración. Hubo un tiempo en que usaba cualquier zona o apéndice para su proyecto edípico o autogeneración; ahora los mismos genitales se burlan de su autosuficiencia. Ello plantea toda la cuestión de por qué la sexualidad es un problema universal de tanta importancia. Nadie ha escrito sobre el problema de la sexualidad mejor que Rank en su abrumador ensayo sobre «La iluminación sexual[20] ». No tiene sentido repetir esta discusión aquí ya que me detendré en ella más detalladamente en el capítulo 8. Pero podemos anticiparla mostrando cómo la sexualidad es inseparable de nuestra paradoja existencial: el dualismo de la naturaleza humana. La persona es al mismo tiempo un yo y un cuerpo. Desde el principio tenemos la confusión sobre dónde «existe» en realidad, si en el yo simbólico interno o en el cuerpo físico. Cada área fenomenológica es diferente. El yo interno representa la libertad de pensamiento, la imaginación y el alcance infinito del simbolismo. El cuerpo representa determinismo y sujeción. El niño aprende gradualmente que su libertad como un ser único está lastrada por el cuerpo y sus apéndices que dictan lo que es. Por esta razón, la sexualidad es tan problemática para el adulto como para el niño. La solución física al problema de quiénes somos y por qué hemos surgido en este planeta no sirve: de hecho, supone una terrible amenaza. No nos aclara lo que existe en el fondo de nuestro mundo interno, con qué clase de don específico

ha de enfrentarse al mundo. Por ello es tan difícil practicar el sexo sin culpa: la culpa aparece porque el cuerpo arroja una sombra sobre la libertad interna de la persona, sobre su «yo real» que, a través del acto sexual, se encuentra por fuerza en un papel biológico estandarizado y mecánico. Aún peor, al yo interior no se le toma en absoluto en consideración: el cuerpo se adueña por completo de la persona. Este tipo de culpa hace que el yo interior se retraiga y le amenaza con desaparecer.

Esta es la causa por la que la mujer quiere asegurarse de que el hombre: me quiere «a mí» y «no sólo mi cuerpo». Es dolorosamente consciente de que se puede prescindir de su peculiar personalidad interna en el acto sexual. Si se puede prescindir, es que no cuenta. La cuestión es que el hombre por lo general sólo, desea el cuerpo y la personalidad total de la mujer se ve reducida a una mera función animal. La paradoja existencial se desvanece y ya no hay una humanidad característica que pueda reclamarse. Una forma creativa de hacerle frente es, sin duda, permitir que suceda y aceptarlo: es lo que los psicoanalistas denominan «regresión al servicio del ego». Durante un tiempo, la persona se convierte en su yo físico y así queda libre de la paradoja existencial y de la culpa que acompaña al sexo. El amor es la gran clave para este tipo de sexualidad porque permite la caída del individuo en la dimensión animal sin temor ni culpa, sino al contrario, con la confianza y la seguridad de que su libertad interior característica no quedará anulada por una abdicación animal.

La escena primordial

Ha llegado el momento de discutir otra idea psiconalítica que siempre me ha parecido que bordeaba la credulidad: el llamado «trauma de la escena primordial». La noción ortodoxa psicoanalítica era que cuando el niño presenciaba el acto sexual de sus padres (la escena primordial) le quedaba un profundo trauma porque él no podía participar. Freud hablaba literalmente de «la estimulación de la excitación sexual al contemplar el coito de los padres[21] ». Planteada de una forma tan contundente, la idea nos parece increíble, pero hay que recordar que, ante todo, Freud se enorgullecía del descubrimiento de la sexualidad infantil. Otros psicoanalistas aceptan esta idea con un giro ligeramente diferente. Así, Roheim considera que la escena primordial representa la satisfacción de los deseos de reconciliación del niño con su madre. Sin embargo, también ve que su padre ocupa su lugar, de modo que, en lugar de sentir una identificación completa con la madre protectora, contempla el «ejercicio violento» de una lucha[22] . Por último, Ferenczi, que fue un gran estudioso de la influencia de los padres sobre los hijos, trata este asunto dándole otro giro ligeramente imprevisto y distinto de la estricta formulación de Freud:

Si el niño contempla la relación íntima sexual entre los padres durante el primer o segundo año de su vida, cuando su capacidad de excitación ya existe, pero carece aún de salidas apropiadas para sus emociones, puede producirse una neurosis infantil[23] .

En realidad, Roheim y Ferenczi hablan de cosas completamente distintas en relación al tema de Freud. Roheim se refiere a la identificación con la madre,

que representa el apoyo total del niño y su incapacidad para comprender la relación de su objeto amado con otros objetos, como su padre. Lo que dice Ferenczi es que el niño se encuentra abrumado por emociones en las que todavía no puede poner orden. Aquí es precisamente donde se introduce una interpretación más existencial del problema. El niño utiliza su cuerpo como su proyecto *causa-sui* y sólo lo abandona cuando comprende la imposibilidad de realizarlo. Cada una de estas alternativas se convierte para él en un asunto de vida o muerte. Si hablamos de trauma, tiene que ser porque existe una confusión en estas cuestiones de vida y muerte. Incluso cuando ya somos adultos, la mayoría de nosotros siente desagrado y desilusión ante la idea del acto sexual de sus padres; no nos parece que, en ellos, sea algo correcto. Creo que la razón de nuestro desagrado es que su imagen resulta confusa ante nuestros ojos. Lo que representan los padres más que nada es el desaliento del cuerpo como un proyecto causa-sui: representan el complejo de castración, desilusión y miedo del cuerpo. Más aún, ellos encaman la visión cultural del mundo que el niño ha de interiorizar para librarse del punto muerto en el que se halla con su cuerpo. El niño debe experimentar cierta confusión ansiosa cuando ellos son los primeros en no transcender sus cuerpos en sus relaciones íntimas. ¿Cómo puede manejar su ego forcejeante los dobles mensajes y darles sentido? Más aún, uno de los mensajes le llega en forma de gruñidos, gemidos y movimientos que debe percibir como abrumadores, sobre todo porque es el horror al cuerpo precisamente lo que el niño trata de superar. Si se refugia en el papel corporal imitando a sus progenitores, estos se enfurecen y les provoca ansia. Se siente traicionado: reservan sus cuerpos para sus relaciones más íntimas y a él se lo niegan. Le desaniman al contacto físico con todas las fuerzas a su alcance, pero, sin embargo, ellos lo practican como una vindicación totalmente absorbente. Si reunimos todo esto, vemos que la escena primordial puede ser un verdadero trauma, no porque el niño no pueda participar del acto sexual y expresar sus propios impulsos, sino, más bien, porque la escena primordial es un símbolo complejo en sí mismo que combina el horror por el cuerpo, la cultura del superego y el bloqueo completo de cualquier acción que pudiera realizar el niño en esa situación, o cualquier comprensión directa que pudiera tener de todo ello. Es el símbolo de un doble vínculo ansioso.

El cuerpo es el destino del animal que somos y contra el que hay que luchar de varias maneras. Al mismo tiempo, ofrece experiencias y sensaciones, placeres concretos de los que carece el mundo simbólico interior. No es de extrañar que el ser humano esté atrapado entre la espada y la pared por los problemas sexuales, ni que Freud descubriera que el sexo es tan importante en la vida humana, especialmente en los conflictos neuróticos de sus pacientes. El sexo es un componente inevitable de la confusión del hombre sobre el sentido de la vida, que está sin remedio escindido en dos: los símbolos (la libertad) y el cuerpo (el destino). No hay que extrañarse de que la mayoría de nosotros no acabemos de abandonar los intentos iniciales de nuestra infancia de usar el cuerpo y sus apéndices como una fortaleza o una máquina para presionar al mundo. Tratamos de responder al misterio trascendente de la creación con las experiencias de un producto físico y parcial de ella. A ello se debe la extendida práctica de la mística del sexo, como en la Francia tradicional, y, al mismo tiempo, el que produzca tanta desilusión. Es puerilmente reconfortante con su lenidad y placer, sin embargo, derrota a la conciencia y al crecimiento auténtico si se utiliza para

dar respuesta a cuestiones metafísicas. Entonces se transforma en una mentira sobre la realidad, en una pantalla que oculta la plena conciencia[24] . Si el adulto reduce el problema de la vida al área de la sexualidad, no hace más que repetir la fetichización del niño que concentra el problema de la madre en los genitales de esta. El sexo deviene esa pantalla contra el terror, la fetichización de la conciencia completa sobre el problema real de la vida.

Esta discusión no agota las razones por las que el sexo ocupa una parte tan destacada. El sexo constituye también una forma positiva de trabajar el propio proyecto de libertad. Al fin y al cabo, es una de las pocas áreas realmente íntimas que posee una persona en una existencia que es casi del todo social, moldeada por completo por los padres y la sociedad. En este sentido, el sexo como proyecto representa apartarse de la estandarización y monopolización de la sociedad. No es de extrañar que la gente se entregue a él con tanta fruición y, con frecuencia, desde la infancia, con masturbaciones secretas que representan la protesta y el triunfo del yo. Como veremos en la segunda parte de este libro, Rank llega a decir que este uso del sexo explica todos los conflictos sexuales del individuo, «desde la masturbación hasta las perversiones más variadas[25] ». La gente trata de utilizar el sexo de forma totalmente individual para controlar y mitigar el determinismo. Es como si se quisiera trascender el cuerpo despojándole por completo de su carácter original, recreándolo y reinventándolo en lugar de lo que la naturaleza propuso. Las «perversiones» infantiles lo muestran inequívoca y claramente. Los niños son los verdaderos artistas del cuerpo, lo usan como barro para hacer valer su poder simbólico. Freud lo observó y lo registró como «perversidad polimórfica», una manera de denominarlo. Pero da la impresión de que no se dio cuenta de que este juego constituye ya un intento serio de trascender el determinismo, no simplemente una búsqueda animal de una diversidad de áreas corporales placenteras.

Cuando el niño crece, la búsqueda inversa en pos de una existencia personal se consolida como un patrón individual aún más secreto. Tiene que ser secreto porque la sociedad no tolera ese intento de individualizarse totalmente[26] . Si ha de darse una victoria sobre la imperfección y la limitación humanas, será con un proyecto social, no individual. La sociedad quiere ser quien decida cómo se ha de trascender la muerte; tolerará el proyecto causa-sui sólo si se acopla al proyecto social estandarizado. De lo contrario, saltará la alarma. ¡Anarquía! Esta es una de las causas de la intolerancia y la censura de cualquier clase de moralidad personal. Existe el temor de que la moralidad convencional se socave, lo que es otra forma de expresar el temor a no poder seguir controlando la vida y la muerte. Se dice de una persona que ya esta «socializada» precisamente cuando acepta sublimar el carácter sexo-corporal del proyecto edípico[27] . Hoy en día, estos eufemismos normalmente significan que la persona acepta la tarea de convertirse en su propio padre al abandonar su proyecto traspasándoselo a «los Padres». El complejo de castración ha realizado su trabajo cuando se somete a la «realidad social». Ahora ya puede, desvalorizar los deseos y pretensiones propios y moverse sin riesgos en el mundo de los poderosos mayores. Incluso puede entregar su cuerpo a la tribu, al Estado, al paraguas mágico y protector de los mayores y sus símbolos. Es así como deja de suponerle una peligrosa negación de sí misma. No existe, sin embargo, una

diferencia real entre la imposibilidad infantil y la de un adulto; lo único que logra el adulto es la experiencia del autoengaño, lo que denominamos el carácter «maduro».

4. EL CARÁCTER HUMANO COMO MENTIRA VITAL

Observad a los que os rodean y […] los oiréis hablar en fórmulas taxativas sobre sí mismos y sobre su entorno, lo cual indicaría que poseen ideas sobre todo ello. Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan ni mucho ni poco la realidad a que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus «ideas» no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET[1]

El problema de la analidad y del complejo de castración contribuirá a contestar a la pregunta que a todos nos intriga: si la cualidad básica del heroísmo es el auténtico valor, ¿por qué hay tan poca gente con auténtica presencia de ánimo?, ¿por qué es tan excepcional encontrar a alguien que se mantenga en pie por sí mismo? Incluso el gran Carlyle, que atemorizó a tanta gente, decía a los cuatro vientos que se apoyaba en su padre como si lo hiciera sobre un pilar enterrado bajo sus pies. La implicación tácita es que, si intentara mantenerse en pie por sí mismo, la tierra se hundiría bajo sus pies. La pregunta va derecha a la esencia de la condición humana, y la abordaremos desde varios ángulos a lo largo de todo el libro. En cierta ocasión, escribí[2] que pensaba que la razón por la cual el ser humano era cobarde por naturaleza era porque sentía que no tenía autoridad, y que la razón por la que no tenía autoridad radicaba en lo que caracterizaba al animal humano: todo cuanto tiene significado se incorpora a nosotros desde el exterior, a partir del trato con los otros. Esto es lo que nos confiere un «yo» y un superego. Todo nuestro mundo de aciertos y errores, lo bueno y lo malo, nuestro nombre y, aún más exactamente, quiénes somos, se nos ha injertado; nunca nos sentimos con autoridad suficiente como para ofrecer cosas propias. ¿Cómo podría ser de otro modo? —argumentaba y o—, puesto que nos sentimos culpables y bajo la mirada de los otros, como una creación suya inferior, en deuda con ellos por nuestro mero nacimiento.

Sin embargo, todo esto es sólo parte del asunto. Existen razones más profundas para nuestra falta de coraje; si queremos entenderlas, tendremos que escarbar para encontrarlas. El psicólogo Abraham Maslow tenía un sentido muy fino para las ideas importantes. Poco antes de su muerte empezó a abordar el problema del miedo a la soledad[3] . Maslow utilizaba una amplia perspectiva humanística en sus obras y le gustaba usar conceptos como «actualizar el propio potencial» y «humanización plena». Veía todo esto como necesidades naturales del desarrollo y se preguntaba qué era lo que las

atascaba y bloqueaba. Respondió a la pregunta con un lenguaje existencial, usando términos como «el temor a la propia grandeza» y «la evasión del propio destino». Su enfoque ofrece una nueva visión sobre el problema de la valentía. En sus propias palabras:

Tememos a nuestras más altas posibilidades (como también a las más bajas). En general, nos asusta llegar a ser lo que vislumbramos en nuestros mejores momentos […]. Disfrutamos, e incluso nos emocionamos, ante las posibilidades de divinidad que notamos en las experiencias cumbre. Y, sin embargo, temblamos de debilidad, temor reverencial y miedo ante las mismas posibilidades[4] .

Maslow utilizó un término muy adecuado para esta huida del crecimiento, este miedo a culminar nuestras máximas potencialidades. Lo denominó «el síndrome de Jonás». Entendió este síndrome como la evasión de la plena intensidad de la vida.

¡No somos lo suficientemente fuertes para soportar nada más! La gente suele decir en momentos de exaltación cosas como: «¡Es demasiado!», «¡No lo aguanto!», «¡Estoy que me muero!» […]. Los delirios de felicidad no se soportan mucho tiempo. Nuestros organismos son demasiado débiles para dosis extraordinarias de grandeza.

Desde este punto de vista básico, el síndrome de Jonás es «en parte, un miedo justificado al desgarro, a la pérdida de control, a que nos hagan pedazos y a desmoronamos, incluso al temor de que la experiencia nos aniquile». El efecto del síndrome es el que cabría esperar de un organismo débil: reduce la intensidad plena de la vida.

Para algunas personas, esta evasión del propio crecimiento, poniendo sus aspiraciones a un nivel bajo, el miedo a hacer lo que se es capaz de hacer, la automutilación voluntaria, la pseudoestupidez y la falsa humildad son, de hecho, defensas contra la grandiosidad[5] [*] …

Todo se reduce a una simple carencia de energía para aguantar lo superlativo, la apertura de uno mismo a la totalidad de la experiencia, a una idea que ya percibía William James y que, más recientemente, se ha desarrollado en términos fenomenológicos en la clásica obra de Rudolf Otto. Otto hablaba del terror al mundo, del sentimiento de admiración reverente, asombro y miedo ante la creación —del milagro que supone, del *mysterium tremendum et fascinosum emphasis* que encierra cada una de las cosas existentes, el mero hecho de la existencia de las cosas—.[6] Lo que hizo Otto fue captar de forma descriptiva el sentimiento natural de inferioridad ante la trascendencia masiva de la creación; el auténtico *sentimiento de creatura* frente al aplastante y negador milagro del Ser. Ahora entendemos cómo la fenomenología de la experiencia religiosa se vincula con la psicología, precisamente, en el asunto del problema del valor.

Podríamos decir que de pequeños somos cobardes «por naturaleza». Carecemos de fortaleza para soportar el terror a la creación. El mundo como es, la creación desde el vacío, las cosas como son, las cosas como no son, es

demasiado para nosotros. Mejor dicho, *sería* demasiado soportarlo todo sin desfallecer, temblando como hojas, permaneciendo en un trance como respuesta al movimiento, a los colores y olores del mundo. Digo «sería» porque, para cuando abandonamos la infancia, la mayoría de nosotros ya hemos reprimido nuestra visión del milagro primordial de la creación. La hemos clausurado, cambiado, y ya no percibimos el mundo como es para la experiencia directa. A veces, podemos recuperarla recordando algunas percepciones que nos impresionaron de manera especial, cómo nos inundaron de emoción y asombro el aspecto del abuelo preferido o del primer amor en la temprana adolescencia. Transformamos todas esas percepciones de gran carga emocional sobre todo porque necesitamos movernos por el mundo con cierta ecuanimidad, fuerza y franqueza: no podemos seguir boquiabiertos con el alma en vilo, succionando ávidamente con la mirada todo lo espléndido y poderoso que nos impresiona. El gran beneficio de la represión es que nos permite vivir con decisión en un mundo abrumadoramente milagroso e incomprensible, un mundo tan lleno de belleza, majestad y terror que si los animales lo percibieran, se quedarían paralizados de pánico.

La naturaleza ha protegido a los animales inferiores dotándoles de instintos. Un instinto es una percepción programada que activa una reacción programada. Es muy sencillo: los animales no se conmueven por algo ante lo que no pueden reaccionar. Viven en un mundo reducido, un pedacito de la realidad con un programa neuroquímico que les hace caminar con el morro por delante y excluir todo lo demás. ¡Miremos, en cambio, al ser humano, esa creatura increíble! Da la impresión de que la naturaleza ha lanzado toda precaución por la borda junto con los instintos programados. Creó un animal sin defensas contra la percepción plena del mundo externo, un animal completamente abierto a la experiencia, y no sólo a lo que tiene delante de sus narices, en su *Umwelt* (entorno), sino en muchos otros *Umwelten* . Tiene capacidad para relacionarse no sólo con animales de su propia especie, sino, de alguna manera, con todas las otras especies. Puede contemplar no sólo lo que es comestible para él, sino también todo cuanto crece. No sólo vive el momento presente, sino que también extiende su y o al ayer, a su curiosidad por siglos anteriores, a sus temores de que dentro de 5000 millones de años el sol se enfríe, a sus esperanzas de eternidad desde ahorra. No vive únicamente en un pequeño territorio ni en un planeta entero, sino en una galaxia, en un universo y en dimensiones más allá de los universos visibles. Sobrecoge pensar en el peso que lleva a cuestas el ser humano, la pesada carga de la experiencia. Como vimos en el capítulo anterior, el ser humano ni siquiera puede dar por hecho su cuerpo como hacen otros animales. No se trata sólo de unas patas traseras, de una cola que ha de arrastrar, miembros que están «ahí», para usarlos, considerarlos normales, o arrancárselos a mordiscos cuando caen en una trampa, causan dolor o impiden el movimiento. El cuerpo supone un problema que debe resolver. No sólo le es extraño, sino también su paisaje interior, sus recuerdos y sus sueños. El auténtico interior del ser humano, su yo, le es ajeno. No sabe quién es, por qué nació, qué hace en el planeta, qué se espera que haga, qué es lo que él puede esperar. Su propia existencia le resulta incomprensible, es un milagro, como el resto de la creación, más cercano a él, junto a los latidos de su corazón, pero, por esta razón, más extraño que nunca. Cada cuestión es un problema, y el hombre no excluye ninguna. Como bien dijo Maslow: «Es precisamente acerca de lo divino que hay en nosotros sobre lo que somos ambivalentes, estamos

fascinados por ello al tiempo que temerosos, motivados y a la defensiva. Este es un aspecto de la situación humana básica: somos simultáneamente dioses y gusanos[7] ». De nuevo, dioses con anos.

El valor histórico de la obra de Freud es haber entendido que el ser humano era un animal singular, un animal que no está programado por instintos para cerrarse a la percepción y asegurarse una ecuanimidad automática y una acción contundente. Tuvo que inventar y crear por sí mismo las limitaciones a la percepción y la ecuanimidad para vivir en este planeta. Por tanto, el meollo de la psicodinámica, la formación del carácter humano, es el estudio de la autolimitación humana y del terrible coste de esa limitación. La hostilidad contra el psicoanálisis en el pasado, hoy y en el futuro será siempre una actitud beligerante para no admitir que el ser humano vive porque se miente a sí mismo sobre sí mismo y su mundo y que el carácter, según Ferenczi y Brown, es una mentira vital. Me gusta especialmente la forma en que Maslow ha resumido esta contribución al pensamiento freudiano:

El mayor descubrimiento de Freud, el que se halla en la raíz de la psicodinámica, es que la gran causa de muchas enfermedades psicológicas es el miedo al conocimiento de uno mismo, de las propias emociones, impulsos, recuerdos, aptitudes y potencialidades de nuestro destino. Hemos descubierto que el miedo al conocimiento de uno mismo es frecuentemente isomórfico y paralelo al miedo al mundo exterior.

¿Qué es este miedo sino el miedo a la realidad de la creación en relación a nuestros poderes y posibilidades?

En general, este tipo de miedo es defensivo, en el sentido de que supone la protección de la autoestima, del amor y respeto por nosotros mismos. Solemos asustarnos de cualquier conocimiento que pudiera causamos desprecio hacia nosotros mismos, o hacer que nos sintiésemos inferiores, débiles, despreciables, malvados y avergonzados. Nos protegemos y protegemos nuestra imagen ideal con la represión y otras defensas similares, que, básicamente, son técnicas con las que evitamos ser conscientes de verdades desagradables y peligrosas[8] .

El individuo tiene que reprimirse globalmente, en todo el espectro de su experiencia, si quiere notar el agradable sentimiento de poseer valores interiores y una seguridad básica. El sentido del valor y del apoyo es algo que la naturaleza le da a cada animal a través de la programación instintiva automática y del palpitante proceso vital. Pero el humano, una inmaculada creatura desnuda, tiene que construirse y ganarse sus valores interiores y su seguridad. Tiene que reprimir su pequeñez en el mundo adulto, sus fracasos para vivir acorde con los mandatos y códigos de los adultos. Ha de reprimir también sus propios sentimientos de inadecuación física y moral, no sólo la falta de adecuación de sus buenas intenciones, sino también su culpa y sus malas intenciones y los deseos de muerte y los odios que provienen de sentirse frustrado y bloqueado por los adultos. Reprime la incompetencia de sus padres, sus terrores y ansiedades porque le dificultan sentirse seguro y fuerte. Asimismo, ha de reprimir su propia analidad, sus comprometedoras funciones corporales que conjuran su mortalidad, su prescindibilidad

fundamental. Con todo esto, y más cosas que silenciamos, tiene que reprimir las intimidaciones fundamentales del mundo exterior.

En sus últimos años, Freud, evidentemente, se dio cuenta, como le ocurrió antes a Adler, de que lo que en realidad preocupaba al niño era la naturaleza de su mundo, y no sus impulsos interiores. Hablaba menos del complejo de Edipo y más de «la perplejidad humana y de la impotencia frente a las temibles fuerzas de la naturaleza», «del doloroso enigma de la muerte», «nuestra ansiedad ante los peligros de la vida», y «la gran necesidad del destino, contra el que no hay remedio[9] ». Y cuando trató el problema central de la ansiedad, dejó de hablar del anonadamiento interno del niño por sus necesidades instintivas, como lo había hecho en su obra más temprana. Las formulaciones de Freud se volvieron existenciales. Dejó de considerar la ansiedad como una reacción a la impotencia global, al abandono, al destino:

En consecuencia, mantengo que el miedo a la muerte ha de contemplarse como algo análogo al complejo de castración, y que la situación ante la que reacciona el ego es consecuencia del rechazo o abandono del superego protector —los poderes del destino— que termina con la seguridad contra todo peligro[10] .

Esta formulación indica una gran ampliación de la perspectiva. Añádase una generación o dos de trabajo clínico psicoanalítico, y habremos alcanzado una comprensión notablemente fiel de lo que en realidad desazona al niño, dé que la vida es en realidad demasiado para él, de cómo tiene que evitar excesivos pensamientos, demasiada percepción, demasiada vida. Al mismo tiempo, de cómo ha de evitar la muerte, que retumba detrás y bajo cada una de las despreocupadas actividades, que aparece tras sus hombros mientras juega. El resultado es que ahora sabemos que el animal humano se caracteriza por dos grandes miedos, de los que otros animales se encuentran protegidos: el miedo a la vida y el miedo a la muerte. En las ciencias humanas, fue sobre todo Otto Rank quien destacó esos miedos, basó totalmente su sistema de trabajo en los ellos y mostró que eran fundamentales para comprender al ser humano. Casi a la vez que Rank escribía estas cosas, Heidegger reintroducía esos temas en el centro de la filosofía existencial. Mantenía que la ansiedad humana básica es la ansiedad respecto a estar en el mundo, así como la ansiedad de estar en el mundo. Es decir, el miedo a la muerte y el miedo a la vida, a la experiencia y a la individuación[11] . La persona se resiste a salir y mudarse a su abrumador mundo, a sus verdaderos peligros: se echa atrás por temor a perderse en los apetitos incombustibles de los demás, a ir rodando fuera de control entre los ávidos agarrones y zarpazos de sus congéneres, de las bestias y de las máquinas. Como organismo animal, intuye la clase de planeta al que ha ido a parar, la pesadilla, el frenesí demoníaco en el que la naturaleza ha dado rienda suelta a millones de apetitos de toda clase de organismos individuales, por no hablar de los terremotos y huracanes, que parecen tener sus propias bramantes apetencias. Cualquier cosa que se desarrolle placenteramente ha de estar siempre engullendo a otros. Los apetitos pueden ser inocentes, puesto que aparecen de forma natural, pero cada organismo atrapado en los muchos miles de cosas distintas de este planeta es una víctima potencial de esa misma inocencia y se retira de la vida por miedo a que esta pierda la suya propia. La vida puede succionarle,

debilitar sus energías, anegarlo, desposeerle de su autocontrol, producir gran cantidad de experiencia con tal rapidez que le hará estallar; puede hacerle destacar entre los demás, llevarle a terrenos delicados, cargarle con nuevas responsabilidades que exigen una gran fortaleza para poderlas soportar, exponerle a nuevas contingencias, nuevas oportunidades. Sobre todo, existe el riesgo de equivocarse, de un accidente, de la posibilidad de una enfermedad y, por descontado, de la muerte que es la succión definitiva, la absoluta inmersión y negación.

La gran simplificación científica del psicoanálisis es el concepto de que la globalidad de las primeras experiencias es un intento del niño de negar la ansiedad que le produce su nacimiento, su temor a perder apoyos, a quedarse solo, indefenso y asustado. El carácter del niño, su estilo de vida, es la manera de usar el poder de los demás, el sostén que le proporcionan los objetos e ideas de su cultura para hacer desaparecer de su conciencia el hecho real de su impotencia primordial. No sólo su impotencia para evitar la muerte, sino la de permanecer solo, firmemente arraigado en sus propios poderes. Ante el terror al mundo, al milagro de la creación y al poder aplastante de la realidad, ni siquiera el tigre tiene un poder seguro y sin límites; mucho menos lo tiene el niño. Su mundo es un misterio trascendente; incluso sus padres, con los que mantiene una dependencia natural y segura, son milagros de primer orden. ¿De qué otra manera pueden aparecérsele? La madre es el primer pavoroso milagro que hechiza al niño durante toda su vida, tanto si vive en el entorno de su poderosa aura como si se rebela contra ella. La superordenación de su mundo se introduce en él en forma de semblantes fantásticos que le sonríen de cerca a través de unos dientes enormes y unos espantosos ojos en blanco que le atraviesan desde lejos con miradas incendiarias y amenazadoras. Vive en un mundo de máscaras kwakiutl[*] de su misma sangre que se burlan de su autosuficiencia. La única forma de estar seguro de contrarrestarlas sería sabiendo que es tan parecido a los dioses como ellas, pero no llega a saberlo nunca directa y claramente. No existe una respuesta cierta al pavoroso misterio de la faz humana que se escudriña en el espejo; ninguna respuesta, a cualquier precio, que provenga de la propia persona, de su propio centro. La propia cara puede ser divina por su apariencia milagrosa, pero carecemos de poderes para conocer su significado y de la divina energía que nos hubiese hecho responsables de su creación.

En este sentido, entendemos que, si el niño cediera ante el carácter todopoderoso de la realidad y la experiencia, no podría actuar con la ecuanimidad que necesitamos en nuestro mundo no instintivo. Por lo tanto, una de las primeras cosas que debe hacer el niño es aprender a «abandonar el arrobamiento», actuar sin temor, olvidarse del miedo y los estremecimientos. Sólo entonces puede actuar con una cierta autoconfianza inconsciente, cuando ya se ha naturalizado con el mundo. Decimos «naturalizado», pero lo que queremos decir es desnaturalizado, falseado tras una verdad opaca y turbia, con la desesperanza de la condición humana escondida, una desesperanza que el niño atisba en sus terrores nocturnos y en sus fobias y neurosis diurnas. Huye del desaliento construyendo defensas que le permitan tener un sentimiento básico de autoestima, de sentido pleno y de poder. Le dejan sentir que controla su vida y su muerte, que realmente vive y obra como un individuo libre y con voluntad, que posee una identidad irrepetible que ha construido a su medida, que es alguien, no simplemente un

accidente tembloroso que ha germinado en un planeta invernadero al que Carlyle denominó para siempre «el vestíbulo de la muerte». Hemos llamado a nuestra manera de vivir una mentira vital y ahora podemos entender mejor por qué dijimos que es vital: es una necesaria y deshonestidad básica sobre uno mismo y la propia situación. Es en esta revelación donde realmente culmina la revolución del pensamiento de Freud; también es la razón fundamental por la que todavía nos afanamos contra Freud. No queremos admitir que somos poco honrados con la realidad, que la verdad es que no controlamos nuestras propias vidas. No queremos admitir que la verdad es que no estamos solos, que siempre confiamos en algo que nos transciende, algún sistema de ideas y poderes en que nos hallamos incrustados y nos sirve de apoyo. Este poder no siempre es evidente. No hace falta que sea un dios o una persona indiscutiblemente más fuerte: puede ser el poder de una actividad que nos absorba por completo, una pasión, la dedicación a un juego, una forma de vivir que, como una confortable tela de araña, nos mantiene con ánimos, alejados de nosotros mismos, del hecho de que no descansamos en nuestro propio centro. Todos tendemos a recibir apoyo de una forma que consigue que nos olvidemos de nosotros mismos, sin conocer cuáles son las energías que realmente utilizamos, la clase de mentira que hemos inventado para vivir seguros y serenos. San Agustín fue un maestro en el análisis de estas cuestiones, como lo fueron Kierkegaard, Scheler y Tillich en nuestros días. Todos vieron que el ser humano podía pavonearse y jactarse todo lo que quisiera, pero que, en realidad, sacaba su «valor para existir» de un dios, de una serie de conquistas sexuales, un líder político, una bandera, el proletariado, el talismán del dinero y el saldo de la cuenta bancaria.

Las defensas que constituyen el carácter de una persona son la base de un grandioso espejismo; cuando lo captamos, entendemos toda la dinámica humana. El ser humano se aparta de sí mismo, de su autoconocimiento y autorreflexión. Se siente impulsado hacia aquellas cosas que sostienen la mentira de su carácter, su ecuanimidad automática. Sin embargo, sus impulsos le llevan precisamente hacia esas cosas que le producen ansiedad, como si fuera una manera magistral de eludirlas; se pone a prueba enfrentándose a ellas, controlándolas al desafiarlas. Como nos enseñó Kierkegaard, la ansiedad es como un señuelo que se convierte en el acicate de gran parte de nuestra actividad energética: coqueteamos con nuestro propio desarrollo, pero, de nuevo, con deshonestidad. De ahí provienen muchas de las fricciones de nuestras vidas. Establecemos relaciones simbióticas para obtener la seguridad que necesitamos, para remediar nuestra ansiedad, nuestro aislamiento e impotencia. Estas relaciones, no obstante, también nos sujetan, nos esclavizan más aún porque sostienen la mentira que nos hemos labrado. Nos mantenemos crispados y en su contra para sentirnos más libres. Lo irónico del caso es que estamos sometidos a esta tensión sin cuestionarnos nada, luchando, dentro de nuestra propia coraza, por así decirlo, de este modo, intensificamos nuestra compulsión, la cualidad secundaria en nuestra lucha por la libertad. Incluso en nuestros flirteos con la ansiedad no somos conscientes de nuestros motivos. Buscamos estrés, forzamos nuestros límites, pero lo hacemos con nuestra mampara de protección contra la desesperanza, no con la propia desesperación. Lo hacemos jugando en Bolsa, comprando coches deportivos, lanzando misiles atómicos, ascendiendo por la escala del éxito en la competición universitaria. Lo hacemos en la prisión de nuestra pequeña familia, bien casándonos contra sus deseos, o eligiendo un modo de

vida que les disgusta, o cualquier otra cosa similar. De ahí la complicada cualidad secundaria de toda nuestra compulsión. Hasta en nuestras pasiones somos niños de guardería que se entretienen con juguetes como si fuesen el mundo real. Aun cuando los juguetes se estrellan y nos cuestan nuestras vidas o nuestra cordura, se nos engaña con el consuelo de que estábamos en el mundo real en lugar de en un parque donde juegan los niños. Todavía no nos hemos encontrado con nuestro destino en nuestros propios términos varoniles en contienda con la realidad objetiva. Es desafortunado e irónico, el que la mentira que necesitamos para vivir nos condene a una vida que nunca es realmente nuestra.

Hasta la llegada del psicoanálisis moderno no hemos podido entender lo que los poetas y los sabios religiosos sabían desde hacía mucho tiempo: que la coraza de nuestro carácter es tan vital para nosotros que despojamos de ella podía significar arriesgarnos a morir o volvernos locos. No es difícil encontrar una explicación: si el carácter es una defensa neurótica contra el desaliento, y nos despojamos de esa defensa, admitimos la desesperación desbordante, la plena comprensión de la condición humana, lo que de verdad temen los seres humanos, aquello contra lo que luchan y hacia lo que son conducidos, o de lo que son alejados. Freud lo resumió maravillosamente cuando comentó en alguna ocasión que el psicoanálisis curaba el infortunio humano sólo para insertar al paciente en la vulgar mezquindad de la vida. Neurosis es otro término que describe una complicada técnica para eludir la desdicha, pero la realidad es la desdicha. Por ello, los sabios han insistido desde tiempos remotos en que para ver la realidad es necesario morir y renacer. La idea de la muerte y la reencarnación se planteó en la época chamanística, en el pensamiento Zen, en el estoico, en El Rey Lear de Shakespeare, así como en el judeocristianismo y en el pensamiento existencial contemporáneo. Pero hasta que no comenzó la psicología científica no lográbamos entender cuánto había en juego en la muerte y la reencarnación: el hecho de que el carácter de la persona era una estructura neurótica penetró directamente en el corazón de la humanidad. Como lo planteó Frederick Perls: «Sufrir la propia muerte y renacer no es fácil». Y no es fácil precisamente porque gran parte de uno mismo tiene que morir.

Me gusta cómo concibió Perls la estructura neurótica, como si fuera un edificio construido en cuatro estratos. Los dos primeros estratos son los cotidianos, las tácticas que aprende el niño para convivir en sociedad mediante el uso fácil de términos para ganarse una pronta aprobación, apaciguar a los demás y avanzar con ellos: son los estratos elocuentes, los de la vacua charlatanería de «clichés» y simulaciones sociales. Hay mucha gente que pasa el resto de su vida sin mirar lo que hay debajo. El tercer estrato es de difícil acceso; se trata del «impasse» que esconde nuestros sentimientos de vacuidad y soledad, los sentimientos auténticos que intentamos desterrar al construir nuestras defensas del carácter. Bajo este estrato, se encuentra el cuarto, el más desconcertante: es el de la muerte y el miedo a la muerte. Como ya hemos visto este es el estrato de nuestra verdad y de nuestra ansiedad animal básica, el terror que llevamos con nosotros en el fondo de nuestro corazón. Solamente cuando exploramos ese cuarto estrato, según Perls, llegamos al que podríamos llamar el de nuestro auténtico yo: lo que somos sin imposturas, sin disfraces, sin defensas contra el miedo[12] .

A partir de este esquema de intrincados círculos de defensas que componen nuestro carácter, del escudo que protege nuestro palpitante temor a la verdad, podemos hacernos una idea del difícil, penosísimo y doloroso proceso del «todo o nada» que es la reencarnación psicológica. Y cuando hemos terminado con lo psicológico comienza lo humano: lo peor no es la muerte, sino la propia reencarnación. Ahí está el truco: ¿qué significa «volver a nacer» para un ser humano? Significa que *por primera vez se está supeditado* a la terrorífica paradoja de la condición humana, puesto que no se nace como un dios, sino como un ser humano, un dios gusano, o un dios que caga. Sólo que ahora sin el escudo neurótico que oculta toda la ambigüedad de la propia vida. Sabemos, pues, que cada auténtica reencarnación es una expulsión del paraíso, como lo atestiguan las biografías de Tolstoi, Péguy y otros. Asalta a personas duras como el granito, que se encuentran en los engranajes del poder, «seguras de su empuje», y les hace temblar y llorar como a Péguy, cuando se quedó parado en el andén de una estación de autobuses de París con lágrimas amargas cayéndole por las mejillas mientras musitaba plegarias.

Fue Rank quien pronto reconoció que no se podía vencer la ansiedad terapéuticamente. Lo que nos quiso decir es que es imposible resistirse al horror de la propia condición sin ansiedad. Fue Andras Angyal quien llegó al fondo de la cuestión de la reencarnación psicoterapéutica cuando dijo que el neurótico al que se ha tratado terapéuticamente es como un miembro de Alcohólicos Anónimos: no puede dar por sentada su curación, y el mejor signo de la autenticidad de su curación es vivir con humildad[13] .

Plenamente humanos y parcialmente humanos

Esta discusión saca a la luz una contradicción fundamental de la empresa terapéutica que no hemos ventilado lo suficiente. Nos detendremos en ella al final del libro, pero ahora hemos llegado al punto adecuado para introducir el tema. Se trata tan sólo de lo siguiente: ¿qué sentido tiene hablar de «disfrutar de la plenitud de la propia humanidad», como Maslow y otros nos instan a hacer, si «la plenitud de la propia humanidad» significa una semi-adaptación primaria al mundo? Si uno puede liberarse de las cuatro capas del escudo neurótico, de la coraza que envuelve la mentira caracteriológica sobre la vida, ¿cómo puede hablarse de «disfrutar» esta victoria pírrica? Es cierto que la persona abandona algo restrictivo e ilusorio, pero sólo le sirve para encontrarse cara a cara con algo aún más terrible: la auténtica desesperación. La plenitud humana significa temor absoluto y estremecimiento, al menos durante una parte del tiempo en que se está despierto. Cuando se consigue que una persona se abra a la vida, se aleje de sus dependencias, de su seguridad automática camuflada en el poder de algún otro, ¿qué alegría se le puede ofrecer junto a la pesada carga de su soledad? Cuando se logra que una persona mire al Sol que cuece la carnicería diaria que se produce en la Tierra, los accidentes ridículos, la completa fragilidad de la vida, la impotencia de los que creía poderosos, ¿qué consuelo puede dársele desde un punto de vista terapéutico? A Luis Buñuel le gustaba introducir un perro loco en sus películas como contrapunto a la seguridad de la rutina diaria de nuestra represión vital. El significado de este símbolo es el de que sea lo que sea lo que los hombres pretenden, son sólo mordiscos accidentales a una falibilidad total. El artista disfraza la incongruencia, que es

latido de la locura, pero es consciente de ello. ¿Qué haría la persona corriente si tuviese conciencia plena de lo absurdo? Ha moldeado su carácter con el propósito de que le sirva de pantalla protectora frente a los acontecimientos de la vida. Se trata de su *tour-de-force* específico que le permite pasar por alto las incongruencias, nutrirse de cosas imposibles, medrar en su ceguera. Culmina así una extraña victoria humana: la aptitud para estar orgulloso del terror. Sartre llamó al ser humano «pasión inútil» porque es un chapucero sin remedio, por lo engañado que vive sobre su verdadera condición. Quiere ser un dios con los pertrechos de un animal, y así proliferan sus fantasías. Como escribió Ortega en el epígrafe que hemos utilizado para ese capítulo, el ser humano usa sus ideas para la defensa de su existencia y para ahuyentar la realidad. Se trata de un juego serio, el de la defensa de la propia existencia, ¿cómo se le puede quitar a la gente y dejarla contenta?

Maslow habla muy convincentemente de «autorrealización» y del éxtasis de las «experiencias cumbre», en las que la persona llega a ver el mundo en todo su esplendor y sobrecogimiento y de cómo siente su propia expansión interna y el milagro de existir. Denomina a este estado «el proceso del conocimiento del ser», la apertura de la percepción a la verdad del mundo, una verdad oculta por las distorsiones neuróticas las ilusiones de protegerse a sí mismo contra experiencias abrumadoras. La idea es buena y correcta; se trata de la enseñanza para desarrollar la capacidad del «proceso del conocimiento del ser» con el fin de escapar de la unidimensionalidad de nuestras vidas, de la caverna de la seguridad que nos tiene prisioneros. Sin embargo, como la mayoría de las cuestiones humanas, es un triunfo paradójico. Maslow lo vio ya con claridad al hablar de «los peligros del proceso del conocimiento[14] ». Maslow era demasiado abierto y claro de mente como para no darse cuenta de que el proceso de conocimiento del ser no tenía una cara oculta, pero no fue lo suficientemente lejos como para señalar cuál era esa peligrosa cara oculta que podía socavar nuestra posición en el mundo. Una vez más, repito que ver el mundo como en realidad es, resulta algo devastador y horrible. Con ello se consigue justo el resultado que el niño que va construyendo penosamente su carácter a lo largo de los años quiere evitar: *convierte la actividad rutinaria automática, firme y segura de sí misma en un imposible* . Hace que el hecho de vivir de forma despreocupada en el mundo de los humanos sea imposible. Deja a un animal tembloroso a merced del cosmos y del problema de su significado.

Hagamos un breve inciso para demostrar que esta opinión sobre el carácter no es algo que postularon unos existencialistas morbosos, sino que representa la nueva fusión acordada entre la psicología freudiana y postfreudiana. Se ha producido un cambio muy sutil y profundo en cuanto a la comprensión del desarrollo temprano del niño. Es un cambio que puede resumirse brevemente en la evolución de posiciones desde la psicología freudiana a la postfreudiana y, de nuevo, de vuelta a un freudianismo formal. Freud vio al niño como a un antagonista de su mundo, como alguien con impulsos agresivos y una sexualidad que quiere volcar en el mundo. Pero, al no conseguirlo, tiene que desarrollar frustraciones y satisfacciones que la substituyan. La frustración de esos impulsos en su infancia le conduce a tener tales residuos de amargura y antisociabilidad que el mundo se ha ido poblando de un tipo de animal al que le parece injusto lo que se le ha hecho y de lo que se le ha privado. En el fondo es un animal mezquino que se siente estafado por haber albergado

sentimientos y deseos que se le han quedado atragantados. Aparentemente, puede que sea muy agradable, responsable y creativo, pero bajo todo ello no hay más que un residuo de basura que amenaza con estallar de repente; un residuo que, por cualquier circunstancia, de un modo u otro, puede agredir a los otros o a sí mismo.

La teoría freudiana de los instintos innatos pronto se vio minada en el ámbito de la psicología social y muy tardíamente en el del propio psicoanálisis. Se puso de moda una nueva visión de la infancia que se inclinaba a verla como neutral, libre de instintos y, sobre todo, maleable. Excepto en relación a algunos factores de constitución y de temperamento heredados, se consideró que el niño era una creatura totalmente configurada por su entorno. Desde esta óptica, se creía que los padres eran los responsables de las represiones infantiles, de las defensas del carácter que desarrollaba y del tipo de persona en que se convertía, puesto que le habían proporcionado un entorno al que le habían amoldado. Más aún: puesto que los padres se habían opuesto a la libre expansión natural y activa y le habían exigido que se rindiese al mundo, se les podía considerar básicamente culpables de cualquier deformación de su carácter. Si el niño no tenía instintos, al menos sí que tenía una enorme cantidad de energía libre y de inocencia corporal. Buscaba actividad y diversiones constantes, quería moverse a menudo en la plenitud del mundo, doblegarlo al máximo para su uso y placer. Buscaba expresarse con espontaneidad, sentir la mayor satisfacción en sus procesos corporales, obtener el mayor consuelo, entusiasmo y placer de los otros. Como esta expansión ilimitada es imposible, había que controlar al niño; los padres eran los controladores de su actividad. Cualquiera que fuesen las actitudes del niño hacia sí mismo, su cuerpo o su entorno, se consideraba que habían sido puestas en práctica a través de la experiencia con sus preparadores y con su entorno inmediato.

Esta fue la visión postfreudiana del desarrollo del carácter, la reacción contra el instintivismo freudiano. En realidad es prefreudiana y se remonta a la Ilustración, a Rousseau y a Marx. En los últimos años, la crítica más mordaz y elaborada de esta visión la proporcionó Norman O. Brown[15] . Los epítetos que utilizó contra Fromm y los neofreudianos eran verdaderamente amargos para tratarse de un libro que nos reconduce a Eros. Sin embargo, el gravamen de la crítica de Brown ha sido serio, a saber: que la situación del niño es imposible, que tiene que crear sus propias defensas contra el mundo, y hallar un modo de sobrevivir en él. Como vimos en el capítulo 3, los propios dilemas existenciales del niño le conducen a ello con independencia de sus padres. Sus «actitudes» provienen de su necesidad de adaptarse a la desesperada condición humana, no sólo de ponerse en sintonía con los caprichos de sus padres.

El estudioso de las ideas tiene derecho a preguntarse qué tipo de libro hubiese producido Brown con su brillantez si hubiese estudiado y asimilado a Adler y a Rank con el mismo rigor que tuvo por Freud. Al fin y al cabo, fueron Adler y Rank quienes comprendieron la situación desesperada del niño sin caer en la trampa freudiana de los instintos interiores o en el medioambientalismo facilón. Como lo planteó Rank de una vez por todas, para todos los futuros psicoanalistas y estudiosos del hombre:

[…] cada ser humano tiene […] la misma carencia de libertad, es decir, nosotros […] creamos […] una prisión a partir de la libertad[16] …

Lo que Rank criticaba era la visión rousseauniana de la persona nacida en libertad y posteriormente encadenada por la educación y la sociedad. Rank entendió que, ante la fuerza abrumadora del mundo, el niño no podía conseguir por sí mismo la resistencia y la autoridad necesarias para vivir una comunicatividad plena de horizontes ilimitados de percepción y experiencia.

Hemos llegado a una fase excepcional en el desarrollo del pensamiento psicoanalítico. Al equiparar plenamente la obra de Adler y Rank con la de Freud, el psiconálisis moderno ha podido conservar la redondez y sobriedad del maestro sin los errores, las formulaciones extremistas y el dogma del freudianismo estricto. A mi parecer, el libro de Brown constituye la afirmación de que el círculo entre los fundadores del psicoanálisis y el trabajo clínico y teórico más reciente se ha acabado de cerrar sin que se haya perdido nada esencial. Ocurre incluso en relación a la esquizofrenia, el síndrome que más podría justificar la acusación contra los padres de fracasar en la educación de un ser humano. Se ha producido un notable cambio de énfasis, una nueva conciencia de la dimensión trágica de la vida humana. Nadie lo ha resumido mejor que Harold Searles. Me gustaría citar extensamente su fidedigno testimonio personal, lleno de sensibilidad, y que considero de gran importancia desde el punto de vista histórico:

En Chestnut Lodge, la sesión de presentación de casos de una hora de duración dos veces a la semana normalmente tiene que ver con pacientes esquizofrénicos […]. Cuando este autor fue allí hace casi 12 años, los terapeutas que presentaban los casos —incluido el autor— tendían a dar una imagen totalmente negra, o casi negra, de las relaciones familiares en la infancia del paciente; la atmósfera que se respiraba en las presentaciones era la de la culpabilización de los padres más que ninguna otra cosa. Transcurridos los años, este autor se ha encontrado con que las presentaciones transmiten cada vez menos esa culpabilización y más la tragedia de la vida de los pacientes. Esta tragedia está tan relacionada con la vida de todos nosotros que, con frecuencia, las presentaciones son una experiencia profundamente cargada de dolor, tanto para el presentador como para la audiencia. Uno siente que la presentación de los profesionales proporciona en la actualidad una imagen más verdadera de la vida de los pacientes, una imagen que nos sacude con mayor profundidad que aquella teñida de culpa que se nos presentaba anteriormente[17] .

La tragedia de la vida señalada por Searles es la que hemos discutido: la finitud humana, su horror a la muerte y el peso aplastante de la vida. El esquizofrénico siente todo esto más que nadie porque no ha logrado construir las defensas seguras que usa habitualmente una persona para negarlas. La desgracia del esquizofrénico es que se ha encontrado con una carga extra de ansiedades extras, culpabilidades e impotencias, lo que supone un entorno aún más impredecible y falto de apoyo. No está verdaderamente asentado en su cuerpo, ni tiene una base segura desde la que negociar el desafío y la negación de la naturaleza real del mundo. Los padres le han hecho un organismo sólidamente inepto. Tiene que arreglárselas con formas de vivir en

el mundo especialmente ingeniosas y desesperadas que evitarán que la experiencia le desgarre por completo, puesto que ya se encuentra casi desgarrado. Confirmamos, pues, de nuevo, el punto de vista de que el carácter de una persona es una defensa contra la desesperanza, un intento de evitar la insania debida a la naturaleza real del mundo. Searles contempla la esquizofrenia en concreto como el resultado de la incapacidad para excluir al terror, como un estilo desesperado de convivir con este. Con franqueza, no conozco nada más convincente que pueda decirse sobre este síndrome; es un fallo en la humanización, lo que significa un fallo en negar con seguridad la situación real del ser humano en el planeta. La esquizofrenia es el test del caso límite para la teoría del carácter y de la realidad que hemos expuesto aquí: el fracaso en construir defensas dignas de confianza hace patente en la persona la verdadera naturaleza de la realidad. Es algo científicamente apodíctico. La creatividad de las personas situadas en el extremo esquizofrénico del continuo humano es una creatividad que surge de la incapacidad para aceptar la negación estandarizada de la naturaleza real de la experiencia. El precio de esta creatividad casi «extrahumana» es el de vivir al borde de la locura, algo que los humanos saben desde hace mucho tiempo. El esquizofrénico es sumamente creativo en un sentido casi extra humano porque está más allá del animal. Carece de la programación instintiva de los organismos inferiores y de la programación cultural estable de la persona media. No es asombroso que la persona normal y corriente le vea como a un «loco»: no pertenece a ningún mundo[*] .

Conclusión

Vamos a cerrar esta larga discusión sobre la función del carácter yuxtaponiendo dos trozos de escritura poética y de visión interior separados por casi tres siglos. El primero, de Thomas Traheme, nos proporciona una preciosa descripción del mundo como se le aparece al niño antes de poder crearse reacciones automáticas. Traheme describe las impecables reacciones del infante:

Al principio todo parecía nuevo y extraño, indescriptiblemente singular, delicioso y bello […] El grano era trigo inmortal de Oriente que nunca debía recogerse, ni se había sembrado jamás. Pensaba que había estado desde toda la eternidad. El polvo de las piedras de la calle era tan precioso como el oro: las puertas eran el fin del mundo. Cuando vi los verdes árboles por vez primera a través de una de las verjas, me extasiaron y embelesaron. Su dulzor e inusual belleza hicieron saltar mi corazón y casi me enloquecieron de éxtasis: tan extrañas y maravillosas eran aquellas cosas. ¡Los Hombres! ¡Cuán venerables e ilustres creaturas parecían los ancianos! ¡Querubines inmortales! ¡Los jóvenes, relucientes y brillantes ángeles, y las doncellas raras figuras seráficas de vida y belleza! Los muchachos y las muchachas retozando y jugando en la calle eran joyas en movimiento. No sabía que eran nacidos y habían de morir […]. La ciudad parecía estar detenida en el Edén…

Podríamos llamarlo el paraíso de la prerrepresión. Pero Traherne continúa describiéndonos su caída del Edén con el desarrollo de las percepciones culturales y la negación del carácter impoluto de la realidad; y, como psicoanalista moderno en su primera época de, por ejemplo, Chestnut Lodge, acusa a los padres de la caída y entabla un proceso contra ellos:

Los pensamientos son la cosa más presente para los pensamientos y la mayor de las influencias. Mi alma sólo estaba presta y dispuesta para las grandes cosas; pero las almas son para las almas lo que las manzanas para las manzanas; si una está podrida, pudre a la otras. Cuando empecé a hablar y caminar nada tenía fuerza en mí, más que lo que estaba presente para mí en sus pensamientos. Nada se me presentaba tampoco de otro modo que del modo que lo era para ellos […]. De lo que no hablaban sólo existía la ausencia. Así es que entre mis compañeros de juego comencé a apreciar un tambor, un buen abrigo, un penique, un libro dorado […]. En cuanto a los Cielos, el Sol y las Estrellas, desaparecieron y no eran para mí más que desnudos muros. Tanto, que la rara riqueza de la invención humana, aprendida con más laboriosidad y en segunda instancia, venció por completo a la riqueza de la Naturaleza[18] .

¿Qué falta en esta espléndida descripción de la caída del niño desde su percepción natural a la artificialidad del mundo cultural? Nada menos que lo que hemos citado como la gran fusión postfreudiana de la personalidad: la propia complicidad de Traheme en el proceso, su necesidad de la caída del estado de gracia para crecer, experimentar cambios sin ansiedad, protegerse contra el Sol, las Estrellas, los Cielos. Traherne no anota, por ejemplo, sus restantes reacciones iniciales a los gritos desgarradores de sus «compañeros de juego» mientras se cortaban las manos, o se daban golpes en las narices y en la boca y se salpicaban con extrañas gotas rojas que le llenaban las entrañas de terror. Dice que no sabía que habían de morir, que todos parecían inmortales: pero ¿fueron sus padres quienes trajeron la muerte al mundo? Esto era lo que le roía el alma, no por causa de sus padres, sino por la «riqueza del mundo». La muerte avanzaba en su percepción como un símbolo de formas complejas enfriando su espíritu. Así es que, para prohibir los hechos de la vida, Traheme tuvo que remodelar su paraíso, incluso dejándolo por ahí, en su memoria, como hacemos todos. Cierto es que la Tierra era el lugar de la belleza mística que describió, y que posteriormente Carlyle estuvo de acuerdo en que era «un templo místico», pero, al mismo tiempo, era «el vestíbulo de la muerte» que Traheme prefirió negar en sus memorias de infancia.

La totalidad de la condición humana es ese algo muy difícil de recuperar para el ser humano, que quiere un mundo seguro para su placer y culpar a los demás por su destino u Comparemos la conciencia del recorrido completo de la condición humana de un poeta moderno a la de Traherne. Marcia Lee Anderson nos cuenta brillantemente cómo se ha de vivir en «el vestíbulo de la muerte» y lo que hemos de hacer para protegemos.

Multiplicamos las enfermedades por gusto,

inventamos un horrible deseo, una vergonzosa duda,

nos entregamos al lujo del libertinaje, que propicia la noche.

La armamos buena en nuestro interior, y no lo remediamos.

¿Por qué hacerlo? Despojados de sutiles complicaciones,

¿Quién podría mirar al Sol si no es con miedo?

Este es nuestro refugio contra la contemplación.

Nuestro único refugio contra lo obvio y claro.

¿Quién se arrastraría afuera desde la más honda oscuridad

para mantenerse en pie indefenso a pleno sol?

No hay terror a la desviación tan seguro

Como el más lúcido terror de la desesperación

De saber cuán simple es nuestra más íntima necesidad,

cuán aguda e imposible de nutrir[19] .

La ironía de la condición humana consiste en la necesidad más profunda de verse libre de la ansiedad de la muerte y la aniquilación, pero es la propia vida la que la despierta. Por ello, es mejor retraerse de estar plenamente vivos. Marcia Lee Anderson traza un círculo no sólo alrededor de Traherne, sino de Maslow, del psicoanálisis humanístico e incluso sobre el freudiano Norman O. Brown. ¿Qué demonios significa no estar nada reprimido, vivir en plena comunicación corporal y psíquica? Sólo puede significar renacer en la locura. Brown nos previene de la absoluta radicalidad de su lectura de Freud haciendo hincapié en que se ajusta decididamente a la visión de Ferenczi de que: «Los rasgos de carácter son, por así decirlo, psicosis secretas[20] ». Se trata de una verdad científica que hace temblar; la subscribimos con Brown. Resultaba difícil llegar a un acuerdo sobre tal verdad en la época de Freud: algún día será algo seguro.

Sin embargo, la fría realidad que subyace a esta verdad es aún más inquietante y nos da la impresión de que no podemos hacer gran cosa con ella, ni que nunca vayamos a poder hacerlo. Quiero decir, que sin los rasgos de carácter tiene que haber una pura y manifiesta psicosis. Al final de este libro quiero resumir las contradicciones básicas de la argumentación de Brown sobre los nuevos humanos sin las defensas del carácter, su esperanza de un renacimiento de la humanidad en una «segunda inocencia». Por el momento es suficiente acogerse a la fórmula completamente científica de Marcia Lee Anderson: «Despojados de complicaciones sutiles (por ejemplo, de todas las defensas del carácter, como la represión, la negación y la defectuosa percepción de la realidad), ¿quién podría mirar al Sol si no es con miedo?».

5. KIERKEGAARD: EL PSICOANALISTA

El orden total de las cosas me embarga con una sensación de angustia, desde el mosquito hasta los misterios de la encarnación; todo es totalmente ininteligible para mí, y en especial mi propia persona. Grande es mi pesar, no tiene límites. Nadie lo sabe, salvo Dios en el Cielo, y Él no puede sentir lástima.

SOREN KIERKEGAARD[1]

En la actualidad, podemos llamar a Kierkegaard «psicoanalista» sin temor a que se rían de nosotros —o al menos con la esperanza de que los sarcásticos no se enteren—. Últimamente se ha producido un nuevo descubrimiento de Kierkegaard, hecho que es de suma importancia porque le vincula con toda la estructura del conocimiento de las humanidades de nuestro tiempo. Antes pensábamos que existía una clara diferencia entre la ciencia y las creencias y que la psiquiatría y la religión eran opuestas. Sin embargo, ahora nos damos cuenta de que las visiones de la psiquiatría y de la religión están íntimamente relacionadas. Por una parte, en el plano histórico la una surge de la otra, como veremos más tarde en esta sección. Pero ahora lo más importante es que se refuerzan entre ellas. La experiencia psiquiátrica y religiosa no se pueden separar subjetivamente de la propia visión de la persona, ni objetivamente en la teoría del desarrollo del carácter.

Donde mejor se refleja esta fusión de las categorías psiquiátrica y religiosa es en la obra de Kierkegaard. Él nos ha legado algunos de los mejores análisis empíricos de la condición humana jamás diseñados por la mente de una persona. Pero, irónicamente, no fue hasta la época del ateísta Freud que pudimos ver la talla científica de la obra teológica de Kierkegaard. Sólo entonces tuvimos las pruebas clínicas que la respaldaban. El eminente psicólogo Mowrer lo resumió a la perfección en los años cincuenta: «Freud tenía que haber vivido y escrito antes de que se publicaran los primeros trabajos de Kierkegaard para que estos hubieran podido ser comprendidos y apreciados correctamente[2] ». Ha habido varios intentos serios demostrar cómo Kierkegaard adelantó datos de la psicología clínica moderna. La mayoría de los existencialistas europeos han dicho algo al respecto, así como teólogos de la talla de Paul Tillich[3] . El sentido de este trabajo es que traza un círculo en tomo a la psiquiatría y la religión; nos muestra que el mejor análisis existencial de la condición humana conduce de manera directa a los problemas de dios y de la fe, que es justamente lo que arguyó Kierkegaard.

No voy a intentar repetir ni descifrar su impresionante, profundo y con frecuencia difícil de entender análisis de la condición humana. Lo que pretendo es presentar un resumen del principal argumento que encierra su trabajo psicológico, de la forma más concisa y breve posible, de modo que el lector pueda ver en «pocas palabras» lo que Kierkegaard quiso decir. Si lo consigo sin extenderme demasiado debido a mi fascinación por la genialidad

del autor, el lector quedará sorprendido por el resultado. La estructura de la comprensión del ser humano que tenía Kierkegaard es *casi una recapitulación del cuadro clínico moderno del ser humano que hemos esbozado en los cuatro primeros capítulos de este libro* . El lector podrá juzgar por sí mismo la coherencia de ambas imágenes en los puntos básicos (aunque no presente a Kierkegaard con todo detalle), la razón por la que hoy estamos comparando la talla de Kierkegaard en la psicología con la de Freud, y por la que yo mismo y otros estamos dispuestos a considerarle un gran estudioso de la condición humana a semejanza de Freud. Lo cierto es que a pesar de haber escrito en la década de 1840, en realidad fue un postfreudiano que transmitió una genialidad eterna y asombrosa.

La paradoja existencial como el comienzo de la psicología y la religión

La piedra angular de la visión del ser humano en Kierkegaard es el mito de la Caída, la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén. En este mito, encontramos, como ya hemos visto, la idea esencial de la psicología de todos los tiempos: que el ser humano es una unión de opuestos, de autoconciencia y de cuerpo físico. El ser humano emergió de la acción instintiva irreflexiva de los animales inferiores y llegó a reflexionar sobre su condición. Se le dio una conciencia de su propia individualidad y de su divinidad parcial en la creación, la belleza y exclusividad de su rostro y su nombre. Al mismo tiempo, recibió la conciencia del terror al mundo y a su propia muerte y desintegración. Esta paradoja es lo verdaderamente constante respecto al ser humano en todos los períodos de su historia y sociedad; es, pues, su verdadera «esencia», como dijo Fromm. Como ya hemos visto, los psicólogos modernos más destacados lo han convertido en la piedra angular de su interpretación. Pero Kierkegaard ya les había aconsejado: «La psicología no puede llegar más lejos […] y además puede ratificar este punto una y otra vez en su observación de la vida humana[4] ».

El descenso a la autoconciencia, salir de la confortable ignorancia de la naturaleza, supuso una gran penalización para el ser humano: el miedo o la ansiedad. La bestia no tiene miedo, dice Kierkegaard, «justamente por que, por naturaleza, la bestia no está dotada de espíritu[5] ». Por «espíritu» entiéndase «yo» o identidad simbólica interna. La bestia no tiene. Es ignorante, dice Kierkegaard, por consiguiente, inocente; pero el ser humano es una «síntesis de almedad y de corporeidad[6] » y por eso experimenta ansiedad. Por «almedad» léase «autoconciencia».

Si el ser humano fuera una bestia o un ángel, no sería capaz de tener miedo. [Es decir, si fuera totalmente no-autoconsciente o totalmente no-animal.] Puesto que es una síntesis, puede tener miedo […] el propio ser humano produce temor[7] .

La ansiedad del ser humano es una función de su propia ambigüedad y de su total impotencia para superar dicha ambigüedad, y ser directamente un animal o un ángel. No puede vivir sin pensar en su destino, tampoco puede controlar con toda seguridad ese destino y triunfar sobre él estando fuera de la condición humana:

El espíritu no puede autoeliminarse [es decir, la autoconciencia no puede desaparecer] […]. Tampoco puede el ser humano abandonarse a una vida vegetativa [es decir, ser completamente un animal] […]. No puede huir del miedo[8] .

Pero el verdadero centro del miedo no es la ambigüedad en sí misma, sino el resultado del juicio del ser humano: es decir, si Adán se come el fruto del árbol del conocimiento Dios le dice: «Tú morirás». En otras palabras, el terror máximo de la autoconciencia es el conocimiento de la propia reino animal. Este es el significado del mito del Jardín del Edén y del redescubrimiento de la psicología moderna: que la muerte es la mayor ansiedad del ser humano y que sólo es propia de su especie[*] .

La caracterología de Kierkegaard

Kierkegaard concibe el carácter del ser humano como una estructura construida para evitar la percepción del «terror, de la perdición [y] de la aniquilación [que] en todo ser humano moran codo a codo[9] ». Él comprendió la psicología como lo haría un psicoanalista contemporáneo: su tarea es la de descubrir las estrategias que una persona utiliza para evitar la ansiedad. ¿Qué estilo emplea para funcionar de manera automática y acrítica en el mundo y de qué modo este estilo perjudica su propio crecimiento y libertad de acción y elección? En palabras que serían casi las de Kierkegaard: ¿cómo queda esclavizada una persona a causa de su propia mentira caracterológica sobre sí misma?

Kierkegaard describió estos estilos de una manera tan brillante que aún hoy en día resulta inexplicable y con un vocabulario que resume gran parte de la teoría psicoanalítica de las defensas del carácter. Mientras en la actualidad hablamos de los «mecanismos de defensa», como la represión y la negación, Kierkegaard habló de las mismas cosas con términos diferentes: se refirió al hecho de que la mayoría de los seres humanos viven en una «semioscuridad» en lo que respecta a su propia condición[10] , están en un estado de «cerrazón» en el que bloquean sus propias percepciones de la realidad[11] . Él comprendió el carácter compulsivo y la rigidez de la persona que ha tenido que construirse unas defensas extrafuertes para protegerse de la ansiedad, una pesada coraza del carácter, y la describió del siguiente modo:

Partidaria de la más rígida ortodoxia […] lo sabe todo, se inclina ante lo sagrado, la verdad es para ella un conjunto de ceremonias, habla de presentarse ante el trono de Dios, del número de veces que uno se ha de inclinar, lo sabe todo del mismo modo que un alumno que es capaz de demostrar una proposición matemática con las letras ABC, pero cuando estas cambian a DEF, está perdido. Se asusta cuando oye algo que no está expuesto en el mismo orden[12] .

No cabe duda de que por «cerrazón» Kierkegaard se refiere a lo que ahora denominamos represión; es la personalidad cerrada, con la que uno se ha cercado a sí mismo en la infancia, en la que no ha probado sus propios poderes en acción, que no se ha permitido descubrirse a sí mismo ni a su

mundo de una forma relajada. Si el niño, o la niña, no tiene la carga de una acción bloqueante excesiva por parte de los padres, podrá desarrollar sus defensas de un modo menos monopolizado y disfrutará de un carácter algo más fluido y abierto. Estará preparado para probar la realidad, basándose en su propia acción y experimentación, en lugar de hacerlo en los de la autoridad delegada, los prejuicios o las ideas preconcebidas. Kierkegaard comprendió esta diferencia e hizo una distinción entre cerrazón «altanera» y cerrazón «equivocada». Prosiguió con un mandato rousseauniano para educar a los niños con la orientación de carácter adecuada:

Es de suma importancia que una persona en su infancia sea educada con un concepto de cerrazón altanera [reserva] y se la salve de la equivocada. Externamente, es fácil percibir cuándo ha llegado el momento en que se ha de dejar que ande sola; […] es un arte de estar siempre presente sin que se note, dejar que ella se desarrolle a sí misma, a la vez que uno mantiene claramente una constante supervisión. Es el arte de dejar al niño a su aire en la mayor medida y escala posible y de expresar una aparente indiferencia, de modo tal que, sin que se note, uno lo sepa todo […]. Y el padre que educa, o hace todo lo que haga falta por el hijo que está a su cargo, pero que no puede evitar que este se cierre, incurre en una gran responsabilidad[13] .

Al igual que Rousseau y Dewey, Kierkegaard está advirtiendo a los padres que el niño o la niña han de realizar su propia exploración del mundo, desarrollar y afianzar sus propios poderes experimentales. Él sabe que se ha de proteger al niño y que la vigilancia de los padres es de vital importancia, pero no quiere que ellos trasladen sus propias ansiedades a la escena, para reprimir la acción del niño antes de que sea absolutamente necesaria. En la actualidad sabemos que sólo este tipo de educación proporciona autoconfianza al niño ante la experiencia que no llegaría a tener si estuviera demasiado bloqueado: le ofrece un «apoyo interno». Es precisamente este apoyo interno el que permite que el niño desarrolle una cerrazón «altanera» o reserva, es decir, una valoración ego-controlada y autoconfiada del mundo a cambio de una personalidad que se puede abrir con mayor facilidad a la experiencia. La cerrazón «equivocada», por otra parte, es el resultado de demasiados bloqueos, demasiada ansiedad, demasiado esfuerzo como para que un organismo que ha sido sobrecargado y debilitado por sus propios controles haga frente a la experiencia: significa, pues, más represión automática por parte de una personalidad esencialmente cerrada. Para Kierkegaard, el «bien» es la apertura hacia una nueva posibilidad y elección, la capacidad para enfrentarse a la ansiedad; lo cerrado es el mal, eso que te aparta de la novedad y de percepciones y experiencias más amplias; impone un velo entre la persona y su propia situación en el mundo[14] . En teoría, este debería ser transparente, pero para la persona cerrada es opaco.

Es fácil ver que la cerrazón es precisamente lo que hemos denominado «la mentira del carácter» y Kierkegaard lo llama del mismo modo:

Es fácil ver que la cerrazón *eo ipso* significa mentira o, si se prefiere, negación de la verdad. Pero la negación de la verdad es justamente la falta de libertad […] la elasticidad de la libertad se consume al servicio de la reserva total […]. La reserva total fue el efecto de la negación de la racionalización

del ego en la individualidad[15] .

Esta es una descripción psicoanalítica perfectamente contemporánea de la personalidad global. He omitido el análisis más profundo y detallado de Kierkegaard sobre cómo la persona se fragmenta dentro de sí misma mediante la represión, acerca de cómo la percepción de la realidad mora bajo la superficie, al alcance de la mano, lista para acabar con la represión, sobre cómo la represión deja a la personalidad en apariencia intacta, funcionando como un conjunto, en continuidad —pero cómo esa continuidad es interrumpida, cómo la personalidad se encuentra en realidad a merced de la discontinuidad expresada por la represión—.[16] Para una mente moderna y con formación clínica semejante análisis ha de resultar maravilloso.

Kierkegaard comprendió que la mentira del carácter se forja porque el niño se ha de adaptar al mundo, a los padres y a sus propios dilemas existenciales. Se crea antes de que el niño tenga la oportunidad de conocerse a sí mismo de una manera abierta o libre, y por eso las defensas del carácter son automáticas e inconscientes. El problema es que el niño se vuelve dependiente de ellas y se queda encasillado en su propia armadura de carácter, incapaz de ver con libertad más allá de su prisión o dentro de sí mismo, de las defensas que está utilizando, de las cosas que están determinando su esclavitud[17] . Lo único que el niño puede esperar es que su cerrazón no sea de la clase «equivocada» o del tipo masivo, por lo que tendrá un carácter con demasiado temor al mundo como para abrirse a las posibilidades de la experiencia. Pero eso depende en gran medida de los padres, de las circunstancias del entorno, como bien sabía Kierkegaard. La mayoría de las personas tienen padres que han «incurrido en una gran responsabilidad» y, por lo tanto, se ven obligadas a desconectarse de la posibilidad.

Kierkegaard nos ofrece algunos bocetos de retratos de los estilos de negación de la posibilidad, o de las mentiras del carácter, que es lo mismo. Está resuelto a describir lo que hoy en día llamamos personas «no auténticas», que evitan desarrollar su carácter único; que siguen los estilos de una forma de vida automática y sin sentido de crítica en la que fueron condicionadas durante su infancia. Estas personas «no son auténticas» porque no se pertenecen a ellas mismas, no son su «propia persona», no actúan desde su propio centro, no ven la realidad como es; son personas unidimensionales totalmente inmersas en los juegos ficticios que se juegan en la sociedad, incapaces de trascender sus condicionamientos sociales: los hombres y las mujeres de negocios occidentales, los burócratas orientales, los pueblos tribales encerrados en la tradición —el ser humano sea cual sea su procedencia que no comprende lo que significa pensar por sí mismo y que, si lo hiciera, se echaría atrás ante la idea de semejante audacia y riesgo—. Kierkegaard nos da una descripción:

La persona *inmediata* […] su yo o ella misma es un algo incluido en «el otro» en el perímetro de lo temporal y de lo mundano […]. Por consiguiente, el yo se adhiere inmediatamente a «el otro», anhelando, deseando, disfrutando, etc., pero pasivamente; […] se las arregla para imitar a los demás, observando cómo viven y de este modo también intenta vivir como ellos. En la comunidad

cristiana, también es cristiana, va a la iglesia los domingos, escucha y comprende al pastor; sí, se comprenden bien mutuamente; muere, y el pastor le conduce a la eternidad por el precio de 10 dólares —pero a un yo que no fue y a un yo que nunca llegó a ser […] pues la persona inmediata no reconoce a su yo, sólo se reconoce a sí misma por su atuendo […] reconoce que tiene un yo sólo por lo externo[18] .

Esta es una descripción perfecta del «ser humano cultural automático» —el ser humano confinado por la cultura, esclavo de ella, que se imagina que tiene una identidad porque paga su prima a la Seguridad Social, que tiene más control sobre su vida si aprieta el acelerador de su deportivo o usa un cepillo de dientes eléctrico—. Hoy en día, las personas inmediatas, o que no son auténticas, son tipos familiares, tras décadas de marxismo y de análisis existencialista sobre la esclavitud humana respecto a su sistema social. Pero en los tiempos de Kierkegaard debió haber supuesto un *shock* ser un ciudadano europeo moderno y ser considerado un filisteo. Para Kierkegaard el «filisteísmo» significaba trivialidad, la persona que vive embaucada por las rutinas cotidianas de su sociedad, contenta con las satisfacciones que esta le ofrece en nuestro mundo actual: el coche, el centro comercial, las dos semanas de vacaciones. El ser humano está protegido por las alternativas seguras y limitadas que su sociedad le ofrece y, si no levanta la mirada de su camino, puede vivir toda su vida con una monotonía asegurada:

Carente de imaginación, como siempre sucede con el filisteo, vive en cierta provincia trivial de la experiencia en cuanto a cómo son las cosas, lo que es posible, lo que suele ocurrir […] el filisteísmo se autotranquiliza en lo trivial[19] …

¿Por qué acepta el ser humano lo trivial? Por el peligro de todo un horizonte de experiencia, por supuesto. Esta es la motivación más profunda del filisteísmo, que celebra el triunfo sobre la posibilidad, sobre la libertad. El filisteísmo conoce a su verdadero enemigo: la libertad es peligrosa. Si la sigues de buen grado, amenaza con la incertidumbre; si la abandonas por completo, te conviertes en un prisionero de la necesidad. Lo más seguro es conformarse con lo que es socialmente posible. Creo que esto es lo que significa la observación de Kierkegaard:

Pues el filisteísmo piensa que tiene el control de la posibilidad, que, cuando ha atraído con un señuelo a esta prodigiosa elasticidad al campo de la probabilidad o al manicomio que la retiene prisionera, la lleva de un lado a otro, cual prisionero en la celda de lo probable, hace alarde de[20] …

Kierkegaard como teórico de la psicosis

Pero ahora aparece algo nuevo en nuestra discusión. Kierkegaard habla de atraer a la prodigiosa elasticidad de la libertad «al manicomio» donde está prisionera. ¿Qué quiere decir con esa imagen tan condensada? Yo lo interpreto como que uno de los grandes peligros de la vida es demasiada posibilidad y que el lugar donde hallamos a las personas que han sucumbido a este peligro es el manicomio. Aquí Kierkegaard demuestra que era un maestro teórico no sólo de la «patología cultural normal», sino también de la

patología anormal o psicosis. Él entiende la psicosis como la neurosis llevada a un extremo. Al menos, así, es como yo interpreto muchas de sus observaciones en la sección de su libro denominada «La desesperación vista bajo los aspectos de la finitud/infinitud[21] ». Vamos a detenemos en esto porque, si mi interpretación es correcta, nos ayudará a comprender mejor de qué modo las formas más extremas de los trastornos mentales son torpes intentos de afrontar el problema básico de la vida.

Kierkegaard nos está dibujando un amplio e increíblemente elaborado retrato de los tipos del fracaso humano, las formas en que el ser humano sucumbe y es derrotado por la vida y el mundo; derrotado porque no es capaz de afrontar la verdad existencial de su situación —la verdad de que es un yo simbólico interior, que implica cierta libertad y que está limitado por un cuerpo finito, que limita esa libertad—. El intento de pasar por alto cualquier aspecto de la situación del ser humano, de reprimir la posibilidad o negar la necesidad, significa que la persona vivirá una mentira, que no podrá realizar su verdadera naturaleza, será «la más miserable de todas las cosas». Pero el ser humano no siempre tiene tanta suerte, no siempre puede salir del paso sencillamente lamentándose. Si la mentira que intenta vivir hace demasiado alarde de la realidad, puede perderlo todo durante su vida, y esto es precisamente lo que queremos decir con psicosis: el colapso total y absoluto de la estructura del carácter. Si hemos de considerar a Kierkegaard como un maestro del análisis de la situación humana, nos ha de demostrar que comprende los extremos de la condición humana, así como del medio cultural cotidiano.

Esto es justamente lo que hace en su exposición de los extremos de exceso o defecto de posibilidad. El exceso de posibilidad es el intento de la persona de sobrevalorar los poderes del yo simbólico. Refleja el intento de exagerar una mitad del dualismo humano a expensas del otro. En este sentido, lo que denominamos esquizofrenia es un intento del yo simbólico de negar las limitaciones del cuerpo finito; con ello, la persona en su totalidad es despojada de su equilibrio y destruida. Es como si el cuerpo no pudiera contener la libertad de la creatividad que surge desde el interior del yo simbólico, y la persona quedara dividida. Así es como entendemos la esquizofrenia hoy en día, como la división del yo y del cuerpo, una división en la que el yo no está anclado, es ilimitado, no está lo suficientemente vinculado con las cosas cotidianas, no se encuentra en las conductas físicas habituales[22] . A sí es como Kierkegaard entiende el problema:

El yo es una síntesis en la que lo finito es el factor limitador, y lo infinito es el factor expansivo. La desesperación de la infinitud es, por lo tanto, lo fantástico, lo ilimitado[23] [*] .

Por «desesperación de la infinitud» Kierkegaard quiere decir la enfermedad de la personalidad, lo opuesto a la salud. Así la persona enferma va sumiéndose en lo ilimitado, el yo simbólico se vuelve «fantástico» —como sucede en la esquizofrenia— cuando se aparta del cuerpo, de una base sólida en la experiencia real del mundo cotidiano. El esquizofrénico declarado es abstracto, etéreo, irreal; se eleva por encima de las categorías terrenales del espacio y del tiempo, flota por encima de su cuerpo, mora en un eterno

presente, no está sujeto a la muerte ni a la destrucción. Las ha vencido en su fantasía o, lo que es mejor, en el hecho real de que ha abandonado su cuerpo, ha renunciado a sus limitaciones. La descripción de Kierkegaard no sólo es elocuente, sino que también es de precisión clínica:

En general, lo fantástico es aquello que conduce a un ser humano de tal manera hacia lo infinito, que simplemente le aparta de sí mismo, y de ese modo también le impide que regrese a su centro. Así, cuando el sentimiento se vuelve fantástico, el yo simplemente se volatiliza más y más [...]. El yo, pues, vive una existencia fantástica en una empresa abstracta en pro de lo infinito, o en un aislamiento abstracto, en el que constantemente está ausente de sí mismo, y gracias al cual se aparta cada vez más.

Esto es al más puro estilo de *El yo dividido* de Ronald Laing, hace aproximadamente un siglo. De nuevo:

Si la posibilidad supera a la necesidad, el yo se aleja de sí mismo, de modo que no exista necesidad adonde esté obligado a retornar —entonces esto es la desesperación [enfermedad] de la posibilidad—. El yo se convierte en una posibilidad abstracta que se pone a prueba [sic: ¿«se cansa»?] forcejeando de forma inútil con lo posible, pero sin moverse del sitio, ni llegar a ninguna parte, pues justamente lo necesario es el sitio; convertirse en uno mismo es, por tanto, un movimiento en el lugar[24] .

Lo que Kierkegaard quiere decir aquí es que el desarrollo de la persona es un desarrollo profundo desde un centro fijo de la personalidad, un centro que une los dos aspectos del dualismo existencial —el yo y el cuerpo—. Pero este tipo de desarrollo necesita un reconocimiento de la realidad, la realidad de los propios límites:

Lo que ahora le falta al yo es, sin duda, la realidad —como se diría comúnmente, al igual que se diría de un ser humano que se ha vuelto irreal—. Pero cuando lo miramos más detenidamente, lo que en realidad le falta al ser humano es la necesidad [...] lo que realmente le falta es el poder de [...] someterse a lo necesario en uno mismo, a lo que se podría denominar el propio límite. Por consiguiente, la desgracia no consiste en el hecho de que dicho yo no se equipare a nada en el mundo; no, la desgracia es que el ser humano no sea consciente de sí mismo, consciente de que ese yo que es, es algo perfectamente definido y, por tanto, necesario. Por el contrario, se ha perdido a sí mismo, debido a que este yo se ha visto fantasiosamente reflejado en lo posible[25] .

Por supuesto, esta descripción se puede aplicar tanto a la persona normal y corriente como al extremo del esquizofrénico, y esa es justamente la contundencia del análisis de Kierkegaard, de que ambas se pueden colocar en el mismo continuo:

En lugar de reunir de nuevo la posibilidad con la necesidad, el ser humano persigue la posibilidad —y al final no puede hallar su camino de regreso hacia sí mismo[26] .

Esta es la misma generalidad que se puede aplicar a lo siguiente, lo que podríamos describir como la persona media que vive en un mundo simple de energía y fantasía interna inflada, como Walter Mitty, o lo que hoy denominaríamos «esquizofrénicos de ambulatorio» —aquellas personas cuyo yo y cuerpo mantienen una relación muy tenue, pero que a pesar de ello pueden funcionar sin dejarse llevar por las energías internas y las emociones, las imágenes fantásticas, los sonidos, los miedos y las esperanzas que no pueden contener:

Pero, a pesar del hecho de que un ser humano se ha vuelto fantástico de esta manera, puede, sin embargo […] ser perfectamente capaz de vivir, de ser una persona, aunque parezca estar ocupada en cosas temporales, estar casada, engendrar hijos, conseguir honores y estima —y quizás nadie se dé cuenta de que en un sentido profundo carece de yo[27] .

Es decir, que le falta un yo y un cuerpo bien unificados, centrados en sus propias energías de control egotistas y que se enfrenten realísticamente a su situación y a la naturaleza de sus limitaciones y posibilidades en el mundo. Pero esto, como veremos, es la idea de Kierkegaard de la salud consumada, que no es fácil de alcanzar.

Si la psicosis esquizofrénica se encuentra dentro de un continuo como una especie de inflación normal de fantasía interna, de posibilidad simbólica, entonces algo similar debería suceder con la psicosis depresiva. Este es el retrato que nos hace Kierkegaard. La psicosis depresiva está en el extremo del continuo de *exceso de necesidad* , es decir, demasiada finitud, demasiada limitación por parte del cuerpo y de las conductas de la persona en el mundo real, y no bastante libertad del yo interior, de la posibilidad simbólica interna. A sí es cómo entendemos hoy en día la psicosis depresiva: como un sentimiento de desbordamiento ante las exigencias de los demás —familia, trabajo, el estrecho horizonte de las rutinas diarias—. En dicho desbordamiento, el individuo no siente o ve que tenga otras opciones, no puede imaginar ninguna elección o forma de vida alternativa, no puede liberarse de la red de obligaciones aunque estas ya no le proporcionen un sentido de autoestima, de valor primario, de ser un contribuidor heroico a la vida mundana, incluso aunque cumpla con sus obligaciones familiares y laborales diarias. Como ya sugerí[28] una vez, el esquizofrénico no está lo suficientemente asentado en su mundo —que es lo que Kierkegaard llamó la enfermedad de la infinitud; por otra parte, el depresivo está demasiado afirmado en su mundo, hasta el punto de que este le supera—. Kierkegaard lo expuso del siguiente modo:

Pero mientras un tipo de desesperación se sume irremediablemente en el infinito y se pierde a sí misma, existe otra que se permite, por así decirlo, ser defraudada «por los otros». Al ver la multitud de personas a su alrededor, al involucrarse en todo tipo de asuntos mundanos, al ser consciente de cómo funcionan las cosas en este mundo, esa persona se olvida de sí misma […] no se atreve a creer en sí misma, encuentra demasiado arriesgado ser auténtica, es mucho más seguro y fácil ser como los demás, convertirse en una imitación, en un número, en una cifra dentro de la masa[29] .

Es una soberbia caracterización del individuo «culturalmente normal», que no es capaz de defender su propio sentido de las cosas porque eso supone demasiado riesgo, demasiada exposición. Mejor no ser uno mismo, mejor vivir al abrigo de los demás, protegido por un contexto seguro de obligaciones, deberes sociales y culturales.

De nuevo, este tipo de caracterización se ha de comprender dentro de un continuo, donde en uno de sus extremos hallamos la psicosis depresiva. La persona deprimida tiene tanto miedo de ser ella misma, de ejercer su propia individualidad, de insistir en lo que podría ser su propio sentido de las cosas, sus propias condiciones de vida, que literalmente parece estúpida. Da la impresión de no comprender la situación en la que se encuentra, no puede trascender sus temores, no puede entender por qué está desbordada. Kierkegaard lo expresa magníficamente:

Si uno compara la tendencia a dar rienda suelta a la posibilidad con los esfuerzos de un niño para pronunciar palabras, la falta de posibilidad es como ser mudo […] pues sin posibilidad una persona no puede respirar, por así decirlo[30] .

Esta es precisamente la condición de la depresión, que uno apenas puede respirar o moverse. U na de las tácticas inconscientes a la que recurre la persona para intentar dar sentido a su situación, es considerarse como algo despreciable y sentirse culpable. Este es, en realidad, un maravilloso «invento», porque le permite salir de su condición de mudez y realizar algún tipo de conceptualización de su situación, darle algún sentido —aunque eso implique cargar con toda la responsabilidad, ser culpable de causar mucho dolor innecesario a los demás—. Puede que Kierkegaard se estuviera refiriendo sencillamente a dicha táctica imaginativa cuando hizo esta observación de manera informal:

A veces, la inventiva de la imaginación humana basta para proporcionar posibilidad[31] …

En cualquier caso, la condición depresiva puede permitir una invención que cree la ilusión de la posibilidad, del sentido, de la acción, pero no ofrece ninguna posibilidad real. Como Kierkegaard lo resume:

La pérdida de posibilidad significa: que todo se ha vuelto necesario o que todo se ha vuelto trivial para el ser humano[32] .

De hecho, en el extremo de la psicosis depresiva parece que se pueda ver la fusión de estas dos: todo se vuelve necesario y trivial al mismo tiempo, lo cual conduce a la desesperación total. La necesidad con la ilusión de un sentido de la existencia sería el mayor logro de una persona, pero cuando se vuelve trivial, la vida carece de sentido.

¿Por qué preferiría una persona las acusaciones de culpa, de desmerecimiento, ineptitud —incluso de deshonra y traición— a la posibilidad real? No parece que esta sea la solución, pero lo es: retraimiento total,

supeditación a los «demás», negación de cualquier dignidad o libertad personal, por una parte; y, por la otra, libertad e independencia, alejamiento de los demás, prescindencia de sí mismo y de los vínculos familiares y deberes sociales. Esta es la opción a la que la persona deprimida se enfrenta, y que evita parcialmente mediante su autoacusación de culpabilidad. La respuesta no es muy difícil de encontrar: la persona deprimida evita la posibilidad de la independencia y de tener más vida, porque esto es lo que la amenaza con la destrucción y la muerte. Se aferra a las personas que la han esclavizado en una red de obligaciones aplastantes, en interacciones donde es menospreciada, pero porque son precisamente esas personas las que suponen su refugio, su fortaleza, su protección contra el mundo. Como la mayoría de los deprimidos, esa persona deprimida es una cobarde que no será capaz de mantenerse sola en su propio centro, que no podrá sacar de su interior la fuerza necesaria para hacer frente a la vida. De modo que se ampara en los demás; se cobija en lo necesario y lo acepta voluntariamente. Pero ahora su tragedia es evidente: su necesidad se ha vuelto *trivial* y su vida esclavizada, dependiente y despersonalizada ha perdido su sentido. Es aterrador encontrarse en semejante encrucijada. Se elige la esclavitud porque es segura y tiene sentido; luego pierde el sentido, pero se tiene miedo de salir de ella. Uno literalmente ha muerto para la vida, pero ha de seguir físicamente en este mundo. Esta es la tortura de la psicosis depresiva: permanecer inmerso en tu propio fracaso y, sin embargo, intentar justificarlo, seguir intentando darle un sentido[*] .

La neurosis normal

Por supuesto, la mayoría de las personas evitan la muerte psicótica y están fuera del dilema existencial. Son lo bastante afortunadas como para estar en el punto medio del «filisteísmo». La ruptura se produce o por exceso o por defecto de posibilidad; el filisteísmo, como hemos visto antes, conoce a su verdadero enemigo e intenta protegerse con la libertad. A sí es como Kierkegaard resume las tres alternativas de las que disponen las personas, las dos primeras corresponden a los síndromes psicóticos de la esquizofrenia y la depresión:

Pues con la audacia de la desesperación esa persona se eleva y da rienda suelta a la posibilidad; pero está destrozada por la misma lucha contra la existencia porque para ella todo se ha vuelto necesario. Pero el filisteísmo celebra el triunfo sin demasiada convicción […] se imagina que es el maestro, no se da cuenta de que él mismo se ha hecho prisionero para ser esclavo del desaliento y convertirse en la más lastimosa de las cosas[33] .

En otras palabras, el filisteísmo es lo que podríamos denominar «neurosis normal». La mayoría de las personas intentan descubrir cómo vivir seguras dentro de las posibilidades de ciertas reglas sociales establecidas. El filisteo confía en que manteniéndose en un nivel de intensidad personal bajo podrá evitar que la experiencia le haga perder su equilibrio; el filisteísmo funciona, como dijo Kierkegaard, «tranquilizándose con lo trivial». Su análisis lo escribió casi un siglo antes de que Freud hablara de la posibilidad de las «neurosis sociales», la «patología de comunidades culturales enteras[34] ».

Otras razones que impulsan a la libertad

La triple tipología de Kierkegaard no abarca todo el carácter del ser humano. Él sabe que no todas las personas son tan «inmediatas» o superficiales, están tan automáticamente moldeadas en su cultura, se apoyan tanto en las cosas y en los demás, ni son un reflejo tan fiel de su mundo. Por otra parte, tampoco hay tantas personas que terminan en los extremos psicóticos del continuo de la derrota humana; algunas consiguen un grado de autorrealización sin rendirse por completo a la apatía o a la esclavitud. Aquí es donde el análisis de Kierkegaard se vuelve de lo más significativo: está intentado hacer ver a las personas cuya vida no parece una mentira, que parecen haber conseguido ser sinceras, completas y auténticas, la falsedad de su existencia.

Existe un tipo de persona que siente un gran desdén por la «inmediatez», que intenta cultivar su interioridad, que basa su orgullo en algo más profundo e interno, que crea una distancia entre ella y una persona corriente. Kierkegaard denomina a este tipo de persona «introvertida». Le preocupa algo más lo que significa ser una persona, con individualidad y carácter único. Le gusta la soledad y se retira de vez en cuando para reflexionar, o quizás para alimentar ideas sobre su yo secreto, como quiera que este sea. Al fin y al cabo, esto es dicho y hecho, es el único problema real de la vida, la única preocupación de la persona que realmente vale la pena: ¿Cuál es su verdadero talento, su regalo secreto, su auténtica vocación? ¿De qué modo uno es verdaderamente único y cómo puede expresar este carácter exclusivo, darle forma, dedicarlo a algo que sea superior a ella? ¿Cómo puede la persona recurrir a su ser interno privado, el gran misterio que siente en lo más hondo de su corazón, de sus emociones, de sus anhelos, y utilizarlo para vivir de un modo más distintivo, para que con la peculiar calidad de su talento la enriquezca a ella y a la humanidad? En la adolescencia, la mayoría vibramos con este dilema, lo expresamos ya sea con palabras o con un simple dolor y anhelo paralizador. En general, la vida nos absorbe en actividades estandarizadas. El sistema social del héroe en el que hemos nacido nos marca las sendas hacia nuestro heroísmo, caminos con los cuales hemos de conformamos, a los que hemos de adaptamos para complacer a los demás, para convertirnos en lo que ellos esperan de nosotros. En lugar de trabajar nuestro secreto interior, poco a poco lo vamos cubriendo y lo olvidamos, a la vez que con ello nos convertimos en personas puramente externas, que representan satisfactoriamente el estandarizado juego del héroe en el cual participamos por accidente, por conexión familiar, por patriotismo reflejo o por la pura necesidad de comer y el impulso de procrear.

No pretendo decir que el «introvertido» de Kierkegaard mantenga esta búsqueda interna viva o consciente, sólo que es más representativa, dentro de un problema del que apenas somos conscientes, que la persona inmediata y reprimida. El introvertido de Kierkegaard siente que es distinto del mundo, que hay algo en él que el mundo no puede reflejar, en su inmediatez y superficialidad; y por eso se mantiene separado de él. Pero no demasiado, no del todo. Sería maravilloso ser el yo que quiere ser, realizar su vocación, su auténtico talento, pero es peligroso, puede trastornar su mundo por completo. Al fin y al cabo, básicamente es débil, se encuentra en una posición de compromiso: no es una persona inmediata, pero tampoco real, aunque

aparente serlo. Kierkegaard la describe así:

[…] externamente es totalmente «una persona real». Universitaria, casada y con descendencia, funcionaría civil raramente competente, incluso padre o madre respetable, muy gentil con su cónyuge y la atención personificada respecto a sus hijos o hijas. ¿Y también cristiana? Pues sí, también lo es de mala gana, sin embargo, prefiere evitar hablar del tema […]. Rara vez va a la iglesia, porque piensa que la mayoría de los pastores no saben de lo que están hablando. Hace una excepción en el caso de uno de ellos en particular, al cual le hace la concesión de creer que sabe de qué habla, pero no quiere escucharle porque teme que este pueda llevarla demasiado lejos[35] .

«Demasiado lejos» porque en realidad no quiere llevar el problema de su carácter único a una confrontación total:

Eso que como esposo o esposa le hace tan gentil y como padre o madre tan cuidadoso es, aparte de su buen carácter y de su sentido del deber, la concesión que se ha hecho en lo más profundo de sí respecto a su debilidad[36] .

Así vive en una especie de «incógnito», contenta de jugar —en sus soledades periódicas— con la idea de quién puede ser realmente; de insistir en una «pequeña diferencia», para enorgullecerse de una superioridad que siente vagamente.

Pero no se encuentra en una posición fácil de mantener, con ecuanimidad. No es habitual, dice Kierkegaard, poder mantenerla. Una vez que se plantea el problema de lo que significa ser una persona, aunque sea en silencio, débilmente o con un aparente orgullo en lo que se refiere a su diferencia imaginaria respecto a los demás, puede que tenga problemas. La introversión es impotencia, pero una impotencia consciente de sí misma en cierto grado, y puede llegar a ser; problemática. Puede conducir al enfado ante la propia dependencia en su familia y en su trabajo, a una úlcera voraz como reacción al propio arraigamiento, a una sensación de esclavitud de la seguridad. Para una persona fuerte, puede resultar intolerable e intentar acabar con ello, unas veces mediante el suicidio, otras sumiéndose desesperadamente en el mundo y en la urgencia de la experiencia.

Esto nos conduce a un último tipo de persona: la que se reafirma a sí misma mediante el reto de su propia debilidad, que intenta ser una diosa para sí misma, la dueña de su destino, una persona autocreada. No será el peón de los demás, de la sociedad; no será una sufridora pasiva y una soñadora secreta, alimentando su propia llama interior en el olvido. Se meterá de lleno en la vida,

[…] en las distracciones de las grandes empresas, se convertirá en un espíritu incansable […] que quiere olvidar […]. O buscará el olvido en la sensualidad, quizás en el libertinaje[37] …

En su aspecto extremo, la autocreación desafiante se puede volver demoníaca, una pasión que Kierkegaard denomina «rabia demoníaca», un

ataque a todo aquello que la vida ha osado hacerle, una rebelión contra la propia existencia.

Hoy en día, no tendríamos problemas para reconocer estas formas de autocreación provocadora. Podemos ver sus efectos con toda claridad en el plano personal y social. Somos testigos del nuevo culto a la sensualidad que parece repetir el naturalismo sexual del antiguo mundo romano. Es un vivir al día, desafiando al mañana; una inmersión en el cuerpo y con sus experiencias y sensaciones inmediatas, en la intensidad del tacto, de la carne hinchada, del sabor y del olfato. Su finalidad es negar la falta de control sobre los acontecimientos, su impotencia, su vaguedad como persona en un mundo mecánico que se precipita hacia la desintegración y la muerte. No estoy diciendo que este redescubrimiento y reaserción de la vitalidad básica como animal sean negativos. Al fin y al cabo, el mundo moderno ha querido negar a la persona, incluso su propio cuerpo, la emanación de su naturaleza animal; ha querido hacer de ella una abstracción completamente despersonalizada. Pero el ser humano conservó su cuerpo de simio y descubrió que podía usarlo como base para la aserción de la carne y el pelo —y maldecir a los burócratas —. Lo único que puede ser indecoroso al respecto es su desesperada reflexión, un desafío que no es reflexivo y no totalmente dueño de sí mismo.

En el ámbito social, también hemos visto un sentido prometeico desafiante que es básicamente inocuo: el poder de la seguridad que puede catapultar al ser humano a la Luna y liberarlo de algún modo de su total dependencia y confinamiento a la Tierra, al menos en su imaginación. La parte desagradable del sentido prometeico es que este también es imprudente, una inmersión impulsiva en las delicias de las técnicas sin pensar en las metas o los significados; de modo que el ser humano se mueve por la Luna golpeando pelotas de golf que no se desvían por la ausencia de atmósfera. El triunfo técnico de un simio versátil, como los productores de la película 2001 Odisea en el espacio nos transmitieron de un modo tan escalofriante. En planos más ominosos, que desarrollaremos más adelante, el desafío de la persona moderna del accidente, del mal y de la muerte adopta la forma de la producción desenfrenada de artículos de consumo y de armamento militar. Llevado a su extremo más demoníaco este desafío nos dio a Hitler y Vietnam: una rabia contra nuestra impotencia, un reto de nuestra condición animal, de nuestras patéticas limitaciones como creaturas. Si no tenemos la omnipotencia de los dioses, al menos podemos destruir como ellos.

El significado de la humanidad

Kierkegaard no tuvo necesidad de vivir en nuestro tiempo para comprender estas cosas. Al igual que Burckhardt ya las vio prefiguradas en su época porque comprendió cuál era el coste de mentirse a uno mismo. Todos los caracteres que ha esbozado hasta ahora representan grados de mentira respecto a uno mismo en relación con la realidad de la condición humana. Kierkegaard se ocupó de este sutil asunto extraordinariamente difícil e increíble por una sola razón: ser capaz de decir con autoridad cómo sería una persona si no mintiera. Kierkegaard quería demostrar las múltiples formas en que la vida se atasca y fracasa cuando una persona se cierra a la realidad de su condición. En el mejor de los casos, qué indecorosa y patética creatura puede llegar a ser la persona cuando imagina que viviendo encerrada en sí

misma está realizando su naturaleza. Ahora Kierkegaard nos ofrece el fruto dorado de todas sus tortuosas labores: en lugar de los callejones sin salida de la impotencia humana, del egocentrismo y de la autodestrucción, nos muestra cómo sería la *verdadera posibilidad* para el ser humano.

A fin de cuentas, Kierkegaard apenas fue un científico desinteresado. Ofreció su descripción psicológica porque vislumbró la libertad del ser humano. Fue un teórico de la personalidad abierta, de la posibilidad humana. En este objetivo, la psiquiatría actual va muy atrasada. Kierkegaard no tenía una idea sencilla de lo que era la «salud». Pero sabía lo que no era: no era una adaptación normal, cualquier cosa menos eso, como nos ha demostrado a través de sus esfuerzos por realizar arduos análisis. Para Kierkegaard, ser una «persona cultural normal» es estar enfermo, tanto si uno lo sabe como si no: «existe la salud ficticia[38] ». Nietzsche, posteriormente expresó el mismo pensamiento: «¿Existen quizás —una pregunta para los psiquiatras— neurosis de la salud?». Pero Kierkegaard no sólo planteó la pregunta, sino que también la respondió. Si la salud no es «normalidad cultural», entonces ha de ser otra cosa, ha de apuntar a algo que trascienda la situación usual de la persona, sus ideas habituales. La salud mental, en una palabra, no es típica, sino típico-ideal. Es algo que trasciende al ser humano, algo que se ha de alcanzar, por lo que se ha de luchar, algo que le conduce mucho más allá de sí mismo. La persona «sana», el individuo verdadero, el alma autorrealizada, el ser humano «real», es aquel que se ha trascendido a sí mismo[39] .

¿Cómo se trasciende uno a sí mismo; cómo se abre a una nueva posibilidad? Al realizar la verdad de su situación, al disipar la mentira de su carácter, al sacar a su espíritu de su prisión condicionada. El enemigo, tanto para Kierkegaard como para Freud, es el complejo de Edipo. El niño ha creado estrategias y técnicas para mantener su autoestima ante el terror de su situación. Estas técnicas se convierten en una coraza que le tienen prisionero. Esas mismas defensas que necesita para moverse con confianza y autoestima se convierten en su trampa de por vida. Para trascenderse a sí mismo ha de romper aquello que necesita para vivir. Al igual que el rey Lear, ha de despojarse de todos sus «préstamos culturales» y permanecer desnudo en la tormenta de la vida. Kierkegaard no se hacía ilusiones respecto al deseo de libertad del ser humano. Sabía lo cómoda que se sentía la gente en su prisión de las defensas de su carácter. Al igual que muchos prisioneros se sienten a gusto en sus limitadas y protegidas rutinas, y la idea de una libertad bajo fianza en el vasto mundo de la casualidad, el accidente y la elección les aterra. Basta con recordar la confesión de Kierkegaard en el epígrafe de su capítulo para saber la razón. En la prisión del propio carácter uno puede fingir y sentir que es alguien, que puede controlar el mundo, que la propia vida tiene sentido, que existe una justificación a punto para las propias acciones. Vivir de manera automática y sin prejuicios es tener garantizada al menos una mínima parte del heroísmo cultural programado —lo que podríamos denominar «el heroísmo de la prisión»: la presunción de los «enterados» que están dentro.

El tormento de Kierkegaard fue el resultado directo de ver el mundo como realmente es en relación con su situación como creatura. La prisión del propio carácter se construye con esfuerzo para negar una cosa, sólo una:

nuestra creaturabilidad. Esa creaturabilidad es lo que causa el terror; cuando admites que eres una creatura que defeca e invitas a que el océano primordial de la ansiedad de las creaturas te inunde. Pero es algo más que la ansiedad de la creatura, es también la ansiedad del ser humano, la ansiedad que procede de la paradoja humana de que la persona es un animal consciente de su limitación como tal. La ansiedad es el resultado de la percepción de la verdad de la propia condición. ¿Qué significa ser un animal autoconsciente? La idea es absurda, cuando no monstruosa. Significa saber que uno es pasto para los gusanos. Este es el terror; haber surgido de la nada, tener un nombre, ser consciente de uno mismo, tener sentimientos internos profundos, un insoportable anhelo por la vida y expresarse y, a pesar de todo esto, morir. Parece una trampa, que es la razón por la que un tipo de persona cultural se rebela abiertamente contra la idea de Dios. ¿Qué tipo de deidad crearía semejante pasto tan complejo y rebuscado para los gusanos? Deidades cínicas, dijeron los griegos, que utilizan los tormentos del ser humano para divertirse.

Pero ahora Kierkegaard parece habernos conducido a un callejón sin salida, a una situación imposible. Por una parte, nos ha dicho que al realizar la verdad de nuestra condición podemos trascendernos a nosotros mismos. Por otra, nos dice que la verdad de nuestra condición es nuestra completa y abyecta creaturabilidad, que parece empujamos todavía más hacia abajo en la escala de la autorrealización, alejarnos de cualquier posibilidad de autotrascendencia. Pero esto no es más que una contradicción aparente. La inundación de ansiedad no es la meta del ser humano. Es, más bien, una «escuela» que le proporciona la educación de grado superior, la madurez final. Es mejor maestra que la realidad, dice Kierkegaard[40] , porque se puede mentir sobre la realidad, tergiversar y dominar mediante los trucos de la percepción cultural y la represión. Pero no se puede mentir sobre la ansiedad. Una vez te enfrentas a ella, te revela la verdad de tu situación y, sólo viendo esa verdad, puedes abrirte a una nueva posibilidad.

Aquel que está educado en el miedo [ansiedad] está educado en la posibilidad […]. Por tanto, cuando esa persona sale de la escuela de la posibilidad y conoce mejor que un niño conoce el alfabeto, que no le exige nada a la vida, y que el terror, la perdición, la aniquilación son vecinas de todo ser humano, y ha aprendido la provechosa lección de que todo temor que alarma, al momento siguiente se puede convertir en un hecho, entonces interpretará la realidad de modo diferente[41] …

No nos confundamos: el currículo en la «escuela» de la ansiedad es el desaprendizaje de la represión, de todo lo que el niño se ha enseñado a sí mismo a negar, para poderse mover con una ecuanimidad animal mínima. De este modo, Kierkegaard se sitúa directamente en la tradición agustiniana-luterana. Para una persona, la educación significa afrontar su impotencia natural y la muerte[42] . Como nos instó Lutero: «Digo muere, es decir, saborea la muerte como si estuviera presente». Sólo si «saboreas» la muerte con los labios de tu cuerpo vivo, podrás saber emocionalmente que eres una creatura que va a morir.

Lo que Kierkegaard nos está tratando de decir, con otras palabras, es que la

escuela de la ansiedad conduce a la posibilidad sólo si destruimos la mentira vital del carácter. Parece la última autoderrota, lo único que uno no debe hacer, porque entonces ya no le queda nada. Pero ten por seguro —dice Kierkegaard— que «la dirección es bastante normal […] el yo se ha de romper para convertirse en un yo…»[43] . William James resumió magníficamente esta tradición luterana con las siguientes palabras:

Esta es la salvación a través de la autodesesperación, la muerte para nacer de verdad, de la teología luterana, el pasaje a la nada sobre la cual escribe Jacob Behmen (Boehme). Para llegar a ella, se ha de superar un punto crítico, se ha de doblar una esquina en el interior. Algo ha de ceder el paso, se ha de derrumbar y licuar la dureza innata[44] …

De nuevo —como vimos en el capítulo anterior—, es la destrucción de la coraza del carácter emocional del rey Lear, de los budistas Zen, de la psicoterapia moderna y, de hecho, de las personas autorrealizadas de cualquier época.

Ese gran espíritu, Ortega, lo ha expresado de un modo particularmente poderoso. Su afirmación es casi como la de Kierkegaard:

La persona de cabeza clara es la que se libera de esas «ideas» fantasmagóricas y mira de frente a la vida, y se hace cargo de que todo en ellas es problemático, y se siente perdida. Como esto es la pura verdad —a saber, que vivir es sentirse perdido—, el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse, ya ha comenzado a descubrir su auténtica realidad, ya está en lo firme. Instintivamente, lo mismo que el náufrago, buscará algo a que agarrarse, y esa mirada trágica, perentoria, absolutamente veraz, porque se trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos. Lo demás es retórica, postura, íntima farsa. El que no se siente de verdad perdido se pierde de forma inexorable; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad[45] .

Así se llega a una nueva posibilidad, a una nueva realidad, mediante la destrucción del yo al enfrentarse a la ansiedad del terror de la existencia. El yo ha de ser destruido, reducido a la nada, para que comience la trascendencia del yo. Entonces, el yo puede empezar a relacionarse con los poderes que le superan. Ha de revolcarse por los suelos en su finitud, para poder ver más allá de ella. ¿Para qué? Kierkegaard responde: para la infinitud, para la trascendencia absoluta, para el Poder Ultimo de la Creación que nos hizo criaturas finitas. Nuestra visión moderna de la psicodinámica confirma que esta progresión es muy lógica: si admites que eres una creatura, cumples con algo básico, demueles todos tus vínculos o apoyos de poder inconsciente. Como vimos en el capítulo anterior —y vale la pena repetirlo aquí—, todo niño se aferra a algún poder que lo trasciende. Generalmente, es una combinación de sus padres, grupo social y los símbolos de su sociedad y nación. Esta es la irreflexiva red de apoyo que le permite creer en sí mismo, mientras actúa en la seguridad automática de los poderes delegados. Por supuesto, no admite que vive con poderes prestados, pues ello le llevaría a cuestionarse su propia acción segura, esa misma confianza que necesita. Ha

negado su condición como creatura, justamente imaginando que posee un poder seguro, que ha conseguido apoyándose de manera inconsciente en las personas y las cosas de su sociedad. Una vez expuesta la debilidad y el vacío básicos de la persona, su impotencia, entonces nos vemos forzados a reexaminar todo el problema de los vínculos de poder. Hemos de pensar en volverlos a forjar en una fuente real de poder creativo y regenerador. Llegados a este punto, podemos empezar a proponer la creaturabilidad frente a un Creador que es la Causa Primera de todas las cosas creadas, no como meros intermediarios y creadores secundarios de la sociedad, de los padres y de la panoplia de héroes culturales. Estos son los progenitores culturales y sociales que a su vez también han sido causados, que también están dentro de la red de poderes de otra persona.

En cuanto la persona empieza a contemplar su relación con el Poder Último, con la infinitud, y a remodelar todos sus vínculos, empezando por quienes le rodean hasta terminar en ese Poder Último, se abre a un horizonte de posibilidad ilimitada, de libertad real. Este es el mensaje de Kierkegaard, la culminación de todo su argumento sobre los callejones sin salida del carácter, el ideal de la salud, la escuela de la ansiedad, la naturaleza de la posibilidad real y de la libertad. Se pasa por todo ello para llegar a la fe, la fe de que nuestra propia creaturabilidad tiene algún sentido para un Creador; que a pesar de nuestra verdadera insignificancia, debilidad y muerte, nuestra existencia tiene un sentido en algún plano último, porque existe dentro de un esquema eterno e infinito de cosas causadas y mantenidas según algún tipo de diseño por una fuerza creativa. Kierkegaard, una y otra vez, en sus escritos, repite la fórmula básica de la fe: somos creaturas que nada podemos hacer, pero existimos frente a un Dios vivo para el cual «todo es posible».

Todo su argumento se vuelve diáfano cuando el puntal de la fe corona la estructura. Podemos comprender por qué la ansiedad «es la posibilidad de la libertad», por qué la ansiedad acaba con «todas las metas finitas» y así la «persona que está educada por la posibilidad está educada de acuerdo con su infinitud[46] ». La posibilidad no conduce a ninguna parte, si no es a la fe. Es una etapa intermedia entre el condicionamiento cultural, la mentira del carácter y la apertura a la infinitud con la que uno se puede relacionar a través de la fe. Pero sin saltar a la fe, la nueva impotencia de despojarse de la coraza del carácter nos hace permanecer aterrados. Significa que vivimos indefensos sin la armadura, expuestos a nuestra soledad e impotencia, a la constante ansiedad. En palabras de Kierkegaard:

Ahora, el temor de la posibilidad le tiene preso, hasta que pueda liberarlo en las manos de la fe. En ningún otro lugar, halla reposo […] el que ha pasado por el currículo del infortunio que ofrece la posibilidad lo ha perdido todo, absolutamente todo, de un modo en que nadie lo ha perdido en la realidad. Si en esta situación no se comportara con falsedad respecto a la posibilidad, si no intentara eludir hablar del temor que le salvaría, entonces se le devolvería todo de nuevo, pues en la realidad nadie lo hizo incluso aunque lo hubiera recibido todo multiplicado por diez, pues el alumno de la posibilidad ha recibido la infinitud[47] …

Si ponemos toda esta progresión en términos de nuestra argumentación sobre

las posibilidades del heroísmo, sería del siguiente modo: el ser humano se abre camino a través de las ataduras del heroísmo meramente cultural; destruye la mentira del carácter que le había hecho actuar como un héroe en el esquema social de las cosas cotidianas; y con ello se abre a la infinitud, a la posibilidad del heroísmo cósmico, al mismísimo servicio de Dios. A través de eso, su vida adquiere un valor último en lugar de tener un valor meramente social, cultural e histórico. Vincula su yo secreto interno, su auténtico talento, sus más profundos sentimientos de exclusividad, su anhelo interno de un sentido absoluto, a la misma base de la creación. Lejos de las ruinas del yo cultural destrozado, se encuentra el misterio del yo privado, invisible interno que anhela el significado último, el heroísmo cósmico. Este misterio invisible en lo más profundo de toda creatura, alcanza ahora un significado cósmico afirmando su conexión con el misterio invisible que reside en el corazón de la creación. Este es el sentido de la fe. Al mismo tiempo es el sentido de la fusión de la psicología y la religión en el pensamiento de Kierkegaard. La persona verdaderamente abierta, la que se ha despojado de la coraza de su carácter, de la mentira vital de su condicionamiento cultural, está más allá de cualquier «ciencia», de cualquier regla social estándar de salud. Está totalmente sola y temblando al borde del olvido —que al mismo tiempo es estar al borde de lo infinito—. El nuevo apoyo que necesita el «valor para renunciar al temor sin temor […] sólo la fe puede dárselo», dice Kierkegaard. No es una salida fácil para la persona, ni la solución para la condición humana —Kierkegaard nunca es sencillo—. Nos da una idea sorprendentemente bella:

[…] eso no [fe] aniquila el temor, sino que siempre permanece joven, alimentándose a sí misma constantemente en la agonía del miedo[48] .

Dicho en otras palabras, mientras el ser humano sea una creatura ambigua, nunca podrá acabar con su ansiedad; lo que puede hacer en su lugar es utilizarla como una fuente eterna de inspiración para crecer en nuevas dimensiones de pensamiento y de confianza. La fe plantea una nueva tarea en la vida la aventura abierta a una realidad multidimensional.

Podemos entender la razón por la que Kierkegaard sólo tuvo que concluir su gran estudio sobre la ansiedad con las siguientes palabras, que tienen el peso de un argumento apodíctico:

El verdadero autodidacta [es decir, aquel que ingresa solo en la escuela de la ansiedad para llegar a la fe] se encuentra precisamente en el mismo grado que un teodidacta […]. Tan pronto como la psicología termina con el temor, nada le queda por hacer salvo entregarlo al dogmatismo[49] .

En Kierkegaard, la psicología y la religión, la filosofía y la ciencia, la poesía y la verdad se fusionan de forma indistinguible en el anhelo de la creatura[50] .

Vamos ahora a examinar al otro gigante de la psicología que tuvo el mismo anhelo, pero para quien estas cosas no se fusionaban de manera consciente. ¿Cómo es que con toda probabilidad los dos mayores estudiosos de la naturaleza humana pudieran tener opiniones tan diametralmente opuestas sobre la realidad de la fe?

6. EL PROBLEMA DEL CARÁCTER DE FREUD: NOCH EINMAL[*]

La sexualidad en general, no el mero erotismo anal, se ve amenazada con ser víctima de la represión orgánica debida a la adopción de la postura erecta por parte del ser humano y de la consiguiente disminución del sentido del olfato [...]. Todos los neuróticos, y también muchos otros, se oponen al hecho de que «ínter urinas et faeces nascimur...»[*] . De modo que, mientras la raíz más profunda de la represión sexual avanza con la cultura, hemos de descubrir la defensa orgánica de la nueva forma de vida que comenzó con la postura erecta.

SIGMUND FREUD[1]

En unas pocas páginas, he intentado demostrar que Kierkegaard entendió el problema del carácter y del crecimiento humano con una agudeza que demostraba el extraordinario sello de su genialidad, que apareció mucho antes que la psicología clínica. Anticipó algunos de los fundamentos de la teoría psicoanalítica e incluso fue más allá de ella para abarcar el problema de la fe, y, de este modo también, la comprensión más profunda del ser humano. Uno de los propósitos de este libro es defender esta declaración. Es inevitable que parte de la defensa sea algún tipo de esquema del problema del carácter de Freud, como yo lo veo. Freud también llevó la teoría psicoanalítica hasta sus límites, pero no tocó el tema de la fe; su carácter debería explicamos, al menos en parte, sus razones.

El psicoanálisis como una doctrina sobre la creaturabilidad del ser humano

Una de las cosas sorprendentes respecto a la revolución freudiana en el pensamiento es que todavía no hemos podido digerirla, pero tampoco desoírla. El freudianismo se impone a la persona contemporánea vigilándola y oponiéndose a ella como si fuera un espectro acusador. En este sentido, como muchos han señalado, Freud fue como un profeta bíblico, un iconoclasta religioso que dijo una verdad que nadie quería oír y que nunca nadie querrá escuchar. Esa verdad es, como Norman Brown nos recordó, que Freud no se hacía ilusiones respecto a la condición *básica de creatura* ; incluso citó a san Agustín[2] . Sobre el problema de la condición básica como creaturas, Freud era evidente que sentía una afinidad con una religión, de la cual, de no ser por esto, no hubiera tenido una opinión muy buena, por decirlo de una forma suave. No tenía muy buena opinión de ninguna religión y, sin embargo, en un asunto tan fundamental como la naturaleza básica del ser humano, podríamos ponerlo hombro con hombro con el agustiniano Kierkegaard.

Este es un tema de vital importancia; pues explica por qué el tremendo pesimismo y cinismo de Freud es todavía lo más contemporáneo de su pensamiento: es un pesimismo basado en la realidad, en la verdad científica. Pero aún explica mucho más. La obstinada insistencia de Freud en la

creaturabilidad del ser humano explica casi por sí sola lo que *no funciona* en la teoría psicoanalista. Al mismo tiempo, con un ligero cambio de esta, como el que realizó primero Rank y ahora Brown, el énfasis psicoanalítico en la creaturabilidad emerge como la visión duradera del carácter humano.

Sobre el primer punto, la insistencia de Freud en la creaturabilidad como conducta instintiva, no se ha visto nada mejor reflejado en ninguna parte como en la autobiografía de Jung. Jung recuerda las dos ocasiones, en 1907 y 1910, en las que se dio cuenta de que nunca podría hacer las paces con Freud, porque jamás podría aceptar su teoría sexual. Voy a utilizar las propias palabras de Jung con cierta frecuencia para narrar este encuentro crítico en la historia del pensamiento, en la reunión de 1910 en Viena:

Recuerdo todavía, muy vivamente, cómo me dijo Freud: «Mi querido Jung, prométame que nunca desechará la teoría sexual. Es lo más importante de todo. Vea usted, debemos hacer de ello un dogma, un bastión inexpugnable». Me dijo esto apasionadamente y en un tono como si un padre dijera: «Y prométeme, mi querido hijo, ¡que todos los domingos irás a misa!». Algo extrañado le pregunté: «Un bastión, ¿contra qué?». A lo que respondió: «Contra la negra avalancha», aquí vaciló un instante y añadió: «del ocultismo». […] Lo que Freud parecía entender por «ocultismo» era, más o menos, todo lo que la filosofía y la religión, incluyendo la parapsicología, tenían que decir sobre la psique.

Y respecto a la anterior reunión, en 1907, Jung revela:

En especial, la postura de Freud respecto al espíritu me pareció muy cuestionable. Siempre que en una persona o en una obra de arte se manifestaba el lenguaje de la espiritualidad, le parecía sospechoso y dejaba entrever una «sexualidad reprimida». Lo que no podía explicarse directamente como sexualidad, lo caracterizaba como «psicosexualidad». Yo objetaba que su hipótesis, llevada a sus lógicas conclusiones, conducía a un juicio demoledor sobre la cultura. La cultura aparecía como una mera farsa, como fruto morboso de la sexualidad reprimida. «Ciertamente —asentía él—, así es. Ello es una maldición del destino contra la cual nada podemos hacer.» […] No cabía duda de que Freud estaba emocionalmente implicado en su teoría sexual en un grado muy elevado. Cuando hablaba de ella, su tono se volvía imperioso, casi ansioso […]. Una extraña expresión de gran conmoción se dibujaba en su rostro[3] …

Para Jung, esta actitud era inaceptable porque no era específica. A él, Freud le parecía que había abandonado su normalidad crítica y su carácter escéptico:

Para mí, la teoría sexual era igualmente «oculta», es decir, indemostrable, pura hipótesis, como muchas otras concepciones especulativas. Una verdad científica era para mí una hipótesis satisfactoria por el momento, pero no un artículo de fe para todos los tiempos[4] .

Jung estaba confundido y le desagradaba este aspecto de Freud, pero hoy sabemos muy bien lo que estaba en juego. Freud, sin duda, creía ciegamente

en que su auténtico talento, su más privada y querida imagen de sí mismo y su misión para ese talento, era decir las verdades sobre los peores aspectos de la condición humana. Él vio esas atrocidades como sexualidad instintiva y agresividad instintiva al servicio de dicha sexualidad. «¡Vaya sorpresa se llevarán cuando escuchen lo que tenemos que decirles!», le exclamó a Jung mientras contemplaban el perfil de la ciudad de Nueva York en 1909[5] . Lo «oculto» era todo aquello que mentía sobre la creaturabilidad básica del ser humano, todo aquello que pretendía convertir al ser humano en un altivo creador espiritual, cualitativamente diferente del reino animal. Este tipo de «ocultismo» autoengañoso y arrogante estaba arraigado en el espíritu humano, se trataba de un presuntuoso acuerdo social, que, durante demasiado tiempo, se había predicado en todos los ambientes y desde todos los púlpitos, tanto religiosos como seculares, y había velado el verdadero móvil del ser humano. Ahora, sólo el psicoanálisis podía atacar a esa antigua máscara, hacerla pedazos con un contradogma bien protegido dentro de un bastión. Ninguna otra cosa más débil serviría, nada que no fuera la autodecepción humana podría atacar a ese antiguo y formidable enemigo. Así, tenemos la emoción de las primeras súplicas de Freud a Jung, así como las serias, calculadas y demoledoras críticas de sus últimos escritos, como en el epígrafe de este capítulo. La identidad de su vida fue única e inquebrantable.

En la actualidad, está claro que Freud estaba equivocado respecto al dogma, como Jung y Adler supieron desde el principio. El ser humano no tiene instintos sexuales y agresivos innatos. Ahora, vemos más allá al nuevo Freud renaciendo en nuestros tiempos, que tenía razón en su obstinada dedicación en revelar la creaturabilidad humana. Su implicación emocional era correcta. Reflejaba las verdaderas intuiciones de un genio, aunque la contrapartida intelectual concreta de esa emoción —la teoría sexual— demostrara no ser cierta. El cuerpo del ser humano era «una maldición del destino», y la cultura se había creado basándose en la represión, no porque el ser humano fuera un buscador sólo de sexualidad, placer, de vida y de expansión, como pensaba Freud, sino porque también evitaba la muerte. La *conciencia de la muerte* es la represión primordial, no la sexualidad. Como Rank desarrolló libro tras libro y Brown ha vuelto a argüir recientemente, la nueva perspectiva del psicoanálisis es que su concepto más importante es la represión de la muerte[6] . Este es el verdadero aspecto creatural del ser humano, esta es la represión por excelencia sobre la que se funda la cultura, una represión única para el animal consciente de sí mismo. Freud vio esa maldición y dedicó su vida a desvelarla con todo el poder del que disponía. Pero irónicamente, se pasó por alto la razón científica exacta de esa maldición.

Esta es una de las razones por las que su vida justo hasta el final fue un diálogo consigo mismo sobre las causas reales de los móviles humanos. Freud intentó sacar el máximo de su trabajo, intentó hacer salir a la luz la verdad de la manera más clara y desnuda posible y, sin embargo, siempre parecía estar más velada, ser más compleja, más evasiva. Admiramos a Freud por su gran dedicación, por su voluntad de retractarse, por el intento estilístico en algunas de sus aserciones, por su constante revisión de algunas de sus nociones favoritas[*] . Le admiramos por sus artimañas, evasivas y sus dudas, porque parecen hacer de él un científico más sincero, que reflejaba genuinamente la infinita diversidad de la realidad. Pero eso es admirarle por

la razón equivocada. Una de las razones básicas de sus propias distorsiones a lo largo de toda su vida fue que jamás abandonó del todo el dogma sexual, nunca vio o admitió claramente que el terror a la muerte era la represión básica.

El primer gran rechazo de Freud: la idea de la muerte

Sería demasiado complicado intentar buscar los orígenes de este problema utilizando los escritos de Freud como prueba. Antes hemos mencionado que en sus últimas obras se apartó de las rígidas formulaciones sexuales del complejo de Edipo y se decantó más hacia la naturaleza de la propia vida, hacia los problemas generales de la existencia humana. Podríamos decir que abandonó una teoría de la cultura del temor al padre para adoptar una de terror a la naturaleza[7] . Pero, como de costumbre, escurrió el bulto. Nunca se convirtió abiertamente en un existencialista, sino que permaneció fiel a su teoría del instinto.

Parece haber existido cierto rechazo en Freud; y sin pretender sondear sus escritos, creo que este puede revelarse en una idea clave. Esta es la idea más importante que emergió en sus últimos escritos, el «instinto de muerte». Tras leer su introducción a esta idea en *Más allá del principio del placer* , me parece ineludible la conclusión de que la idea del «instinto de muerte» fuera un intento de remendar la teoría del instinto o de la libido que se negaba a abandonar, pero que le estaba resultando muy incómoda y cuestionable para explicar la motivación humana. Empezaba a ser difícil mantener la casuística de la teoría de los sueños, de que todos los sueños, incluso los de ansiedad, son realizaciones de deseos[8] . Empezaba a ser difícil mantener la aserción fundamental del psicoanálisis de que el ser humano es puramente un animal buscador de placer[9] . Por otra parte, los terrores del ser humano, sus luchas contra sí mismo y los demás no eran fáciles de explicar como un conflicto instintivo entre la sexualidad y la agresividad, especialmente cuando se creía que el individuo era alimentado por Eros, por la libido, por la burda fuerza vital que busca su propia satisfacción y expansión[10] . La nueva idea de Freud del «instinto de muerte» fue un instrumento que le permitió mantener intacta su anterior teoría del instinto, ahora atribuyendo el mal humano a un substrato orgánico más profundo que el mero conflicto del ego con la sexualidad. Entonces, mantuvo que existía una inclinación innata tanto hacia la muerte como hacia la vida; así, pudo explicar la violencia de la agresividad humana, el odio y el mal de un modo nuevo —aunque todavía biológico—: la agresividad humana se produce por una fusión del instinto a la vida y del instinto de muerte. El instinto de muerte representa el deseo del organismo de morir, pero el organismo puede salvarse de su propio impulso hacia la muerte redireccionándolo hacia afuera. El deseo de morir se substituye, pues, por el deseo de matar, y el ser humano vence su propio instinto de muerte matando a los demás. Aquí nos encontramos de nuevo ante un nuevo dualismo simple que ordenaba la teoría de la libido, que le permitió a Freud conservarla como el bastión de su tarea profética, para proclamar que el ser humano estaba firmemente arraigado en el reino animal. Freud pudo de este modo seguir manteniendo su lealtad básica a la fisiología, la química, la biología y a sus esperanzas de una ciencia reduccionista de la psicología simple y absoluta[11] .

Hay que reconocer que, al hablar de aminorar el instinto de morir mediante el asesinato de otros, Freud halló la conexión entre la propia muerte y las carnicerías practicadas por la raza humana. Pero la consiguió al precio de interponer constantemente los instintos en las explicaciones de la conducta humana. De nuevo vemos cómo la fusión de una revelación verdadera con una explicación falaz ha hecho que fuera tan difícil comprender a Freud. Parece que no fue capaz de llegar al plano existencialista realmente directo de la explicación, para establecer tanto la continuidad del ser humano como su diferenciación de los animales inferiores, al basarse en su *protesta* contra la muerte, en lugar de hacerlo en la de su impulso instintivo hacia ella. La atrocidad de la agresividad humana, la facilidad con la que el animal regido por Eros acaba con la vida de otros seres vivos, quedaría explicada mediante esta teoría de una forma aún más sencilla y directa[12] . Matar es una solución simbólica a una limitación biológica; es el resultado de la fusión del plano biológico (ansiedad animal) con el simbólico (miedo a la muerte) en el animal humano. Como veremos en la siguiente sección, nadie explicó esta dinámica de forma más elegante que Rank: «el miedo a la muerte del ego es aliviado mediante el asesinato, el sacrificio, del otro; a través de la muerte del otro, uno compra su libertad de la pena de muerte, de ser asesinado[13] ».

Las tortuosas formulaciones de Freud sobre el instinto de muerte, ahora se pueden relegar sin más a la papelera de la historia. Sólo son de interés si se contemplan como los ingenuos esfuerzos de un entregado profeta para mantener intacto su dogma básico. Pero la segunda conclusión que sacamos de las tareas de Freud sobre este problema es mucho más importante. A pesar de todas sus tendencias hacia la idea de la muerte, la situación de impotencia en la infancia, el terror real al mundo exterior y similares, Freud no sintió la necesidad de que ocuparan un lugar importante en su pensamiento. No necesitó modificar su visión del ser humano, como buscador de placer sexual, para adoptar la del animal aterrado que evita la muerte. Lo único que tuvo que hacer fue decir que el ser humano llevaba inconscientemente la muerte en su interior como parte de su biología. La ficción de la muerte como un «instinto» le permitió mantener, al margen de sus formulaciones, el terror a la muerte como un problema humano primario del dominio del ego. No le hizo falta decir que la muerte estaba *reprimida* pues el organismo la llevaba de forma natural en sus procesos[14] . En esta hipótesis, no supone un problema humano general, mucho menos el problema humano por excelencia, sino que está transformado de manera mágica, como Rank lo expuso sucintamente, «de una necesidad no deseada a una meta instintiva deseada». A esto añade que «la naturaleza complaciente de esta ideología no podía afrontar ni la lógica ni la experiencia durante mucho tiempo[15] ». De este modo, como dice Rank, Freud se deshizo del «problema de la muerte» y lo convirtió en un «instinto de muerte»:

[…] incluso cuando por fin tropezó con el ineludible problema de la muerte, buscó también darle un nuevo significado que estuviera en armonía con el deseo, puesto que habló del instinto de muerte en lugar del temor a la muerte. Entretanto, él ya se había deshecho del miedo en alguna otra parte, donde no fuera tan peligroso […]. [Él] convirtió el miedo general en un miedo sexual [miedo a la castración] […] [y luego buscó] curar este miedo a través

de liberar la sexualidad[16] .

Esta es una soberbia crítica del psicoanálisis, incluso en nuestros días. Rank se lamentaba:

Si nos hubiéramos aferrado al fenómeno, habría sido imposible comprender cómo una discusión sobre el impulso a la muerte podría descuidar el miedo universal y fundamental a ella hasta el grado en que se produce en la literatura psicoanalítica[17] .

La literatura psicoanalítica permaneció prácticamente muda respecto al miedo a la muerte casi hasta finales de los treinta y la Segunda Guerra Mundial. Y la razón fue, como dijo Rank: ¿cómo podía la terapia psicoanalítica *curar científicamente* el terror a la vida y a la muerte? Pero sí podía curar los problemas sexuales que *ella misma planteaba* [18] .

No obstante, lo que más se acerca al tema de nuestra discusión es si la ficción del instinto de muerte reveló algo en la actitud personal de Freud respecto a la realidad. Rank opina que sí, al mencionar la «amenazadora» naturaleza del miedo a la muerte —amenazadora, no sólo para la teoría sistemática de Freud, hemos de suponer—. Otro escritor también dice que es muy probable que la idea de la muerte como una meta natural de la vida hubiera aportado algo de paz a Freud[19] . Y así volvemos al carácter personal de Freud y a cualquier elucubración que podamos realizar sobre él, especialmente en relación al problema más fundamental y aterrador de la vida humana.

Afortunadamente, gracias en gran medida a la entregada labor bibliográfica de Ernest Jones, contamos con una imagen bien documentada de Freud como hombre. Conocemos las migrañas que padeció toda su vida, su sinusitis, sus problemas de próstata, sus largos períodos de estreñimiento, su compulsión por fumar puros. Tenemos una idea de cómo desconfiaba de las personas que le rodeaban, de su exigencia de lealtad y reconocimiento por su antigüedad y prioridad como pensador; de lo despiadado que era con los desertores como Adler, Jung y Rank. Su famoso comentario sobre la muerte de Adler es absolutamente cínico:

Para un muchacho judío de un suburbio vienés, morir en Aberdeen supone de por sí una carrera sin precedentes, y una prueba de lo lejos que había llegado. El mundo realmente le recompensó con generosidad por su servicio de contradecir al psicoanálisis[*] .

Especialmente en sus primeros años, Freud trabajó con frenesí. Este tipo de frenesí requiere cierta atmósfera laboral —y Freud no dudó en estructurar sus relaciones familiares para que se adaptaran a su trabajo de un modo verdaderamente patriarcal. Al mediodía, a la hora de comer tras sus entrevistas psicoanalíticas observaba un estricto silencio, pero les obligaba a todos a estar presentes; si había una silla vacía, gesticulaba interrogativamente a Martha respecto a la ausencia. La actitud servil y entregada de su hija Anna le alarmó incluso a él, y mandó que la analizaran; es como si no fuera consciente de que su propia puesta en escena de su grandeza en la familia no podía dejar escapar a los suyos. Sabemos que hizo

sus largos viajes de vacaciones con su hermano pero jamás con su esposa, y en docenas de formas organizó su vida para que reflejara su propio sentido de tener una misión y un destino histórico.

Nada de esto es excepcional: no es más que cotilleo interesante respecto a un gran hombre. Lo menciono sencillamente para demostrar que Freud no fue ni mejor ni peor que otros hombres. Parece que mostró más narcisismo que la mayoría, pero su madre le había educado de ese modo, como el objeto especial de su atención y de sus más grandes esperanzas; ella le llamó «mi dorado Sigi» hasta su muerte. Todo su estilo de vida fue como una obra dramática de acuerdo al modo en que siempre había sido tratado. No cabe duda de que la actitud de su madre le había aportado una fuerza añadida, como él mismo remarcó; y soportó su cáncer incurable, con sus horribles y dolorosos efectos, con una admirable dignidad y paciencia. Pero, de nuevo, ¿es esto tan extraordinario? Una vez alguien le alabó el coraje de Franz Rosenzweig para soportar su parálisis total. Y Freud le respondió: «¿Qué otra cosa puede hacer?». La misma observación puede hacerse de Freud, como de todas las personas que sufren una enfermedad. En cuanto a su dedicación al trabajo, escribir hasta el final tomando la menor dosis de medicamentos posible a pesar de sus dolores, ¿no prosiguió Georg Simmel hasta el final con su cáncer, rechazando también la medicación porque ofuscaba su mente? Sin embargo, nadie piensa que Simmel tuviera un temperamento especialmente fuerte. Este tipo de valor no es inusual en personas que se consideran figuras históricas; la imagen que tienen de sí mismas acompaña la necesaria dedicación al trabajo que les concederá la inmortalidad; ¿qué es el dolor en comparación con eso? Creo que podemos concluir justamente que en todo esto apenas había algo en Freud que le distinguiera de los demás hombres. Freud en su egocentrismo; Freud en su casa llevando la voz cantante y organizando la vida familiar en torno a su trabajo y ambiciones; Freud en su vida interpersonal, intentando influir y coaccionar a los demás, exigiendo una estima y lealtad especial, desconfiando de los otros, fustigándoles con cortantes y denigrantes epítetos; en todo esto, Freud es como todas las personas, al menos como todas las personas que poseen el talento y el estilo para crear el escenario que les gustaría.

Pero Freud no era el hombre «inmediato», que se lanza de cabeza a hacer las cosas sin reflexionar. En las formas que acabamos de exponer era una persona ordinaria; en un aspecto fue extraordinario, y eso fue lo que alimentó directamente su genialidad: era autoanalítico hasta la saciedad, levantó el velo de sus propias represiones e intentó descifrar sus motivaciones más profundas hasta el final de sus días. Con anterioridad, hemos señalado lo que el instinto de muerte podía haber supuesto personalmente para Freud, y este tema está todavía en el aire. A diferencia de la mayoría de las personas, Freud era consciente de su muerte como un problema muy personal e íntimo. Durante toda su vida, padeció el acecho de la ansiedad por la muerte y admitió que no pasó ni un día sin que pensara en ella. Esto es muy inusual en el género humano, y es aquí donde creo que justificadamente podemos buscar pistas sobre la orientación especial de Freud respecto a la realidad y a un «problema» único para él. Si conseguimos indicios de dicho problema, creo que podremos utilizarlos para aclarar la estructura general de su obra y sus posibles límites.

Las experiencias de Freud parecen demostrar dos enfoques diferentes ante el problema de la muerte. El primero es lo que podríamos denominar una rutina bastante compulsiva, un juego mágico con dicha idea. Por ejemplo, parece que estuvo jugando con la fecha de su muerte durante toda su vida. Su amigo Fliess jugaba místicamente con los números, y Freud creyó en sus ideas. Cuando Fliess predijo la muerte de Freud a los 51 años, según sus cálculos, este «pensó que era más probable que muriera en la década de los cuarenta de hernia de corazón[20] ». Cuando sobrepasó los cincuenta y uno sin percances, «Freud adoptó otra creencia supersticiosa, que moriría en el mes de febrero de 1918[21] ». Freud escribió a menudo a sus discípulos y habló con ellos respecto a su envejecimiento, a su falta de ganas de vivir. Sobre todo temía marcharse antes que su madre, porque le aterraba que ella le viera morir, pues eso la haría sufrir. Tuvo miedos similares respecto a morir antes que su padre. Incluso cuando era jo ven, tenía la costumbre de despedirse de los amigos diciendo: «Adiós, puede que nunca me vuelvas a ver».

¿Qué sacamos de todo esto? Creo que es una forma muy rutinaria y superficial de tratar el problema de la muerte. Todos estos ejemplos parecen reducirse a «juegos de control mágicos». La preocupación de Freud por su madre parece un desplazamiento transparente y una racionalización: «Mi muerte no me aterra, lo que me aterra es el pensamiento del dolor que le causaría a ella». Nos asusta el vacío, el hueco que dejaremos cuando desaparezcamos. No es fácil enfrentarse a eso, pero sí es más llevadero enfrentarse al sufrimiento de otra persona por nuestra desaparición. En lugar de experimentar el terror desnudo de perdernos a nosotros mismos como un objeto que desaparece, nos aferramos a la imagen de otra persona. Nada hay de complicado en el uso que hace Freud de estas herramientas intelectuales.

Pero hay también otro aspecto de la respuesta de Freud al problema de la muerte que es muy confuso. Según su biógrafo Jones, Freud estaba sujeto a ataques de ansiedad periódicos en los que la ansiedad se identificaba como un temor real a morir y a viajar en ferrocarril[22] . En sus ataques de pánico a la muerte se veía agonizando y escenas de despedida[23] . Ahora bien, este es un asunto bastante distinto a los compulsivos juegos mágicos con la idea de la muerte. Aquí, Freud no parece haber reprimido el pensamiento de su propia desaparición y haberle respondido con total ansiedad emocional. El tren de la ansiedad es, por supuesto, un ligero desplazamiento, pero no tan descontrolado como una fobia, según afirma Jones[24] .

Enseguida se verán los problemas que plantea esta línea de especulación. Es imposible ser claro respecto a estas cosas cuando estás tratando con ellas a semejante distancia, con palabras impresas en lugar de hacerlo con la persona en vivo. No sabemos con certeza cómo funciona la mente en relación a la emoción, lo hondo que calan las palabras al tratar con la realidad o con las represiones. Unas veces, el mero hecho de admitir una idea en la conciencia es experimentar esa idea vitalmente. Otras veces, admitir una ansiedad, aunque sea profunda, no tiene por qué suponer su experiencia real, al menos no la experiencia profunda, pues puede que haya otra cosa que le esté preocupando. Los psicoanalistas hablan de la ansiedad sin conmoverse.

¿Podemos admitir el terror a la muerte sin experimentarlo en planos más profundos? ¿Hasta qué punto puede haber una racionalización parcial aunque sólo sea de la ansiedad más profunda? ¿Cambian estas relaciones según la etapa de la vida en la que se encuentra una persona, según el estrés al que esté sometida?

En el caso de Freud no hay modo de aclarar estos temas. El propio Jones está bastante confundido por las distintas formas de reaccionar de Freud ante el problema de la muerte; por una parte, ataques de ansiedad y, por la otra, resignación heroica. En su intento de comprenderlos dice:

Freud siempre se enfrentó con gran valor a cualquier peligro real en su vida, lo que prueba que su temor neurótico a la muerte debió tener otro significado, aparte del literal[25] .

No es necesario que nos enfrentemos al peligro real de una enfermedad conocida, como hizo Freud, porque eso nos da un *objeto* , un adversario, algo contra lo que hacer acopio de fuerzas; la enfermedad y la muerte siguen siendo procesos de *vida* en los que todos estamos involucrados. Pero, desvanecerse, dejar un vacío en el mundo, desaparecer en el olvido, eso es algo bastante distinto.

Sin embargo, la afirmación de Jones nos ofrece una clave real respecto a Freud porque, me parece, que lo que está diciendo es que existe una diferencia entre el hecho de la muerte y su justificación. Puesto que nuestra vida es un estilo o un escenario con el cual uno intenta negar el olvido y extenderse más allá de la muerte en formas simbólicas, a menudo no nos damos cuenta del hecho de nuestra muerte porque nos las hemos arreglado para rodearla de significados más elevados. De acuerdo con esta distinción, podemos decir algunas cosas inteligibles respecto a la ansiedad de Freud por la muerte. Podemos intentar entender qué era lo que le preocupaba, a través de claves extraídas de su estilo de vida en general, en lugar de hacerlo mediante el infructuoso método de especular sobre la profundidad del contacto de sus pensamientos con sus emociones.

El segundo gran rechazo de Freud

La primera cosa que parece emerger con claridad respecto a la postura de Freud en cuanto a la realidad es que, al igual que muchos hombres, tuvo muchos problemas para someterse. No se sometía ni al mundo ni a otras personas. Intentó mantener un centro de gravedad dentro de sí mismo, sin descontrolarse, y situar ese centro en otra parte, como se evidencia en sus relaciones con sus discípulos, con los desertores y con las amenazas externas de cualquier tipo. Durante la invasión nazi, su hija se preguntaba por qué no se suicidaban todos, Freud le respondió del modo que le caracterizaba: «Porque eso es justa mente lo que quieren que hagamos».

Pero Freud era ambivalente respecto al sometimiento. Hay muchas razones para sugerir que jugó con esa idea. Una anécdota muy significativa es su comentario cuando llegó sin problemas la fecha supersticiosa que él había fijado para su muerte, en el mes de febrero de 1918. Dijo: «Esto demuestra lo

poco que se puede confiar en lo sobrenatural[26] ». Este es un maravilloso ejemplo de cómo podemos jugar con una idea de sumisión a leyes y poderes superiores, pero sólo en nuestra propia mente, engañándonos, a la vez que permanecemos emocionalmente alejados e inflexibles. Pero también existen otros informes que sugieren que Freud no sólo jugó con el sometimiento, sino que en realidad anhelaba poder cambiar su centro a otro lugar. Una vez, mientras hablaban de los fenómenos psíquicos, Jones hizo la siguiente observación: «Si pudiéramos creer en los procesos mentales que flotan en el aire, podríamos llegar a creer en los ángeles». En ese momento, Freud zanjó la discusión con el comentario: «¡Así es!, incluso *der liebe Gott* » (el querido Dios). Jones prosigue diciendo que las palabras de Freud fueron pronunciadas en un tono jocoso, casi de prueba. Aunque Jones estaba claramente harto de la forma en que el maestro abordaba el problema de una creencia en Dios sin una postura negativa firme. Él nos cuenta: «[…] su mirada reflejaba una búsqueda, y me marché no del todo satisfecho, a menos que también existiera un sentido algo más serio[27] ».

En otra ocasión, Freud conoció a una hermana de un antiguo paciente que había muerto hacía un tiempo. La hermana se parecía a su fallecido hermano, y un pensamiento espontáneo se cruzó por la mente de Freud: «Al fin y al cabo, es cierto que los muertos pueden regresar». Zilboorg, en su importante disertación sobre Freud y la religión, hace el comentario siguiente respecto a este episodio, así como sobre toda su ambivalente postura hacia lo sobrenatural:

Aunque Freud contaba que este pensamiento iba seguido inmediatamente de una sensación de vergüenza, es innegable el hecho de que había un fuerte «elemento» emocional en Freud que rozaba la superstición, después de la creencia en la inmortalidad física del ser humano sobre la Tierra.

También es obvio que Freud luchó deliberadamente contra ciertas tendencias espirituales en su interior […]. [Él] parece haber estado en un estado de búsqueda y conflicto doloroso donde el erudito positivista (consciente) y el creyente potencial (inconsciente) mantenían una lucha abierta[28] .

Zilboorg llega a la siguiente conclusión respecto a estas tendencias espirituales, conclusión que apoya nuestra visión de que Freud jugaba con ambivalencia a someterse a los poderes trascendentes y que estaba muy tentado en ese sentido:

Estas tendencias intentaron autoafirmarse mediante el conocido mecanismo de distorsión y elaboración secundaria, descrito por Freud como una característica de lo inconsciente y de los sueños. La tendencia adoptó la forma de pequeñas supersticiones ansiosas, de creencias involuntarias e irracionales en lo que en la jerga común se denomina espiritualismo[29] .

En otras palabras, Freud dio tanta rienda suelta a sus tendencias espirituales como se lo permitió su carácter, sin tener que rehacer sus bases. Lo máximo que pudo hacer fue entregarse a las supersticiones comunes. Creo que su conclusión está fuera de discusión basándonos sólo en el relato de Jones; pero también contamos con la admisión del propio Freud: «mi propia superstición

tiene sus orígenes en la ambición reprimida (inmortalidad)...»[30] . Es decir, tiene sus raíces en el problema estrictamente espiritual de trascender la muerte, problema que para Freud era una característica de la *ambición* , de la lucha y no de la confianza o la entrega.

La siguiente cuestión lógica y vital es esta: ¿qué es lo que hace que el asunto de la entrega sea ambivalente, tan difícil para Freud? La misma razón que para todas las personas. *Someterse* supone dispersar tu propio centro afianzado, bajar la guardia, la coraza del carácter, admitir la falta de *autosuficiencia* . Y este centro afianzado, esta guardia, esta coraza, esta supuesta autosuficiencia son las cosas que componen todo el proyecto de ser mayor de edad desde la infancia hasta la etapa adulta. Aquí hemos de recordar nuestra disertación del capítulo 3, donde vimos que la tarea básica que la persona evita es convertirse en su propio padre, lo que Brown tan acertadamente denomina «proyecto Edipo». La pasión *causa-sui* es una fantasía energética que encubre el estruendo de la creaturabilidad fundamental humana, o lo que ahora podríamos denominar con más precisión, su *desesperada incapacidad para centrarse genuinamente en sus propias energías a fin de asegurarse la victoria de su vida* . Ninguna creatura puede asegurar esto, y el ser humano sólo puede intentar hacerlo en su fantasía. La ambivalencia de este proyecto *causa-sui* se basa en la omnipresente amenaza de la realidad que atisba con su mirada. Siempre sospechamos que, en el fondo, estamos indefensos y que somos impotentes, pero hemos de protestar contra ello. Los padres y las madres siempre proyectan su sombra. ¿Cuál es, pues, el problema de la rendición? Representa nada más y nada menos que el abandono del proyecto *causa-sui* , la aceptación emocional más profunda, completa y total de que no existe fuerza en nuestro interior, ni poder que pueda soportar la superfluidad de la experiencia. Rendirse es admitir que la ayuda ha de venir desde fuera de uno mismo y que la justificación para la propia vida ha de proceder *totalmente* de alguna red autotrascendente en la que uno consienta estar suspendido —como un bebé en su mecedora, con la mirada helada ante su impotencia, dependiente de la admiración de una madre que le hace arrullos.

Si el proyecto *causa-sui* es una mentira que resulta demasiado dura de aceptar, porque te devuelve a la cuna, será una mentira que se cobrará su minuta cuando intentemos evitar la realidad. Esto nos devuelve al centro mismo de nuestra discusión sobre el carácter de Freud. Ahora, podemos hablar con propiedad sobre el diseño de su proyecto *causa-sui* y podemos conectarlo con su negativa absoluta de la amenazadora realidad. Me estoy refiriendo, por supuesto, a las dos ocasiones en que Freud se desmayó. El desmayo representa, como ya sabemos, la negación más rotunda, el rechazo o incapacidad para seguir consciente ante una amenaza. Las dos ocasiones en que un gran hombre pierde por completo el control de sí mismo han de contener alguna inteligencia vital respecto a la verdadera naturaleza de su problema con la vida. Afortunadamente, contamos con los informes de primera mano de Jung sobre ambos incidentes, y me gustaría citarlos enteros.

El primer desmayo sucedió en Bremen en el año 1909 mientras Freud y Jung iban de camino hacia Estados Unidos para impartir unas conferencias sobre su trabajo. Jung dice que este incidente fue provocado —indirectamente— por su interés por las «momias de los pantanos»:

Yo sabía que en ciertas regiones del Norte de Alemania se habían hallado las llamadas momias de los pantanos. Son en parte cadáveres de hombres prehistóricos que se ahogaron en los pantanos, o fueron enterrados allí. El agua del pantano contiene ácidos húmicos, que deshacen los huesos y curten la piel de tal modo que esta, así como los cabellos, quedan perfectamente conservados [...].

Estas momias de los pantanos, sobre las cuales había yo leído algo, me vinieron a la memoria cuando estábamos en Bremen, pero estaba algo «confundido» y ¡las había tomado por las momias de las cámaras de plomo de la ciudad! Mi interés irritó a Freud. «Pues, ¿qué le pasa a usted con estas momias?», me preguntó varias veces. Se disgustó mucho y durante una conversación sobre ello en la mesa sufrió un desmayo repentino. Después me dijo que estaba convencido de que esta charla sobre las momias significaba que yo le deseaba la muerte[31] .

El segundo incidente de desmayo ocurrió en 1912, en una ocasión en la que se celebraba un congreso especial, que reunió a Freud y a algunos de sus seguidores en Múnich. Este es el relato personal de Jung sobre el incidente:

Alguien dirigió la conversación hacia Amenofis IV (Akenatón). Se recalcó que su actitud hostil hacia su padre le llevó a destruir las inscripciones de las estelas funerarias y que detrás de su gran intuición de una religión monoteísta se ocultaba su complejo de padre. Esto me irritó e intenté explicar que Amenofis fue un hombre genial y profundamente religioso, cuyos hechos no pueden explicarse por antagonismos personales contra su padre. Por el contrario, honró la memoria de su padre, y su celo destructor se orientó exclusivamente contra el nombre del dios Amón, que hizo suprimir en todas partes, y por supuesto quitó también de las inscripciones funerarias de su padre la palabra Amón-hotep. Además, también otros faraones hicieron substituir en los monumentos y en las estatuas los nombres de sus antepasados, por el suyo propio, dado que se sentían con derecho a hacerlo, por ser encamaciones del propio Dios. Pero, ellos no instauraron ningún estilo nuevo ni ninguna nueva religión.

En ese instante, Freud cayó desmayado de su silla[32] .

Los desmayos en relación con el problema de la vida de Freud

Ha habido muchas interpretaciones sobre el significado de estos episodios de desmayos por parte de muchos estudiosos sensatos de la vida de Freud, tanto Freud como Jung dieron sus propias interpretaciones. Insisto en este tema no sólo porque puede desvelar el problema del carácter de Freud, sino porque, a mi entender, confirma, mejor que ninguna otra cosa, toda la visión postfreudiana del ser humano que hemos esbozado en los cinco primeros capítulos. Conseguimos la comprensión más clara cuando podemos reflejar abstracciones en el espejo vivo de la vida de un gran hombre.

Fue Paul Roazen quien, en su reciente y brillante interpretación, reveló el significado principal de estos desmayos-sortilegios[33] . Al igual que Rank,

Roazen comprendió que el movimiento psicoanalítico fue en su totalidad el proyecto *causa-sui* distintivo de Freud; fue su vehículo personal para el heroísmo, para la trascendencia de su vulnerabilidad y limitaciones humanas. Como veremos en los siguientes capítulos, Rank fue el que demostró que el verdadero genio tiene un tremendo problema que las demás personas no tienen. Tiene que ganarse su valor como persona con su trabajo, lo que significa que este ha de llevar la carga de justificarlo. ¿Qué significa «justificar» para el ser humano? Significa trascender la muerte haciendo méritos para la inmortalidad. El genio repite la inflación narcisista del niño; vive la fantasía del control de la vida y de la muerte, del destino, en el «cuerpo» de su obra. El carácter exclusivo del genio también corta con sus raíces. Es un fenómeno que no fue presagiado; no parece tener ningún rasgo de las cualidades de los demás; parece haberse autogenerado de la naturaleza. Podríamos decir que posee el más puro proyecto *causa-sui* : en realidad no tiene familia, es su propio padre. Como indica Roazen, Freud había dejado tan atrás su familia natural que no es extraño que consintiera en fantasías de autocreación: «Freud regresó una y otra vez a la fantasía de haber sido educado sin padre[34] ». Ahora bien, no puedes convertirte en tu propio padre hasta que puedes tener tus propios hijos, como bien dice Roazen; y los hijos naturales no servirán, porque estos carecen de las «cualidades de inmortalidad asociadas a la genialidad[35] ». Esta formulación es perfecta. Luego, Freud tuvo que crear toda una nueva familia —el movimiento psicoanalítico— que sería su vehículo distintivo para la inmortalidad. Cuando murió, el genio del movimiento aseguró su recuerdo eterno y, con ello, una identidad eterna en las mentes de las personas y en los efectos de su obra en la Tierra.

Pero, ahora veamos el problema del proyecto *causa-sui* del genio. En el proyecto normal de Edipo, la persona interioriza a los padres y al superego que estos encaman, es decir, a la cultura en general. Sin embargo, el genio no puede hacer esto porque su proyecto es único, no puede ser llevado a cabo por los padres o por la cultura. Está especialmente creado por una renuncia a los padres, la renuncia de lo que representan e incluso de sus propias personas físicas —al menos en la fantasía—, pues no parece haber nada en ellos que haya producido al genio. Aquí vemos de dónde saca el genio su carga extra de culpabilidad: ha renunciado al padre tanto física como espiritualmente. Este acto le produce una ansiedad extra porque ahora es vulnerable en su oportunidad y no tiene a nadie en quien respaldarse. Está solo en su libertad. La culpa es una función del miedo, como dijo Rank.

No es de extrañar, entonces, que Freud fuera especialmente sensible a la idea del asesinato del padre. Podemos imaginar que el asesinato del padre supondría un símbolo complejo para él, que comprendería la pesada culpa de estar solo ante su vulnerabilidad y un ataque a su identidad como padre, en el movimiento psicoanalítico como su vehículo *causa-sui* y, por tanto, a su inmortalidad. En una palabra, el asesinato del padre significaría su propia insignificancia como creatura. Es justamente esta interpretación la que indican los episodios de desmayos. Los años cercanos al 1912 fueron el momento en que el futuro del movimiento psicoanalítico cristalizó como problema. Freud buscaba un heredero, y era Jung el que debía ser el «hijo» que él había escogido orgullosamente como su sucesor espiritual y que

aseguraría el éxito y la continuidad del psicoanálisis. Freud, literalmente cargó a Jung con sus esperanzas y expectativas, así de importante era el lugar que ocupaba en el plan de vida de Freud[36] . Por eso, podemos comprender hasta qué punto era lógico que la disidencia de Jung del movimiento invocara —por sí misma— el complejo símbolo del asesinato del padre y representara la muerte de Freud[37] .

No es de extrañar que, cuando Freud se desmayó por vez primera, este acusara a Jung de «tener deseos de muerte» hacia él, y que Jung se considerara totalmente inocente de albergar tales sentimientos. Dice que estaba «atónito ante semejante interpretación[38] ». Para él, esto eran fantasías de Freud, pero fantasías de gran intensidad, «tan fuertes que, evidentemente, le podían provocar el desmayo». De la segunda ocasión, Jung dice que toda la atmósfera estaba muy tensa; cualesquiera que fueran las otras causas que pudieran haber contribuido a su desmayo, la fantasía del asesinato del padre era evidente que seguía estando presente. De hecho, la atmósfera de rivalidad se dejó sentir durante todo el almuerzo. Era una estrategia llena de posibilidades de discrepancias en las filas psicoanalíticas. Jones comunicó su versión de los desmayos de 1912:

[…] mientras estábamos terminando de almorzar […] [Freud] empezó a reprochar a los dos suizos, Jung y Riklin, que hubieran escrito artículos exponiendo el psicoanálisis en las revistas suizas sin haber mencionado su nombre. Jung replicó que no lo habían considerado necesario, al ser él tan conocido, pero Freud había empezado a sentir ya los primeros signos de la disensión que vendría un año más tarde. Él persistió, y recuerdo que pensé que se había tomado aquel asunto de un modo demasiado personalizado. De pronto, para nuestra consternación, cayó al suelo en un desmayo total[39] .

Jung no es muy convincente en sus elegantes negativas de rivalidad con Freud, en sus poco ingenuas explicaciones sobre la razón por la que los suizos omitían el nombre de Freud. Incluso en su negativa de albergar deseos de muerte hacia él, deja patente su competitividad.

¿Por qué iba a querer que muriera? Yo había ido para aprender. No interfería en mi camino; él estaba en Viena, y yo en Zúrich[40] .

Por una parte, admite que se encuentra en una relación de aprendizaje con el maestro Freud; por la otra, intenta dejar claro que él tiene sus propias ideas, que se encuentra a su misma altura. Freud, sin duda, podía sentir la amenaza de su prioridad, que en realidad sería un acto de traición filial para él[41] . Jung se estaba apartando del rebaño, amenazando con su rivalidad desde el frente del psicoanálisis suizo. ¿Qué le sucedería al «padre» entonces, y a todo aquello que él representaba? El hecho es que Freud se desmayó en el preciso momento en que Jung aclaró el asunto de las prioridades en la fundación de una nueva religión egipcia por parte de Amenofis IV. Eso ponía en peligro todo el trabajo misionario de Freud. Freud tenía una foto de la esfinge y de las pirámides bien a la vista en su consultorio, su *sanctum* más íntimo. Para él no representaba una imagen romántica o una afición arqueológica. Egipto representaba todo el misterioso y oscuro pasado de la humanidad que el

psicoanálisis había elegido descifrar[42] . Roazen dice que existe una asociación directa entre el psicoanálisis del siglo XX y la egiptología antigua, entre Amenofis tachando el nombre de su progenitor de las estelas funerarias y Jung haciendo lo mismo desde Zúrich. Jung estaba atacando la inmortalidad de Freud.

Pero este ataque que para Freud era real, no necesariamente lo era para Jung. El hecho de que durante el primer desmayo estuviera hablando de las momias de los pantanos podía reflejar simples ansiedades existenciales. A Jung le fascinaba la idea de la muerte. También podemos imaginar al jo ven Jung entusiasmado por el viaje a América, insistiendo en el tema de las momias en presencia de un hombre al que respetaba, porque quería abordar algo que le fascinaba con un pensador con el que podría razonar y que quizás aportaría sus propias reflexiones sobre el misterio de los cuerpos, de la muerte y el destino. Por otra parte, Erich Fromm (que no es muy partidario de Jung) le diagnosticó un carácter necrófilo. Basándose en uno de los sueños de Jung de la época de su ruptura con Freud, Fromm cree que este verdaderamente albergaba deseos de muerte respecto a Freud[43] .

No obstante, todas estas especulaciones nos desvían del tema, porque estamos hablando de las propias percepciones y problemas de Freud. Desde su punto de vista, lo más significativo respecto al percance del primer desmayo es que la conversación sobre las momias surgió a raíz de la confusión de Jung en cuanto a los cadáveres. Las ansiedades de Freud en *ambas* ocasiones están, pues, sujetas a los mismos temas de Egipto y de borrar el nombre del padre. También es importante observar que, en este viaje histórico, Jung había sido invitado por su propio trabajo y no necesariamente por su relación con Freud; él era claramente un rival.

Las interpretaciones de Jones y de Freud

Cuando observamos los intentos de Freud por comprender lo que le había sucedido, ahondamos todavía más en la «raíz» del problema. Jones narra una historia algo distinta a la de Jung sobre el primer desmayo. Jones dice que lo que caracterizó la reunión de 1909 fue que Freud, tras una pequeña discusión, persuadió a Jung para que tomara vino durante el banquete del mediodía y de ese modo le hizo romper su fanática abstinencia. Fue «justo después de eso» cuando Freud cayó desmayado[44] . En la reunión posterior de 1912, sucedió algo similar. Había habido algo de forcejeo entre Jung y Freud, y tras un «buen discurso paternalista» Jung «adoptó una actitud de extrema contrición, aceptó todas las críticas» de Freud y «prometió reformarse». Freud estaba muy eufórico, al volver a tener a Jung de su parte. Jones concluye diciendo que lo que caracterizó ambas reuniones fue la victoria de Freud sobre Jung[45] .

¿Qué relación tiene la victoria con el desmayo? Sólo recurriendo a la genialidad de la propia teoría de Freud se puede explicar de forma coherente dicha relación. Como vimos en el capítulo 4, fue Freud quien descubrió la idea del «naufragio por éxito»: cuando una persona alcanza lo verdaderamente superlativo, a menudo suele sentirlo como una carga intolerable porque significa que ha ganado la competición con el padre, al haberle superado. No

es de extrañar, pues, que cuando Freud autoanalizó sus episodios de desmayos, pudiera recurrir a su propio descubrimiento con una sagaz y despiadada honestidad. Él explicó que de niño había deseado la muerte de su recién nacido hermano Julius, este murió cuando Freud tenía un año y siete meses y le dejó con un terrible sentido de culpabilidad. Jones comenta:

Por consiguiente, podría parecer que el propio Freud era un caso leve del tipo que él describió como «aquellos que naufragan por el éxito», en este caso el éxito de derrotar a un oponente [Jung] —el primer ejemplo fue su deseo de muerte de su hermano pequeño Julius—. En relación a esto, podemos pensar en el curioso ataque de ofuscación que Freud padeció en la Acrópolis en el año 1904, que analizó cuando tenía ochenta y un años y que dedujo que se debía a haber gratificado el deseo prohibido de haber superado a su padre. De hecho, el propio Freud mencionó la semejanza entre esa experiencia y el tipo de reacción del que estamos hablando[46] .

En otras palabras, todas las victorias sobre un rival, incluyendo la del propio padre, vuelven a despertar la culpa de la victoria y desencadenan la reacción de no poderla soportar. Hemos de entender lo que significa la «victoria» en la cosmología de Freud a fin de comprender ese tipo de ansiedad, y la razón por la que se podría llegar al desmayo. Vemos su explicación en la dinámica del complejo de Edipo. El «premio» de la victoria es, por supuesto, la madre a la que el muchacho codicia, y vencer al padre significa asesinarle. Si el niño pierde, la venganza será terrible; y si gana, la culpa, como es natural, será irresistible.

Ahora bien, el clásico complejo de Edipo, sin duda, explica algunos casos de temor a la victoria; pero luego el propio Freud abandonó la dinámica estrictamente sexual del problema, al menos en su propio caso. Al final de su vida, admitió con franqueza que su rechazo a sobrepasar a su padre se debía a un sentimiento de «piedad» hacia él[47] . Este era el significado del ataque en la Acrópolis del que habla Jones. En la actualidad, como arguyen algunos escritores, podríamos intuir que la palabra «piedad» pudiera ser un eufemismo para otros sentimientos que Freud albergaba respecto a su padre: realmente le preocupaba la debilidad de su padre, que proyectaba una sombra sobre su propia fortaleza y, por esa razón, se sentía expuesto y ansioso cuando pensaba en su propio éxito.

Nos hallamos, pues, ante un campo más amplio y existencial al explicar el carácter arrollador de la victoria. Ya hay dos generaciones de estudiantes que han deparado en cómo un Freud de diecinueve meses pudo ser tan analítico respecto a su experiencia como para llegar a reprocharse que sus celos y malos deseos habían provocado la muerte de su hermano. Incluso el propio Freud pasó por alto este grado de conciencia en su trabajo teórico: dijo que era casi imposible para un niño de esa edad tener celos de un recién nacido. Jones que había registrado todo esto, evidentemente, no puede comprenderlo[48] .

Jones dice que el propio análisis de Freud del «naufragio por éxito» de su desmayo se confirma por el hecho de que en las ocasiones en que se produjeron los desmayos había una discusión argumentativa sobre el tema de

los deseos de muerte. Esto es totalmente cierto, pero no en el modo concreto en que Freud quería demostrarlo, vinculado a la fuerza de la victoria. Es muy probable que Freud esté cometiendo el error que comete a menudo, que es intentar definir con demasiada precisión lo que en realidad forma parte de un complejo símbolo y de un problema mucho mayor. Por supuesto, a lo que me estoy refiriendo es a la sensación de experiencia abrumadora, de ser alejado demasiado de la base del hogar, de carecer de la fuerza para soportar lo superlativo. Esa sensación es lo que caracteriza a ambos incidentes de desmayos, además de la presencia específica de Jung. Es razonable ampliar la carga que sintió Freud que trasciende la de la simple reacción a Jung. Al fin y al cabo, soportaba sobre sus hombros uno de los grandes movimientos iconoclastas del pensamiento humano, contra toda competencia, hostilidad, denigración, contra todos los otros significados «espirituales» («ocultos») que tan sagrados consideraba la humanidad, contra todas las otras mentes que pensaron esos sublimes pensamientos, que insistieron en dichas verdades comúnmente aceptadas, que disfrutaron de tanto apoyo y fueron aclamadas durante eras. Su organismo en sus capas más profundas tiene todo el derecho a sentirse con la imposible carga de semejante peso y sucumbir bajo ella en un placentero olvido. ¿Nos atreveríamos a imaginar que alguien pueda soportar toda esta superordenación fácilmente, sin tener poderes sobrehumanos en los que confiar? ¿Cómo adoptar una postura respecto a todo esto que sea impersonal e histórica, a la vez que personal y concreta, y que trascienda lo físico: las pirámides, las momias de los pantanos, la propia nueva religión? Es como si todo el organismo tuviera que declarar: «No puedo soportarlo, no tengo la fuerza para aguantarlo». Hay que reconocer que la fuerte e imponente figura de Jung, un pensador original, alzándose independiente e incluso discutiendo con Freud y oponiéndose a él, no hace más que empeorar las cosas, pero la presencia concreta de Jung sólo es un aspecto de un problema de poder general. En este sentido, incluso aunque al final venciera a Jung, para Freud fue como poner exclusivamente sobre sus espaldas toda la carga del movimiento psicoanálitico. Ahora podemos ver la validez de la idea del «naufragio por éxito», aunque no según la dinámica específica que pensaba Freud.

La ambivalencia emocional de la causa-sui

El *quid* de toda nuestra disertación se encuentra en una confesión que Freud le hizo a Karl Abraham: que sentirse impotente era una de las dos cosas que más odiaba[49] . Freud odiaba la impotencia y luchaba contra ella, y la sensación de sentir una extrema impotencia ante la experiencia era demasiado para él. Eso daba rienda suelta a su aspecto inferior de dependencia que intentaba controlar. Este proceso de automoldearse constantemente trasladado a la posición de liderazgo de Freud debió haberle consumido grandes cantidades de energía. Nada tiene de particular que, cuando Freud se estaba recuperando de su segundo desmayo, se le oyera decir: «¡Qué dulce debe ser morir!»[50] . No hay razón para dudar del relato de Jung del hecho, que está intacto:

Mientras le estaba llevando, volvió medio en sí, y nunca olvidaré la mirada que me lanzó como si yo fuera su padre[51] .

Qué dulce debe ser deshacerse de la colosal carga de una vida autodominante, autoformada, relajar el control del propio centro y entregarse pasivamente a la superordenación de un poder y una autoridad y ¡qué dicha en tal entrega!: la comodidad, la confianza, el alivio en el pecho y en los hombros, la ligereza del corazón, la sensación de estar mantenido por algo más grande, menos falible. Con sus propios problemas distintivos, el ser humano es el único animal que a menudo puede acoger voluntariamente el sueño profundo de la muerte, aun sabiendo que eso significa el olvido.

Pero esta es la ambivalencia en la que Freud —al igual que todos nosotros— quedó atrapado. Fusionarse confiadamente con el padre o con su sustituto o incluso con el Gran Padre celestial, supone abandonar el proyecto *causa-sui* , el intento de ser un padre para uno mismo. Si abandonas eso, te ves reducido, tu destino ya no te pertenece, eres el niño eterno que intenta abrirse camino en el mundo de los mayores. ¿Y qué tipo de mundo es ese si estás intentando aportar algo propio, algo distintivamente nuevo, mundialmente histórico y revolucionario? Esta es la razón por la que Freud tuvo que luchar contra la rendición, se arriesgaba a borrar toda su identidad. Estaba tejiendo su propia tela de araña; ¿cómo podía depender de otro? Rank mejor que nadie comprendió el problema de los simples mortales que han de cargar con las obras de un genio: ¿dónde han de conseguir el apoyo para sus propias creaciones atrevidas y que hacen sombra? Veremos la visión de Rank en el siguiente capítulo; aquí ya es evidente que Freud optó por perseguir su proyecto *causa-sui* utilizando su propio trabajo y organización —el movimiento psicoanalítico— como un espejo para *proyectar de nuevo el poder sobre sí mismo* . Anterior mente hemos dicho que el proyecto *causa-sui* es una mentira que acaba pasando factura; ahora podemos comprender que este precio es de índole emocional, que siempre ha de conllevar la tentación de admitir la indefensión de la dependencia y la lucha contra esa aceptación. Uno vive con cierta determinación silenciosa[*] .

La relación de Freud con Fliess durante quince años apoya esta visión. Brome opina que esta relación no sólo fue de carácter emocional, sino de una intensidad que ningún otro biógrafo había reconocido anteriormente, y menciona las propias confesiones de Freud sobre sus profundos y «oscuros» sentimientos en relación a Fliess. No es pura coincidencia entonces que, años antes, Freud hubiera padecido síntomas en relación a Fliess similares a los que sufrió con Jung —y en la misma habitación del mismo hotel que en la reunión de 1912—. En aquella época, los síntomas no fueron tan intensos y no iban dirigidos hacia una figura oponente fuerte, sino hacia un enfermizo Fliess. Cuando Freud analizó esto, dijo: «en el fondo de este asunto hay un indomable sentimiento homosexual». Jones indica que Freud señaló varias veces «el aspecto femenino de su naturaleza[52] ».

Aunque la sinceridad autoanalítica de Freud era poco corriente, hemos de seguir siendo escépticos al respecto. Todo hombre puede tener algún impulso homosexual específico, y Freud no tenía por qué ser una excepción. Sin embargo, conociendo la tendencia de por vida de Freud a reducir los vagos sentimientos de ansiedad a motivaciones sexuales, tenemos motivos para suponer que sus impulsos «indomables» también podían haber representado la ambivalencia de las necesidades de dependencia. El propio Jones ha

valorado honestamente el problema de la homosexualidad en su evaluación del carácter de Freud, y creo que lo ha puesto en el lugar que le corresponde. Jones dice que esto fue parte del aspecto oculto de la dependencia de Freud, una dependencia que en ocasiones le hizo apartarse de su camino, por ejemplo, en su tendencia a sobreestimar a ciertas personas —a Breuer, especialmente a Fliess y también a Jung—. Jones se atreve incluso a decir que este aspecto de Freud surgía de «algún deterioro de su autoconfianza[53] ». No cabe duda de que Freud despreciaba este aspecto de su naturaleza y que acogió con agrado la autoconfianza que adquirió cuando, por la debilidad que suponía, se reveló una parte de su dependencia «homosexual». Escribió a Ferenczi el día 6 de octubre de 1910, diciéndole que había superado la pasividad que experimentaba respecto a Fliess y que ya no necesitaba desvelar por completo su personalidad:

Desde el caso de Fliess […] esa necesidad se ha esfumado. Una parte de la catexis homosexual se ha retirado y ha servido para aumentar mi ego[54] .

El ego lo es todo, es lo único que te ofrece autogobierno, la capacidad para tener cierta libertad de acción y de elección, para dar forma a nuestro propio destino en la medida de lo posible. En la actualidad, generalmente vemos la homosexualidad como un gran problema de ineptitud, identidad vaga, pasividad, indefensión —en resumen, como una incapacidad para adoptar una postura fuerte respecto a la vida—. En este sentido, Jones bien podría hablar de un deterioro de la autoconfianza en Freud, pues la mostró con ambos, con la fuerte figura de Jung y con la enfermiza de Fliess. En ambos casos, es la propia fortaleza la que se ve amenazada con una carga añadida.

Por otra parte, nuestra comprensión moderna de la homosexualidad alcanza un nivel aún más profundo del problema —el plano de la inmortalidad y del heroísmo del que ya hemos hablado en relación con Freud y con toda genialidad—. Rank escribió sobre este tema de manera brillante. Hablaremos de su trabajo en el capítulo 10, pero hemos de insistir en él aquí para tratar de manera específica de Freud. Hemos dicho que el ser humano verdaderamente excepcional y de espíritu libre intenta sortear la familia como instrumento distintivo de procreación. Es lógico, pues, que si el genio iba a seguir al pie de la letra el proyecto *causa-sui* , se encontrará con una gran tentación: evitar a la mujer y al papel de la especie de su propio cuerpo. Es como si: «Yo no existo para ser utilizado como un instrumento de procreación física en interés de la raza; mi individualidad es tal y tan integral que incluyo a mi cuerpo en mi proyecto *causa-sui* ». Y así, el genio puede intentar procrearse a sí mismo espiritualmente a través de una vinculación con jóvenes brillantes, para crearlos a su propia imagen y semejanza y traspasarles el espíritu de su genio. Es como si intentara hacer una duplicación exacta, en espíritu y cuerpo. Al fin y al cabo, cualquier cosa que merme el libre vuelo de tu talento espiritual ha de parecer degradante. La mujer ya supone una amenaza para el hombre en su fisicalidad, evitar la relación sexual con ella no es más que un pequeño paso; de ese modo, uno puede mantener su bien protegido centro lejos de la dispersión y de ser debilitado por intenciones ambiguas. La mayoría de los hombres se contentan con tener bien aseguradas sus intenciones evitando la infidelidad extramatrimonial; pero uno puede protegerlas de un modo aún más narcisista

evitando la «infidelidad heterosexual», por así decirlo.

Según esta visión, cuando Freud hablaba de su «aspecto femenino», bien podría haber estado hablando de la fortaleza de su ego en lugar de su debilidad, desde su firme determinación de crear su propia inmortalidad. De todos es sabido que las relaciones sexuales de Freud con su esposa concluyeron alrededor de los cuarenta y uno y que fue estrictamente monógamo, al menos que sepamos. Esta conducta sería en su conjunto una parte de su proyecto *causa-sui* : la autoinflación narcisista que niega la dependencia del cuerpo femenino y del papel de la especie y que pretende conseguir el control y albergar el poder y el sentido de la propia individualidad. Como lo expone Roazen, según las propias palabras de Freud, este vio a su héroe como:

[…] un hombre cuya necesidad y actividad sexual estuviera excepcionalmente reducida, como si una inspiración superior le hubiera elevado por encima de la necesidad animal común de la humanidad[55] .

Es evidente que Freud invirtió toda su pasión en el movimiento psicoanalítico y en su propia inmortalidad. Eran su «aspiración más elevada», que también podían incluir razonablemente una homosexualidad espiritual que no suponía amenaza alguna como «necesidad animal».

La ambivalencia conceptual de la *causa-sui*

Hasta ahora hemos estado hablando de la ambivalencia emocional, pero también existe un aspecto conceptual del asunto. Una cosa es enfrentarnos a una reacción emocional a la experiencia de desaparecer y aceptarla; otra cosa bien distinta es justificar esa desaparición. Freud pudo admitir la dependencia y la indefensión, pero ¿cómo podía darle sentido a su propia muerte? Tenía que justificarla desde su mismo proyecto *causa-sui* , el movimiento psicoanalítico o desde fuera de él. Esta es la ambivalencia de la *causa-sui* en el aspecto conceptual: ¿cómo puede alguien confiar en significado alguno que no sea de creación humana? Estos son los únicos significados que conocemos con seguridad; a la naturaleza no parece importarle, incluso es viciosamente antagonista con los significados humanos, mientras nosotros luchamos intentando integrar en el mundo los significados en los que confiamos. Pero los significados humanos son frágiles, efímeros: constantemente se ven desacreditados por los acontecimientos históricos y las calamidades naturales. Un Hitler puede borrar siglos de significados científicos y religiosos; un terremoto puede negar un millón de veces el significado de una vida personal. La humanidad ha reaccionado intentando asegurar los significados humanos desde el más allá. Los mejores esfuerzos del ser humano parecen sumamente falibles, sin posibilidad de poder recurrir a algo superior para hallar justificación, a algún apoyo conceptual para el sentido de la propia vida desde alguna dimensión trascendental. Puesto que esta creencia ha de absorber el terror básico del ser humano, no puede ser meramente abstracta, sino que ha de originarse en las emociones, en un sentimiento interno de que uno está seguro en algo más fuerte, más grande, más importante que la propia fuerza y vida. Es como si uno tuviera que decir: «El pulso de mi vida mengua, desaparezco en el olvido, pero “Dios” (o “Ello”) permanece, incluso se vuelve más glorioso mediante el sacrificio de mi vida».

Al menos, este sentimiento es una creencia de lo más eficaz para el individuo.

El problema de lo lejos que ha de llegar una vida para asegurarse un sentido heroico, evidentemente preocupaba mucho a Freud. Según la teoría psicoanalítica, el niño se enfrenta al terror a la vida y a la soledad, primero, afirmando su propia omnipotencia y, luego, usando la moralidad cultural como vehículo para su inmortalidad. Cuando crecemos, esta inmortalidad segura y delegada se convierte en una defensa principal al servicio de la ecuanimidad de nuestro organismo frente al peligro. Una de las principales razones por las que es tan fácil mandar a los hombres a la guerra es porque cada uno de ellos en su interior alberga un sentimiento de lástima por el compañero que va a morir. Cada uno se protege en su fantasía hasta que se produce el *shock* de verse sangrando. Es lógico que si eres uno de los pocos que admiten la ansiedad de la muerte, entonces te has de cuestionar la fantasía de la inmortalidad, que es justa mente la experiencia de Freud. Zilboorg afirma que el problema acechó a Freud durante toda su vida. Anhelaba fama, la presintió, esperaba que a través de ella podría crear su propia inmortalidad: «Inmortalidad significa ser amado por muchas personas anónimas». Esta definición es la visión de la Ilustración sobre la inmortalidad: vivir en la estima de personas aún nonatas, vivir para un trabajo con el que contribuirás en sus vidas y en su bienestar.

Pero es una inmortalidad totalmente «de este mundo» —es una molestia— que debió haber irritado a Freud en gran manera. Sus visiones sobre la inmortalidad estaban cargadas de una «tremenda ambivalencia, incluso multivalencia[56] ». Ya cuando era joven le dijo a su prometida que había destruido todas las cartas que había recibido, y añadió irónica y triunfalmente que a sus futuros biógrafos les costaría encontrar datos sobre él cuando se hubiera marchado de esta Tierra. En una etapa posterior de su vida, dijo algo similar sobre sus cartas a Fliess: si hubiera sido él quien las hubiera guardado en lugar de uno de sus discípulos, las habría destruido, en vez de dejar que la «llamada posteridad» las poseyera. Zilboorg parece pensar que esta oscilación entre el deseo de la inmortalidad y el desprecio hacia ella, refleja el desafortunado hábito de Freud de crear polaridades en su pensamiento; pero a mí me parece como una especie de juego de mágica índole con la realidad: aunque temas que la vida en esta dimensión puede que no cuente, que no tenga ningún sentido verdadero, alivias tu ansiedad siendo especialmente crítico con lo que más deseas, mientras que por debajo de tu escritorio mantienes los dedos cruzados.

Por una parte, haces del psicoanálisis tu religión particular, eres propietario de tu propia vía hacia la eternidad; por otra, eres único y estás lo bastante aislado como para cuestionarte toda la carrera del ser humano sobre este planeta. Al mismo tiempo, no puedes abandonar el proyecto de tu propia creación de la inmortalidad, porque la promesa religiosa de la inmortalidad es una pura ilusión, apta para niños y para las personas crédulas de la calle. Freud se encontraba en este terrible aprieto, pues confesó al reverendo Oskar Pfister:

Puedo imaginar que hace varios millones de años en la era triásica todos los grandes —*odontos* y —*therias* estaban muy orgullosos del desarrollo de la raza de los saurios, y a saber qué magnífico futuro esperaban para ellos. Y

luego, a excepción del vil cocodrilo, todos perecieron. Objetarás que […] el ser humano está dotado con una mente, que le da el derecho a pensar y a creer en su futuro. Pero existe algo verdaderamente especial respecto a la mente, aunque se conoce muy poco de ella y de su relación con la naturaleza. Yo le profeso un enorme respeto a la mente, pero ¿lo tiene la naturaleza? La mente no es más que una pequeña parte de esta, el resto parece funcionar muy bien sin ella. ¿Permitirá de verdad dejarse influir en una medida considerable por la mente?

Envidiable es aquel que se pueda sentir más seguro al respecto que yo[57] .

Es duro trabajar con constancia cuando tu trabajo puede que no suponga más que ruidos en el estómago, barreras y lágrimas de cocodrilo —ruidos que ya se han silenciado para siempre—. Quizás uno trabaja tan duro para desafiar a la insensible despreocupación de la naturaleza; de ese modo incluso podría obligarla a diferir los productos de la misteriosa mente, haciendo de las palabras y de los pensamientos un sólido monumento a la honestidad del ser humano respecto a su condición. Esto es lo que le hace fuerte y auténtico: el desafío a las ilusorias comodidades de la religión. Las ilusiones humanas prueban que el ser humano no merece nada mejor que el olvido. A sí debió haber razonado Freud, puesto que convirtió el psicoanálisis en el oponente de la religión. La ciencia psicoanalítica establecería los verdaderos hechos del mundo moral y lo reformaría —si es que algo podía hacerlo—. Con esto vemos por qué el psicoanálisis fue una religión para Freud, como muchos pensadores con autoridad, desde Jung y Rank hasta Zilboorg y Rieff, han señalado.

Todo esto se puede exponer de otro modo: que Freud se propuso desafiar a la naturaleza redoblando sus esfuerzos para hacer cierta la mentira de la *causa-sui* . Zilboorg, en su perspicaz valoración de Freud y de la religión, cerró estos comentarios:

Desde que el ser humano inició su llamada «conquista de la naturaleza» ha intentado imaginarse que era el conquistador del universo. Para asegurarse a sí mismo el dominio de un conquistador, agarró el trofeo (la naturaleza, el universo). Tenía que sentir que el Creador del trofeo había sido aniquilado, de lo contrario, su fantasía de soberanía sobre el universo estaría en peligro. Esta tendencia se reflejaba en la falta de voluntad de Freud de aceptar la fe religiosa en su verdadero sentido […]. Por tanto, nada tiene de particular que en el campo de la psicología humana encontremos a una persona, no importa lo grande que sea —a una persona como Freud— que tenga constantemente ante sí la visión de una persona desgraciada, indefensa, ansiosa, amargada, mirando al vacío con miedo y alejándose de la «llamada posteridad» con un anticipado […] rechazo[58] .

Zilboorg dice que Freud se adentró en una actitud rígida e intelectual casi de solipsismo a causa de «su necesidad de deshacerse de cualquier sospecha de dependencia intelectual en los demás o de dependencia espiritual en un Dios personal[59] ». La mentira de la *causa-sui* se vuelve especialmente forzada debido a lo que uno no reconocerá o no podrá reconocer; entonces la propia verdad con la que uno intenta desafiar la naturaleza está en peligro.

Jung, que estaría de acuerdo con Zilboorg, ofrece lo que a mí me parece el resumen más breve y apropiado para la vida y el problema caracteriológico de Freud:

Freud no se preguntó nunca por qué debía hablar constantemente sobre el sexo, por qué le poseía este pensamiento. Nunca tendría consciencia de que en la «monotonía del significado» se expresaba la huida de sí mismo o de aquella otra parte suya que quizás pudiera definirse como mística. Mientras se negara a reconocer esa parte, nunca podría reconciliarse consigo mismo. […]

Nada se podía hacer contra esa parcialidad de Freud. Quizás una experiencia interior personal le hubiera abierto los ojos […]. Fue víctima del único aspecto que pudo reconocer, y por esa razón lo veo como una figura trágica; porque fue un gran hombre y, lo que es más, un hombre poseído por su *daimon* [60] .

¿Qué significa realmente ser una figura trágica en las garras del propio *daimon* ? Significa poseer un gran talento, perseguir incansablemente la expresión de él a través de una afirmación unidireccional del proyecto *causa-sui* que es lo único que le da nacimiento y forma. Uno se consume por lo que ha de hacer para expresar este don. La pasión de su carácter se vuelve inseparable de su dogma. Jung expresa lo mismo bellamente cuando concluye diciendo que Freud «debía estar tan impresionado por el poder de Eros que quiso elevarlo a la categoría de dogma […] como si fuera un numen religioso[61] ». Eros es justa mente la energía natural del organismo en la infancia, que no le deja descansar, que le mantiene propulsándole hacia adelante de un modo impulsivo mientras modela la mentira de su carácter — que irónicamente *permite* que prosiga esa impulsividad, pero ahora bajo la ilusión del autocontrol.

Conclusión

Al cerrar el círculo y regresar al comienzo de nuestra disertación sobre Freud, podemos ver que sus dos grandes rechazos, como los hemos llamado, están relacionados, de hecho, se convierten en uno. Por una parte, rechazó alejarse claramente de su teoría del instinto para adoptar la idea más general del miedo a la muerte. En segundo lugar, se negó a asumir una postura de entrega respecto a la naturaleza externa, fue incapaz de dar rienda suelta a su aspecto místico-dependiente. A mí entender, estas dos negativas están relacionadas con su rechazo a abandonar su proyecto *causa-sui* , que habría conducido a una visión más problemática de la creaturabilidad humana. Pero esta visión es la tierra de cultivo de la fe, o, al menos, conduce a la persona justo hasta la fe como una realidad experimental y no como una ilusión. Freud jamás se permitió adentrarse en ese campo. Eros, para Freud, es el limitador de un horizonte de experiencia más amplio. Dicho de otro modo, para pasar de la creaturabilidad *científica* a la *religiosa* , el terror a la *muerte* tendría que substituir al *sexo* , y la *pasividad* interior tendría que reemplazar al obsesivo Eros, el instinto de la creatura. Y fue justamente esta doble rendición — emocional interna y conceptual— la que Freud no pudo afrontar. Pues hacerlo, como Jung opinó razonablemente, hubiera supuesto abandonar a su propio *daimon* , su única pasión absoluta como genio, el propio don que había

creado para la humanidad.

PARTE II:

LOS FRACASOS DEL HEROÍSMO

Las neurosis y psicosis son formas de expresión para los seres humanos que han perdido su valor. Cualquiera que se haya dado cuenta de esto […] se abstendrá a partir desde ese momento de emprender con personas en este estado de desaliento tediosas excursiones hacia las misteriosas regiones de la psique.

ALFRED ADLER

7. EL HECHIZO QUE EMITEN LAS PERSONAS: EL NEXO DE LA FALTA DE LIBERTAD

¡Ah, mon cher!, para quienquiera que esté sólo, sin Dios y sin maestro, el peso de los días es temible. Por eso se ha de elegir un maestro, Dios ya no está de moda.

ALBERT CAMUS[1]

[…] los seres humanos, incapaces de libertad —que no pueden soportar el terror de lo sagrado que se manifiesta ante sus ojos—, han de recurrir al misterio, han de ocultar… la… verdad.

CARLO LEVI[2]

Durante siglos, los seres humanos se han reprochado su estupidez —por haber concedido su lealtad a uno o a otro, por haber creído tan a ciegas y obedecido de tan buen grado—. Cuando las personas escapan de un hechizo que casi ha llegado a destruirlas y reflexionan sobre ello, no parece tener sentido. ¿Cómo puede una persona madura estar tan fascinada y por qué? Sabemos que a lo largo de la historia las masas han seguido a los líderes debido al aura mágica que proyectaban, porque parecían estar más allá de la realidad. A simple vista, esta explicación parece suficiente porque es razonable y se ajusta a los hechos: las personas adoran y temen el poder y, por ello, le conceden su lealtad a quienes lo dispensan.

Sin embargo, esto no es más que el aspecto superficial, que además es demasiado práctico. Las personas no se vuelven esclavas por un mero interés propio calculado; la esclavitud reside en el alma, como reivindicó Gorky. Lo que debe explicarse en las relaciones humanas es justa mente la *fascinación de la persona* que ostenta o representa el poder. Hay algo en ella que parece irradiar hacia los demás e incluirles dentro de su aura, el «efecto fascinación», como Christine Olden lo denominó, de «la personalidad narcisista[3] » o, como Jung prefirió llamarle, la «mana-personalidad[4] ». Pero las personas no irradian auras azules o doradas. La mana-personalidad puede intentar crear un destello en su mirada, una mistificación especial de signos pintados en su frente, un traje y una forma de controlarse, pero sigue siendo un *Homo sapiens* , típico, casi indistinguible de los demás, salvo porque alguien esté especialmente interesado en esa persona. La *mana* de la mana-personalidad se encuentra en los ojos del observador; la fascinación es para quien la experimenta. Esto es lo que en realidad se ha de explicar: si todas las personas son más o menos iguales, ¿por qué ardemos en devoradoras pasiones por algunas de ellas? ¿Qué hemos de pensar del siguiente relato de una ganadora del concurso de *Miss* Maryland que describe su primer encuentro con Frank Sinatra (cantante y estrella de cine que ganó una gran fortuna y notoriedad a mediados del siglo XX en Estados Unidos)?:

Tenía una cita con él. Me dieron un masaje y creo que tomé como cinco aspirinas para calmarme. En el restaurante, le vi desde el otro lado de la sala y tuve una sensación de que se me encogía el estómago y un no-se-qué que me recorría todo el cuerpo desde la cabeza hasta los pies. Tenía como un halo de estrellas alrededor de su cabeza. Proyectaba algo que jamás había visto hasta entonces […] cuando estoy con él, estoy fascinada, no sé por qué pero no puedo escapar de esa fascinación, no puedo pensar. ¡Es tan fascinante…! [5]

Imaginemos que hubiese una teoría científica que pudiera explicar la esclavitud humana llegando a su nexo; imaginemos que tras siglos de lamentaciones respecto a la necedad humana las personas pudieran llegar a comprender exactamente por qué quedan fascinadas de ese modo; imaginemos que pudiéramos detallar las causas concretas de la servidumbre humana con la misma frialdad y objetividad que un químico separa los elementos. Cuando imaginemos todas estas cosas, podremos damos cuenta mejor que nunca de la importancia histórico-mundial del psicoanálisis, que fue el único que reveló este misterio. Freud vio que un paciente analizado desarrolló un apego peculiarmente intenso hacia la persona del analista. El analista, literalmente, se convertía en el centro de su mundo y de su vida; le devoraba con la mirada, su corazón se inflamaba de dicha ante su visión; el analista llenaba sus pensamientos incluso en sus sueños. La fascinación, en general, contiene los elementos de un intenso romance amoroso, pero no está limitado a las mujeres. Los hombres muestran el «mismo apego al terapeuta, la misma sobrestimación de sus cualidades, adoptan el mismo interés, los mismos celos contra quienes se relacionan con él[6] ». Freud se dio cuenta de que esto era un fenómeno inexplicable, y para explicarlo lo denominó «transferencia». El paciente transfiere los sentimientos que tenía hacia sus padres de pequeño a la persona del terapeuta. Idealiza al terapeuta, hasta el punto de trascender la realidad, del mismo modo que un niño ve a sus padres. Depende de él, busca protección y poder en él, de la misma manera que un niño une su destino al de sus padres. En la transferencia, vemos a la persona adulta que en el fondo es como un niño, que distorsiona el mundo para aliviar su indefensión y temores, que ve las cosas como quiere verlas por su propia seguridad, que actúa de manera automática y sin criterio, al igual que lo hizo en el período pre-edípico[7] .

Freud vio que la transferencia era sólo otra forma de la sugestibilidad humana básica que hacía posible la hipnosis. Era la misma entrega pasiva a un poder superior[8] , y en esto consiste su verdadera inexplicabilidad. Al fin y al cabo, ¿qué es más «misterioso» que la hipnosis, ver a adultos que caen en estupores instantáneos y obedecen como autómatas las órdenes de un extraño? Parece como si realmente estuviera actuando algún poder sobrenatural, como si alguna persona de verdad poseyera un *mana* que pudiera hacer caer a los demás bajo el efecto de un hechizo. Sin embargo, parece ser de ese modo sólo porque la persona ha olvidado la esclavitud de su propia alma. Quiere creer que si pierde su voluntad es a causa de otra persona. No está dispuesta a aceptar que esta pérdida de voluntad era algo que ya llevaba consigo como una rendición secreta, una predisposición a responder a la voz de alguien y al chasquido de sus dedos. La hipnosis ha sido un misterio hasta que el ser humano ha admitido sus propios motivos

inconscientes. Nos ha desconcertado porque hemos negado que era algo innato. Quizás hasta podríamos decir que las personas estábamos demasiado ofuscadas voluntariamente por la hipnosis, porque teníamos que negar la gran mentira sobre la que se basa toda nuestra vida consciente: la mentira de la autosuficiencia, de la libre autodeterminación, del juicio independiente y de la elección. La persistente moda de las películas de vampiros puede ser la clave para lo cercano a la superficie que están nuestros miedos: la ansiedad de perder el control, de caer por completo bajo el hechizo de alguien, de no ser capaces de dirigir nuestras vidas. Una mirada profunda, una canción misteriosa, y nuestras vidas pueden irse al traste para siempre.

Ferenczi presentó todo esto estupendamente en 1909, en un ensayo básico que todavía nadie ha conseguido mejorar de forma significativa en medio siglo de trabajo psicoanalítico[9] [*] . Ferenczi destacaba lo importante que era para el hipnotizador ser una persona que impone, de clase social alta, con una actitud de confianza en sí misma. Cuando él daba sus órdenes, el paciente a veces entraba en trance como si hubiera sido alcanzado por un rayo. No podía hacer más que obedecer, como si por su imponente y autoritaria figura el hipnotizador ocupara el lugar de los padres. Conocía «esos días de temor y de ternura, cuya eficacia había sido probada durante miles de años en las relaciones padre-hijo[10] ». Vemos que esta misma técnica la emplean los predicadores mientras arengan a su audiencia alternando entre levantar el tono de voz con insolencia y seguir inmediatamente con uno suave. Con un grito de agonía y éxtasis que desgarra el corazón, uno se entrega a los pies del predicador para conseguir la salvación.

Como la mayor ambición del niño es la de obedecer al omnipotente padre, creer en él e imitarle, ¿qué puede ser más natural que un reto mo instantáneo e imaginario a la infancia a través del trance hipnótico? La explicación de la facilidad de la hipnosis, decía Ferenczi es que: «En lo más profundo de nuestra alma, seguimos siendo niños y seguimos siéndolo durante el resto de nuestra vida[11] ». De este modo, con un escobazo teórico. Ferenczi pudo destruir el misterio de la hipnosis demostrando que el sujeto lleva dentro de sí la predisposición para ella:

[…] no existe el hecho de «hipnotizar», de «dar ideas» en el sentido de incorporar psíquicamente algo bastante ajeno desde fuera, sino sólo procedimientos que pueden activar mecanismos inconscientes, ya existentes y de autosugestión […]. Según este concepto, la aplicación de la sugestión y la hipnosis consiste en el establecimiento deliberado de condiciones, bajo las cuales la tendencia a la fe ciega y a la obediencia indiscriminada están presentes en todos, pero que en general están reprimidas […] pueden inconscientemente ser transferidas a la persona que está hipnotizando o sugestionando[12] .

Me estoy entreteniendo en cómo descifró Ferenczi el secreto de la hipnosis por una razón muy importante. Al descubrir una predisposición universal en el corazón del ser humano, la psicología freudiana consiguió la clave para una psicología histórica subyacente universal. Puesto que no todo el mundo es hipnotizado formalmente, la mayoría de las personas pueden ocultar y disfrazar su necesidad interna de fusionarse con figuras de poder. Pero la

predisposición a la hipnosis es la misma que da lugar a la transferencia, y nadie es inmune a ella, nadie puede discutir las manifestaciones de la transferencia en los asuntos humanos cotidianos. No se puede ver a simple vista: los adultos se pasean aparentando bastante independencia, interpretan el papel de padres y parecen bastante adultos, y lo son. No podrían funcionar si todavía llevaran consigo el sentimiento de la infancia de temor a los padres, la tendencia a obedecerles automáticamente y sin rechistar. Pero, según Ferenczi, aunque estas cosas suelan desaparecer, «la necesidad de estar sujeto a alguien permanece; sólo la parte del padre es transferida a los profesores, superiores, personalidades que impresionan; la lealtad sumisa a los que mandan que está tan difundida es también una transferencia de esta clase[13] ».

El gran trabajo de Freud en la psicología de grupo

Con unos antecedentes teóricos que habían desvelado el problema de la hipnosis y el mecanismo universal de la transferencia, Freud estaba casi obligado a proporcionar las mejores ideas sobre la psicología del liderazgo; y así escribió su gran obra *Psicología de las masas y análisis del yo* , un libro de menos de cien páginas que, en mi opinión, probablemente sea el opúsculo potencialmente más liberador diseñado por el ser humano. En sus últimos años, Freud escribió unos pocos libros que reflejaban las preferencias personales e ideológicas; pero *Psicología de las masas* fue un trabajo científico serio que se situó conscientemente dentro de una larga tradición. Los primeros teóricos de la psicología de grupo habían intentado explicar por qué los seres humanos eran tan borregos cuando actuaban en grupo. Desarrollaron ideas como «contagio mental» e «instinto de rebaño», que se hicieron muy populares. Pero como Freud pudo ver muy pronto, estas ideas nunca llegaron a explicar qué es lo que las personas hacían con su criterio y sentido común cuando quedaban atrapadas en grupos. Freud vio enseguida lo que les sucedía: sencillamente volvían a convertirse en niños dependientes, que seguían a ciegas la voz interna de sus padres, que ahora llegaba bajo el hechizo hipnótico del líder. Abandonaban sus egos y se los entregaban, se identificaban con su poder, intentaban funcionar con él como un ideal.

El ser humano no es un animal de manadas, dijo Freud, sino un animal de hordas guiado por un jefe[14] . Sólo esto puede explicar las «inexplicables y coercitivas características de la formación de grupos». El jefe es «una personalidad peligrosa, hacia la cual sólo es viable una actitud pasivo-masoquista y ante la cual se ha de entregar la voluntad, —mientras que estar a solas con él, “mirarle a la cara” parece una acción arriesgada—». Esto, dice Freud, es lo único que explica la «parálisis» que existe en el vínculo entre una persona con un poder inferior respecto a otra con un poder superior. El ser humano posee «una pasión extrema por la autoridad» y «desea ser gobernado por una fuerza sin restricciones[15] ». Esta es la característica que encama hipnóticamente el líder en su propia persona dominante. Como Fenichel expuso más tarde, las personas tienen el «anhelo de ser hipnotizadas» justamente porque desean volver a la protección mágica, a participar en la omnipotencia, al «sentimiento oceánico» del que gozaban cuando eran amadas y protegidas por sus padres[16] . De este modo, como arguye Freud, no es que los grupos aporten algo nuevo a las personas; es sólo que satisfacen

los anhelos eróticos profundamente arraigados que las personas siempre llevan consigo de forma inconsciente. Para Freud, esta fue la fuerza vital que mantenía unidos a los grupos. Actuaba como una especie de cemento psíquico que encerraba a las personas en una interdependencia mutua y absurda: los poderes magnéticos del líder se ven correspondidos con la delegación culpable de la voluntad de todos hacia él.

Nadie que honesta mente recuerde lo incómodo que podría ser mirar a ciertas personas a la cara o lo beatífico de gozar de manera confiada en el resplandor del poder de otro, puede acusar a Freud de retórica psicoanalítica. Al explicar el poder exacto que mantenía unidos a los grupos, Freud también demostró por qué estos no temían al peligro. Sus miembros no sienten que estén solos con su propia pequeñez e impotencia, pues cuentan con los poderes del líder-héroe con el que se identifican. El narcisismo natural —el sentimiento de que la persona que tienes *al lado* es la que va a morir en tu lugar— se ve reforzado por la dependencia de confianza en el poder del líder. No es de extrañar que cientos de miles de hombres salieran de las trincheras para afrontar el fuego de los cañones en la Primera Guerra Mundial. En parte, estaban medio hipnotizados, por así decirlo. Nada tiene de particular que los hombres imaginen victorias prácticamente imposibles: ¿no cuentan acaso con los poderes omnipotentes de la figura paterna? ¿Por qué son tan necios y ciegos los grupos? —se han preguntado siempre los seres humanos—. Porque exigen ilusiones, respondió Freud, «constantemente dan prioridad a lo que es irreal frente a lo que es real[17] ». Y sabemos el porqué. El mundo real es sencilla mente demasiado terrible para aceptarlo; le dice al ser humano que es un animal insignificante y tembloroso que morirá y se descompondrá. La ilusión cambia todo esto, hace que el ser humano parezca importante, esencial para el universo, inmortal del algún modo. ¿Quién transmite esta ilusión sino los padres al impartir la macro-mentira de la *causa-sui* cultural? Las masas recurren a los líderes para que les den la mentira que necesitan; el líder prolonga las ilusiones que triunfan sobre el complejo de castración y las magnifica hasta convertirlas en la victoria verdadera mente heroica. Además, facilita una nueva experiencia, la expresión de impulsos prohibidos, deseos secretos y fantasías. En la conducta grupal, todo lo que se hace es bajo el beneplácito del líder[18] . Es como ser de nuevo un niño omnipotente, animado por el padre a darse gusto plena mente, o como estar en una terapia de psicoanálisis donde el analista no te censura por nada de lo que sientes o piensas. En el grupo, cada persona se cree un héroe omnipotente que puede dar rienda suelta a sus apetitos bajo el ojo aprobador del padre. De ese modo, podemos comprender el aterrador sadismo de la actividad grupal.

Hasta aquí, el gran trabajo de Freud en la psicología de grupo, en la dinámica de la obediencia ciega, de la ilusión, del sadismo comunal. En escritos más recientes, en especial Erich Fromm ha visto el valor duradero de las introspecciones de Freud, como parte de una crítica continuada y todavía en desarrollo del vicio y la ceguera humana. Desde uno de sus primeros trabajos, *El miedo a la libertad* , hasta su reciente *El corazón del hombre* , Fromm ha desarrollado las ideas de Freud sobre la necesidad de un ayudante mágico. Ha mantenido viva la idea básica de Freud del narcisismo como característica primaria del ser humano: cómo infla a la persona con la importancia de su propia vida y crea la devaluación de las vidas de los demás; cómo ayuda crear

claras divisiones entre «aquellos que son como yo o me pertenecen» y los que son «extraños y ajenos». Fromm también ha insistido en la importancia de lo que él denomina «simbiosis incestuosa»: el miedo a salir de la familia para incorporarse al mundo de las propias responsabilidades y poderes; el deseo de permanecer arropado dentro de una fuente de poder más amplio. Estas son las cosas que forman la mística del «grupo», «nación», «sangre», «patria» y similares. Estos sentimientos están incrustados en las primeras experiencias de una fusión acogedora con la madre. Como expuso Fromm, te mantienen «en la prisión de la fijación materna racial-nacional-religiosa[19] ». Fromm resulta fascinante de leer, y no tiene sentido que yo repita o desarrolle lo que él tan bien ha expresado. Uno ha de recurrir directamente a sus obras y estudiar lo imponentes que son sus ideas, lo bien que desarrollan lo que era esencial de Freud y aplicarlas a los problemas actuales de la esclavitud, el vicio y la locura política. A mi entender, esta es la auténtica línea de pensamiento crítico acumulativo sobre la condición humana. Lo sorprendente es que esta línea central de trabajo sobre el problema de la libertad desde la Ilustración, ocupa un lugar muy irrelevante en el pensamiento y la actividad de los científicos.

Debería formar el cuerpo más extenso de trabajo teórico y empírico de las ciencias humanas si estas ciencias han de tener algún significado humano.

Novedades después de Freud

En la actualidad, no aceptamos sin más todos los argumentos de Freud sobre la dinámica de grupo, ni forzosamente los consideramos completos. Uno de los puntos flacos de la teoría de Freud fue que estaba demasiado apegado a su propio mito filogenético de la «horda primaria», el intento de Freud de reconstruir los comienzos de la sociedad, cuando el proto-ser humano —como los babuinos— vivía bajo el tiránico gobierno de un macho dominante. Para Freud, esta atracción de las personas por una personalidad fuerte, su fascinación y temor hacia esa persona, fue el modelo para el funciona miento básico de todos los grupos. Fue Redl, quien, en su importante ensayo, demostró que el intento de Freud de explicarlo todo mediante la «personalidad fuerte» no coincidía con los hechos. Redl, que estudió muchos tipos de grupos diferentes, descubrió que la dominación por parte de una personalidad fuerte sucedía en algunos de ellos pero no en todos[20] . Pero sí descubrió que en todos los grupos existía lo que llamó una «persona central» que mantenía unido al grupo gracias a ciertas cualidades. Este cambio en el énfasis no es demasiado notable y deja básica mente intacto a Freud, pero nos permite realizar análisis más sutiles de la verdadera dinámica de los grupos.

Por ejemplo, Freud se dio cuenta de que el líder nos permite expresar impulsos prohibidos y deseos secretos. Redl vio que, en algunos grupos, se producía lo que él llama la «infecciosidad de la persona sin conflictos». Hay líderes que nos seducen porque no tienen los conflictos que nosotros tenemos; admiramos su ecuanimidad en situaciones en las que nosotros sentimos vergüenza y humillación. Freud vio que el líder erradica el miedo y permite a todos sentirse omnipotentes. Redl redefinió esto de alguna manera demostrando lo importante que normal mente era el cabecilla por el mero hecho de que era él quien realizaba el «acto de iniciación», cuando nadie más

se atrevía a hacerlo. Redl lo denomina con acierto la «magia del acto de iniciación». Este acto de iniciación puede ser cualquier cosa, desde un juramento de sexo hasta de asesinato. Como indica Redl, según esta lógica, sólo el primero que comete el asesinato es el asesino; todos los demás son seguidores. Freud en *Tótem y tabú* dijo que los actos que son ilegales para el individuo se pueden justificar si todo el grupo comparte la responsabilidad. Pero también se pueden justificar de otra manera: el que inicia el acto asume el riesgo y la responsabilidad. El resultado es verdadera mente mágico: cada miembro del grupo puede repetir el acto sin sentirse culpable. Ellos no son responsables, sólo el líder lo es. Redl llama a esto, oportuna mente, «magia prioritaria». Sin embargo, hace algo más que redimir de la culpa: en realidad, *transforma el hecho* del asesinato. Este aspecto crucial nos inicia de forma directa en la fenomenología de la transformación que hace el grupo de la vida cotidiana. Si alguien mata sin sentirse culpable, a imitación del héroe que corre el riesgo, ¿por qué entonces ya no es asesinato?: porque es «agresión sagrada. Pues la primera no lo fue[21] ». En otras palabras, la participación en el grupo redestila la realidad cotidiana y le otorga un aura sacra —al igual que en la infancia el juego creaba una realidad ensalzada.

El vocabulario trascendente de los «actos de iniciación», «la infecciosidad de la persona sin conflictos», «la magia prioritaria» y demás términos nos ayudan a comprender más sutilmente la dinámica del sadismo grupal, la ecuanimidad sublime con la que mata un grupo. No es sólo que el «padre lo permita» o lo «ordene». Es mucho más: *la transformación heroico-mágica* del mundo y de uno mismo. Esta es la ilusión que anhela el ser humano, como dijo Freud, y que hace que la persona central suponga un vehículo tan eficaz para la emoción del grupo.

No voy a intentar repetir o resumir las sutilezas del ensayo de Redl. Vamos sólo a subrayar lo más importante de su argumento, que el «hechizo que emiten personas» —como nosotros lo hemos llamado— es muy complejo, e incluye muchas más cosas de las que ve el ojo. De hecho, puede incluirlo todo salvo un hechizo. Redl señaló que los grupos utilizan a los cabecillas para varios tipos de exculpación o alivio de conflictos, por amor o incluso por lo opuesto —son blanco de agresiones y odio que unen al grupo en un vínculo común—. (Como el anuncio de una popular película: *Le siguen con valor hasta el infierno sólo por el placer de matarle y vengarse*). Redl no pretendía substituir las ideas básicas de Freud, sino ampliarlas y matizarlas. Lo instructivo respecto a sus ejemplos es que la mayoría de las funciones de la «persona central» tienen relación con la culpa, la expiación y el heroísmo sin ambigüedad. Para nosotros, la conclusión importante es que los grupos a veces «utilizan» al líder con poca consideración hacia su persona, pero siempre con la intención de satisfacer sus propias necesidades e impulsos. W. R. Bion, en un excelente artículo[22] , amplió esta línea de pensamiento de Freud, arguyendo que el líder es una criatura del grupo, tanto como el grupo lo es de él, y que siendo el cabecilla pierde su «distintivo individual», tanto como lo pierden sus seguidores. No posee más libertad para sí mismo que cualquier otro miembro del grupo, justa mente porque él tiene que ser un reflejo de sus anhelos a fin de poder asumir el liderazgo[23] .

Todo ello nos conduce a reflexionar con nostalgia sobre lo poco heroico que

es el ser humano corriente, incluso cuando sigue a un héroe. Sólo le traspasa su propia carga; le sigue sin reservas, con un corazón deshonesto. El eminente psicoanalista Paul Schilder ya había observado que el ser humano entra en trance hipnótico por sí mismo sin reservas. Él dijo agudamente que fue este hecho el que desproveyó a la hipnosis de la «profunda seriedad que distingue a cada gran pasión verdadera». Por eso la llamó «tímida» porque le faltaba «la gran entrega desinteresada e incondicional[24] ». Creo que esta caracterización es estéticamente apta para describir los «heroísmos» tímidos de la conducta grupal. No hay nada de desinteresado ni de varonil en ellos. Incluso cuando alguien fusiona su ego con el padre autoritario, el «hechizo» lo crean sus propios intereses limitados. Las personas utilizan a sus líderes casi como una excusa. Cuando se someten a las órdenes de un líder, siempre se pueden reservar el sentimiento de que estas órdenes son ajenas a ellas, que la responsabilidad es del cabecilla, que los actos terribles que están cometiendo son en su nombre, no en el suyo propio. Esto es, pues, otra razón por la que la gente no se siente culpable, como indica Canetti: se pueden imaginar como víctimas temporales del líder[25] . Cuanto más se rinden a su hechizo, más terribles son los crímenes que cometen, más pueden sentir que esas acciones no son propias. Esta utilización del líder es muy clara; nos recuerda el descubrimiento de James Frazer de que en las remotas tribus de antaño, a menudo, utilizaban a sus jefes como chivos expiatorios y que, cuando ya no les servían para satisfacer las necesidades de su pueblo, los mataban. Estas son las múltiples formas en que los seres humanos pueden jugar a ser héroes, mientras eluden la responsabilidad de sus propias acciones de una manera cobarde.

Muy pocas personas, por ejemplo, se han dejado impresionar con el reciente «heroísmo» de la «familia» Manson[*] . Cuando los contemplamos con la visión de la dinámica de grupo de la que hemos estado hablando, podemos entender mejor por qué nos quedamos horrorizados, no sólo por los asesinatos sin sentido que cometieron, sino por algo más. Cuando las personas intentan alcanzar el heroísmo desde la posición de la esclavitud voluntaria, no hay nada que admirar; todo es automático, previsible, patético. Aquí está el grupo de jóvenes, hombres y mujeres, que se habían identificado con Charles Manson y que vivían en sumisión masoquista con él. Le entregaron su devoción total y le veían como a una especie de dios humano. De hecho, él cumplía con la descripción de Freud de «padre primario»: era autoritario, muy exigente con sus seguidores y tenía mucha fe en la disciplina. Tenía unos ojos profundos y, para quienes cayeron bajo su hechizo, no había duda de que proyectaba un aura hipnótica. Era una figura muy segura de sí misma. Incluso poseía su propia «verdad», su visión megalómana de conquistar el mundo. Para sus seguidores, su visión era como una misión heroica en la que ellos tenían el privilegio de participar. Les había convencido de que sólo siguiendo su plan se salvarían. La «familia» estaba muy unida, no existían las inhibiciones sexuales, y sus miembros tenían todos libre acceso los unos a los otros. Incluso utilizaban el sexo para atraer a nuevos miembros a la familia. En todo esto, parece evidente que Manson combinó el «efecto fascinador de la personalidad narcisista» con la «infecciosidad de la personalidad sin conflictos». Todo el mundo podía dar rienda suelta a sus represiones siguiendo el ejemplo y las órdenes de Manson, no sólo en lo que al sexo se refería, sino también respecto al asesinato. Los miembros de la

«familia» no parecían dar muestras de remordimiento, culpa o vergüenza por sus crímenes.

Las personas se quedaron atónitas ante esta ostensible «falta de sentimientos humanos». Pero desde la dinámica que hemos estado revisando, nos enfrentamos ante la conclusión todavía más sorprendente de que las comunidades homicidas, como la de la «familia» Manson, en realidad no carecen de la humanidad básica. Lo que las hace tan terribles es que exageran las disposiciones que hay en todos nosotros. ¿Por qué han de sentir culpabilidad o remordimiento? El líder asume la responsabilidad del acto destructor, y los que destruyen en su nombre ya no son asesinos, sino «héroes sagrados». Se mueren por servir al amparo de la poderosa aura que este proyecta y por llevar a cabo la ilusión que les proporciona, una ilusión que les permite transformar heroicamente el mundo. Bajo su hechizo hipnótico y con toda la fuerza de sus propios impulsos para lograr una autoexpansión heroica, no han de tener miedo; pueden matar con ecuanimidad. De hecho, parecían sentir que estaban haciendo un «favor» a sus víctimas, lo que parece indicar que las santificaron al incluirlas en su propia «misión sagrada». Como hemos podido ver en la literatura antropológica, la víctima que es sacrificada se convierte en una ofrenda sagrada para los dioses, para la naturaleza o para el destino. La comunidad obtiene más vida a través de la muerte de la víctima, y esta tiene el privilegio de servir al mundo de la manera más elevada posible, mediante su propia muerte expiatoria.

Una forma directa de entender las comunidades homicidas, como la de la familia Manson, es verlas como transformaciones mágicas, donde las personas pasivas y vacías, cargadas de conflictos y de culpas, consiguen su heroísmo barato, sintiendo que verdaderamente pueden controlar su destino e influir en la vida y la muerte. «Barato» porque no es bajo su mando, ni con su coraje, ni afrontando sus propios miedos: todo se realiza con la imagen del líder grabada en su psique.

La visión más amplia de la transferencia

Desde esta argumentación sobre la transferencia, podemos ver una gran causa para las venganzas a gran escala que el ser humano ejecuta en el mundo. No es sólo un animal destructivo y lujurioso por naturaleza que deja desperdicio a su alrededor porque se siente omnipotente e inexpugnable. Más bien, es un animal estremecido que reduce al mundo para ponérselo alrededor de sus hombros en una desesperada búsqueda de protección y apoyo e intenta afirmar cobardemente sus débiles poderes. Así, las cualidades del líder y los problemas de la gente encajan en una simbiosis natural. Me he detenido en algunos de los razonamientos de la psicología de grupo para demostrar que los poderes del líder surgen de lo que él puede hacer por la gente, independientemente de la magia que posea. Las personas proyectan sus problemas en él, lo que le concede su papel y talla. Los líderes necesitan a los seguidores, tanto como estos últimos les necesitan a ellos: el líder proyecta en sus seguidores su propia incapacidad de estar solo, su propio miedo al aislamiento. Hemos de decir que si no hubiera líderes naturales que poseyeran un carisma mágico, el ser humano tendría que inventarlos, al igual que los líderes han de crear seguidores si estos no existen. Si acentuamos este aspecto simbiótico natural del problema de la transferencia, llegamos a

un mayor entendimiento de este, que supone la parte principal del tema que ahora quiero abordar[*] .

Freud ya había revelado casi tanto sobre los problemas de los seguidores como sobre el magnetismo del líder, cuando nos habló del anhelo por la transferencia y lo que esta cumplía. Pero es justo aquí donde se encuentra el problema. Como siempre, nos mostró dónde mirar, pero cerró demasiado el objetivo. Tenía un concepto, como Wolstein expuso sucintamente: «de por qué el ser humano se metía en conflictos[26] », y sus explicaciones de los problemas casi siempre estaban relacionadas con los motivos sexuales. El hecho de que la gente fuera tan propensa a la sugestión en la hipnosis, para él, era una prueba de que dependía de la sexualidad. La atracción de transferencia que sentimos hacia las personas no es más que una manifestación de las primeras atracciones que sentimos en la infancia hacia quienes estaban a nuestro alrededor, pero ahora esta pura atracción sexual está tan enterrada en el inconsciente que no nos damos cuenta delo que realmente motiva nuestras fascinaciones. En las inconfundibles palabras de Freud:

[…] hemos de llegar a la conclusión de que todos los sentimientos de simpatía, amistad, confianza y demás, de los que hacemos uso en la vida, están genéticamente conectados con la sexualidad y que se han desarrollado de deseos claramente sexuales mediante un debilitamiento de su finalidad sexual, por puros y asensuales que puedan parecer en las formas que adoptan en nuestra percepción consciente de nosotros mismos. Al empezar no conocíamos más que objetos sexuales; el psicoanálisis nos muestra que esas personas a las que en la vida real tan sólo respetamos o apreciamos, pueden ser todavía objetos sexuales en nuestras mentes inconscientes[27] .

Ya hemos visto cómo este tipo de reduccionismo al motivo sexual puso en peligro al propio psicoanálisis ya en sus primeros tiempos y cómo ha sido necesaria una serie de pensadores de gran talla para liberar al psicoanálisis de esta obsesión de Freud. Pero en su último trabajo, el propio Freud ya no estaba demasiado preocupado por su obsesión cuando tuvo que explicar algunas cosas de manera más amplia; lo mismo sucede con el poco énfasis que puso en la entrega de la transferencia. En 1912, dijo que el hecho de que la transferencia pudiera conducir a una sumisión total era para él una prueba «inequívoca» de su «carácter erótico[28] ». Pero en su último trabajo, cuando hizo cada vez más hincapié en el terror de la condición humana, habló de nuestro anhelo infantil de tener un padre poderoso como «protección contra poderes superiores extraños», a raíz de la «debilidad humana» y de la «indefensión infantil[29] ». Sin embargo, esta fraseología no representa un abandono absoluto de sus explicaciones anteriores. Para Freud, «Eros» no sólo cubría impulsos sexuales específicos, sino también nuestro deseo de omnipotencia, del sentimiento oceánico que surge de una fusión con los poderes de los progenitores. Con este tipo de generalización, Freud pudo mantener su visión amplia y estrecha al mismo tiempo. Esta complicada mezcla de error específico y generalización correcta ha hecho que separar lo verdadero de lo falso en la teoría psicoanalítica resultara una difícil y larga tarea. Como hemos dicho antes, cuando hemos citado a Rank, parece bastante decisivo que si acentúas los terrores de la naturaleza externa —como

hizo Freud en su último trabajo—, es que estás hablando de la condición humana general y no de impulsos eróticos específicos. Podríamos decir que en la infancia buscaríamos, entonces, fusionamos con la omnipotencia de los padres no por *deseo* , sino por *cobardía* . Y ahora nos hallamos en un terreno completamente nuevo. El hecho de que la transferencia puede conducir a una sumisión total no prueba su «carácter erótico», sino algo bastante distinto: su «verdadero» carácter, por así decirlo. Como Adler vio con completa claridad mucho antes de que Freud publicara su último trabajo: la transferencia es fundamentalmente un problema de *valor* [30] . Como hemos visto de manera concluyente con Rank y Brown, es en el móvil de la inmortalidad, y no en el sexual, donde ha de recaer el peso demuestra explicación de la pasión humana. ¿Qué supone este cambio crucial para nuestra comprensión de la transferencia? Una visión verdaderamente fascinante y amplia de la condición humana.

La transferencia como control fetichista

Si la transferencia está relacionada con la cobardía, podemos comprender por qué se remonta a la infancia; refleja todo el intento del niño de crear un entorno que le proporcione seguridad y satisfacción; aprende a actuar y a percibir su entorno de manera tal que elimina la ansiedad que le produce. Pero, ahora, veamos la fatalidad de la transferencia: cuando creas tu mundo de percepción-acción para eliminar lo que es básico en él (ansiedad), entonces lo estás falsificando. Esta es la razón por la que el psicoanálisis siempre ha entendido la transferencia como un fenómeno regresivo, sin criterio, deseable, una cuestión de *control automático* del propio mundo. Silverberg da una definición clásica psicoanalítica:

Transferencia indica la necesidad de ejercer el control completo sobre las circunstancias externas […]. En todas sus variaciones y multiplicidad de manifestaciones […] la transferencia puede ser considerada como un monumento duradero de la rebelión profunda del ser humano contra la realidad y su tozuda persistencia en la forma de inmadurez[31] .

Para Erich Fromm, la transferencia refleja la alienación del ser humano:

A fin de superar su sensación de vacío interno e impotencia, [el ser humano] […] elije un objeto sobre el que proyectar sus propias cualidades humanas: su amor, inteligencia, valor, *etc* . Al someterse a ese objeto, siente que está en contacto con sus propias cualidades; se siente fuerte, sabio, valiente y seguro. Perder el objeto supone el riesgo de perderse a uno mismo. Este mecanismo, esta adoración idolátrica de un objeto, basada en el hecho de la alienación individual, es el dinamismo central de la transferencia, lo que le da su fuerza e intensidad[32] .

La visión de Jung era similar: estar fascinado por alguien es básicamente una cuestión de

[…] intentar siempre entregamos al poder de una pareja que parece tener todas las cualidades que nosotros no hemos conseguido realizar en nuestro interior[33] .

Como lo era la de Adler:

[la transferencia] […] es básicamente una maniobra o táctica mediante la cual el paciente intenta perpetuar su modo familiar de existencia que depende de un prolongado intento de despojarse del poder y del lugar para depositarlo en las manos del «Otro[34] ».

Estoy citando ampliamente a estas autoridades por dos motivos: para mostrar la verdad general de sus visiones y también para después poder mencionar los inmensos problemas que suscitan estas cuestiones. Podemos ver ya que la transferencia no es una cuestión de cobardía inusual, sino más bien parte de los problemas básicos de una vida orgánica, problemas de poder y de control: la fortaleza para oponerse a la realidad y mantenerla en orden para nuestra propia expansión y realización como organismos.

¿Qué es aún más natural que elegir a una persona con la que entablar un diálogo con la naturaleza? Fromm utiliza la palabra «ídolo», que es otra forma de hablar sobre lo que tenemos más cerca. A sí es como entendemos la función de la transferencia «negativa» o de «odio»: nos ayuda a asentarnos en el mundo, a crear una meta para nuestros propios sentimientos, incluso aunque estos sean destructivos. Podemos forjar nuestro equilibrio básico como organismos tanto con el odio como con la sumisión. De hecho, el odio nos da más vida, que es la razón por la que en las etapas más débiles del ego nos parece que el odio es más intenso. Lo único es que el odio también hace que la otra persona cobre más importancia de la que en realidad merece. Como dijo Jung, la «forma negativa de la transferencia en el aspecto de resistencia, desagrado u odio concede a la otra persona una gran importancia desde el principio…»[35] . Necesitamos un objeto concreto para nuestro control y procuramos conseguirlo como podamos. Cuando no hay personas para entablar nuestro diálogo de control, incluso podemos utilizar nuestro propio cuerpo como objeto de transferencia, como ha demostrado Szasz[36] . Los dolores que sentimos, las enfermedades reales o imaginarias nos dan algo con qué relacionarnos, evitan que pasemos inadvertidos por el mundo, que nos quedemos atascados en la desesperación de la soledad y el vacío total, una palabra, la enfermedad es un objeto. La transferimos a nuestro propio cuerpo como si de una amiga se tratase, a quien podemos recurrir para conseguir fuerza o protegemos de la amenaza de un enemigo. Al menos nos hace sentimos reales y que tenemos algún poder sobre nuestro destino.

De todo esto podemos extraer una importante conclusión: que la transferencia es una forma de fetichismo, una forma de control estrecho que asegura nuestros propios problemas. Tomamos nuestra indefensión, nuestra culpa, nuestros conflictos y los fijamos en un lugar en el entorno. Podemos crear *cualquier locus* para proyectar nuestras preocupaciones en el mundo, incluso el *locus* de nuestros propios brazos y piernas. Se trata de nuestras preocupaciones; y si contemplamos los problemas básicos de la esclavitud humana siempre las estamos viendo. Como dijo Jung en bellas palabras: «[…] a menos que prefiramos dejarnos engañar por nuestras propias ilusiones, mediante el cuidadoso análisis de cada una de nuestras fascinaciones deberemos extraer una porción de nuestra personalidad, como si de una

quintaesencia se tratase, y poco a poco reconocer que nos estamos encontrando con nosotros mismos una y otra vez en mil disfraces diferentes en la senda de la vida[37] ».

La transferencia como el miedo a la vida

Este debate nos ha llevado aún más lejos de un enfoque simple y clínico del fenómeno de la transferencia. El hecho es que la fascinación es un reflejo de la fatalidad de la condición humana; y como vimos en la primera parte de este libro, la condición humana es demasiado para que un animal pueda asimilarla; es abrumadora. Este es el aspecto de la transferencia que ahora voy a tratar. De todos los pensadores que han hablado sobre ella, ninguno ha escrito con mayor alcance y profundidad sobre sus significados que Rank.

Ya hemos visto en diferentes contextos cómo el sistema de pensamiento de Rank se basa en el hecho del miedo humano, el temor a la vida y a la muerte. Aquí quiero destacar lo global o la totalidad de este temor. Como dijo William James, con su infalible franqueza, el miedo es «el miedo al universo». Es el miedo de la infancia, de salir al universo, de realizar la individualidad independiente, la propia vida y experiencia. Y como dijo Rank: «El adulto puede tener miedo a la muerte o miedo al sexo, el niño teme a la propia vida[38] ». Fromm difundió mucho esta idea, en varios de sus libros, como el «miedo a la libertad». Schachtel lo expresó bien al hablar del miedo a salir del «confinamiento». A sí es cómo comprendemos el «incesto» de la simbiosis con la madre y con la familia: la persona permanece «arropada» en un útero protector, por así decirlo. Esto es lo que Rank quería decir cuando habló del «trauma del nacimiento» como paradigma de todos los demás traumas de emergencia. Es lógico: si el universo es fundamental y globalmente aterrador para las percepciones naturales de un joven animal humano, ¿cómo puede este atreverse a salir a él con confianza? Sólo aliviando su terror.

De este modo, podemos comprender la esencia de la transferencia: como una *doma del terror* . Si somos realistas, el universo contiene un poder abrumador. Más allá de nosotros mismos sentimos el caos. En realidad, no hay mucho que podamos hacer respecto a este increíble poder, salvo una cosa: podemos dotar a ciertas personas con él. El niño enfoca su estremecimiento y terror naturales en otros individuos, lo que le permite encontrar el horror y el poder reunidos en un mismo lugar, en vez de que estén difusos por todo un universo caótico. *¡Mirabile!* El objeto de transferencia, al estar dotado con los poderes transcendentes del universo, posee ahora el poder para controlarlos, ordenarlos y combatirlos[39] . En palabras de Rank, el objeto de la transferencia llega a representar para el individuo «las grandes fuerzas biológicas de la naturaleza, a las cuales el ego se vincula emocionalmente y que entonces pasan a formar la esencia del ser humano y de su destino[40] ». Por este sistema, el niño puede controlar su suerte. Puesto que el poder último significa el poder sobre la vida y la muerte, el niño puede ahora emerger sin temor respecto al objeto de la transferencia. El objeto se convierte en su *locus* de funcionamiento seguro. Lo único que ha de hacer es adaptarse a él en los modos que aprende; conciliarlo si se vuelve terrible; utilizarlo con serenidad para las actividades automáticas cotidianas. Por esta razón, Angyal pudo decir, y con razón, que la transferencia no es un

«error emocional», sino la experiencia del otro en la *totalidad* del propio *mundo* , del mismo modo que el hogar es, para el niño, todo su mundo[41] .

Esta totalidad del objeto de la transferencia también ayuda a explicar su ambivalencia. De formas diversas y complejas, el niño ha de luchar contra el poder de los padres con su sorprendente capacidad de obrar milagros. Ellos son tan abrumadores como el fondo de la naturaleza del cual emergen. El niño aprende a naturalizarlos mediante técnicas de acomodación y manipulación. Sin embargo, al mismo tiempo, ha de enfocar en ellos todo el problema del terror y del poder, convirtiéndoles en centro de estos para limitar y naturalizar el mundo que les envuelve. Ahora vemos por qué el objeto de la transferencia plantea tantos problemas. El niño controla en parte a través de ella su destino mayor, pero esta se convierte en su nuevo destino. Se ata a una persona para controlar el terror automáticamente, para mediar la maravilla y para derrotar a la muerte a través de la fortaleza de esa persona. Pero luego experimenta el «terror a la transferencia»; el terror de perder el objeto, de desagradarle, de no ser capaz de vivir sin él. El terror de su propia finitud e impotencia sigue acechándole, solo que ahora en la forma concreta del objeto de la transferencia. ¡Qué implacablemente irónica es la vida humana! El objeto de la transferencia siempre amenaza con desbordar a la realidad, porque lo representa todo en la vida y, con ello, también representa todo nuestro destino. El objeto de la transferencia se vuelve el centro del problema de la propia libertad, porque uno depende compulsivamente de él; contiene todas las otras dependencias y emociones naturales[42] . Esta cualidad se puede aplicar tanto a los objetos de transferencia positivos como a los negativos. En la transferencia negativa, el objeto se convierte en la focalización del terror, sólo que ahora experimentado como el mal y la coacción. También es la causa de gran parte de los recuerdos amargos de la infancia y de nuestras acusaciones a nuestros padres. Intentamos hacer de ellos los únicos recipientes de nuestra infelicidad en un mundo que es básicamente demoníaco. Actuamos como si el mundo no contuviera terror y mal, sino solo nuestros padres. En la transferencia negativa, también vemos un intento de controlar nuestro destino de una forma automática.

No es de extrañar que Freud pudiera decir que la transferencia era un «fenómeno universal de la mente humana» que «domina la totalidad de todas las relaciones de la persona con su entorno humano[43] ». O que Ferenczi pudiera hablar de la «pasión neurótica por la transferencia», la «emoción estímulo-hambre del neurótico[44] ». No hemos de hablar sólo de los neuróticos sino del hambre y de la pasión generalizadas por un *estímulo localizado* que se da en todas partes. Más bien podríamos decir que la transferencia prueba que todo el mundo es neurótico, puesto que es una distorsión universal de la realidad mediante la fijación artificial de esta. De ahí se deduce, por supuesto, que cuanto menos poder y más miedo se tenga, más fuerte será la transferencia. Esto explica la peculiar intensidad de la transferencia esquizofrénica: la focalización total y desesperada del horror y el asombro en una persona, la abyecta sumisión a ella y su completa adoración de una forma deslumbrante e hipnótica. Basta con escuchar su voz, tocar un trozo de una de sus prendas de vestir, o que se te conceda el gran privilegio de besar y lamer sus pies, eso supondría el mismísimo cielo. Este es

el destino lógico para una persona tremendamente indefensa: cuanto más temes a la muerte y más vacío estás, más llenas tu mundo de figuras paternas omnipotentes, de ayudantes supermágicos[45] . La transferencia esquizofrénica nos ayuda a comprender de qué modo tan natural permanecemos aferrados al objeto incluso en una transferencia «normal»: todo el poder para curar las enfermedades de la vida, los males del mundo, están presentes en el objeto de la transferencia. ¿Cómo evitar estar bajo su hechizo?

Recordemos que hemos dicho que la transferencia no probaba el «erotismo», como había dicho anteriormente Freud, pero sí una cierta «verdad» respecto al terror a la condición humana. El extremo esquizofrénico de la transferencia también nos ayuda a comprender esta afirmación. Al fin y al cabo, una de las razones por las que su mundo le resulta tan aterrador es porque, en general, lo ve sin el velo amortiguador de la represión. De este modo, también ve el objeto de la transferencia humana en todo su poderío y esplendor, algo de lo que ya hemos hablado en un capítulo anterior. El rostro humano es en realidad un milagro primario sorprendente; te paraliza de forma natural con su esplendor si te rindes a él por lo fantástico que es. Pero, principal mente reprimimos este aspecto milagroso para poder funcionar con ecuanimidad y poder usar los rostros y los cuerpos para nuestros fines rutinarios. Puede que recordemos que cuando éramos niños había personas con las que no nos atrevíamos a hablar, o ni siquiera osábamos mirarlas, algo que apenas podemos seguir manteniendo en nuestra vida de adultos, sin que ello nos provoque serios problemas. Sin embargo, ahora, también podemos señalar que este miedo a mirar al objeto de la transferencia a la cara no es necesariamente lo que dijo Freud que era: el miedo al aterrador padre primordial. Más bien, es el miedo a la realidad de la focalización intensa del asombro y el poder natural; el temor a sentirse abrumado por la verdad del universo como es, pues dicha verdad se plasma en el rostro humano. No obstante, Freud tenía razón en cuanto a los padres tiránicos: cuanto más aterrador es el objeto, más fuerte es la transferencia; cuanto más encarna el poderoso objeto los poderes naturales del mundo, más aterrador puede ser, en realidad, sin imaginación por nuestra parte.

La transferencia como miedo a la muerte

Si el miedo a la vida es un aspecto de la transferencia, el compañero de ese miedo está justo a su lado. A medida que el niño que está creciendo se vuelve consciente de la muerte, tiene una doble razón para refugiarse en los poderes del objeto de la transferencia. El complejo de castración hace del cuerpo un objeto de horror y se vuelve entonces el objeto de transferencia que lleva el peso del abandonado proyecto *causa-sui* . El niño lo utiliza para asegurarse su inmortalidad. ¿Qué es más natural? No puedo evitar citar otro escrito del famoso sentimiento de Gorki sobre Tolstoi, porque resume muy bien este aspecto de la transferencia: «No estoy desvalido en esta Tierra, mientras este anciano viva en ella[46] ». Esto surge desde el fondo de la emoción de Gorki; no es un simple deseo o un pensamiento reconfortante: más bien es como una creencia compulsiva de que el misterio y la solidez del objeto de la transferencia te proporcionará refugio mientras viva.

Esta utilización del objeto de la transferencia explica la necesidad de la deificación del otro, la continuada colocación de ciertas personas seleccionadas en pedestales, el ver en ellas ciertos poderes extraordinarios: cuantos más tengan, más se nos pegarán. Nosotros participamos de su inmortalidad y, de este modo, creamos inmortales[47] . Como Harrington expresó gráficamente: «Yo estoy causando una impresión más profunda en el cosmos porque conozco a esta persona famosa. Cuando zarpe el arca yo estaré en ella[48] ». El ser humano siempre tiene sed, como dijo Rank, de material para su propia inmortalidad. Los grupos también lo necesitan, lo que explica la constante sed de héroes:

Todo grupo, por pequeño o grande que sea, posee semejante impulso «individual» de eternización, que se manifiesta en la creación y en el cuidado de héroes nacionales, religiosos y artísticos […] el individuo prepara el camino para este impulso colectivo hacia la eternidad[49] …

Este aspecto de la psicología de grupo explica algo que de otro modo dejaría atónita a nuestra imaginación: ¿nos han sorprendido los fastuosos despliegues de dolor por parte de pueblos enteros cuando ha muerto alguno de sus líderes? Los discursos emotivos descontrolados, las aturdidas masas apiñadas en las plazas de las ciudades a veces durante días enteros, personas adultas arrastrándose histéricamente y angustiándose, pisoteadas al salir al encuentro del ataúd o de la pira funeraria, ¿cómo hallar sentido a semejante «vodevil masivo y neurótico de desesperación[50] »? Sólo de una manera: esto muestra un profundo estado de *shock* ante la pérdida del baluarte contra la muerte. La gente comprende en algún plano oculto de su personalidad: «Nuestro *locus* de poder para controlar la vida y la muerte también puede morir; por tanto, nuestra propia inmortalidad está en tela de juicio». Todas las lágrimas y la angustia son a fin de cuentas por uno mismo, no por el fallecimiento de una gran alma, sino por nuestro propio fallecimiento inminente. Las personas empiezan de inmediato a renombrar las calles, las plazas y los aeropuertos de las ciudades con el nombre de la persona fallecida: es como declarar que será inmortalizada físicamente en la sociedad, a pesar de su muerte física. Comparemos el duelo de los Kennedy, el de los franceses por Charles de Gaulle y especialmente el de los egipcios por Nasser, que se trataba de una manifestación más primitiva y elemental: al momento, el llanto se transformó en una petición de renovar la guerra con Israel. Como hemos visto, sólo los chivos expiatorios pueden liberamos de nuestro propio miedo a la muerte: «Me veo amenazado por la muerte, voy a matar sin reservas». En la defunción de una figura de inmortalidad, la necesidad de buscar un culpable debe ser especialmente intensa. Como también lo es la susceptibilidad al pánico puro, como demostró Freud[51] . Cuando muere el líder, el instrumento que uno ha utilizado para negar el terror del mundo se desvanece al instante; ¿qué hay todavía más natural que experimentar el mismísimo pánico que siempre nos ha estado acechando?

El vacío de la inmortalidad-substancia que quedaría tras el abandono absoluto del líder es, sin duda, demasiado doloroso como para poder aguantarlo, sobre todo si el cabecilla poseía una notable *mana* , o había reunido en sí mismo algún proyecto heroico que el pueblo llevaba a cabo. Uno no puede dejar de

pensar cómo es posible que una de las sociedades científicas más avanzadas del siglo XX recurriera a adelantos basados en las antiguas técnicas de momificación egipcias para embalsamar al líder de su revolución. Parece como si los rusos no pudieran deshacerse de Lenin ni siquiera muerto y, por eso, le enterraron como un símbolo permanente de la inmortalidad. Ahí tenemos una sociedad supuestamente «secular» que realiza peregrinaciones a una tumba que encierra figuras heroicas en la «pared sagrada» del Kremlin, un lugar santificado. No importa cuántas iglesias se hayan cerrado, o lo humanista que reivindicara ser un líder o movimiento, nunca habrá nada del todo secular en el miedo humano. El terror del ser humano siempre es un «terror sagrado» —lo cual es una frase popular sorprendentemente apropiada —. El terror siempre está relacionado con los extremos de la vida y la muerte[52] .

Los motivos ontológicos gemelos

Gran parte de lo que hasta ahora se ha dicho respecto a la transferencia coloca a la humanidad en un punto de vista poco halagüeño; ha llegado el momento de cambiar el tono. La verdadera transferencia es un reflejo de la cobardía ante la vida y la muerte, pero también es un reflejo de la necesidad de heroísmo y de autodesarrollarse. Esto sitúa nuestra discusión sobre la transferencia en otro plano diferente, y es bajo esa nueva perspectiva que voy a proseguir.

Una de las cosas que siempre ha sorprendido al ser humano es su anhelo por ser bueno, una sensibilidad interna respecto a la «forma en que deberían ser las cosas» y una insoportablemente cálida atracción de fusión hacia la «rectitud» de la belleza, el bien y la perfección. A esta sensibilidad interna la denominamos «conciencia». Para el gran filósofo Immanuel Kant fue uno de los dos misterios sublimes de la creación, esta «ley moral dentro» del ser humano, que no halló manera de explicarla —sencilla mente era algo innato—. La naturaleza lleva el sentimiento justo en su propio «corazón», en los interiores de los organismos que luchan. Este sentimiento personal de la naturaleza es más fantástico que cualquier hecho de ciencia ficción. Cualquier filosofía o ciencia que hable inteligentemente sobre el sentido de la vida ha de tenerlo en cuenta y tratarlo con el mayor respeto —como hicieron, en el siglo XIX, pensadores como Vincenzo Gioberti y Antonio Rosmini—.[53] Curiosamente, esta ontología vital del sentimiento personal de un organismo —que fue fundamental para pensadores como Thomas Davidson y Henri Bergson— apenas se dejó oír en la ciencia moderna hasta la aparición de la nueva «psicología humanística». Sólo este hecho para mí ya explica la increíble esterilidad de las ciencias humanas de nuestro tiempo y, más especialmente, su voluntad de manipular y negar al ser humano. Creo que la verdadera grandeza de la contribución de Freud aparece cuando la vemos relacionada de manera directa con esta tradición de pensamiento ontológico. Freud demostró de qué manera las reglas particulares para el bien o la conciencia nos eran inculcadas en la infancia dentro de la sociedad, cómo aprendemos las *normas para sentirnos bien* . Al mostrar la artificialidad de estas reglas sociales para sentirse bien, Freud especificó el sueño de libertad de la Ilustración: exponer las restricciones morales artificiales sobre el sentimiento personal expansivo de fuerza vital.

Pero el reconocimiento de tales restricciones sociales sigue sin explicar el impulso interno del ser humano de sentirse bien y de ser bueno, esa misma cosa que fascinó a Kant parece existir con independencia de cualquier regla, lo único que podemos decir —como ya he dicho— es que «a todos los organismos les gusta "sentirse bien" respecto a sí mismos[54] ». Se esfuerzan por maximizar este sentimiento. Como los filósofos han observado desde hace mucho tiempo, es como si el corazón de la naturaleza estuviera latiendo en su gozosa expansión de sí misma. Cuando llegamos al plano del ser humano, por supuesto, este proceso adquiere su máximo interés. Es más intenso en el ser humano y también relativamente indeterminado, puesto que puede vibrar y expandirse tanto en el plano orgánico como simbólico. Esta expansión asume la forma del tremendo afán de la persona de sentir el «bien» total respecto a sí misma y su mundo. Esta forma de hablar, aunque quizás sea torpe, me parece que resume lo que el ser humano está intentado hacer realmente, y la razón por la que la conciencia es su destino. El ser humano es el único organismo en la naturaleza destinado a descifrar lo que de verdad significa sentirse «bien».

Pero además de esta carga especial, la naturaleza ha dispuesto que es imposible para la persona sentirse «bien» de una manera sencilla. Aquí hemos de introducir una paradoja que parece llegar al fondo de la vida orgánica y que está especialmente agudizada en el ser humano. La paradoja adopta la forma de dos motivos o impulsos en direcciones opuestas. Por una parte, la creatura se ve impelida por un poderoso deseo de identificarse con el proceso cósmico, de fusionarse con el resto de la naturaleza. Por otra, quiere ser única, sobresalir como algo diferente y separado. El primer motivo —fusionarse y perderse a sí mismo en algo más grande— procede del horror que siente por el aislamiento, de ser obligado a depender de sus propias débiles energías; se siente pequeño e indefenso ante la naturaleza trascendente. Si cede a su sentimiento natural de dependencia cósmica, el deseo de formar parte de algo mayor le devuelve la paz y la unidad, le concede un sentido de autoexpansión en un más allá superior, y eso ensalza su existencia, le concede un verdadero sentimiento de valor trascendente. Este es el verdadero móvil cristiano del ágape: la fusión natural de la vida creada en la «Creación del a mor» que la trasciende. Como dijo Rank, el ser humano anhela un «sentimiento de afinidad con el Todo». Quiere ser «liberado de su aislamiento» y convertirse en «parte de un todo más grande y superior». La persona por naturaleza intenta alcanzar un ser que trascienda al suyo propio para conocer su propia identidad, para sentir que pertenece al universo. Mucho antes de que Camus escribiera las palabras del epígrafe de este capítulo, Rank dijo: «Pues sólo viviendo en estrecha unión con un dios-ideal que ha sido erigido fuera de nuestro propio ego somos capaces de vivir[55] ».

La fuerza del trabajo de Rank, que le permitió hacer semejante retrato psicológico del ser humano dentro del círculo, residía en relacionar la visión psicoanalítica clínica con los motivos ontológicos básicos de la creatura humana. De este modo, se adentró en la motivación humana tanto como pudo y creó una psicología de grupo que en realidad era una psicología de la condición humana. Por una parte, pudimos ver que lo que los psicoanalistas denominan «identificación» es una necesidad natural de unirse a los

abrumadores poderes que la trascienden[56] . La identificación en la infancia es, pues, un caso especial de esta necesidad: el niño se fusiona con los representantes del proceso cósmico —lo que hemos denominado la «focalización de la transferencia» del terror, la majestuosidad y el poder—. Cuando alguien se funde con los padres autotrascendentes o con el grupo social, de alguna manera muy real, está intentando vivir con algún tipo de significado más expandido. Nos perdemos la complejidad del heroísmo si no comprendemos este punto, no llegamos a captar la magnitud de la persona; una comprensión no sólo de ese apoyo del poder que su autotrascendencia le confiere, sino de toda su existencia en la dicha y el amor. El afán de la inmortalidad no es un simple reflejo de la ansiedad por la muerte, sino una extensión de toda nuestra existencia hacia la vida. Quizás esta expansión natural de la creatura baste para explicar por qué la transferencia es una pasión tan universal.

Desde esta perspectiva, también podemos comprender la idea de Dios como realización lógica del aspecto ágape de la naturaleza humana. Freud parece haber criticado el ágape tanto como criticó la religión que lo predicaba. Pensaba que la sed de un Dios celestial del ser humano representaba todo aquello que era inmaduro y egoísta en el ser humano: su indefensión, su temor, su celo por la mayor protección y satisfacción posible. Pero Rank compendió que la idea de Dios nunca ha sido un simple reflejo de un miedo supersticioso y egoísta, como han reivindicado los cínicos y los «realistas». Por el contrario, es el resultado de un genuino anhelo por la vida, de una búsqueda de una plenitud de sentido, como nos enseñó James[57] . Según parece, el elemento de la sumisión en la pertenencia heroica es algo inherente en la propia fuerza vital, uno de los misterios verdaderamente sublimes de la vida creada. Parece que la fuerza vital llega de forma natural más allá de la propia Tierra, que es una de las razones por las que el ser humano siempre ha situado a Dios en los cielos.

Hemos dicho que para el ser humano resulta imposible sentirse «bien» de una manera directa y ahora podemos ver el porqué. Podemos expandir este sentimiento personal no sólo mediante la fusión del ágape, sino también a través del otro móvil ontológico Eros, la necesidad de más vida, de una experiencia excitante, para el desarrollo de los propios poderes, para desarrollar la exclusividad de la creatura individual, el impulso de sobresalir en la naturaleza y brillar. La vida es, al fin y al cabo, un reto para la creatura, una fascinante oportunidad para expandirse. En la psicología representa el deseo de la individuación: ¿cómo realizo mis dones distintivos, cómo hago mi contribución al mundo a través de mi propia expansión?

Ahora, vemos lo que podríamos denominar la tragedia ontológica o de la creatura, tan característica del ser humano: si se rinde al ágape, se arriesga a no conseguir desarrollarse, a no realizar su contribución activa para el resto de la vida. Si expande demasiado a Eros, se arriesga a aislarse de la dependencia natural, del deber con una creación más extensa; se aparta del poder sanador de la gratitud y la humildad que está obligada a sentir por haber sido creada, por habérsele concedido la oportunidad de la experiencia de la vida.

El ser humano padece, pues, la tensión absoluta del dualismo. La individuación significa que la creatura humana ha de oponerse a sí misma frente al resto de la naturaleza. Esto precisamente crea el aislamiento que uno no puede soportar y que, sin embargo, necesita para desarrollarse de manera distintiva. Crea la diferencia que se convierte en una enorme carga; que acentúa la propia pequeñez y al mismo tiempo la necesidad de destacar. Esto es la culpabilidad *natural* La persona experimenta esto como «indignidad» o «maldad» y como una insatisfacción interna silenciosa[58] . La razón para ello es realista. En comparación con el resto de la naturaleza, el ser humano no es una creación muy satisfactoria. Está cargado de miedo e impotencia.

Ahora, el problema es cómo deshacerse de la maldad, de la culpabilidad natural, que en realidad es una cuestión de invertir nuestra posición frente al universo. Se trata de conseguir clase, importancia, duración; de cómo ser más grande de lo que en realidad se es. La necesidad del bien se basa sólo en ser algo que tenga valor, que dure[59] . Parece que intuitivamente lo sepamos al consolar a nuestros hijos cuando han tenido pesadillas u otros temores. Les decimos que no se preocupen, que son «buenos» y que nada puede dañarles, y cosas similares: bondad equivale a seguridad e inmunidad especial. Podríamos decir que el ansia de moralidad se basa por completo en la situación física de la creatura. El ser humano es moral porque siente su verdadera situación y lo que está reservado para él, mientras que los otros animales, no. Utiliza la moralidad porque intenta conseguir un lugar de pertenencia y de perpetuación especial en el universo, de dos maneras. Primero vence la maldad (pequeñez, insignificancia, finitud) al conformarse con las reglas creadas por los representantes del poder natural (los objetos de la transferencia); de este modo se asegura sin riesgo su pertenencia. Esto también es natural: de pequeños nos dicen que si somos buenos, nada hemos de temer. Segundo, intentamos superar la maldad desarrollando un don realmente heroico, convertimos en algo superespecial.

¿Nos preguntamos por qué una de las principales características del ser humano es su tormentosa insatisfacción consigo mismo, su constante autocrítica? Es la única forma que tiene de superar su sensación de limitación desesperada inherente a su verdadera situación. Los dictadores, los predicadores y los sádicos saben que a las personas les gusta ser fustigadas con acusaciones de su propia indignidad, porque ello refleja cómo se sienten realmente respecto a ellas mismas. El sádico no crea al masoquista; ya lo encuentra así. Por consiguiente, a las personas se les ofrece una forma de superar esa falta de dignidad: la oportunidad de idealizar al yo, de elevarlo a niveles auténticamente heroicos. De este modo, el ser humano establece el diálogo complementario consigo mismo natural a su condición. Se critica a sí mismo, porque no llegamos a los ideales heroicos que necesita para ser una creación imponente.

Podemos ver que el ser humano busca lo imposible: quiere perder su aislamiento y mantenerlo a un mismo tiempo. No puede soportar la sensación de separación, ni puede permitir la represión total de su vitalidad. Quiere expandirse fusionándose con el poderoso más allá que le trasciende, no obstante, a la vez que se une a él también quiere permanecer independiente y

separado, desarrollando su autoexpansión privada y a pequeña escala. Pero esta hazaña es imposible porque contradice la verdadera tensión del dualismo. Es evidente que no se puede conseguir una fusión en el poder de otra cosa, mientras a un mismo tiempo se pretende el desarrollo del propio poder personal, aunque, de todos modos, no sin ambivalencia y cierto grado de autodecepción. Pero se puede sortear el problema de una forma: se podría «controlar el deslumbramiento de la contradicción». Puedes intentar elegir el más allá que te encaje, el que encuentres más natural para practicar la autocrítica y la autoidealización[60] . En otras palabras, intentas mantener a salvo a tu más allá. El uso fundamental de la transferencia, de lo que sería más acertado llamar «heroicidad de la transferencia», es la práctica de un heroísmo seguro. En ello vemos el alcance del dualismo ontológico de los motivos, justo en el problema de la transferencia y del heroísmo; y ahora ya podemos resumir este asunto.

La transferencia como el deseo del heroísmo sublime

El objetivo de nuestro breve discurso sobre los motivos ontológicos es dejar bien claro de qué modo la transferencia está relacionada con los cimientos de la vida orgánica. A hora podemos comprender, perfectamente, lo erróneo que sería contemplar la transferencia de una forma derogatoria cuando en realidad satisface tales impulsos vitales hacia la plenitud humana. El ser humano necesita infundir su vida de valor, de modo que pueda considerarla «buena». El objeto de la transferencia es, pues, una fetichización natural de los anhelos y esfuerzos superiores del ser humano. De nuevo, vemos el maravilloso «talento» que supone la transferencia. Es una forma de fetichismo creativo, es el establecimiento de un *locus* a partir del cual nuestras vidas pueden conseguir los poderes que necesitan y desean. ¿Qué se puede desear más que el poder de la inmortalidad? ¡Qué maravilloso y qué fácil es ser capaz de tomar todo nuestro esfuerzo por lograr la inmortalidad y hacer que forme parte de un diálogo con un sólo ser humano! En este planeta, no sabemos lo que el universo quiere de nosotros, o lo que nos tiene preparado. No tenemos una respuesta para la pregunta que preocupaba a Kant sobre cuál es nuestro deber, qué es lo que deberíamos hacer en la Tierra. Vivimos en una gran oscuridad respecto a quiénes somos y por qué estamos aquí, sin embargo, sabemos que ha de tener algún sentido. Qué puede ser más natural, entonces, que tomar este misterio inefable y disiparlo enseguida al dirigir nuestros actos de heroicidad hacia otro ser humano y conocer de ese modo, día a día, si esas actuaciones son lo bastante buenas como para ganamos la eternidad. Si no son buenas, sabemos que son malas por sus reacciones y así podemos cambiarlas al instante. Rank resume este asunto vital en un párrafo especialmente rico y sintetizado:

> Aquí, nos encontramos con el antiguo problema del bien y del mal, que en un principio designaba la elegibilidad para la inmortalidad, en su significado emocional de agradar o desagradar a las otras personas. En este plano […] la personalidad se forma y moldea de acuerdo con la necesidad vital de agradar a la otra persona de la que hacemos nuestro «Dios» y no incurrir en su rechazo. Todas las tergiversaciones del […] yo, con su esfuerzo artificial por la perfección y las inevitables «recaídas» en la maldad, son el resultado de estos intentos de humanizar la necesidad espiritual del bien[61] .

Como veremos en los siguientes capítulos, podemos nutrir y expandir nuestra identidad con todo tipo de «dioses», en los cielos y en los infiernos. La forma en que una persona resuelva sus necesidades naturales de autoexpandirse y de encontrar un sentido determinará su calidad de vida. La heroicidad de la transferencia ofrece al ser humano justo lo que necesita: cierto grado de individualidad claramente definida, un punto de referencia para su práctica del bien, y todo ello dentro de cierto grado de seguridad y control.

Si la heroicidad de la transferencia fuera un heroísmo seguro, podríamos pensar que es denigrante. El heroísmo es por definición un desafío de la seguridad. Pero lo que estamos intentando transmitir es que todos los esfuerzos por conseguir la perfección, las tergiversaciones y cambios para agradar al otro, no necesariamente son un acto de cobardía o artificiales. Lo que denigra a la heroicidad de la transferencia es que se trata de un proceso inconsciente y reflejo, que no se halla del todo bajo nuestro control. El psicoanálisis apunta directamente hacia este problema. Allende esto, la otra persona es el destino del ser humano y un destino natural. Se ve obligado a dirigir sus actos a sus compañeros para merecer el bien, puesto que estos suponen el entorno más inmediato y evidente, no en el sentido físico o evolutivo en que las creaturas se agrupan, sino más en un sentido espiritual. Los seres humanos son las únicas cosas capaces de mediar el significado, que es como decir que ofrecen el único significado humano que podemos conocer. Jung ha escrito algunas páginas especialmente brillantes y profundas sobre la transferencia y ha comprobado que el deseo es tan fuerte y natural que ha llegado a llamarle «instinto» —un «pariente de la libido»—. Este instinto —nos dice— no puede satisfacerse de forma abstracta:

Precisa la conexión *humana* . En eso radica todo el fenómeno de la transferencia y es imposible rebatirlo, porque la relación con el yo es al mismo tiempo la relación con nuestros compañeros humanos[62] …

Un siglo antes, Hermann Melville había expresado el mismo pensamiento en boca de Ahab:

¡Cerca! Permanece cerca de mí, Starbuck; voy a mirar en el ojo humano; es mejor que contemplar el mar o el cielo; mejor que contemplar a Dios. ¡En las verdes tierras; en el brillante fuego del hogar! Este es el vaso mágico, el ser humano; veo a mi esposa y a mi hijo en tu ojo[63] .

El significado de esta necesidad de que otras personas nos ayuden a afirmamos fue expresado bellamente por el teólogo Martin Buber. Lo llamó «imaginar lo real»: ver en la otra persona el proceso de la vida autotrascendente que proporciona a nuestro yo el mayor alimento que necesita[64] . De acuerdo con lo que ya hemos mencionado, podríamos decir que el objeto de la transferencia encierra su propia magia, su propia milagrosidad, que nos contagia con el significado de *nuestras* propias vidas si cedemos ante él. Entonces, paradójicamente, la entrega de la transferencia a la «verdad del otro», aunque sólo sea a su existencia física, nos confiere un sentimiento de autoaprobación heroica. No me extraña que Jung dijera que es «imposible de rebatir».

Tampoco me extraña que, para un momento final, esa transferencia sea una pasión universal. Representa el intento natural de ser sanados y de lograr la plenitud, a través de la autoexpansión heroica en el «otro». La transferencia representa la realidad más extensa que necesitamos, que es la razón por la que Freud y Ferenczi pudieron decir ya en su tiempo que esta simbolizaba la psicoterapia, los «intentos autodidactas por parte del paciente de curarse a sí mismo[65] ». La gente crea la realidad que necesita para descubrirse a sí misma. Las implicaciones de estas observaciones quizás no sean evidentes de inmediato, pero son inmensas para una teoría de la transferencia. Si la transferencia representa el esfuerzo heroico natural de alcanzar un «más allá» que ofrezca autoaprobación, y si las personas necesitan esta aprobación para vivir, entonces la visión del psicoanálisis sobre la transferencia como una simple proyección irreal queda destruida[66] . La proyección es necesaria y deseable para la autorrealización. De lo contrario, el ser humano se ve superado por su soledad y separación y negado por la carga de su propia vida. Como Rank vio sabiamente, la proyección es una *descarga necesaria* del individuo, el ser humano no puede vivir encerrado en sí mismo y para sí mismo. Ha de proyectar el significado de su vida hacia afuera, su razón de ser, incluso su culpabilidad respecto a ella. Nosotros no nos hemos creado, pero estamos unidos a nosotros mismos. Técnicamente decimos que la transferencia es una distorsión de la realidad. Pero ahora vemos que esta distorsión posee dos dimensiones: la distorsión debida al miedo a la vida y a la muerte y la distorsión debida al intento heroico de asegurar nuestra autoexpansión y la conexión íntima con nuestro propio yo interior, con la naturaleza que le rodea. En otras palabras, la transferencia refleja la condición humana en su totalidad y plantea la mayor pregunta filosófica respecto a esa condición.

¿Qué tamaño ha de tener el pedazo de «realidad» que tome el ser humano para que no lo limite con sus distorsiones? Si Rank, Camus y Buber están en lo cierto, el ser humano no puede estar solo, sino que necesita ayuda externa. Si la transferencia es una función natural del heroísmo, una proyección necesaria para soportar la vida, la muerte y a uno mismo, surge la pregunta: ¿Qué es la *proyección creativa* ? ¿Qué es la ilusión que *ensalza la vida* ? Estas son las preguntas que nos llevan más allá del alcance de este capítulo, pero que veremos al final de este libro.

8. OTTO RANK Y LA CONCLUSIÓN DEL PSICOANÁLISIS DE KIERKEGAARD

Al individuo le resulta difícil darse cuenta de que existe una división entre sus necesidades espirituales y las puramente humanas y que la satisfacción o la realización de cada una de ellas ha de hallarse en diferentes esferas. Normalmente, en las relaciones modernas, donde una persona es deificada para juzgar el bien y el mal en la otra persona, estos dos aspectos están irremediablemente mezclados. A largo plazo, esta relación simbiótica se vuelve desmoralizadora para ambas partes, pues tan insoportable es ser Dios como un esclavo total.

OTTO RANK[1]

Una de las cosas que observamos cuando contemplamos la historia es que la conciencia de la creatura siempre está absorta en la cultura. La cultura se opone a la naturaleza y la trasciende. La cultura es en su intento más heroico la negación de la creaturabilidad. Pero esta negación es más eficaz en unas épocas que en otras. Cuando el ser humano vivía a salvo bajo el amparo de la imagen del mundo judeo-cristiano, formaba parte de un gran todo, dicho de otro modo, su heroísmo cósmico había sido completamente erradicado, era inequívoco. Procedía de un mundo invisible y aparecía en un mundo visible por la obra de Dios, realizaba su deber con él viviendo su vida con dignidad y fe, casándose como deber, procreando como deber, ofreciendo toda su vida —como hizo Cristo— al Padre. En compensación, era justificado por el Padre y recompensado con la vida eterna en la dimensión invisible. Poco importaba que la Tierra fuera un valle de lágrimas, de horribles sufrimientos, de inconmensurables, tortuosas y humillantes mezquindades diarias, de enfermedad y de muerte, un lugar al que el ser humano sentía que no pertenecía, «el lugar equivocado», como dijo Chesterton[2] , el lugar del que no se podía esperar nada, lograr nada por una mismo. Poco importaba porque le servía a Dios y también al servidor de Dios. En una palabra, el heroísmo cósmico del ser humano estaba asegurado, incluso aunque no hiciera nada. Este es el logro más destacado de la imagen cristiana del mundo: que podía acoger a esclavos, tullidos, imbéciles, a los humildes y a los poderosos y convertirlos en héroes seguros, sencillamente dando un paso atrás para retirarse del mundo y sumirse en otra dimensión de las cosas, la dimensión conocida como Cielo. Mejor podríamos decir que la cristiandad tomó la conciencia de la creatura —lo que más deseaba negar el ser humano— y la convirtió en la *condición sine qua non* para su heroísmo cósmico.

La solución romántica

Cuando nos damos cuenta de lo que hizo la solución religiosa, podemos ver cómo el ser humano moderno se fue poniendo en una situación imposible. Seguía teniendo la necesidad de sentirse heroico, de saber que su vida tenía alguna importancia en el esquema de las cosas; todavía tenía que ser

especialmente «bueno» para algo verdaderamente único. Por otra parte, todavía tenía que fusionarse con algún significado superior y muy absorbente, con confianza y gratitud, lo que hemos visto como el motivo universal de la fusión del ágape. Si ya no tenía a Dios, ¿cómo podía hacer esto? Una de las primeras formas que se le ocurrieron, según Rank, fue la «solución romántica»: fijó su necesidad de heroísmo cósmico en *otra persona* en la forma de un objeto de amor[3] . La autoglorificación que necesitaba en su naturaleza más interna ahora la buscaba en el amor de pareja. El amor de pareja se convierte en el ideal divino dentro del cual se realiza la propia vida. Ahora todas las necesidades morales y espirituales se centran en un individuo. La espiritualidad, que una vez hizo alusión a otra dimensión de las cosas, se lleva al plano terrenal y se le da la forma de otro ser humano individual. Ya no se hace referencia a la salvación en sí misma como a una abstracción tipo Dios, sino que se puede buscar «en la beatificación del otro». Podríamos denominarlo «beatificación de la transferencia». El ser humano vive en una «cosmología de dos[4] ». Sin duda, a lo largo de la historia siempre ha habido cierta competitividad entre los objetos de amor humanos y los divinos —pensemos en Eloísa y Abelardo, Alcibiades y Sócrates o incluso en el canto de Salomón—. Pero la principal diferencia es que en la sociedad tradicional la pareja humana no absorbe en sí misma toda la dimensión de lo divino, mientras que en la moderna sí lo hace.

En caso de que nos sintamos tentados a olvidar lo deificado que está el objeto del amor romántico, las canciones populares siempre nos lo están recordando. Nos dicen que el amante es la «primavera», el «ángel-resplandor», que tiene ojos «como estrellas», que la experiencia del amor será «divina», «como el propio cielo», etcétera; las canciones de amor populares sin duda han encerrado estos contenidos desde tiempos muy antiguos y es muy probable que sigan encerrándolos mientras el ser humano sea un mamífero y pariente de los primates. Estas canciones reflejan el ansia de una experiencia real, un anhelo emocional serio por parte de la creatura. La cuestión es que si el objeto del amor es la perfección divina, entonces nuestro yo se eleva al unir su destino a él. Todos poseemos la idea más elevada sobre nuestra lucha por los ideales; todos nuestros conflictos y contradicciones internas, los múltiples aspectos de la culpabilidad, todo esto se puede intentar depurar en una perfecta consumación con la propia perfección. Esto se convierte en una verdadera «venganza moral en el otro[5] ». La persona moderna realiza su necesidad de autoexpansión en el objeto del amor del mismo modo que una vez lo hizo con Dios: «Dios como […] representación de nuestra voluntad no se nos resiste, salvo cuando nosotros queremos, e igualmente apenas se nos resiste el amante que, al someterse, se sujeta a nuestra voluntad[6] ». En una palabra, el objeto del amor es Dios. Como dice una canción hindú: «mi amado es como Dios; si me acepta, mi existencia tendrá un fin». No es de extrañar que Rank concluyera diciendo que la relación de amor de la persona moderna es como un problema *religioso* [7] .

Al comprender esto, Rank pudo dar un gran paso hacia adelante en relación a Freud. Freud pensó que la dependencia moral de la persona moderna en el otro era el resultado del complejo de Edipo. Pero Rank pudo ver que era el resultado de una continuación del proyecto *causa-sui* de negar la

creaturabilidad. Como ahora ya no existía cosmología religiosa en la cual fijar dicha negación, era necesario aferrarse a la pareja. El ser humano intentó alcanzar un «tú» cuando la visión del mundo de la gran comunidad religiosa supervisada por Dios murió. La dependencia de la persona moderna en el amor a la pareja es, pues, el resultado de la pérdida de ideologías espirituales, como lo es su dependencia en sus padres o en su psicoterapeuta. Necesita a *alguien* , alguna «ideología individual de justificación» para substituir las «ideologías colectivas» decadentes[8] . La sexualidad que Freud pensó era en tomo a lo que giraba el complejo de Edipo, ahora se comprende por lo que en realidad es: otro desvío o giro, un buscar a tientas el sentido de la propia vida. Si no tienes a un Dios en el Cielo, una dimensión invisible que justifique la visible, entonces tomas lo que tienes más cerca y resuelves tus problemas al respecto.

Como sabemos por experiencia propia, este método ofrece grandes y verdaderos beneficios. ¿Estamos oprimidos por la carga de esta vida? Entonces podemos caer a los pies de nuestra pareja divina. ¿Es la autoconciencia demasiado dolorosa, la sensación de ser un individuo separado, el intentar buscar el sentido a lo que se es, a lo que es la vida y demás? Entonces, podemos borrarlo en la rendición emocional a la pareja, olvidarse uno mismo en el delirio del sexo, y seguir reavivándonos maravillosamente en la experiencia. ¿Nos sentimos sobrecargados por la culpabilidad de este cuerpo, por la fuerza de su animalidad que amenaza con su victoria sobre la descomposición y la muerte? Pero esto es justa mente para lo que sirve una relación sexual cómoda: en el sexo, el cuerpo y la conciencia de este no están separadas; el cuerpo no es algo que miremos como algo ajeno a nosotros mismos. Tan pronto como la pareja lo acepte plenamente *como un cuerpo* , nuestra autoconciencia desaparece; se funde con el cuerpo y con la autoconciencia y el cuerpo de la pareja. Cuatro fragmentos de la existencia se funden en una unidad, y las cosas ya no están inconexas, ni son grotescas: todo es «natural», funcional, está expresado como debe y así se tranquiliza y justifica. Mucho más se erradica la culpa cuando el cuerpo encuentra su función natural en la generación de un hijo, entonces, la propia naturaleza proclama su inocencia, qué apropiado es tener un cuerpo, ser básicamente un animal procreador[9] .

Pero por experiencia también sabemos que las cosas no son tan sencillas ni ambiguas. La razón no está muy lejos; se encuentra justo en el centro de la paradoja de la creatura. El sexo es del cuerpo, y el cuerpo es de la muerte. Como nos recuerda Rank, este es el significado del relato bíblico sobre el final del paraíso, cuando el descubrimiento del sexo trae la muerte al mundo. Al igual que en la mitología griega, Eros y Tánato son inseparables; la muerte es la hermana gemela natural del sexo[10] . Vamos a estudiar esto un poco más porque es esencial para el fracaso del amor romántico como una solución a los problemas humanos y como parte de la frustración moderna del ser humano. Cuando decimos que el sexo y la muerte son gemelos, podemos comprenderlo al menos en dos niveles. El primero es el plano filosófico-biológico. Los animales que procrean mueren. Su ciclo de vida relativamente corto está de algún modo conectado con su procreación. La naturaleza conquista la muerte no por la creación de organismos eternos, sino por hacer posible que los efímeros procreen. Evolutivamente, esto parece haber hecho

posible la aparición de organismos complejos en substitución de los simples —y casi literalmente eternos— que se reproducen por división celular.

Pero ahora viene la dificultad para el ser humano. Si el sexo es la realización de su papel como animal de una especie, este le recuerda que en realidad no es nada por sí mismo, sino un eslabón más en la cadena de la existencia, intercambiable por cualquier otro y completamente prescindible. Entonces, el sexo representa la conciencia de la especie y, como tal, la derrota de la individualidad, de la personalidad. No obstante, es justa mente esa personalidad la que el ser humano quiere desarrollar: la idea de que es un héroe cósmico con dones especiales para el universo. No quiere ser un mero animal fornicador como cualquier otro, esto no es el verdadero sentido de la vida humana, una verdadera contribución distintiva a la vida en el mundo. Desde los mismos comienzos, el acto sexual representa una doble negación: mediante la muerte física y los dones personales distintivos. Este es un punto crucial porque explica la razón por la que los tabúes sexuales han girado en torno a la sociedad humana desde sus comienzos. Afirman el triunfo de la personalidad humana sobre la igualdad animal. Con los complejos códigos de la autonegación sexual, el ser humano ha sido capaz de imponer el mapa cultural de la inmortalidad personal sobre el cuerpo animal. Creó los tabúes sexuales porque tenía que triunfar sobre el cuerpo y sacrificó los placeres del cuerpo al mayor de todos los placeres: la autoperpetuación como ser espiritual a lo largo de toda la eternidad. Esta es la substitución que Roheim estaba describiendo cuando hizo su aguda observación sobre los aborígenes australianos: «La represión y sublimación de la escena primordial son la esencia del ritual totemista y de la religión[11] », es decir, la negación del cuerpo como transmisor de la peculiar vida humana.

Esto explica por qué las personas se enfadan con el sexo, por qué se enfadan cuando las reducen al cuerpo, por qué el sexo en cierto grado les aterra: porque representa los dos aspectos de la negación de uno mismo. El rechazo al sexo es una resistencia a la fatalidad. Rank ha escrito algunas de sus líneas más brillantes sobre este tema. Se dio cuenta de que el conflicto sexual es universal, porque el cuerpo es un problema universal para una creatura que ha de morir. Uno se siente culpable respecto al cuerpo porque este es una atadura, limita nuestra libertad. Rank observó que la culpabilidad natural empieza en la infancia y que nos conduce a angustiosas preguntas sobre la sexualidad. Queremos saber por qué nos sentimos culpables; incluso más, queremos que los padres nos digan que nuestro sentimiento de culpa *está justificado* . Hemos de recordar la perspectiva que hemos utilizado en la primera parte de este libro para introducir el problema de la naturaleza humana. Hemos visto que en la infancia nos encontramos justo en la encrucijada del dualismo humano. Descubrimos que tenemos un cuerpo que no es infalible y estamos aprendiendo que existe toda una visión cultural del mundo que nos permitirá triunfar sobre él. Las preguntas sobre el sexo que planteamos no son pues —en esencia—, en absoluto, sobre sexo. Son respecto al significado del cuerpo, al terror a vivir con un cuerpo. Cuando los padres dan una respuesta biológica directa para responder a las preguntas sexuales, no responden de ninguna manera a nuestras preguntas. Queremos saber por qué tenemos un cuerpo, de dónde procede y qué significa para una creatura consciente de sí misma estar limitada por él. Estamos preguntando por el misterio último de la vida, no sobre la mecánica del sexo. Como dice Rank,

esto explica por qué los adultos padecen el problema sexual tanto como los niños: «la solución biológica del problema de la humanidad no es gratificante ni adecuada, ni para el adulto ni para el niño[12] ».

El sexo es una «respuesta decepcionante al enigma de la vida» y, si pretendemos que sea adecuada, nos estamos mintiendo a nosotros mismos y a nuestros hijos. Rank arguye estupendamente que en este sentido la «educación sexual» se puede considerar como una mezcla entre hacerse ilusiones, una racionalización y una farsa: intentamos hacer creer que si damos instrucciones sobre el mecanismo del sexo, estamos explicando el misterio de la vida. Podemos decir que el ser humano moderno pretende substituir el asombro y la reverencia vitales por un manual de «Hágalo usted mismo[13] ». Sabemos por qué: si encubrimos el misterio de la creación en los pasos básicos de las manipulaciones humanas, podemos ahuyentar el terror a la muerte que nos está reservado como animales sexuales de una especie. Rank llega incluso hasta la conclusión de que en la infancia somos sensibles a este tipo de mentira. Nos negamos a aceptar la «explicación científica correcta» de la sexualidad y también el mandato del disfrute sexual libre de culpa que esta implica[14] . Creo que la razón probablemente sea que, si nos hemos de convertir en héroes culturales inmortales, hemos de tener un claro antagonista, especialmente al principio de nuestros esfuerzos para incorporar el proyecto cultural *causa-sui* . Puesto que el cuerpo es el claro problema sobre el que hemos de triunfar a fin de construir una personalidad cultural, hemos de resistimos, en cierta medida, al intento del adulto de negar que el cuerpo es un adversario. Podríamos decir que, en la infancia, todavía somos demasiado débiles para ser capaces de soportar el conflicto de intentar ser una personalidad y una especie de animal al mismo tiempo. El adulto también lo es, pero ha sido capaz de desarrollar los mecanismos de defensa, represión y negación necesarios, que le permiten vivir con el problema de servir a dos maestros.

Tras este recordatorio de los problemas fundamentales en la infancia y como adultos de los que hemos hablado en la primera parte, espero que podamos comprender mejor las raíces de la crítica que hizo Rank sobre el tipo psicológico «romántico» que surgió en los tiempos modernos. Entonces queda perfectamente claro lo que quiere decir cuando dice que la «personalidad se acaba destruyendo mediante el sexo[15] ». En otras palabras, la pareja sexual no representa, ni puede hacerlo, una solución completa y duradera al dilema humano[16] . La pareja representa una especie de realización libre de la autoconciencia y de la culpa; pero al mismo tiempo representa la negación de la personalidad distintiva de la persona. Se podría decir que, cuanto menos sentido de culpabilidad se tenga sobre el sexo, mejor, pero sólo hasta cierto punto. En el hitlerianismo, vimos la miseria que se produjo cuando el ser humano confundió dos mundos, cuando intentó conseguir un claro triunfo sobre el mal, una perfección en este mundo que sólo puede ser posible en otro más perfecto. Las relaciones personales conllevan el mismo peligro de confundir los hechos reales del mundo físico con las imágenes ideales de los reinos espirituales. El amor romántico, la «cosmología de la pareja», puede ser un intento ingenuo y creativo, pero dado que sigue siendo una continuación del proyecto *causa-sui* en este mundo, es una mentira que ha de fracasar. Si la pareja se convierte en Dios, con la misma facilidad se puede

convertir en el Diablo; la razón está bastante clara. Por una parte, uno se queda *vinculado* al objeto en una relación de dependencia. Lo necesita para autojustificarse. Se puede ser muy dependiente tanto si necesita al objeto como fuente de fuerza, de una forma masoquista, como si se necesita para sentir la propia fuerza autoexpansiva, manipulándolo sádicamente. En cualquiera de ambos casos, el autodesarrollo queda restringido por el objeto, absorbido por él. Es una fetichización demasiado limitada del significado, y uno llega a resentirse y a enfadarse con él. Si encuentras el amor ideal e intentas que sea tu único juez del bien y del mal en ti mismo, la medida de tus esfuerzos, te conviertes en el simple reflejo de otra persona. Te pierdes en el otro, al igual que los niños obedientes se pierden en la familia. No es de extrañar que, en la relación, la dependencia, tanto del dios como la del esclavo, encierre tanto resentimiento. Como dijo Rank, al explicar la bancarrota histórica del amor romántico: una «persona ya no quería ser utilizada como el alma de otra, ni siquiera con sus compensaciones concomitantes[17] ». Cuando Se confunde el amor personal con el heroísmo cósmico, estás predestinado a fracasar en ambas esferas. La imposibilidad del heroísmo socava el amor, aunque este sea real. Como muy bien dice Rank, este doble fracaso es lo que produce la sensación de gran desesperación que observamos en la persona moderna. No se puede conseguir sangre de una piedra, ni espiritualidad de un ser físico, y, por eso, uno se siente «inferior», que su vida ha fracasado de alguna manera, que no ha realizado sus verdaderos dones, etcétera[18] .

Nada tiene de extraño. ¿Cómo puede un ser humano ser una especie de dios, de «todo» para otro? Ninguna relación humana puede soportar el peso de la condición de dios y el intento se ha de cobrar sus esfuerzos por ambas partes. Las razones son bastante evidentes. Lo que hace que Dios resulte el objeto espiritual perfecto es justamente que es abstracto, como observó Hegel[19] . No es una individualidad concreta y, por ello, no limita nuestro desarrollo por sus propias necesidades y voluntad personal. Cuando buscarlos al objeto humano «perfecto», estamos buscando a alguien que nos permita expresar completamente nuestra voluntad, sin frustración alguna, ni desentonar. Queremos un objeto que refleje una imagen verdaderamente ideal de nosotros mismos[20] . Pero no hay ningún objeto humano que pueda hacerlo; los humanos tienen voluntades y contravoluntades propias, pueden ponerse en nuestra contra de miles de formas, sus apetitos nos ofenden[21] . La grandeza y el poder de Dios es algo que nos puede nutrir, sin que se comprometa en manera alguna con los acontecimientos de este mundo. Ninguna pareja humana puede ofrecernos esta seguridad, porque la pareja es real. Por más que la idealicemos y la idolatremos, inevitablemente reflejará la imperfección y la decadencia terrenal. Puesto que es nuestra medida ideal del valor, esta imperfección recae sobre nosotros. Si tu pareja es tu «Todo», entonces cualquier defecto suyo se convierte en una gran amenaza para ti.

Si una mujer pierde su belleza, o demuestra que ya no posee la fuerza ni la fiabilidad que una vez creímos que tenía, pierde su agudeza intelectual, no cumple nuestras necesidades peculiares en cualquiera de las mil formas posibles, entonces toda la inversión que hemos hecho no sirve para nada. La sombra de la imperfección cae sobre nuestras vidas y, con ella, la muerte y la derrota del heroísmo cósmico. «Ella disminuye» = «Yo muero». Esta es la

razón de tanta amargura, falta de paciencia y recriminaciones en nuestras vidas familiares cotidianas. Obtenemos una proyección de nuestros objetos queridos que es inferior a la grandeza y la perfección que necesitamos para nutrimos. Nos sentimos disminuidos por sus fallos humanos. En nuestro interior nos sentimos vacíos o angustiados, nuestras vidas carecen de valor cuando vemos la inevitable mezquindad del mundo expresado a través de los seres humanos que habitan en él. Por esta razón, a menudo atacamos a los seres queridos e intentamos bajarles los humos. Nos damos cuenta de que nuestros dioses son frágiles y hemos de acabar con ellos para podernos salvar, para desvalorizar la sobreinversión irreal que hemos hecho en ellos a fin de asegurarnos nuestra propia apoteosis. En este sentido, la desvalorización de la pareja, padre o madre, amigo o amiga, sobre la que hemos realizado una inversión excesiva, es un acto creativo necesario para corregir la mentira qué hemos estado viviendo, para reafirmar nuestra propia libertad de crecimiento interior que trasciende al objeto en particular y que no está ligado a él. Pero no todo el mundo puede hacer esto, muchos necesitamos la mentira para poder vivir. Puede que no tengamos otro dios y tengamos que rebajarnos para mantener la relación, aunque vislumbremos su imposibilidad y la esclavitud a la que nos reduce[22] . Esta es una explicación directa —como veremos— del fenómeno de la depresión.

Al fin y al cabo, ¿qué es lo que queremos cuando elevamos el amor de la pareja a la posición de Dios? Queremos la redención, nada más y nada menos. Queremos que nos rediman de nuestros errores, de nuestro sentimiento de insignificancia. Queremos que nos justifiquen, saber que no hemos sido creados en vano. Recurrimos al amor a la pareja para experimentar el heroísmo, para conseguir la aceptación perfecta; esperamos que esta nos «haga buenos» a través del amor[23] . Ni que decir tiene que las parejas humanas no pueden conseguir esto. El amante no dispensa heroísmo cósmico; no puede dar una solución en su propio nombre. La razón es que como ser finito está demasiado condenado, y podemos ver esa fatalidad en sus propias falibilidades, en su propio deterioro. La redención sólo puede proceder de fuera del individuo, del más allá, de nuestra conceptualización del origen último de las cosas, la perfección de la creación. Sólo puede llegar, como vio Rank, cuando sacrificamos nuestra individualidad, la abandonamos, admitimos nuestra creaturabilidad e impotencia[24] . ¿Qué pareja nos permitiría hacer esto alguna vez, nos aguantaría si lo hiciéramos? La pareja necesita que seamos Dios. Por otra parte, ¿qué pareja podría querer dar una redención, a menos que estuviera loca? Incluso el que juega a ser Dios en la relación, no puede soportarlo durante mucho tiempo, pues en cierto modo sabe que no cuenta con los recursos que el otro necesita y reivindica. No posee la fuerza perfecta, el seguro perfecto, ni el heroísmo que le ponga a salvo. No puede soportar la carga de la deificación y, por eso, ha de estar resentido con el esclavo. Además, siempre está presente la incómoda realización de: ¿cómo puede uno ser un dios genuino si tu esclavo es tan miserable e indigno?

Rank también vio, con la lógica de su pensamiento, que las cargas espirituales de la relación amorosa moderna eran tan grandes e inviables para ambas partes que provocaron una reacción que desespiritualizó o despersonalizó por completo la relación. El resultado es la mística de *Playboy* : énfasis

desmesurado en el cuerpo como un mero objeto sensual[25] . Si no puedo tener un ideal que llene mi vida, entonces, por lo menos puedo disfrutar libremente y sin culpabilidad del sexo; este parece ser el razonamiento actual. Sin embargo, podemos darnos cuenta fácilmente de lo autoengañosa que es esta solución porque nos devuelve sin más a la temida ecuación de sexo igual a inferioridad y muerte, a servicio a la especie y negación de nuestra personalidad distintiva, el verdadero heroísmo simbólico. No es extraño que la mística sexual resulte un credo tan banal. La han de practicar aquellos que han desesperado del heroísmo cósmico, que han reducido su sentido de la vida al cuerpo y a este mundo. Nada tiene de particular que las personas que la practican se confundan y se desesperen tanto como los amantes románticos. Pedir demasiado poco del objeto del amor es tan autoengañoso como pedir demasiado.

Aunque reduzcas el sentido de tu vida a este mundo, sigues buscando lo absoluto, el poder supremo que se trasciende a sí mismo, el misterio y la majestuosidad. Sólo entonces puedes buscarlo en las cosas de este mundo. El amante romántico lo busca en la profunda interioridad de la mujer, en su misterio natural. Quiere que ella sea una fuente de sabiduría, de intuición segura, un pozo sin fondo de fuerza que se renueva constantemente. El sensual ya no busca lo absoluto en la mujer, que no es más que algo que intenta manipular. Ha de hallarlo en sí mismo, en la vitalidad que la mujer despierta y desata en él. Esta es la razón por la que la virilidad es un problema tan importante para él, es su autojustificación en este mundo. Mike Nichols comparó al romántico y al sensual en su brillante película *Conocimiento ca mal* , el romántico termina con una *hippie* de dieciocho años que es «mucho más madura de lo que corresponde a su edad» y que sale con ocurrencias inesperadas del fondo de su feminidad natural; el sensual concluye un período de veinte años de conquistas sexuales con un problema de virilidad. En la maravillosa escena final, vemos a una experta prostituta que le consigue una erección convenciéndole de sus propios poderes interiores y fuerza natural. En la película, ambos personajes se encuentran en el terreno común de la confusión existencial respecto a qué es lo que uno ha de obtener de un mundo de tetas y culos y de una rebelión contra las exigencias de la especie. El sensual intenta evitar el matrimonio con todas sus fuerzas, para vencer el papel que le ha asignado la especie y reducir la sexualidad a un asunto puramente personal de aventuras y virilidad. El romántico se eleva por encima del matrimonio y el sexo intentando espiritualizar su relación con las mujeres. Ninguno de los dos puede comprender al otro salvo en el aspecto del deseo físico elemental, y la película nos deja con la reflexión de que ambos están lamentablemente inmersos en la ciega búsqueda de la condición humana, de querer alcanzar un absoluto visible y experimentable. Es como si el propio Rank hubiera ayudado a escribir el guión; pero fue el moderno «rankiano» artístico de la relación amorosa, Jules Feiffer, quien lo hizo.

A veces, parece que sea cierto que Rank intenta tanto que nos fijemos en los problemas que trascienden el cuerpo que nos da la impresión de que no consiguió apreciar el lugar esencial que ocupa en nuestras relaciones con los demás y con el mundo. Pero esto no es del todo cierto. La gran lección de Rank de la depreciación de la sexualidad no fue que él infravalorara el amor y la sensualidad, sino que vio —al igual que San Agustín y Kierkegaard— que el

ser humano no puede modelar un absoluto desde el interior de su condición, que el heroísmo cósmico ha de trascender las relaciones humanas[26] . Lo que está en juego en todo esto es, sin duda, la cuestión de la libertad, la calidad de la propia vida e individualidad.

Como hemos visto en el capítulo anterior, las personas necesitan un «más allá», pero primero intentan alcanzar lo que tienen más cerca; esto les ofrece la plenitud que necesitan, pero al mismo tiempo las limita y esclaviza. Podemos ver todo el problema de la vida humana de este modo. Podemos plantear la pregunta: ¿qué tipo de más allá está intentado expandir esta persona y cuánta individuación consigue con él? La mayoría de las personas se guardan las espaldas: eligen el más allá de los objetos de la transferencia estándar, como los padres, el jefe o el líder; aceptan la definición cultural de heroísmo e intentan ser «buenas proveedoras» o ciudadanas «sólidas». De esta manera, alcanzan la inmortalidad de su especie como un agente procreador o una inmortalidad cultural o colectiva que pertenece a algún tipo de grupo social. La mayoría de las personas viven de esta manera y no pretendo decir que exista nada de falso o de cobarde respecto a esta solución cultural estándar a los problemas humanos. Representa ambas cosas, la verdad y la tragedia de la condición humana: el problema de la consagración de la propia vida, su significado, la entrega natural a algo superior, estas necesidades forzosas que inevitablemente se resuelven mediante lo que se tiene más a mano.

Las mujeres se encuentran especialmente atrapadas en este dilema, que el todavía joven «movimiento de liberación de la mujer» aún no ha conceptualizado. Rank lo comprendió tanto en su aspecto necesario como constrictivo. A la mujer, como fuente de vida nueva, como parte de la naturaleza, le puede resultar más fácil someterse al papel procreador en el matrimonio, como una realización natural del motivo del ágape. Sin embargo, al mismo tiempo, se niega a sí misma, o se vuelve masoquista, cuando sacrifica su personalidad individual y dones al convertir al hombre y a sus logros en su símbolo de inmortalidad. La entrega del ágape es natural y representa una liberadora autorrealización, pero la interiorización reflexiva del papel del macho en la vida es una entrega a su propia debilidad, un ofuscamiento del necesario motivo Eros de nuestra propia identidad. La razón por la que las mujeres tienen tantas dificultades para resolver sus papeles sociales y femeninos de sus personalidades características, es porque estas cosas están intrincadamente confusas. La división natural entre la autoentrega, el querer pertenecer a algo más grande y la entrega masoquista o de autonegación no está muy clara, como señaló Rank[27] . El problema se complica aún más por algo que las mujeres —como todos los demás— detestan tener que admitir: su incapacidad natural para estar solas en libertad. Esta es la razón por la que casi todo el mundo consiente en alcanzar la inmortalidad en las formas populares trazadas por las sociedades de todo el planeta, en los más allá de los demás, no de los propios.

La solución creativa

El resultado de todo esto es que el heroísmo personal a través de la individuación es una empresa muy arriesgada, justamente porque separa a la

persona de los «más allá» confortables. Requiere una fuerza y un valor que la persona corriente no tiene y que nunca podrá llegar a comprender, como bien dice Jung[28] . La carga más aterradora de la creatura es la de sentirse aislada, que es lo que sucede en la individuación: uno se separa de la manada. Este acto expone a la persona a la sensación de ser completamente destrozada y aniquilada porque ha de destacar demasiado, ha de llevar demasiado peso. Estos son los riesgos a los que se expone la persona cuando empieza a crear de forma consciente y con discernimiento su propio marco de autorreferencia heroica.

Esta es justamente la definición del artista o, en general, del tipo creativo. Hemos cruzado un umbral dentro de un nuevo tipo de respuesta a la situación humana. Nadie ha escrito sobre este tipo de respuesta humana con mayor profundidad que Rank; y de todos sus libros, *El arte y el artista* es el ejemplo más sólido de su genialidad. No quiero reproducir aquí las extraordinarias sutilezas del autor respecto al artista, ni intentar presentar toda la magnitud de su idea; pero será útil para todos aprovechar esta oportunidad para adentrarnos un poco más de lo que hemos hecho hasta ahora en el problema de la dinámica de la personalidad. Esto también nos preparará para un debate sobre las visiones de Rank en cuanto a la neurosis, que hasta la fecha no tienen parangón en la literatura del psicoanálisis.

La clave del tipo creativo es que está separado del fondo común de los significados compartidos. En su experiencia de la vida hay algo que le hace ver el mundo como un *problema* ; a raíz de ello tiene que buscarle un sentido personal. Esto les sucede a todas las personas creativas en mayor o menor medida, pero en el caso del artista es especialmente evidente. La existencia se convierte en un problema que precisa una respuesta ideal; pero cuando ya no aceptas la solución colectiva del problema de la existencia, entonces has de crearte la tuya. La obra de arte es, pues, la respuesta ideal del tipo creativo al problema de la existencia como este lo entiende, no sólo de la existencia del mundo externo, sino en especial de la suya propia: el tipo de persona que es, dolorosamente independiente, sin nada compartido a lo que poder recurrir. Ha de responder a la carga de su individuación extrema, de su tan doloroso aislamiento. Quiere saber cómo conseguir la inmortalidad gracias a sus propios dones. Su trabajo creativo es al mismo tiempo la expresión de su heroísmo y su justificación. Es su «religión privada», como dijo Rank[29] . Su carácter exclusivo le otorga inmortalidad personal; se trata de su propio «más allá», no del de los demás.

Nada más haber dicho esto podemos ver el inmenso problema que plantea. ¿Cómo puede alguien justificar el heroísmo? Esa persona debería ser como Dios. De este modo, podemos ver mejor cómo el sentido de culpa es inevitable para el ser humano: incluso como creador es una creatura abrumada por el propio proceso creativo[30] . Si destacas tanto en la naturaleza que has de crear tu propia justificación heroica, eso es demasiado. Así es como entendemos algo que es ilógico: que cuanto más te desarrollas como un ser humano que se distingue por su libertad y sentido de crítica, *más culpable* te sientes. Tu propio trabajo te acusa, te hace sentirte inferior. ¿Qué derecho tiene a jugar a ser Dios? Sobre todo si tu trabajo es fantástico, totalmente nuevo y diferente. Te preguntas dónde conseguir la autoridad para introducir

nuevos significados en el mundo, la fuerza para soportarlo[31] . Todo se reduce a esto: la obra de arte es el intento del artista de justificar su heroísmo con objetividad en la creación concreta. Es el testimonio de su carácter totalmente exclusivo y de su trascendencia heroica. Pero el artista sigue siendo una creatura y puede sentir con mayor intensidad que los demás. En otras palabras, sabe que el trabajo es él, por consiguiente, «malo», efímero, potencialmente sin sentido, a menos que esté justificado tanto desde fuera del propio trabajo como desde fuera del artista.

En palabras de Jung —que ya hemos visto con anterioridad—, el trabajo es la propia proyección de la transferencia del artista, y este lo sabe consciente y críticamente. Todo lo que hace le estanca en sí mismo, no puede salir y sentirse a salvo fuera de sí mismo ni llegar a trascenderse[32] . También está atascado en la propia obra de arte. Al igual que cualquier otro logro material, es visible, terrenal y perecedera. No importa lo grande que sea, todavía palidece en algunos aspectos frente a la trascendente majestuosidad de la naturaleza; y por eso es ambigua, apenas un símbolo sólido de inmortalidad. Aún en su más alta expresión de genialidad, el ser humano es ridiculizado. Es lógico que la historia el arte y la psicosis hayan estado tan relacionadas, que la senda hacia la creatividad pase tan cerca del manicomio y que con frecuencia se desvíe o termine allí. El artista y el loco están atrapados en sus propias creaciones; se refocilan en su propia analidad, en su protesta de que realmente son algo especial en la creación.

Todo esto se reduce a esta paradoja: si vas a ser un héroe, has de ofrecer algo. Si eres una persona corriente, ofreces tu presente heroico a la sociedad en la que vives, que esta te habrá especificado con anterioridad. Si eres un artista, crearás algo peculiarmente personal, la justificación de tu identidad heroica, que significa que siempre está dirigida, al menos en parte, a estar por encima de tus compañeros humanos. Al fin y al cabo, ellos no te pueden conceder la inmortalidad de tu alma personal. Rank arguyo, en sus impresionantes capítulos de cierre de *El arte y el artista* , que no hay modo de que el artista pueda estar en paz con su trabajo o con la sociedad que lo acepta. La ofrenda del artista siempre es para su creación, para el sentido último de la vida, para Dios. No nos ha de sorprender que Rank llegara justa mente a la misma conclusión que Kierkegaard: que la única salida al conflicto humano es la total renunciación, entregar la propia vida como una ofrenda a los poderes superiores. La absolución ha de llegar del más allá absoluto. Rank, al igual que Kierkegaard, demostró que esta regla se podía aplicar a los tipos más fuertes y heroicos, no a los débiles temblorosos y vacíos. Renunciar al mundo y a uno mismo, entregar su sentido a los poderes de la creación, es la cosa más difícil que puede llegar a conseguir un ser humano y, por eso, es normal que esta tarea recaiga en el tipo de personalidad fuerte, el que tiene un ego mayor. Newton, el gran científico que cambió el mundo, era el mismo hombre que siempre llevaba una Biblia bajo el brazo.

Incluso en tales casos, la combinación de la mayor autoexpresión con la renuncia es muy poco común, como ya vimos en el capítulo 6, cuando hablamos acerca del eterno problema de Freud. Con todo lo que ya hemos visto —el yo en la historia y en la creatividad personal—, quizás podamos aproximamos más al problema de Freud. Sabemos que fue un genio y ahora

podemos ver cuál es el verdadero problema de un genio: cómo desarrollar un trabajo creativo con toda la fuerza de su pasión, un trabajo que salve su alma, y al mismo tiempo renunciar a ese trabajo porque por sí solo no puede ofrecerle dicha salvación. En el genio creativo, vemos la necesidad de combinar el Eros más intenso de la autoexpresión con el ágape más completo de la autoentrega. Casi es demasiado pedir a las personas que consigan experimentar plenamente estas dos intensidades de la lucha ontológica. Quizás las personas menos dotadas lo tengan más fácil: una dosis más pequeña de Eros y un ágape confortable. Freud vivió plenamente el *daimon* de su Eros y con más sinceridad que la mayoría, y le consumió a él y a quienes le rodeaban, como acostumbra a suceder. El psicoanálisis tiene su propio concepto de la inmortalidad. Como dijo Rank: «[…] él mismo pudo confesar con tanta facilidad su agnosticismo porque había creado su propia religión…»[33] . Pero esto fue precisamente lo que limitó a Freud; pues como agnóstico no tenía a nadie más a quien ofrecer su don, es decir, nadie que estuviera más seguro de la inmortalidad que él mismo. Ni siquiera la propia humanidad era segura. Como él mismo confesó, el espectro de los dinosaurios todavía acecha al ser humano y siempre le acechará. Freud era antirreligioso porque de alguna manera no podía entregar el don de su propia vida a un ideal religioso. Para él, ese paso era un signo de debilidad, una pasividad que derrotaría su propio impulso creativo de anhelar más vida.

Aquí, Rank coincide con Kierkegaard en la creencia de que no debemos detener ni circunscribir nuestra vida a trascendencias que estén al alcance de nuestra mano, un poco más lejos o creadas por nosotros mismos. Debemos apuntar a la trascendencia más elevada de la religión: el ser humano debería cultivar la pasividad de la renuncia a los poderes superiores por difícil que ello le resulte. Todo lo que no sea eso, no llega al desarrollo completo, incluso aunque parezca una debilidad y comprometa a los mejores pensadores. Nietzsche denostó contra la moralidad de renuncia judeocristiana; pero «pasó por alto la profunda necesidad del ser humano de ese tipo de moralidad…», como dijo Rank[34] . Rank llega incluso a decir que la «necesidad de una verdadera ideología religiosa […] es inherente en la naturaleza humana, y su realización es imprescindible para cualquier tipo de vida social[35] ». ¿Imaginan Freud y otros que la entrega a Dios es masoquista, que vaciarse uno mismo es degradante? Bien, por el contrario, responde Rank, representa la meta más alta del yo, la idealización más sublime que puede alcanzar el ser humano. Representa la realización de la expansión amorosa del ágape, el logro de la persona verdaderamente creativa. Sólo de este modo, dice Rank, sólo entregándose a la grandeza de la naturaleza, en el plano más elevado y fetichizado, puede el ser humano conquistar la muerte. Dicho de otro modo, la verdadera validación heroica de la vida trasciende el sexo, trasciende al otro, a la religión privada, todo esto son improvisaciones humanas que hunden a la persona y la limitan, dejándola dividida por la ambigüedad. El ser humano se siente inferior justa mente porque le faltan los «verdaderos valores internos de la personalidad», cuando es meramente un reflejo de algo que tiene cerca y carece de un giroscopio interno estable, cuando no está centrado en sí mismo. Para conseguir ese centro, el ser humano ha de ver más allá del «tú», trascender las consolaciones de los demás y de las cosas de este mundo[36] .

El ser humano es un «ser teológico», concluye Rank, y no biológico. En todo

esto es como si estuviera hablando Tillich[37] y, detrás de él, Kierkegaard y san Agustín; pero lo que en nuestro mundo científico actual lo hace misterioso es que son las conclusiones de una vida de trabajo de un psicoanalista, no de un teólogo. El resultado final es abrumador, y, para alguien que se ha formado estrictamente en el campo de la ciencia, todo este asunto parece confuso. Semejante mezcla de visión clínica intensiva e ideología cristiana pura es absolutamente exquisita. No sabemos qué tipo de actitud emocional asumir al respecto; parece llevarte a un mismo tiempo en varias direcciones irreconciliables.

En este punto, la ciencia «dura» (como le gusta llamarla a la persona que sigue esta línea) cierra las tapas del libro de Rank y se marcha estremecida. «¡Qué pena que el colaborador más cercano a Freud se vuelva tan indulgente, que entregue las consolaciones fáciles de la religión al conocimiento del psicoanálisis que se ha conseguido con tan arduo esfuerzo!». Así pensaría esa persona y estaría equivocada. Rank puso punto final al psicoanálisis de Kierkegaard, pero no lo hizo por debilidad o por hacerse ilusiones. Lo hizo con la lógica de la comprensión histórico-psicoanalítica del ser humano. Sencillamente, no hay modo de criticar a Rank para darle la vuelta al asunto. Si piensa que Rank no es lo bastante tozudo o empírico, es porque no ha llegado a comprender realmente la esencia del trabajo de Rank, su elaboración de la naturaleza de la neurosis. Esta es la respuesta de Rank a aquellos que piensan que se quedó corto en su investigación científica, o que se volvió indulgente por motivos personales. La comprensión que tenía Rank del neurótico es la clave de todo su pensamiento. Para un auténtico postfreudiano, la comprensión del ser humano es de vital importancia y, al mismo tiempo, representa el *locus* de fusión íntima del pensamiento de Rank y de Kierkegaard, en términos y con un lenguaje que le hubieran gustado al propio Kierkegaard. Vamos a ver esto con más detalle en el capítulo siguiente.

9. LA SALIDA ACTUAL DEL PSICOANÁLISIS

Cuanto más normal, sano y feliz sea el ser humano más podrá […] reprimir, desplazar, negar, racionalizar, dramatizar y engañar a los demás […] satisfactoriamente por consiguiente, el sufrimiento del neurótico procede […] de una verdad dolorosa […]. Espiritualmente, el neurótico ha estado desde hace mucho, en el lugar adonde el psicoanálisis quiere conducirle sin ser capaz de hacerlo, es decir, a conocer la decepción del mundo de los sentidos, la falsedad de la realidad. Sufre, no por todos los mecanismos que son física mente necesarios y saludables para la vida, sino por la negación de los mismos que es justa mente lo que roba las ilusiones importantes para vivir […] psicológicamente [Él] está mucho más cerca de la verdad actual que los demás y por eso sufre.

OTTO RANK[1]

Rank escribió sobre la neurosis en todas sus obras, una línea o un párrafo aquí, una página o dos allí, y dio muchas definiciones diferentes, incluso contradictorias al respecto. A veces hacía que pareciera normal y universal, otras utilizaba el término para los pequeños problemas de la vida y otras veces lo empleaba para incluir la psicosis. Esta elasticidad de Rank no se debe a que estuviera confuso: el hecho es —como pronto veremos— que la neurosis resume todos los problemas de la vida humana. Sin embargo, Rank hubiera facilitado enormemente la comprensión de su trabajo si hubiese puesto un orden conceptual a sus ideas de enfermedad mental. Si un pensador lanza demasiadas ideas no sistemáticas y complejas, no hay modo de entender su pensamiento. Lo que intenta aclarar parece tan escurridizo como antes. Es cierto que la importancia de Freud se debe en gran medida a su capacidad para expresar sus ideas de una forma clara, sencilla y sistemática y resumir la teoría más compleja con unos pocos principios fundamentales. Con Rank también podemos hacer esto, pero la dificultad reside en que lo hemos de hacer nosotros mismos, empleando nuestro propio orden en la andanada de su obra. Aunque Rank sabía que esto no era justo ni para sus lectores ni para él mismo, nunca encontró a nadie que reescribiera sus libros; y por ello hemos de intentar superar la confusión de ideas y llegar al fondo del problema.

Como punto de partida, vamos primero a resumir todo lo que cubre la neurosis y ver cada cosa por separado para comprobar cómo luego encaja con el resto. La neurosis posee tres aspectos independientes. En primer lugar, se refiere a las personas que tienen problemas para aceptar la verdad de la existencia; en este sentido es universal porque todo el mundo tiene algún problema para vivir con la verdad de la vida y paga algún rescate vital a esa verdad. En segundo lugar, la neurosis es algo personal porque cada persona da a la vida la forma de su propia reacción estilística. Al final, más allá de ambos quizás se encuentre el único regalo de la obra de Rank: que, en gran medida, la neurosis es, también, histórica por todas las ideologías

tradicionales que la han disfrazado y absorbido, se han derrumbado, y las ideologías modernas sencillamente son demasiado limitadas para contenerla. Así, nos encontramos con la persona moderna, que cada vez se estira con más frecuencia en el diván del psicoanalista, hace peregrinaciones a *gurú* -centros psicológicos, participa en terapias de grupo y llena los centros de atención psiquiátrica. Vamos a ver cada uno de estos tres aspectos con más detalle.

El tipo neurótico

Primero lo veremos como un problema de carácter personal. Cuando decimos que la neurosis representa la verdad de la vida, de nuevo queremos decir que esta es un problema abrumador para un animal que no tiene instinto. El individuo se ha de proteger contra el mundo, y esto sólo puede hacerlo como lo haría cualquier otro animal: limitándolo, aislándose de la experiencia, desarrollando un olvido tanto de los terrores del mundo como de sus propias ansiedades. De lo contrario, no sería capaz de actuar. No podemos repetir demasiado a menudo la gran lección de la psicología freudiana: que la represión es autoprotección normal y autorrestricción creativa; en realidad, el substituto natural del ser humano para el instinto. Rank tiene un término clave perfecto para este talento humano natural: lo llama «parcialización» y con gran acierto ve que la vida es imposible sin la misma. La persona a la que llamamos bien adaptada posee esta capacidad de parcializar el mundo para actuar con comodidad[2] . He empleado el término «fetichización», que transmite exactamente la misma idea: la persona «corriente» toma de la vida lo que puede mascar y digerir y se conforma con ello. En otras palabras, los seres humanos no están hechos para ser dioses, para incluir al mundo entero; están hechos como las demás creaturas, para asimilar el pedazo de tierra que tienen ante sus narices. Los dioses pueden asimilar toda la creación porque son los únicos que pueden verle un sentido, saber qué y para qué es todo esto. Pero, tan pronto como el ser humano levanta las narices de su pedazo de tierra y empieza a oler los problemas eternos, como el de la vida y la muerte, el significado de una rosa o de un grupo de estrellas, empiezan los problemas. La mayoría de las personas se ahorran estos conflictos manteniendo sus narices en los pequeños problemas de la vida, en la manera que su sociedad se lo indica. Estas son las personas que Kierkegaard llamó «inmediatas» y «filisteas». Se «tranquilizan con lo trivial» y de ese modo pueden llevar vidas normales.

En este momento, podemos ver el horizonte inmensamente fértil que se abre ante nuestra visión de la salud mental y de la conducta «normal». Para funcionar con normalidad, el ser humano ha de conseguir desde el principio una gran constricción del mundo y de sí mismo. Podríamos decir que la esencia de la normalidad es el *rechazo de la realidad* [3] . Lo que denominamos neurosis aparece justa mente en este punto: algunas personas tienen más problemas que otras con sus mentiras. El mundo es demasiado para ellas, y las técnicas que han desarrollado para mantenerlo a raya y hacerlo a su medida al final acaban ahogándolas. En pocas palabras, esto es la neurosis: el fracaso de torpes mentiras respecto a la realidad.

No obstante, también podemos ver a simple vista que no existe una división entre la normal y la neurótica, puesto que todos mentimos y estamos

limitados en cierta medida por nuestras mentiras. La neurosis es, pues, algo que todos compartimos; es universal[4] . Dicho de otro modo, la normalidad es la neurosis, y viceversa. Decimos que una persona es «neurótica» cuando sus mentiras empiezan a tener efectos negativos para ella, o para quienes la rodean, y busca ayuda clínica para resolverlos —o son los demás quienes lo hacen—. Por el contrario, llamamos «normal» a la negación de la realidad, porque no ocasiona problemas visibles. En realidad es así de simple. Al fin y al cabo, si una persona que vive sola se quiere levantar de la cama media docena de veces para comprobar si la puerta de entrada está *realmente* cerrada, u otra siempre se lava y seca las manos tres veces o usa medio rollo de papel higiénico cada vez que va al servicio, de hecho, no existe ningún problema humano. Estas personas están labrándose su seguridad ante la realidad de la creaturabilidad con formas relativamente inocuas y no conflictivas.

No obstante, todo esto se vuelve más complicado cuando vemos cómo empiezan a surgir las mentiras sobre la realidad. Entonces, es cuando hemos de empezar a aplicar la etiqueta de «neurótico». Existen muchas ocasiones para ello, muchas formas de experiencia humana. Si hablamos en términos generales, denominamos neurótico a cualquier estilo de vida que empiece a ahogamos en exceso, que evite el libre ímpetu de ir hacia adelante, de las nuevas opciones y del crecimiento que una persona puede desear o necesitar. Por ejemplo, una persona que intente hallar la salvación sólo en una relación amorosa, pero que es vencida por este enfoque demasiado limitado, es una neurótica. Puede volverse pasiva y dependiente en exceso, tener miedo a salir de sí misma, de crearse su propia vida sin la pareja, independientemente de cómo la trate esta. El objeto se ha convertido en su «Todo», en todo su mundo; y es reducida a la posición de ser una simple sombra de otro ser humano[5] . Este tipo psicológico suele buscar ayuda clínica. Se siente encerrado en su estrecho horizonte, necesita su «más allá» particular, pero teme sobrepasarlo. En términos que ya hemos empleado antes, podríamos decir que su heroísmo «seguro» no funciona; le está asfixiando, envenenando con la absurda idea de que es tan seguro que no tiene nada de heroico. Esta es una de las insidiosas cotidianidades internas que pueden consumir a una persona. Recordemos que la culpa es la atadura que experimenta una persona cuando es humillada y coartada en formas que no entiende, cuando el mundo ensombrece sus energías. Pero la desgracia del ser humano es que puede experimentar esta culpa de dos maneras: como un desconcierto desde fuera o desde dentro, al ser frenado en su propio desarrollo. La culpa surge de la vida que se ha desperdiciado, de «lo que no hemos vivido[6] ».

Más sensacionales son esos otros fracasos familiares de mentiras sobre la realidad, que denominamos obsesiones y compulsiones, fobias de toda clase. Aquí, vemos el resultado de demasiada fetichización o parcialización, demasiada limitación del mundo para la acción. El resultado es que la persona queda atrapada en la limitación. Una cosa es lavarse ritualmente las manos tres veces, y otra lavárselas hasta que sangren y pasarse la mayor parte del día en el servicio. Aquí, vemos en la cultura pura, por así decirlo, lo que está en juego en toda represión humana: el temor a la vida y a la muerte. Mantener la seguridad ante el terror real de la existencia como creatura es convierte en un verdadero problema para la persona. Se siente vulnerable, ¡lo

cual es cierto! Pero reacciona con demasiado totalitarismo, con demasiada inflexibilidad. Teme salir a la calle, subir en ascensor o en cualquier tipo de transporte. Llegado a este punto es como si la persona se dijera a sí misma: «Si hago alguna cosa... moriré[7] ».

Podemos ver que el síntoma es un intento de vivir, de desbloquear la acción y mantener el mundo a salvo. El temor a la vida y a la muerte está encapsulado en el síntoma. Si te sientes vulnerable, es porque te sientes mal e inferior y porque no eres lo bastante grande ni fuerte como para enfrentarte a los terrores del universo. Elaboras tu necesidad de perfección (grandeza, invulnerabilidad) en el síntoma —es decir, en lavarse las manos, o evitar el sexo en el matrimonio—. Podríamos decir que el propio síntoma representa el *locus* de la actuación del heroísmo. No es de extrañar que uno no pueda dejarlo; eso liberaría por sí solo todo el flujo de terror que intenta negar y superar. Cuando te lo juegas todo a una carta, has de protegerla como si fuera tu propia vida. Es como si tomáramos el mundo entero y lo fusionáramos en un único objeto o en un único miedo. Al momento, reconocemos esto como la misma dinámica creativa que utiliza la persona en la transferencia, cuando fusiona todo el terror y la majestuosidad de la creación en el objeto de la transferencia. Esto es lo que quería decir Rank cuando dijo que la neurosis representa el poder creativo que se ha desviado de su rumbo y se ha confundido. La persona en realidad no sabe cuál es el problema, pero da con una manera ingeniosa de seguir avanzando para dejarlo atrás. Observemos también que el propio Freud empleó la expresión «transferencia-neurosis» como término colectivo para los miedos histéricos y las neurosis compulsivas[8] . Se podría decir que Rank y la psiquiatría moderna se limitan a simplificar y llevar a cabo esta idea básica, sólo que ahora trasladan el peso de la explicación a los temores acerca de la vida y de la muerte, no únicamente a la dinámica de Edipo. Un joven psiquiatra ha resumido recientemente todo este asunto de manera excelente con las siguientes palabras:

Ha de quedar claro que la desesperación y la angustia de la que se queja el paciente no es el resultado de tales síntomas, sino más bien son las razones de su existencia. De hecho, son estos síntomas los que le protegen del tormento de las contradicciones profundas que moran en lo más profundo de la existencia humana. La fobia particular u obsesión es el propio medio mediante el cual el ser humano […] aligera la carga de las tareas de su vida […] es capaz de […] mitigar su sentido de insignificancia […]. De modo que los síntomas neuróticos sirven para reducir y limitar, a fin de transformar mágicamente el mundo para poder distraerse de sus preocupaciones sobre la muerte, la culpa y el sinsentido. El neurótico preocupado por su síntoma llega a creer que su tarea principal es la de confrontarse con su obsesión o fobia particular. En cierto sentido, su neurosis le permite controlar su destino, transformar todo el significado de la vida en un significado simplificado que emana de su mundo autocreado[9] .

Lo irónico de la cuestión de la limitación de la neurosis es que la persona intenta evitar la muerte, pero lo hace matando tanto de sí misma y con un espectro tan amplio en su mundo de acción que, en realidad se está aislando, reduciendo y se vuelve como si estuviera muerta[10] . La creatura viva no

tiene forma de evitar la vida y la muerte, y probablemente sea justicia poética el hecho de que si lo intenta demasiado acabe destruyéndose a sí misma.

Todavía no hemos agotado la gama de conductas que podemos denominar neuróticas. Otra forma de aproximarse a la neurosis es desde el extremo opuesto del problema. Existe un tipo de persona que tiene dificultades en fetichizar y limitar, tiene una vivida imaginación, asimila demasiada experiencia, quiere una parte demasiado grande del mundo, y eso también debería considerarse neurótico[11] . Presentamos a este tipo en el último capítulo en el que hablamos de la persona creativa. Vimos que estas personas sienten su aislamiento, su individualidad. Destacan, no están tan integradas en la sociedad normal, no están tan bien programadas para la acción cultural automática. Tener dificultades para parcializar la experiencia es tener dificultades para vivir. No ser capaz de fetichizar te hace susceptible al mundo como un problema global, con todo el infierno viviente que conlleva esta exposición. Hemos dicho que parcializar el mundo es tomar ese bocado que un animal puede masticar. Carecer de este talento significa estar ingiriendo más de lo que se puede digerir. Rank lo expone de este modo:

El tipo neurótico […] hace de la realidad que le rodea una parte de su ego, lo cual explica su dolorosa relación con esta. Para todos los procesos exteriores, por carentes de sentido que puedan ser en sí mismos, en última instancia le importan […] está entregado a una especie de unidad mágica con la totalidad de la vida que le rodea, mucho más que el tipo adaptado que puede contentarse con ser una parte dentro del todo. El tipo neurótico ha asimilado en sí mismo potencialmente toda la realidad[12] .

Ahora, podemos ver cómo el problema de la neurosis se puede plantear al igual que los motivos ontológicos gemelos: por una parte, uno se funde con el mundo que le rodea y pasa a formar parte de él de tal manera que pierde su propio derecho a la vida. Por otra, se aísla del mundo para reivindicar por *completo* su derecho a la vida y así pierde la capacidad para vivir y actuar en el mundo según sus condiciones.

Como dijo Rank, algunas personas no son capaces de separar, mientras que otras no pueden unir. Lo ideal, por supuesto, es encontrar un equilibrio entre los dos motivos, que es lo que caracteriza a la persona mejor adaptada; la que se encuentra bien con ambos. El neurótico representa justamente «un extremo en uno u otro sentido»; siente que una de las dos cosas supone una carga[13] .

La pregunta que se plantea para una caracteriología es por qué algunas personas no pueden equilibrar sus impulsos ontológicos, por qué abrazan los extremos. La respuesta, como es natural, se ha de encontrar en la historia personal. Están los que se echan atrás en la experiencia por sus grandes ansiedades respecto a la vida y la muerte. Crecen sin entregarse libremente a los papeles culturales que tienen a su alcance. No pueden perderse despreocupadamente en los juegos a los que se entregan los demás. Una de las razones es que tienen problemas para relacionarse, no han podido desarrollar las habilidades interpersonales necesarias. Jugar al juego de la sociedad con una facilidad automática significa jugar con los demás sin

ansiedad. Si no estás involucrado en lo que los demás consideran normal, como lo que alimenta sus vidas, tu vida se convierte en un problema. En el caso extremo, esto describe al tipo esquizoide por excelencia. Tradicional mente, a este estado se le llamaba «neurosis narcisista» o psicosis. El psicótico es el que no puede admitir el mundo, cuyas represiones son muy superficiales, cuyas defensas ya no funcionan; y por eso se retira del mundo y se encierra en sí mismo y en sus fantasías. Se aísla y se convierte en su propio mundo (narcisismo).

Asimilar dentro de uno todo el mundo puede parecer un acto valeroso, en lugar de tomar sólo partes de él y actuar al respecto, pero, como señala Rank, esto es también una defensa contra estar involucrado:

[…] este aparente egocentrismo en un principio es sólo un mecanismo de defensa contra el peligro de la realidad […] [El neurótico] siempre está intentado completar su ego […] sin pagar por el mismo[14] .

Vivir es involucrarse en la experiencia, al menos parcialmente, en términos de la propia experiencia. Hemos de asomar la cabeza a la acción sin garantía alguna de satisfacción o seguridad. Nunca sabemos cómo saldrá, o lo estúpidos que podemos parecer, pero el neurótico quiere estas garantías. No quiere poner en juego su imagen. Rank llama a esto acertadamente la «terca sobrestimación del yo», mientras que el neurótico intenta engañar a la naturaleza[15] . No pagará el precio que la naturaleza le exige: envejecer, enfermar o ser herido y morir. En lugar de vivir la experiencia, la idea, en lugar de ordenarla en la acción, la elabora toda en su cabeza. Podemos ver que la neurosis es el peligro por excelencia de un animal simbólico cuyo cuerpo es un problema para él. En lugar de vivir según su biología, vive simbólicamente. En lugar de vivir de la forma parcial que la naturaleza le ha proporcionado, vive de la forma total que facilitan los símbolos. Substituye el mundo mágico y que lo abarca todo del yo por la experiencia real y fragmentaria del mundo. Una vez más, en este sentido, todo el mundo es neurótico, puesto que todos nos retiramos del mundo de alguna manera y dejamos que nuestra visión simbólica sobre él disponga las cosas: para esto es la moralidad cultural[16] . En este sentido, el artista también es el más neurótico, porque igualmente ve el mundo como una totalidad y hace de este un problema principalmente simbólico.

Si esta neurosis caracteriza a todas las personas en cierta medida, y al artista más que a ninguna, ¿dónde trazamos la línea que define la «neurosis» como un problema clínico? Una forma es, como ya hemos visto, por la creación de un síntoma evidente o por un estilo de vida demasiado constrictivo. La persona ha intentado engañar a la naturaleza restringiendo su experiencia, pero sigue siendo sensible al terror de la vida en algún plano de su estado de consciencia. Además, no puede organizar su triunfo sobre la vida y la muerte en su mente ni en su limitado heroísmo sin pagar algún precio por ello: el síntoma o un estancamiento en la culpabilidad y la futilidad debido a una vida no vivida.

Una segunda forma de cruzar la línea de la neurosis clínica es la que surge de forma natural de todo lo que hemos dicho. Rank se preguntó por qué el artista

evita tan a menudo la neurosis clínica cuando es tan buen candidato a ella gracias a su vivida imaginación, su apertura a los aspectos más sutiles y amplios de la experiencia, su aislamiento de la visión cultural del mundo que satisface a todos. La respuesta es que asimila el mundo dentro de sí, pero en lugar de sentirse oprimido por él lo recrea en su propia personalidad y en la obra de arte. El neurótico es precisamente el que no puede crear, el «*artiste manqué* », como acertadamente lo llamó Rank. Podríamos decir que tanto el artista como el neurótico abarcan más de lo que pueden asimilar, pero el artista lo vuelve a vomitar y a digerir de una forma objetivizada, como un proyecto de trabajo activo y externo. El neurótico no puede arreglar esta respuesta creativa encarnada en un trabajo específico y por eso se ahoga en sus introversiones. El artista tiene introversiones similares a gran escala, pero las utiliza como material de trabajo[17] . En la inspirada conceptualización de Rank, la diferencia se expresa de este modo:

[…] es este mismo hecho de la ideologización de los conflictos puramente físicos el que crea la diferencia entre los tipos productivos y los improductivos, el artista y el neurótico; pues el poder creativo del neurótico, al igual que la mayoría de los artistas primitivos, siempre va unido al propio yo y se agota en él, mientras que el tipo productivo consigue cambiar este proceso creativo puramente subjetivo en otro objetivo, lo que significa que a través de la ideologización de este lo transfiere desde su propio yo a su trabajo[18] .

El neurótico se agota no sólo en sus preocupaciones, como los miedos hipocondríacos y todo tipo de fantasías, sino también en los *demás* : aquellos que le rodean, de los que depende, se convierten en su proyecto de trabajo terapéutico; les transfiere sus problemas subjetivos. Pero las personas no son arcilla moldeable; tienen necesidades y sus propias voluntades contrarias. Otra forma de contemplarlo es que, cuanto más globalmente entienda alguien el mundo como un problema, más inferior o «mal» se sentirá en su interior. Puede intentar compensar esta «maldad» esforzándose por hallar la perfección, y entonces el síntoma neurótico se convierte en su trabajo «creativo», o puede intentar volverse perfecto a través de su pareja. Pero para nosotros es evidente que la única manera de trabajar la perfección es en la forma de un trabajo objetivo que esté totalmente bajo nuestro control y que sea perfeccionable en formas reales. O te consumes tú, o consumes a los que tienes alrededor en tu búsqueda de la perfección, u *objetivizas esa imperfección* en un trabajo, en el cual des rienda suelta a tus poderes creativos. En este sentido, la única respuesta que tiene el ser humano al problema de la vida es algún tipo de creatividad objetiva. De este modo satisface a la naturaleza, que le pide que viva y actúe objetivamente como un animal vital integrado en el mundo; pero también satisface a su propia naturaleza humana distintiva porque se sumerge en su propio terreno *simbólico* , y no como un reflejo del mundo entregado a la mera experiencia físico-sensual. Acepta el mundo, lo convierte en un problema total y luego da una respuesta humana adaptada. Esto, como Goethe vio en Fausto, es lo máximo a lo que puede aspirar el ser humano.

Desde este punto de vista, la diferencia entre el artista y el neurótico parece reducirse básicamente a una cuestión de talento. Es como la diferencia entre

el esquizofrénico y un Strindberg: uno acaba en un segundo plano, y el otro como un héroe cultural, pero ambos experimentan el mundo de formas similares y sólo difieren en la calidad y el poder de la reacción. Si el neurótico se siente vulnerable ante el mundo que asimila, reacciona con una excesiva autocrítica. No puede soportarse a sí mismo ni el aislamiento al que le confina su individualidad. Por otra parte, sigue necesitando ser un héroe, sigue necesitando lograr la inmortalidad gracias a sus cualidades únicas, lo que significa que todavía ha de glorificarse en algunos aspectos. Pero sólo puede glorificarse en su *fantasía* , puesto que no puede producir un trabajo creativo que hable en su nombre en virtud de su perfección objetiva. Está atrapado en un círculo vicioso, porque experimenta la irrealidad de la autoglorificación fantasiosa. En realidad, no hay convicción posible para una persona a menos que proceda de los demás o de fuera de ella misma, no por mucho tiempo. Uno simplemente no puede justificar su heroísmo en su propia fantasía interior, que es lo que conduce al neurótico a sentirse inferior e indigno. Esto se acerca bastante a la situación del adolescente que aún no ha descubierto sus dones internos. Por otra parte, el artista supera su inferioridad y se glorifica *porque tiene el talento para hacerlo* [19] .

Con todo esto, podemos ver con qué facilidad se puede hablar de manera intercambiable de la neurosis, la adolescencia, la normalidad, el artista, con sólo unos grados de diferencia o con un peculiar «talento» adicional que es el que marca la distinción. El propio talento suele ser bastante circunstancial, resultado de la suerte y del trabajo, lo que hace que la visión de Rank sobre la neurosis sea conforme a la realidad. Los artistas son tan neuróticos como creativos; el más grande puede tener síntomas neuróticos agobiantes y puede perjudicar a quienes le rodean con sus exigencias y necesidades neuróticas. Veamos lo que Carlyle[*] le hizo a su esposa. No cabe duda de que el trabajo creativo se realiza bajo una compulsión que a menudo no se puede distinguir de una obsesión puramente clínica. En este sentido, lo que denominamos un don creativo es meramente el permiso social para estar obsesionado. Y lo que llamamos «rutina cultural» es un permiso similar: el proletariado exige la obsesión del trabajo a fin de evitar volverse loco. Yo solía preguntarme cómo podía la gente soportar la actividad verdaderamente endiablada de trabajar tras esas infernales cocinas de los hoteles, el frenético torbellino de atender a doce mesas a la vez, la locura del agente de viajes en temporada alta o la tortura de trabajar con un martillo neumático en la calle en un caluroso día de verano. La respuesta es tan sencilla que se nos escapa: la locura de estas actividades es exactamente la de la condición humana. Son «adecuadas» para nosotros porque la alternativa es la desesperación natural. La locura cotidiana de estos trabajos es una vacuna repetida contra la locura del manicomio. No hay más que ver la dicha y la ilusión con la que los trabajadores regresan a sus compulsivas rutinas después de sus vacaciones. Se sumergen en su trabajo con ecuanimidad y entusiasmo porque aleja algo más ominoso. Los seres humanos se han de proteger de la realidad. Todo ello plantea otro problema gigante a un sofisticado marxismo, en concreto: ¿cuál es la naturaleza de las obsesivas negaciones de la realidad que una sociedad utópica ofrecerá a sus miembros para evitar que se vuelvan locos?

El problema de la ilusión

Hemos visto la neurosis como un problema de carácter y también que se puede enfocar de dos formas: como un problema de demasiada limitación respecto al mundo o de demasiada apertura. Hay quienes están demasiado metidos en su limitado mundo, y los que flotan con demasiada libertad alejados de él. Rank diferencia un tipo especial en el neurótico hipersensible y abierto y, si lo colocamos en el continuo del esquizoide, probablemente sea cierto. Pero es muy arriesgado intentar ser riguroso respecto a los tipos de la personalidad, pues existen toda clase de combinaciones y mezclas que desafían los encasillamientos rígidos. Al fin y al cabo, una de las razones por las que limitamos demasiado es porque en algún plano de la conciencia hemos de sentir que la vida es un problema demasiado grande y amenazador. Si decimos que la persona corriente limita «aproximadamente lo correcto», hemos de preguntar quién es este tipo de persona. Puede que evite la clínica psiquiátrica, pero alguien que esté cerca de ella pagará las consecuencias. Esto nos recuerda esos bustos romanos que llenan nuestros museos: vivir con este estilo de vida, teniendo los labios sellados como un buen ciudadano medio, debe haber creado algún tipo de infierno diario. Por supuesto, no estamos hablando de las pequeñeces cotidianas ni de los pequeños sadismos practicados con la familia y con los amigos. Incluso aunque la persona corriente viva en una especie de olvido de la ansiedad, es porque ha erigido una enorme pared de represiones para ocultar el problema de la vida y de la muerte. Su analidad puede protegerla, pero a lo largo de toda la historia es la «persona normal y corriente», la que, al igual que las langostas, deja la devastación a su paso a fin de olvidarse de sí misma.

Quizás esta combinación de normalidad y neurosis resulte todavía más clara si contemplamos el problema no sólo como de carácter sino también bajo otro aspecto más general: como una cuestión de realidad e ilusión. Aquí, de nuevo, Rank se puede apuntar un triunfo de perspicacia. Después de todo lo que hemos estado hablando hasta el momento, esta forma de contemplar la neurosis será fácil de comprender. Hemos visto que lo que denominamos carácter humano es, en verdad, una mentira respecto a la naturaleza de la realidad. El proyecto *causa-sui* es una pretensión de que uno es invulnerable porque está protegido por el poder de los otros y de la cultura, de que uno es importante en la naturaleza y que puede hacer algo para cambiar el mundo. Pero en el fondo del proyecto *causa-sui* está la voz que susurra la posible verdad: que la vida humana puede que no sea más que un absurdo interludio dentro de un drama vicioso de carne y hueso que denominamos evolución; que el Creador puede que no se preocupe más del destino del ser humano o de su autoperpetuación de lo que parece haberse preocupado por los dinosaurios o los tasmanos. El susurro es el mismo que se deja oír incongruentemente en la Biblia en la voz de Eclesiastés: todo es vanidad, vanidad de vanidades.

Algunas personas son más susceptibles a la mentira de la vida cultural, a las ilusiones del proyecto *causa-sui* en el que otras están inconsciente y confiadamente atrapadas. El neurótico tiene problemas con el equilibrio de la ilusión cultural y la naturaleza de la realidad, la posible horrible verdad respecto a sí mismo y el mundo se está filtrando en su conciencia. La persona corriente al menos está segura de que el juego cultural es la verdad, la verdad inquebrantable y duradera. Puede conseguir su inmortalidad en y bajo la

ideología dominante, y punto. Todo es muy sencillo y claro. Pero el neurótico:

[Él] se percibe a sí mismo como irreal, y la realidad es insoportable, porque con él los mecanismos de la ilusión pueden llegar a ser conocidos y destruidos mediante la autoconciencia. Ya no se puede engañar respecto a sí mismo y desilusiona incluso a su propia personalidad ideal. Se percibe como malo, cargado de culpabilidad, inferior, como una creatura insignificante, débil e impotente, que es la verdad respecto a la humanidad, como también descubrió Edipo al enfrentarse a un heroico sino. Todo lo demás es ilusorio, decepción, pero una decepción necesaria a fin de ser capaz de soportarse a sí mismo y, por ende, a la vida[20] .

En otras palabras, el neurótico se aísla de los demás, no puede involucrarse libremente en su parcialización del mundo y por eso no puede vivir según sus decepciones de la condición humana. Se libera de la «terapia natural» de la vida cotidiana, del compromiso activo y del olvido de sí mismo, y las ilusiones que comparten los demás le parecen irreales. Esto es forzado[21] . Tampoco puede, como hace el artista, *crear nuevas ilusiones* . Como expuso Anais Nin: «El aspecto caricaturesco de la vida aparece siempre que se consume la embriaguez de la ilusión[22] ». ¿Y no beben algunas personas para evitar la desesperación de la realidad como ellos verdaderamente sienten que es? El ser humano siempre ha de imaginar y creer en una «segunda» realidad, o en un mundo mejor que el que le ha dado la naturaleza[23] . En este sentido, el síntoma neurótico es una comunicación de la verdad: que la ilusión de ser invulnerable es una mentira. Voy a citar otro párrafo del extraordinario resumen de Rank sobre este problema de la ilusión y la realidad:

Con la verdad, no podemos vivir. Para poder vivir necesitamos ilusiones, no sólo ilusiones externas, como el arte, la religión, la filosofía, la ciencia y el amor, sino ilusiones internas que en primer lugar condicionan las externas [es decir, una sensación de seguridad de los propios poderes activos y de ser capaces de contar con los poderes de los demás]. Cuanto más pueda una persona aceptar la realidad como la verdad, la apariencia como esencia, mejor adaptada estará y más feliz será […] este proceso siempre eficaz de autoengaño, de fingir y de equivocarse, no es un mecanismo psicopatológico[24] …

Rank dice que esto es paradójico, pero en lo más profundo de la esencia de la neurosis, y lo resume en las palabras que hemos empleado como epígrafe de este capítulo. De hecho, es todo esto y más: hace tambalear los cimientos de nuestras conceptualizaciones sobre la normalidad y la salud. Hace de ellas enteramente un problema de valor relativo. El neurótico opta por alejarse de la vida porque le resulta difícil mantener sus ilusiones respecto a ella, que nada más prueba que esta sólo es posible con ilusiones.

Así, la cuestión de la ciencia de la salud mental se ha de convertir en un asunto total mente nuevo y revolucionario, sin embargo, también habrá de reflejar la esencia de la condición humana: ¿en qué plano de ilusión vivimos[25] ? Al final de este capítulo veremos la importancia que encierra esto, pero ahora hemos de recordar que cuando hablamos de la necesidad de

la ilusión no estamos siendo cínicos. Es cierto que existe un alto grado de falsedad y autodecepción en el proyecto cultural *causa-sui* , pero este también es necesario. El ser humano necesita un «segundo» mundo, un mundo creado por los humanos, una nueva realidad que pueda vivir, representar y con la que nutrirse. «Ilusión» significa juego creativo en el plano más elevado. La ilusión cultural es una ideología necesaria para autojustificarse, una dimensión heroica de la propia vida para el animal simbólico. Perder la seguridad de la ilusión cultural heroica es igual a morir, eso es lo que significa y lo que hace la «desculturalización» de los primitivos. Los mata o los reduce a un nivel animal de luchas crónicas y fornicación. La vida sólo es posible en un estupor alcohólico constante. Muchos de los indios americanos mayores se sintieron aliviados cuando los Grandes Jefes de Ottawa y Washington tomaron el control y les impidieron que se enemistaran y lucharan. Fue un alivio de la constante ansiedad por la muerte de sus seres queridos, cuando no por la suya propia. Pero también sabían, en su apesadumbrado corazón, qué este eclipse de sus sistemas tradicionales de héroes les dejaba prácticamente muertos[26] .

La neurosis histórica

Una tercera visión del problema de la neurosis es la dimensión histórica. En realidad, es la más importante porque engloba a las demás. Hemos visto que podíamos contemplar la neurosis en un aspecto básico como un problema de carácter y, en otro nivel, como un problema de ilusión, de juego cultural creativo. El aspecto histórico es el tercer nivel donde se unen los dos anteriores. La calidad del juego cultural, de la ilusión creativa, varía de una sociedad a otra y según el período histórico. En otras palabras, el individuo puede cruzar más fácilmente la barrera de la neurosis clínica, justo donde es devuelto a sí mismo y a sus propios recursos para justificar su vida. Rank supo tratar de manera acertada el tema de la neurosis como problema histórico en lugar de clínico. Si la historia es una sucesión de ideologías sobre la inmortalidad, entonces los problemas del ser humano se pueden interpretar directamente en contra de esas ideologías —todo lo que abarcan, lo convincentes que son, con qué facilidad consiguen que el ser humano se sienta seguro y a salvo en su heroísmo personal—. Lo que caracteriza a la vida moderna es el fracaso de todas las ideologías tradicionales sobre la inmortalidad para absorber y acelerar la sed del ser humano de autoperpetuación y heroísmo. En la actualidad, la neurosis es un problema muy difundido debido a la desaparición de dramas convincentes de apoteosis humanas heroicas[27] . El tema se resume sucintamente en las famosas observaciones de Pinel sobre cómo el hospital mental Salpétriére desapareció en la época de la Revolución Francesa. Todos los neuróticos encontraron un drama de acción autotrascendente e identidad heroica hechos a su medida. Fue así de simple.

Empieza a parecer como si la persona moderna no pudiera encontrar su heroísmo en la vida cotidiana más que de la misma manera que lo hicieron las personas de las sociedades tradicionales, es decir, cumpliendo con sus obligaciones diarias de educar a sus hijos, trabajar y adorar. Necesita revoluciones y guerras, y «revoluciones» que continúen cuando finalizan las revoluciones y las guerras. Este es el precio que pagamos hoy en día por el

eclipse de la dimensión sagrada. Cuando destronamos las ideas de alma y de dios, regresamos irremediablemente a nuestros propios recursos, a nosotros mismos y a los pocos que nos rodean. Incluso los amantes y la familia nos atrapan y desilusionan porque no pueden substituir la trascendencia absoluta. Podríamos decir que son ilusiones baratas en el sentido en el que hemos estado hablando[28] .

Rank vio que esta hiperautoconciencia había dejado a la persona moderna al albur de sus propios recursos y acertadamente le llamó «ser humano psicológico». Es un epíteto adecuado en más de un aspecto. El ser humano moderno se volvió psicológico porque se aisló de las ideologías colectivas protectoras. Tenía que autojustificarse desde su propio interior. Pero también se volvió psicológico porque el pensamiento moderno evolucionó de ese modo cuando se desarrolló a partir de la religión. La vida interior de la persona siempre se había representado tradicionalmente como el terreno del alma. Pero en el siglo XIX, los científicos quisieron reclamar este último territorio de superstición de la iglesia. Querían que la vida interior del ser humano estuviera libre de misterio y sujeta a las leyes de la causalidad. Fueron abandonando la palabra «alma» y empezaron a hablar del «yo» y a estudiar su desarrollo en sus primeras relaciones en la infancia. Los grandes milagros del lenguaje, del pensamiento y de la moralidad, ahora, se podían estudiar como productos sociales y no como intervenciones divinas[29] . Fue un gran hito en la ciencia que culminó con el trabajo de Freud; pero fue Rank quien vio que esta victoria científica suscitaba más problemas de los que resolvía. La ciencia pensó que se había deshecho para siempre de los problemas del alma al hacer del mundo interior el centro del análisis científico. Pocos quisieron admitir que este trabajo todavía dejaba el alma totalmente intacta como palabra que explicara la energía interna de los organismos, el misterio de la creación y la conservación de la materia viva. En realidad, no importa si descubrimos que los preceptos internos del ser humano respecto a sí mismo y su mundo, su propia autoconciencia en el lenguaje, el arte, la risa y las lágrimas, forman todos ellos parte integral de sí mismo. Todavía no hemos explicado las fuerzas internas de la evolución que han conducido al desarrollo de un animal capaz de ser consciente de sí mismo, que es lo que todavía queremos decir con «alma» —el misterio del significado de la conciencia orgánica, del dinamismo interior y de las pulsaciones de la naturaleza—. Desde este punto de vista, la reacción histérica de los creyentes del siglo XIX contra Darwin, sólo muestra la estrechez y la falta de imaginación de su fe. No estaban abiertos a un asombro simple y llano ni a maravillarse; daban la vida por demasiado hecha; y cuando Darwin les arrebató su sentido de «maravilla especial», se quedaron helados.

Pero el triunfo de la psicología científica tuvo efectos más equívocos que el de dejar intacta el alma a la que querían desterrar desde el principio. Cuando se reduce el alma al yo, y el yo al condiciona miento temprano de la infancia, ¿qué es lo que nos queda? El individuo, y nos quedamos atascados en él. Quiero decir que la promesa de la psicología, al igual que la de toda ciencia moderna, fue que anunciaba la era de la felicidad humana, demostrando a las personas cómo funcionaban las cosas, cómo una cosa conducía a la otra. Entonces, cuando una persona sabe las causas de las cosas, lo único que ha de hacer es tomar posesión del dominio de la naturaleza, incluyendo la suya

propia, y su felicidad estará asegurada. Pero, con esto, llegamos a la falacia del autoescrutinio psicológico que Rank fue casi el único, entre los discípulos de Freud, que llegó a comprender. La doctrina del alma le enseñaba al ser humano la causa de su inferioridad, maldad y culpa y le daba los medios para deshacerse de la maldad y ser feliz. La psicología también queríamostrar al ser humano por qué se sentía de ese modo; su esperanza era que si se podían hallar los motivos y se le demostraba a la persona por qué se sentía mal y culpable, esta se aceptaría a sí misma y sería feliz. Pero, en realidad, la psicología sólo pudo hallar una parte de la razón de los sentimientos de inferioridad, maldad y culpa —la parte provocada por los objetos—, intentando ser buena para estos, temiéndolos, temiendo abandonarlos y cosas similares. No vamos a negar que esta parte no sea importante. Representa una gran liberación de lo que llamamos «falsa maldad», los conflictos causados artificialmente por nuestro propio entorno y los accidentes del nacimiento y del lugar. Esta investigación revela una parte de la mentira *causa-sui* , libera un grado de honestidad y madurez que nos ayuda a conseguir un mejor control de nosotros mismos y nos concede cierto grado de libertad y la felicidad que esta conlleva.

Ahora vamos al punto donde queremos llegar: los condicionamientos tempranos y los conflictos con los objetos, la culpa respecto a personas específicas y cosas similares son sólo una parte del problema de la persona. La mentira *causa-sui* está dirigida a la totalidad de la naturaleza, no sólo a los primeros objetos. Como dijeron los existencialistas, la psicología descubrió la culpa neurótica o circunstancial, la exageró, escrutinizó las culpas personales; pero no pudo decir nada respecto a la culpa verdadera o natural de la creatura. Intentó reivindicar todo el problema de la infelicidad, cuando en realidad sólo contaba con una parte de dicha reivindicación. Esto es lo que quiso decir Rank cuando dijo:

[…] la psicología, que poco a poco está intentando suplantar a la ideología moral y religiosa, sólo está en parte cualificada para hacerlo, porque es una ideología predominantemente negativa y desintegradora[30] …

La psicología limita la causa de la infelicidad personal a la persona, y luego esta se queda atrapada en sí misma. Sin embargo, sabemos que la causa universal y general de la maldad, la culpa y la inferioridad es el mundo natural y la relación de la persona con este como animal simbólico que ha de encontrar un lugar seguro en él. Ni con todo el psicoanálisis del mundo, la persona podrá descubrir *quién es* y por qué está en la Tierra, por qué ha de morir y cómo puede hacer de su vida un triunfo. Cuando la psicología pretende cubrir esa función, cuando ofrece toda una explicación de la infelicidad humana, se convierte en un fraude que hace que la situación del ser humano de nuestros días sea un callejón sin salida del que no puede escapar. Dicho de otro modo, la psicología ha limitado el entendimiento de la infelicidad humana a la historia personal de cada individuo y no ha comprendido hasta qué punto la infelicidad individual es un problema histórico en un sentido más amplio, un problema del eclipse de las seguras ideologías comunales de redención. Rank lo expresó del siguiente modo:

En el neurótico, en quien vemos el derrumbamiento de toda la ideología humana de Dios, también resulta evidente lo que ello significa en el ámbito

psicológico. Freud no explicó esto en su psicoanálisis que sólo abarcaba el proceso destructivo del paciente a partir de su historia personal sin tener en cuenta el desarrollo cultural que creó este tipo[31] .

Si no conseguimos comprender esto, nos arriesgamos a hacer que el neurótico empeore al privarle de tener la visión del mundo más amplia que tanto necesita. Según Rank:

[…] al final fue la visión psicoanalítica la que envió de nuevo al neurótico autoconsciente a ese conocimiento de sí mismo del que quería escapar. En general, el psicoanálisis fracasó terapéuticamente porque agravó la psicologización de la persona en lugar de curarla de su introspección[32] .

Mejor aún, podríamos decir que el psicoanálisis falló en el aspecto terapéutico cuando convirtió en un fetiche las causas de la infelicidad humana en la sexualidad y cuando pretendió poder ofrecer una visión global del mundo. Podríamos concluir con Rank diciendo que la religión «es una psicología tan buena» como la psicología que pretendía substituirla[33] . En algunos aspectos, incluso es mejor, porque explica las causas reales de la culpa universal; en otros, es mucho peor, porque suele reforzar las autoridades sociales y de los progenitores y hace que la atadura de la culpabilidad circunstancial sea todavía más fuerte y perjudicial.

No hay modo de responder a la devastadora revitalización de la psicología moderna de Rank[34] . Nos hemos de contentar con observar el creciente número de *gurus* psicológicos que hay en el mercado para poder experimentar su sabor histórico. La persona moderna empezó a mirar en su interior en el siglo XIX porque esperaba hallar la inmortalidad de una forma nueva y segura. Quería un apoteosis heroico, al igual que todos los demás seres humanos de la historia, pero ahora no hay nadie que pueda dárselo salvo su *guru* psicológico. Se ha creado su propio callejón sin salida. En este sentido, como dijo Rank (con lo que sin duda ha de ser un toque de humor irónico): los psicoterapeutas «son, por así decirlo, el producto de la enfermedad del neurótico[35] ». La persona de nuestra época necesita un «tú» a quien recurrir para tener una dependencia moral y espiritual, y, como Dios ya no estaba de moda, el terapeuta ha tenido que substituirle, al igual que sucedió con el amante y los padres. Los psicoanalistas, durante generaciones sin entender este problema histórico, han intentado descubrir por qué «el fin de la transferencia» en la terapia es un problema tan endiablado en algunos casos. De haber leído o comprendido a Rank, pronto habrían visto que el «tú» del terapeuta es el nuevo Dios que ha de substituir a las antiguas ideologías colectivas de redención. Puesto que el individuo no puede hacer de Dios, ha de surgir un problema verdadera mente *endiablado* [36] [*] . La persona moderna está condenada a buscar el sentido de su vida en la introspección psicológica, y de este modo su nuevo confesor ha de ser la autoridad suprema en introspección, el psicoanalista. Cuando sucede esto, el «más allá» del paciente se limita al diván de la consulta y a la visión del mundo que allí se imparte[*] .

En este sentido, como Rank vio con un entendimiento tan profundo, el

psicoanálisis, en realidad, ridiculiza la vida emocional del paciente. El ser humano quiere centrar su amor en una medida de poder y valor absoluta, y el psicoanalista le dice que todo se puede reducir a su primera condición y que, por consiguiente, es relativo. El ser humano quiere hallar y experimentar lo maravilloso, y el analista le explica que las cosas son una cuestión de hechos, que nuestros motivos y culpabilidades ontológicas más profundas tienen una explicación clínica. El ser humano es así desprovisto del misterio absoluto que necesita, y la única cosa omnipotente que le queda es el analista que se lo ha explicado[37] . De este modo, el paciente se aferra al analista con todas sus fuerzas y temores, lo que termina con el análisis[*] .

Rank y Kierkegaard: la fusión del pecado y de la neurosis

Cuanto más avanzamos en el estudio de Rank, más se confunden sus escritos con los de Kierkegaard, lo cual resulta extraordinario, como ahora podemos apreciar plenamente, debido a la mayor sofisticación del psicoanálisis clínico. Pero ha de quedar claro que esta fusión de Rank y Kierkegaard no se trata de una débil entrega a la ideología, sino de un arduo trabajo científico sobre el problema del carácter humano. Los dos llegaron a la misma conclusión tras la búsqueda psicológica más exhaustiva: que, en los más lejanos límites de la descripción científica, la psicología ha de dejar paso a la «teología», es decir, a una visión del mundo que absorba los conflictos y el sentido de culpa del individuo y le ofrezca la posibilidad de algún tipo de apoteosis heroica. El ser humano no puede soportar su propia insignificancia a menos que pueda traducirla en un significado lo más amplio posible. En este punto, Rank y Kierkegaard se encuentran en una de esas sorprendentes fusiones históricas del pensamiento: que el pecado y la neurosis son dos formas de hablar de la misma cosa, el aislamiento completo del individuo, su desarmonía con el resto de la naturaleza, su hiperindividualismo, su intento de crear su propio mundo dentro de sí mismo. Tanto el pecado como la neurosis representan que el individuo se considera mayor de lo que en realidad es, su rechazo a reconocer su dependencia cósmica. La neurosis, al igual que el pecado, es un intento de forzar la naturaleza, de pretender que basta con el proyecto *causa-sui* . En el pecado y en la neurosis, el ser humano se fetichiza en algo limitado que tiene a su alcance y pretende que todo el significado y milagro de la creación se reduzca a eso, que puede conseguir su beatificación con eso[38] .

El resumen de Rank de la visión del mundo del neurótico es a un mismo tiempo la del pecador clásico:

El neurótico pierde todo tipo de espiritualidad colectiva y hace el gesto heroico de sumirse por completo en la inmortalidad de su propio ego, como demuestran claramente las observaciones y fantasías cósmicas de los psicóticos[39] .

Pero sabemos que este intento está destinado al fracaso, porque el ser humano sencillamente no puede justificar su propio heroísmo; no puede encajar dentro de su propio plan cósmico y hacer que resulte creíble. Si sigue en contacto con la realidad más amplia, ha de vivir en la agonía de la duda. Sólo cuando pierde este contacto desaparecen sus dudas, y esa es la definición de la psicosis: una creencia totalmente irreal en la autojustificación

del heroísmo cósmico. «Yo soy Cristo». En este sentido, como dijo Rank, la neurosis representa el esfuerzo de forjar una «religión individual», una inmortalidad conseguida por uno mismo[40] .

El pecado y la neurosis tienen otra cara: no sólo su irreal autoimportancia en su negativa de aceptar su creaturabilidad, sino también una penalización por su autoconciencia intensificada, la imposibilidad de hallar consuelo en las ilusiones compartidas. El resultado es que el pecador (neurótico) es consciente en exceso de lo que intenta negar: su creaturabilidad, su miseria e indignidad[41] . El neurótico es devuelto a sus verdaderas percepciones de la condición humana, que provocaron su aislamiento e individuación. Intentó construir un mundo privado interior glorificado debido a sus profundas ansiedades, pero la vida se venga. Cuanto más se aísla e infla, más ansiedad padece. Cuanto más se idealiza artificialmente, con más exageración se critica. Alterna entre los extremos de «yo soy todo» y «no soy nada[42] ». Pero lo que está claro es que si ha de ser *algo* , ha de ser una parte segura de alguna otra cosa. No hay modo de evitar pagar la deuda de la dependencia y la entrega al sentido superior del resto de la naturaleza, la tasa de sufrimiento y muerte que exige, y no hay forma de justificar este pago desde nuestro interior, por más que lo intentemos.

Ahora vemos la diferencia histórica entre el pecador clásico y el neurótico moderno: ambos experimentan la naturalidad de la insuficiencia humana, sólo que hoy en día el neurótico está desprovisto de la visión simbólica del mundo, de la ideología de Dios, que daría sentido a su falta de valor y que lo traduciría en heroísmo. La religión tradicional transformó la conciencia del pecado en una condición para la salvación; pero el tortuoso sentimiento de insignificancia del neurótico ahora sólo lo hace apto para su miserable extinción, para la benigna liberación de una muerte solitaria. Nos conformamos con no ser nada en relación a Dios, que es el único que puede hacer bien las cosas en su misteriosa manera; pero otra cosa bien distinta es no ser nada para nosotros mismos, que no somos nada. Rank lo resumió de este modo:

El tipo neurótico padece de la conciencia del pecado tanto como sus antepasados religiosos, sin creer en el concepto del pecado. Esto es justamente lo que le convierte en un «neurótico»; se siente pecador sin tener una creencia religiosa en el pecado, para el cual necesita una nueva explicación racional[43] .

Esta es, pues, la situación de la persona de nuestros tiempos: pecadora sin tener una palabra para ello o, peor aún, que busca una palabra en un diccionario de psicología y de ese modo no hace más que agravar el problema de su aislamiento y conciencia exagerada de sí misma. De nuevo, este callejón sin salida es a lo que Rank se refería cuando dijo que la psicología era una «ideología predominantemente negativa y desintegradora».

La salud como ideal

Ahora ya hemos visto los tres aspectos del problema de la neurosis: como consecuencia de la formación del carácter, como problema de la realidad

frente a la ilusión y como resultado de las circunstancias históricas. Por supuesto, las tres se fusionan en una. El ser humano vive sus contradicciones para bien o para mal en algún tipo de proyecto cultural en un período histórico concreto. Neurosis es otra palabra para el problema general de la condición humana; se convierte en una palabra clínica cuando el individuo se queda atascado en el problema, cuando su heroísmo está en tela de juicio o se vuelve autoengañoso. Las personas son neuróticas por naturaleza y siempre lo han sido, pero unas veces les resulta más fácil que a otras enmascarar su verdadera condición. Los seres humanos evitan las neurosis clínicas cuando pueden vivir confiadamente su heroísmo en algún tipo de drama autotrascendente. La persona moderna vive sus contradicciones para mal, porque la contradicción actual es de las que están en declive en los dramas convincentes de la apoteosis heroica, del juego creativo o de la ilusión cultural. El neurótico no tiene una visión del mundo global con la que depender, o con la que fusionarse para enmascarar sus problemas, y, por eso, la «cura» para la neurosis es muy difícil en nuestros tiempos[44] .

Esta es la devastadora conclusión kierkegaardiana de Rank: si la neurosis es un pecado y no una enfermedad, lo único que puede curarla es una visión del mundo, algún tipo de ideología colectiva afirmativa donde la persona pueda representar el drama real de su aceptación como creatura. Sólo de esta manera, el neurótico puede salir de su aislamiento para formar parte de una totalidad de la magnitud y sublimidad que ha representado siempre la religión. En antropología, esto se denomina complejos del mito y del ritual de las sociedades tradicionales. ¿Le falta al neurótico algo fuera de sí mismo que absorba su necesidad de perfección? ¿Le consumen sus obsesiones? El complejo del mito y del ritual son una forma social de canalizar las obsesiones. Se podría decir que coloca a la obsesión creativa al alcance de todos, que es justamente la función del ritual. Esta es la función que vio Freud cuando habló de la cualidad obsesiva de la religión primitiva y la comparó con la obsesión neurótica. Pero no vio lo natural que era, ni cómo toda la vida social es de una manera u otra la ritualización obsesiva del control. Automáticamente, crea seguridad y hace desaparecer la desesperación al conseguir que las personas se centren en sus propias narices. La derrota de la desesperación no es en principio un problema intelectual para un organismo activo, sino un problema de autoestímulo a través del movimiento. Trascendidos ciertos límites, al ser humano no le ayuda tener más «conocimiento», sino vivir y vivir, de una manera en la que se olvide sí mismo parcialmente. Como dijo Goethe, hemos de sumergimos en la experiencia para luego reflexionar sobre su significado. Toda reflexión sin experiencia nos enloquece; toda inmersión en la experiencia sin reflexión, nos embrutece. Goethe escribió máximas como estas justo cuando el individuo perdió su manto protector de la sociedad tradicional, y la vida cotidiana se convirtió en un problema para él. Ya no sabía que había dosis adecuadas de experiencia. Esta dosificación segura es justa mente lo que prescribe la costumbre tradicional, donde todas las decisiones importantes de la vida e incluso sus acontecimientos diarios están marcados por el ritual. La neurosis es la invención del ritual obsesivo privado, en substitución del acordado por la sociedad, que ahora se ha perdido con la caída de la sociedad tradicional. Las costumbres y los mitos de la sociedad tradicional proporcionaron toda una interpretación del sentido de la vida, hecha a medida para el individuo, lo único que tenía que hacer era aceptar vivirla como cierta. El neurótico

moderno tiene que hacer esto si quiere «curarse»; ha de acoger una ilusión viva[45] .

Una cosa es imaginar esta «cura», pero otra bien distinta es «prescribirla» al ser humano de nuestros días. ¡Qué vacía ha de sonarle en sus oídos! Por una parte, los complejos del mito y del ritual, las arraigadas tradiciones sociales heredadas que hasta ahora han mantenido a los seres humanos, no los puede conseguir con una receta en la farmacia de la esquina. Ni siquiera puede conseguirlos en los centros de atención psiquiátrica o en los grupos terapéuticos. El neurótico moderno no puede hallar por arte de magia el tipo de mundo que necesita, que es una de las razones por las que intenta crear el suyo propio. En este sentido tan importante, la neurosis es la tragedia moderna del ser humano; históricamente es un huérfano.

Hay una segunda razón para la superficialidad de nuestra prescripción de la neurosis. Si no existen visiones del mundo estándar en las que podamos incluirnos con nuestra dependencia y confianza, la religión se convierte en un asunto muy personal, tanto que hasta la fe parece neurótica, como una fantasía privada y una decisión tomada por debilidad. Lo que hoy en día no podemos hacer es lo que prescribió Kierkegaard: el solitario salto a la fe, la inocente confianza personal en algún tipo de apoyo trascendental para nuestra vida. Este apoyo ahora no está vinculado a vivir los rituales y costumbres externas: la iglesia y la comunidad no existen, o bien carecen de mucho poder de convicción. Esta situación provoca que la fe resulte fantástica. Para que al ser humano algo le parezca verdadero, ha de contar con algún apoyo visible, vivo, externo e incontestable. Los seres humanos necesitan procesiones, masas de gente, panoplias, días especiales marcados en el calendario, un centro objetivo para la obsesión, algo para dar cuerpo y forma a la fantasía interna, algo externo a lo que entregarse. De lo contrario, el neurótico retoma al punto de partida: ¿cómo puede creer en su soledad, en su sentido interno de ser especial[*] ?

Un tercer problema es que, en la actualidad, somos víctimas de nuestro propio desencanto; hemos sido desheredados de nuestra fuerza analítica. La característica de la mente moderna es el desvanecimiento del misterio, de la creencia inocente, de la esperanza ingenua. Ahora hacemos hincapié en lo visible, lo evidente, en la relación causa y efecto, en la lógica, siempre en la lógica. «Conocemos» la diferencia entre los sueños y la realidad, entre los hechos y las ficciones, entre los símbolos y los cuerpos. Pero enseguida podemos ver que estas características de la mente moderna son exactamente las mismas que las de la neurosis. Lo que tipifica al neurótico es que «sabe» cuál es su situación respecto a la realidad. No tiene dudas, no hay nada que le puedas decir para disuadirle, darle esperanza o confianza. Es un animal miserable cuyo cuerpo decae, que morirá, que se convertirá en polvo y será olvidado, que desaparecerá para siempre no sólo en este mundo, sino en todas las dimensiones posibles del universo, cuya vida no sirve para ningún propósito concebible, que igualmente podría no haber nacido, y así sucesivamente. Conoce la Verdad y la Realidad, los motivos de todo el universo.

Fue G. K. Chesterton quien mantuvo vivo el espíritu de Kierkegaard y del

cristianismo ingenuo en el pensamiento moderno, cuando demostró con un gran estilo que las características de las que se vanagloria la mente moderna son justamente las de la locura[46] . No existe nadie más lógico que el lunático, más preocupado por las minucias de la causa y el efecto. Los locos son los mejores razonadores que conocemos, y ese rasgo es una de las lacras que provocan su ruina. Todos sus procesos vitales se reducen a la mente. ¿Qué es lo otro que les falta que poseen las personas sanas? La capacidad para ser descuidados, para no fijarse en las apariencias, para relajarse y reírse del mundo. No pueden relajarse, no pueden arriesgar toda su existencia, como hizo Pascal, en una absurda apuesta. No pueden hacer lo que la religión siempre les ha pedido: creer en una justificación de sus vidas que parece absurda. El neurótico cree que él tiene razón: que él es el único absurdo, todo lo demás no; es «demasiado evidente». Sin embargo, la fe le pide al ser humano que salga de sí mismo y se entregue a lo que no es lógico, a lo verdaderamente fantástico. Esta expansión espiritual es lo que hoy en día nos resulta más difícil, justamente porque estamos constreñidos a nosotros mismos y no tenemos nada en que apoyamos, no hay ninguna historia colectiva que haga que la fantasía parezca real porque se esté viviendo y compartiendo.

Voy a apresurarme a decirle al lector que no estoy desarrollando una apología de la religión tradicional, sino sólo describiendo el empobrecimiento del neurótico moderno y algunas de las razones para este. Quiero ofrecer unas bases para comprender mejor la posición central que ocupa Rank en la tradición de Pascal, Kierkegaard y Chesterton sobre el problema de la fe y la ilusión o el juego creativo. Como vimos en Huizinga y en escritores más recientes, como Josef Pieper y Harvey Cox, la única verdad segura que tienen las personas es la que ellas mismas crean y representan; vivir es jugar con el sentido de la vida. El resultado de toda esta tradición de pensamiento es que nos enseña de una vez por todas que la tontería infantil es lo que atrae a las personas maduras. De este modo prescribió Rank la cura para la neurosis: como la «necesidad de la tontería legítima[47] ». El problema de la unión de la religión, la psiquiatría y la ciencia social se encuentra en esta fórmula.

Anteriormente, hemos dicho que el *quid* de la vida humana es: ¿en qué plano de ilusión vivimos? Esta pregunta plantea una cuestión totalmente nueva a la ciencia de la salud mental, concretamente: ¿cuál es la «mejor» ilusión con la que vivir? ¿O cuál es la tontería más legítima? Si vamos a hablar de la ilusión que realce la vida, entonces verdaderamente podremos responder a la pregunta de cuál es la «mejor». Tendremos que definir «mejor» en los términos que sean más significativos para nosotros, en relación con nuestra condición y necesidades básicas. Creo que esta pregunta debería responderse en relación a cuánta libertad, dignidad y esperanza ofrece una ilusión. Estas tres cosas comprenden el problema de la neurosis natural y la conviertan en vida creativa.

Hemos de buscar la respuesta al problema donde está más ausente: en la transferencia, la demoledora y esclavizados de personas. La transferencia fetichiza el misterio, el terror y el poder; retiene al yo en sus garras. La religión responde directa mente al problema de la transferencia al expandir el asombro y el terror al cosmos al que pertenecen. También abarca el problema

de la autojustificación y lo aparta de los objetos que tiene cerca. Ya no hemos de complacer a quienes nos rodean, sino a la propia fuente de la creación: a los poderes que nos han creado, no a aquellos en cuyas vidas nos hemos cruzado por accidente. Nuestra vida deja de ser un diálogo reflexivo con las reglas de nuestras esposas, esposos, amigos y líderes y, en su lugar, se mide por las reglas del más elevado heroísmo, los ideales realmente aptos para conducirnos a nosotros mismos e incluso llegar a trascendernos. De este modo, nos llenamos de valores independientes, podemos tomar decisiones con libertad y, lo más importante, podemos confiar en poderes que realmente nos apoyan y no se oponen a nosotros[48] . La personalidad puede empezar a surgir en la religión porque Dios, como abstracción, no se opone al individuo al igual que hacen los demás, sino que le proporciona todos los poderes necesarios para la autojustificación independiente. ¿Qué mayor seguridad que apoyarse confiadamente en Dios, en la Fuente de la creación, el poder más aterrador de todos? Si Dios está escondido y es intangible, tanto mejor, eso nos permite expandirnos y desarrollarnos por nosotros mismos.

El problema de la transferencia es, pues —al igual que todas las cosas humanas—, parcialmente un problema de valores, una cuestión de ideales. Freud intentó mantenerlo en el ámbito puramente científico donde, por supuesto, en gran medida es cierto. Pero ¿cuál es la norma para la «verdadera» percepción? Aquí hasta el propio Freud tuvo que andarse por las ramas. ¿Qué puede ser más irreal que las percepciones de una persona normal enamorada, que es conducida a la expansión y al éxtasis de la existencia por sus propias exageraciones[49] ? Van der Leeuw, el gran psicólogo de la religión, vio el problema de las introyecciones de la transferencia con una visión más amplia que Freud. Cita un antiguo texto egipcio donde un personaje llamado Paheri habla de su conciencia interior como la voz de Dios que mora dentro del ser humano, y entonces Van der Leeuw dice:

Sin duda, ahora, al igual que Nietzsche y Freud, es posible atribuir la «extrañeza» de la voz, que nos advierte evitar, al infantilismo; «no a la voz de Dios en el corazón del ser humano, sino a la voz de algunas personas en la persona» [dice Nietzsche].

Van der Leeuw concluye con una nota sorprendente: «Sin embargo, incluso puede que prefiramos la descripción egipcia; en este asunto, la fenomenología no puede tomar decisión alguna[50] ». En otras palabras, quizás la prefiramos por la mayor expansión de la existencia que representa, pues vincula con mayor imaginación a la persona con los misteriosos poderes superiores. La transferencia de Dios no es sólo una transferencia regresiva, sino una posibilidad creativa. A diferencia de Van der Leeuw, estamos arguyendo que en este asunto la psicología sí puede tomar una decisión: puede hablar de la transferencia de formas menos restrictivas.

Sin duda, lo mejor de todo es que la religión resuelve el problema de la muerte, que ningún ser vivo puede resolver, por más que nos apoye. La religión nos ofrece, pues, la posibilidad de la victoria heroica en la libertad y resuelve el problema de la dignidad humana en su plano más elevado. Los dos motivos ontológicos de la condición humana se cumplen de esta manera: la

necesidad de entregarse por completo al resto de la naturaleza, de pasar a formar parte de ella entregando la propia existencia a una causa superior; y la necesidad de autoexpandirse como una personalidad individual heroica. Al final, sólo la religión da esperanza, porque mantiene abierta la dimensión de lo desconocido y de lo no cognoscible, el misterio fantástico de la creación al que la mente humana ni siquiera puede pretender acercarse, la posibilidad de una multidimensionalidad de esferas de existencia, de cielos y de posibles encamaciones que se mofan de la lógica terrenal —y, con ello, nos alivia de lo absurdo de la vida terrenal, de todas las limitaciones imposibles y las frustraciones de la materia viva—. En términos religiosos, «ver a Dios» es morir, porque la creatura es demasiado pequeña y finita para soportar los significados superiores de la creación. La religión toma nuestra propia creaturabilidad, nuestra insignificancia, y la convierte en una condición de esperanza. La trascendencia total de la condición humana significa posibilidad ilimitada, lo cual es inimaginable para nosotros[51] .

¿Cuál es entonces el ideal para la salud mental? Una ilusión vivida e incontestable que no mienta respecto a la vida, la muerte y la realidad; que sea lo bastante sincera como para seguir sus propios mandamientos: es decir, no matar, no tomar la vida de los demás para justificarse. Rank vio el cristianismo como una gran tontería verdaderamente ideal en el sentido en el que hemos estado hablando: una confianza y esperanza infantil para la condición humana que dejaba abierta la puerta al reino del misterio. Es evidente que todas las religiones no llegan a cumplir sus ideales, y Rank hablaba del cristianismo no como una práctica, sino como un ideal. El cristianismo, al igual que todas las religiones, en la práctica ha convertido la transferencia regresiva en una atadura todavía más asfixiante: el padre cuenta con la autoridad divina. Pero en calidad de ideal, el cristianismo destaca en todas las cosas que hemos citado, quizás hasta se encuentre en un plano más elevado en algunas formas vitales, como personas como Kierkegaard, Chesterton, los Niebuhr y tantos otros han defendido[52] . Lo curioso del caso —que ahora podemos apreciar plenamente— es qué Rank, tras toda una vida de trabajo, cerró el círculo del propio psicoanálisis en esta tradición de pensamiento. En esto, está a la par con Jung, como bien demostró Progoff[53] [*] .

Por último, si la salud mental es un problema de ilusión ideal, nos queda una gran pregunta sobre el asunto del carácter humano. Si estamos hablando del «mejor» ideal, entonces también deberíamos hablar de los costes de los ideales menores. ¿Cuál es la tasa que se ha de cobrar a la personalidad humana por no poder cumplir al completo con las necesidades ontológicas de la persona? Una vez más regresamos al problema de la vida de Freud: ¿cuál es el precio de la negación de la trascendencia absoluta, del intento de fabricar tu propia religión? Cuando una persona no consigue extraer los poderes de su existencia de una fuente superior, ¿cuál es el precio que ha de pagar ella y quienes la rodean? Ni tan sólo hemos empezado a hablar de este tipo de asuntos en la caracteriología, pero me parece que son básicos y necesarios, que son cuestiones clave, sin las cuales ni siquiera podemos hablar con coherencia de la salud mental. Rank planteó la pregunta básica de si el individuo es realmente capaz de «afirmarse y aceptarse desde sí mismo». Pero rápidamente la eludió diciendo que eso «no se puede saber». Sólo el tipo

creativo puede hacerlo hasta cierto punto —nos dijo— utilizando su trabajo como justificación de su existencia[54] . Yo mismo había planteado esta pregunta por considerarla vital para la ciencia del ser humano, antes de conocer el trabajo de Rank[55] . Creo que se puede responder como hizo el propio Rank en otra parte y como veremos en el último capítulo: incluso el tipo creativo en teoría debería entregarse a los poderes superiores a él mismo[56] . Fue Jung, con su profundidad analítica, quien también vio la razón: que la persona poco corriente vuelve a asimilar dentro de sí las proyecciones de su transferencia. Como dijimos en el capítulo anterior, una de las razones para su creatividad es que ve el mundo a su manera y confía en sí misma. Pero esto conduce a una peligrosa especie de megalomanía, porque el individuo está demasiado imbuido de sus propios significados. Además, si no fetichizamos el mundo mediante las percepciones de la transferencia, las totalidades de la experiencia ponen una tremenda carga sobre el ego y amenazan con aniquilarlo. La persona creativa está demasiado llena de sí misma y del mundo[57] . Como persona creativa tiene los mismos problemas de personalidad que el neurótico y el mismo afán de querer abarcar la totalidad de la experiencia, necesita algún tipo de resolución en una nueva dependencia mayor —ideal mente, una dependencia elegida con libertad—, como decía Rank.

Como patéticamente vimos con Freud, incluso los más fuertes se apabullan cual niños cuando se les obliga a asimilar todo el sentido de la vida en ellos mismos, a soportarlo con sus débiles poderes de creatura. Al final del capítulo, 6, dijimos que Freud no pudo dar el paso desde la creaturabilidad científica a la religiosa. Como bien comprendió Jung, ello habría supuesto que Freud abandonara su peculiar pasión como genio. Jung debió haberlo entendido desde su propia experiencia: nunca se atrevió a ir a conocer Roma porque —como él mismo admitió— esa ciudad planteaba preguntas «que están fuera del alcance de mis poderes. Cuando era mayor, en 1949, quise reparar esta omisión, pero me desmayé cuando estaba comprando los billetes. Después de eso, los planes para viajar a Roma fueron postpuestos definitivamente[58] ». ¿Qué podemos pensar de todos estos gigantes que se desmayan ante el proyecto de lo que a nosotros nos parece simple turismo? Freud tampoco pudo visitar Roma hasta sus últimos años y regresaba cada vez que se acercaba a la ciudad.

Creo que ahora que hemos hablado de la conclusión de Rank sobre Kierkegaard podemos comprender bien este problema, especialmente su psicología del artista. Estos hombres planteaban problemas que no tienen los turistas normales: eran innovadores que intentaban ofrecer un nuevo sentido a la creación y a la historia, lo que significa que tenían que cargar sobre sus hombros con todos los significados anteriores y justificarlos, así como con todas las posibles alternativas. Probablemente, Roma resume todos estos significados en sí misma, en sus ruinas y su historia, y esa era la razón por la que conseguía que les temblaran las piernas. ¿Cuánta sangre humana había empapado su tierra?; ¿cuántos dramas humanos se habían representado allí en lo que podría parecer, según la perspectiva de la historia, semejante alarde de insensibilidad y derroche extravagante? Plantea un problema como el de los dinosaurios que tanto preocupaba a Freud, o el de los niños deformados que decepcionaba a Luther, sólo que ahora en el plano de todos

los seres humanos. En el capítulo 6, hemos mencionado que cuando el propio Freud se puso a analizar sus rechazos respecto a Roma y su extraña experiencia en la Acrópolis, se dio cuenta de que de alguna manera el recuerdo de su padre se alzaba poniendo en tela de juicio sus propios logros; dijo que le asediaba un sentimiento de «piedad» respecto a él. Creo que si llevamos el análisis a sus últimas consecuencias, hemos de decir que todo padre terrenal nos acusa de nuestra impotencia si nos convertimos en personas verdaderamente creativas: nos recuerdan que somos hijos de seres humanos, no de dioses. Ninguna persona puede dar a un genio los poderes que necesita para cargar con el significado del mundo.

¿Qué podemos decir respecto a este problema si hasta el propio Jung, que siempre confió en Dios, se desmayaba bajo la carga de la vida? Probablemente, en este último análisis, sólo esto: que todas las personas estamos aquí para extinguimos, y el problema de la ilusión ideal no exime a nadie de ese hecho. Sólo aborda la cuestión de la mejor calidad de trabajo y de vida que pueden alcanzar los seres humanos, según sus creencias y los poderes en los que confíen. Este tema, como hemos dicho, es un tema de debate para la propia ciencia empírica de la psicología. Hemos de razonar respecto a la realización más elevada que puede alcanzar el ser humano. En este último punto, la ciencia de la psicología se reencuentra con la figura interrogadora de Kierkegaard. ¿Qué visión del mundo? ¿Qué poderes? ¿Para qué sirve el heroísmo?

10. UNA VISIÓN GENERAL DE LA ENFERMEDAD MENTAL

[…] la archiansiedad básica esencial, (ansiedad primordial), [es] innata a toda forma de existencia humana aislada e individual. En la ansiedad básica, la existencia humana tiene miedo y también ansiedad respecto a su «estar-en-el-mundo» […]. Sólo si comprendemos […] [esto podemos] concebir el fenómeno aparentemente paradójico de que las personas que tienen miedo de vivir, también temen especialmente la muerte.

MÉDARD BOSS[1]

Recuerdo a uno de mis profesores de la universidad —un hombre muy admirado como profesor de historia medieval que nos confesó que cuanto más aprendía sobre ese período menos preparado estaba para hablar de él: la época fue tan compleja, tan diversificada que no se puede hablar con seguridad, en términos generales, de ella. Sin duda, lo mismo se puede decir de la teoría de la enfermedad mental. ¿Cómo puede alguien atreverse a escribir un capítulo que se titule «Una visión general» de semejante fenómeno complejo y variado, especialmente alguien que no es psiquiatra? De hecho, me ha costado mucho sentarme a escribir este capítulo, aunque creo que pertenece a este libro. La bibliografía está a nuestro alcance: archivos de vidas de trabajo de algunos de los psicólogos más grandes que han existido, hombres que poseían las sensibilidades personales más ricas, trabajo que refleja inusuales dones teóricos y que se basa en los materiales clínicos más extensos y variados. ¿Por qué querría alguien intentar aportar algo a esta área en lo que sólo puede ser una forma superficial y simple?

Probablemente por esa misma razón: hoy en día, lo que necesitamos es ingenuidad para poder transmitir algo; esta es la otra cara de la moneda de la confesión del medievalista. La gran característica de nuestro tiempo es que conocemos todo lo importante que se ha de conocer sobre la naturaleza humana. Sin embargo, nunca ha habido una época en la que se haya tenido menos conocimiento, que haya habido una parte tan pequeña de la comprensión común. La razón es justa mente el avance de la especialización, la imposibilidad de hacer afirmaciones generales seguras, lo que nos ha llevado a la imbecilidad. Lo que me gustaría hacer en estas páginas es correr el riesgo de la simplicidad a fin de hacer mella en la involuntaria imbecilidad que nos ha traído la especialización y sus montañas de datos. Aunque sólo lo consiga en algún grado, me parece que habrá valido la pena. En una época científica tan sofocante y opresora, hemos de estar dispuestos a hacemos los tontos con el fin de aliviar la miopía general.

En este momento, el experto dirá que es presuntuoso hablar de una teoría general de la enfermedad mental, que es algo que quizás se pueda hacer en un futuro lejano, una meta distante e incluso puede que hasta inalcanzable, puesto que todavía no tenemos dicha teoría resguardada en los innumerables volúmenes que llenan nuestras bibliotecas y librerías. Los gigantes de la

psicología moderna nos han transmitido un profundo entendimiento de la conducta humana tanto en su aspecto neurótico como psicótico, así como de todo tipo de perversiones. El problema es, como ya hemos dicho, cómo ordenar de alguna manera toda esta riqueza de ideas y conocimiento. Una forma es hacer las afirmaciones más generales respecto a ellas, el mismo tipo de afirmaciones que hemos utilizado en este libro hasta ahora para unir diversas áreas de datos. ¿Es el ser humano un animal que teme la muerte, que busca la autoperpetuación y la trascendencia heroica de su destino? Entonces, para ese animal el fracaso es no poder alcanzar la trascendencia heroica. Adler lo expresó sucintamente en el epígrafe que hemos incluido en esta parte del libro, la enfermedad mental es una forma de hablar de las personas que han perdido el valor, que es igual a decir que refleja el fracaso del heroísmo. Esta conclusión, como es natural, es la consecuencia de la exposición del problema de la neurosis que hemos tratado en el capítulo anterior. Vimos que el neurótico era la persona que no podía soportar su creaturabilidad, que no podía rodear su analidad con una ilusión convincente. Fue Adler quien vio que la baja autoestima era el problema principal de la enfermedad mental. ¿Cuándo tiene la persona más problemas con su autoestima? Justa mente cuando la trascendencia heroica de su destino está más en duda, cuando duda de su inmortalidad, del valor de su existencia; cuando no está convencida de que su paso por la vida va a suponer alguna diferencia cósmica. Desde este punto de vista, también podríamos decir que la enfermedad mental representa diferentes clases de atascamiento en la negación de la creaturabilidad.

La depresión

Con afirmaciones generales de este tipo, no llegaríamos demasiado lejos si no pudiéramos demostrar cómo resumen las cualidades *específicas* de cada síndrome. Afortunadamente podemos hacerlo. Adler ya nos reveló con qué exactitud la depresión o melancolía es un problema de valor; cómo se desarrolla en las personas que temen la vida, que han desistido de cualquier tipo de aproximación a un desarrollo independiente y que se han inmerso totalmente en la acción y la ayuda a los demás[2] . Han vivido vidas de «autorrestricción sistemática», y el resultado de eso es que cuánto menos haces, menos eres capaz de hacer, más impotente y dependiente te vuelves. Cuanto más eludes las dificultades y los retos de la vida, más inepto te irás sintiendo, más bajo será el concepto que tendrás de ti mismo. Es ineludible. Si nuestra vida ha sido una serie de «retiros silenciosos[3] », acabamos encogidos en un rincón sin tener más sitios donde escondemos. Este es el estado de atasco que se produce en la depresión. El miedo a la vida conduce a un miedo excesivo a la muerte, como Boss también nos recuerda en el epígrafe con el que hemos iniciado este capítulo. Al final, uno no se atreve a moverse —el paciente se queda en la cama durante días, sin comer, dejando que el trabajo de la casa se amontone, ensuciando la cama.

La moraleja de este ejemplo del fracaso del valor es que de alguna manera hemos de pagar con la vida y que diariamente hemos de consentir en morir, en entregamos a los riesgos y peligros del mundo, en dejamos engullir y agotar. De lo contrario, acabamos *como muertos en vida* , intentando evitar la vida y la muerte. Así es como los psiquiatras existencialistas modernos

entienden la depresión, ju sto como lo hizo Adler a principios del siglo XX. Médard Boss lo resume en unas líneas:

Siempre es la existencia de un paciente melancólico la que no ha conseguido responsabilizarse abiertamente de todas las posibilidades de relacionarse con el mundo, que en realidad constituirían su propio yo genuino. Por consiguiente, semejante existencia carece de independencia y siempre cae presa de las exigencias, deseos y expectativas de los demás. Estos pacientes intentan cumplir con estas expectativas ajenas a ellos lo mejor que pueden, a fin de conservar la protección y el amor de quienes les rodean. [Pero, lo que hacen es endeudarse todavía más]. De ahí, que los terribles sentimientos de culpa del melancólico [...] procedan de su culpabilidad existencial[4] .

Aquí, la pregunta científica interesante es por qué hemos tenido tantos problemas para llegar a un consenso respecto a la sencilla dinámica de la depresión, cuando había sido revelada tan pronto y con tanta lucidez por Adler y, ahora, de nuevo, por la escuela de psicología existencial. Una de las razones es que las dinámicas no son tan sencillas como parecen. Se encuentran muy arraigadas en el corazón de la condición humana, y no hemos podido interpretarlas de manera directa o fácil. Por una parte, hemos desterrado con gran eficacia la idea del miedo a la muerte y a la vida, no estábamos lo suficientemente impresionados por el terror de la creatura viva y, por eso, no podíamos comprender las torturas y los cambios de las personas angustiadas que estaban asediadas por estos terrores. Por ejemplo, a pesar de la temprana y excelente teoría de Adler, hace que tengamos algunas reservas cuando habla de lo egoísta y consentida que es la persona deprimida, la «niña mimada» que se niega a crecer y a aceptar la responsabilidad de su propia vida, etcétera. No cabe duda de que estas cosas son ciertas en parte, y Adler se dio cuenta de que la naturaleza había hecho cobarde al ser humano dentro del reino animal. Pero el énfasis es importante. Adler debió haber enfatizado más el terror puro de la individuación, de la diferencia, de estar sólo, de perder el apoyo y el poder delegado. Nos reveló la «mentira de la vida» que utilizan las personas para sobrevivir, pero tendió a pasar por alto lo necesaria que era esa mentira en una forma u otra para la mayoría de los seres humanos; que las personas sencillamente carecen de sus propios poderes en los, que confiar. Si pensamos de nuevo en gigantes como Freud y Jung, encogiéndose y desmayándose cuando sólo estaban comprando unos billetes de viaje, quizás podamos obtener alguna idea correcta sobre la magnitud de la tarea del pobre señor o señora normal y corriente, que intenta conseguir diariamente un aspecto de tranquilo heroísmo al someterse a los poderes de los demás. Cuando fallan estas tácticas y se ve amenazado por la exposición a la mentira de su vida, ¡qué lógico es que ceda ante su propia versión del desmayo hundiéndose en una depresiva retirada!

Otra complejidad de la dinámica de la depresión que hemos pasado por alto ha sido la que nos enseñó Rank: el afán de inmortalidad y autoperpetuación para agradar al otro, conformándose al código de conducta que la otra persona representa[5] . Las personas ansían la inmortalidad y la obtienen donde pueden: en el pequeño círculo familiar o en el objeto del amor único. El objeto de la transferencia es el *locus* de nuestra conciencia, de toda nuestra cosmología del bien y del mal, no es algo de lo que simplemente podamos

apartarnos, pues encarna todo nuestro sistema del héroe. Ya hemos visto lo compleja y completa que puede ser la transferencia. Obedecemos a las figuras de autoridad que hay en nuestras vidas, como demostró Freud, debido a la ansiedad de la separación. Cada vez que intentamos hacer algo distinto a lo que estas quieren, despertamos la ansiedad que nos conecta con ellas y con su posible pérdida. Perder sus poderes y aprobación significa perder nuestra propia vida. También hemos visto que el objeto de la transferencia encarna el *mysterium tremendum* de la existencia. Es el milagro primario. En su existencia concreta, trasciende los meros mandatos simbólicos, y ¿qué es más natural que conformarse con ese milagro? Al igual que Rank, hemos de añadir, ¿qué es más natural que seguir esforzándonos por la inmortalidad cumpliendo con el código moral representado por el objeto? La transferencia es el uso positivo del objeto para la eterna autoperpetuación. Esto explica la duración de la transferencia y su fuerza, incluso tras la muerte del objeto: «Soy inmortal si continuo complaciendo a este objeto, que aunque ahora puede que no esté vivo sigue proyectando una sombra en lo que ha dejado tras de sí e incluso puede que sus poderes todavía estén funcionando en el invisible mundo del espíritu». Esta es una parte de la psicología de los antiguos adoradores de los ancestros, así como de los modernos que siguen viviendo de acuerdo con los códigos de honor y de conducta familiares.

La depresión reúne, pues, tanto el terror a la vida como a la muerte y el afán de la autoperpetuación; ¿hasta qué punto podemos ser heroicos? Es muy natural intentar ser un héroe en el seguro y reducido círculo de la familia o con el ser querido, ceder a un «silencioso retiro» de vez en cuando para mantener a salvo este heroísmo. ¿Cuántas personas poseen un don independiente que ofrecer al cosmos a fin de asegurarse su inmortalidad especial? Sólo la persona creativa puede hacerlo. Cuando la persona normal y corriente ya no puede seguir interpretando de manera convincente sus actos heroicos, o no puede ocultar su imposibilidad de ser su propio héroe, entonces se hunde en el fracaso de la depresión y su terrible sentido de culpa. Me gusta mucho la visión de Gaylin de que hundirse en la impotencia total y la dependencia de la depresión es en sí mismo la última y más natural defensa de la que dispone el animal mamífero:

La *dependencia* es el mecanismo de supervivencia básico del organismo humano […]. Cuando el adulto abandona la esperanza en su capacidad de enfrentarse al mundo y se ve incapaz de huir o luchar, se «reduce» a un estado de depresión. Esta misma reducción con su paralelismo con la impotencia de la infancia se convierte […] en una súplica para hallar una solución al problema de la supervivencia a través de la dependencia. El propio acto de deshacerse de las defensas se convierte en una forma de maniobra defensiva[6] .

Boss dice que los terribles sentimientos de culpa de la persona deprimida son existenciales, es decir, que representan el fracaso de vivir la propia vida, de desarrollar el propio potencial debido a las adaptaciones que ha de realizar para ser «buena» ante los ojos de los demás. El otro pasa factura por su elegibilidad y, de ese modo, se queda con la vida que no hemos vivido. La relación siempre conlleva algún tipo de esclavitud, lo cual deja un residuo de culpa. Un terapeuta moderno como Frederick Perls trabajó activamente contra esta tiranía recordando a sus pacientes que «no estaban en el mundo

para complacer a su pareja, ni esta para complacerles a ellos». Era una forma de colarse en la moralidad de la «actuación personal para la inmortalidad». Todo esto está muy bien, pero apenas puede resumir toda la culpa que siente el paciente, o de la que se autoacusa. A juzgar por sus propias autoacusaciones, el paciente siente una inmensa carga de culpa. Hemos de comprender esta autoacusación no sólo como un reflejo de la culpa por una vida malgastada, sino también como un *lenguaje* para dar sentido a su situación. En resumen, aunque sea un héroe muy culpable, al menos es un héroe en el sistema del héroe. La persona deprimida utiliza la culpa para aferrarse a sus objetos y mantener la situación como está. De lo contrario, tendría que analizarla o ser capaz de salir de ella para trascenderla. Mejor la culpa que la terrible carga de la libertad y la responsabilidad, especialmente cuando la opción llega demasiado tarde en la vida para que podamos volver a empezar. Mejor la culpa y el autocastigo cuando no podemos castigar al otro, cuando ni siquiera nos atrevemos a acusarle y este representa la ideología de la inmortalidad con la que nos hemos identificado. Si nuestro dios está desacreditado, morimos; el mal tiene que estar en nosotros, no en nuestro dios, de ese modo podemos seguir viviendo. Con la culpa perdemos algo de nuestra vida, pero es a fin de evitar el mal de la muerte[7] . La persona deprimida exagera su culpa porque esta desbloquea su dilema de la forma más sencilla y segura[8] . También, como señaló Adler, hace que las personas que la rodean le respondan, se compadezcan, la valoren y la cuiden. De este modo, las controla y ensalza su propia personalidad mediante esta misma autocompasión y odio hacia sí misma[9] . Todas estas cosas hacen que el sentido de culpa obsesivo sea prominente en el síndrome depresivo.

Podemos ver algunas de las complejidades de la dinámica de la depresión que han dificultado su comprensión de una manera directa y consensual, aunque sea bastante sencillo cuando se conceptualiza como el hundimiento natural de una vida humana carente de heroísmo. Otras cosas que también nos lo dificultan han sido el lenguaje y la visión del mundo de Freud. Los freudianos decían que la depresión menopáusica, por ejemplo, se desencadenaba debido a que se volvía a experimentar la temprana ansiedad de la castración. Era fácil sonreír ante esta explicación; parecía que los freudianos intentaban de nuevo reducir los problemas de la vida de adulto al período edípico y a su propia visión patriarcal del mundo. Allí estaba ella de nuevo, la pobre mujer castrada pagando las consecuencias de sus desventajas naturales. Yo mismo reaccioné a esto hace una década con la temeridad que surge de la falta de experiencia y de la impetuosidad ofreciendo una teoría para contrarrestarla, teoría que cayó en el extremo totalmente opuesto y que se centraba sólo en el fracaso del papel social. Observé que a menudo las mujeres menopáusicas que estaban en los hospitales psiquiátricos habían ingresado allí porque sus vidas ya no eran útiles. En algunos casos, sus papeles como esposas habían fracasado debido a un divorcio tardío; en otros, esta circunstancia se combinaba con el fin de su función como madres, porque sus hijos habían crecido y se habían casado, se habían quedado solas sin tener nada importante que hacer. Puesto que nunca habían aprendido algún otro papel social, oficio o habilidad aparte de su trabajo como amas de casa, cuando la familia ya no las necesitaba, literalmente eran inútiles. El hecho de que su depresión coincidiera con el momento de la menopausia me pareció un ejemplo excelente de que el fracaso del papel social útil podía ser la única

razón que explicara la enfermedad.

Nos encontramos con la visión del mundo y el lenguaje freudiano en casi todas partes como un peculiar problema científico: contiene una gran verdad, pero expresada de manera tal que parece falsa. A menudo, nos quedamos ridículamente estancados intentando desenredarlos, o transmitimos la verdad con un tono de falsedad. Supongo que se ha de ser atrevido para llevar a cabo algo en el actual estado de proliferación de especialistas, pero es peligroso. Una burla de vez en cuando no puede borrar medio siglo de observación clínica y de pensamiento. El constante peligro de la ciencia es que cada logro amenaza con hacer perder el terreno que una vez se creyó que se había anexionado con firmeza. En ninguna parte se cumple más esto que en las actuales «teorías de rol» de las enfermedades mentales que amenazan con dejar atrás las formulaciones freudianas basadas en datos *corporales* .

Lo cierto es que la experiencia de la mujer de una repetición de la castración en la menopausia es real —no en el limitado sentido que lo vio Freud, sino en el sentido más amplio de Rank, de los existencialistas y de Brown—. Como bien dijo Boss, el «miedo a la castración» es sólo una incursión o una apertura a través de la cual la ansiedad inherente en toda existencia puede entrar en el mundo[10] . Para nosotros, ahora, será fácil comprender que la menopausia no hace más que volver a despertar el horror del cuerpo, su suprema derrota como proyecto *causa-sui* viable, justo la misma experiencia que nos lleva a la temprana ansiedad de la castración edípica. La mujer recuerda de la forma más forzada que es un animal; la menopausia es una especie de «cumpleaños animar» que marca específicamente la carrera física de la degeneración. Es como si la naturaleza estuviera imponiendo una marca física en la persona, levantando un muro y diciendo: «Ya no vas a ir más lejos en la vida, ahora te encaminas hacia el final, al determinismo absoluto de la muerte». Puesto que los hombres no tienen estos cumpleaños animales, estos marcadores específicos de índole físico, no suelen experimentar otro menoscabo del cuerpo como proyecto *causa-sui* . Con una vez basta, y entierran el problema con los poderes simbólicos de la visión cultural del mundo, pero la mujer no es tan afortunada; se encuentra en la situación de tener que enfrentarse de golpe psicológicamente con los hechos físicos de la vida. Para parafrasear el aforismo de Goethe, la muerte no sigue llamando a su puerta para que la ignoren (pues los hombres no se dan cuenta de su envejecimiento), sino que la aporrea a fin de presentarse cara a cara[*] .

Una vez más vemos que el psicoanálisis ha de ampliar sus fronteras para acoger el miedo a la muerte en lugar de los miedos al castigo de los padres, que no son los «castradores», sino la propia naturaleza. Probablemente, los sentimientos de culpa del paciente también expresan la nueva y *real* autoevaluación respecto a ser un animal fecal, sucio y muy indigno. Sin embargo, ahora también vemos cómo la visión freudiana y la sociológica se unen de forma natural en una sola. En general, el proyecto cultural *causa-sui* enmascara el volver a la experiencia de la ansiedad de la castración, pero es justamente el fracaso del papel social, el proyecto cultural, el que luego acrecienta la impotencia animal natural. Ambos proyectos, el corporal y el cultural, se unen en un fracaso mutuo y resonante. No es de extrañar, pues, que la depresión de la menopausia sea especialmente un fenómeno de esas

sociedades donde las mujeres que envejecen ya no tienen un lugar útil que ocupar, algún vehículo para el heroísmo que trascienda el cuerpo y la muerte. Tampoco nos ha de sorprender que, en lugar de la eternidad de la vida que tenemos el derecho a pensar que es natural según el amparo de un esquema seguro de autoperpetuación, la persona deprimida se sienta condenada a una eternidad de destrucción[11] . Desde este punto de vista ventajoso, hemos de admitir que, después de todo lo que se ha dicho y hecho, el énfasis en el papel social como la clave del síndrome es correcto porque es el nivel de ordenación superior de los problemas que absorbe el plano corporal. El heroísmo transmuta el miedo a la muerte en seguridad de autoperpetuación, hasta el punto de que las personas pueden enfrentarse alegremente a la muerte e incluso cortejarla según su ideología.

Además, es más realista desde un punto de vista práctico hacer hincapié en el papel social de apoyo, porque en realidad no podemos esperar que la gente en general salga de su encierro de toda la vida en su objeto y consiga confianza en sí misma y poderes para autoalimentarse sin contar con algún vehículo continuado para el heroísmo. La existencia es simplemente una carga demasiado pesada; el encierro en el objeto y la decadencia del cuerpo son el destino universal de las personas. Sin algún tipo de «ideología de justificación» las personas se hunden y fracasan. En este caso, volvemos a ver lo correctamente que Rank enfatizó la dimensión histórica de la enfermedad mental: la pregunta nunca es acerca de la naturaleza por sí sola, sino también respecto a las ideologías sociales de la trascendencia de esta. Si no puedes ser un héroe dentro de una ideología comunal, entonces debes ser un quejica y regañón fracasado en tu familia. Desde esta perspectiva, el problema del heroísmo y de la enfermedad mental sería: «¿quién regaña a quién?». ¿Arengan los seres humanos a los dioses, a los ejércitos de otras naciones, a los cabecillas de su propia nación o a sus parejas? La deuda con la vida se ha de pagar de alguna manera; se ha de ser un héroe de la mejor y única forma que se pueda; aunque en nuestra empobrecida cultura —como Harrington acertadamente expuso—, sea «por tu habilidad en la máquina del millón[12] ».

La esquizofrenia

Desde la perspectiva histórica, la psicosis esquizofrénica se vuelve más comprensible. Existe un tipo de persona para la que la vida es un problema más difícil de superar que para las demás, para la que la ansiedad y el miedo es casi tan constante como su respiración. Rank empleó el término «neurótico» para un tipo de persona que no tenía ilusión, que veía las cosas como eran, que estaba abrumada por la fragilidad de la empresa humana; y, en este sentido, el término describe a la perfección al tipo esquizofrénico. Es el «realista» del que habló William James cuando dijo que la reacción correcta a los horrores de la vida orgánica en este planeta es la psicótica[13] . Pero este tipo de «realismo», como dijo Rank, es el más autodestructor.

Adler muy pronto demostró que el esquizofrénico estaba trastocado por el miedo a la vida y por sus exigencias, por una baja autoestima ante ellas. No sólo desconfía de sí mismo, sino del conocimiento y de la habilidad de los demás; nada le parece que pueda superar los inevitables horrores de la vida y de la muerte —salvo quizás el fantástico sistema ideacional que él mismo

fabrica para su propia salvación—.[14] Sus sentimientos de mágica omnipotencia y de inmortalidad son una reacción al terror a la muerte que siente al verse totalmente incapaz de hacer frente a este terror con sus propios poderes. Incluso podríamos decir que el psicótico utiliza de manera evidente, abierta y exagerada el mismo tipo de defensas de pensamiento que la mayoría de las personas utilizan intencionadamente a escondidas y de una forma más controlada, del mismo modo que el melancólico hace claramente uso de las defensas de las depresiones más leves y «normales» que padecemos los demás: rendirse esporádicamente a la desesperación, un odio secreto hacia nuestros seres queridos, una silenciosa autoacusación y una angustiosa culpa. En este sentido, las psicosis son las caricaturas de los estilos de vida de todos nosotros, —y probablemente esta sea la razón por la que nos hacen sentirnos tan incómodos.

La línea de pensamiento de Adler fue desarrollada por muchas personas. Algunas de las cuales son algunos de los estudiantes más profundos y sutiles de la condición humana que han existido: H. S. Sullivan, H. F. Searles y R. D. Laing, sólo por citar algunos de los más próximos. El resultado es que, hoy en día, tenemos una excelente teoría general sobre la esquizofrenia en los archivos científicos que cualquiera puede leer. Aquí, sólo quiero mencionar la principal característica del síndrome, la razón por la que el esquizofrénico se encuentra en semejante estado de terror. Nos llevó mucho tiempo comprender este estado porque estábamos tratando con un fenómeno tan extraño que parecía ciencia ficción. Me refiero al hecho de que la experiencia humana está dividida en dos modos —el yo simbólico y el cuerpo físico—, y estos dos modos de experiencia pueden ser bastante distintos. En algunas personas son tan diferentes como para no estar integrados; y estas son las personas a las que llamamos esquizofrénicas. El individuo hipersensible reacciona ante su cuerpo como algo ajeno a sí mismo, como algo que no vale nada, que no se encuentra bajo su seguro control[15] .

Ahora, podemos ver que el esquizofrénico tiene la carga, como todos nosotros, de un cuerpo animal «extraño». Lo que hace que su carga sea mayor es que no está bien arraigado a su cuerpo. Durante su crecimiento, no desarrolló un «asiento» seguro en su cuerpo: por eso, no está íntimamente afirmado en su neuroanatomía. No puede poner a su disposición la expansión orgánica natural que utilizan otras personas para frenar y absorber el miedo a la vida y a la muerte. No siente esta plenitud animal natural. Podríamos decir, al igual que Santayana, que la saludable «fe animal» le es negada, que es la razón por la que ha de desarrollar complejos sistemas de pensamiento ideacional. A hora sabemos que el sentido cultural del espacio, el tiempo y la percepción de los objetos está literalmente instaurado en la estructura neural[16] . A medida que la ideología cultural de la inmortalidad se va instaurando en nuestros músculos y nervios, vivimos de forma natural, como una parte segura de nuestra acción cotidiana. Podemos decir que el esquizofrénico está desprovisto justa mente de esta seguridad neurológico-cultural contra la muerte y de programación en la vida. En su lugar, confía en una hiperexpansión de los procesos mentales para intentar asegurar su trascendencia a la muerte; ha de intentar ser un héroe casi por completo en el campo ideacional, desde el interior de un mal asentamiento corporal y de una forma muy personal. De ahí la naturaleza maquinadora de sus esfuerzos.

Nadie comprendió mejor que Chesterton lo estrambóticas que se vuelven las personas cuando han de confiar sólo en los pensamientos, separarse de las emociones generosas en un cuerpo expansivo y seguro[17] .

La esquizofrenia asume el riesgo de la evolución del ser humano hasta su más alto grado: el riesgo de crear un animal que se perciba a sí mismo, que reflexione sobre sí mismo y que llegue a comprender que su cuerpo animal es una amenaza para él. Cuando ni siquiera estás bien arraigado en este cuerpo, eso supone un verdadero problema. No se puede soportar el terror en ningún plano, ni neural ni carnal, en el lugar donde te encuentras, tu conciencia simbólica flota por sí sola en su nivel de máxima intensidad. Es realmente un animal maldito en la evolución, un animal que ha trascendido los límites naturales. No podemos imaginar un animal completamente abierto a la experiencia y a sus propias ansiedades, un animal sin ninguna reactividad neurofísica programada para los segmentos del mundo. El ser humano es el único que llega a esta condición que vemos con toda su pureza en los extremos de la psicosis esquizofrénica. En este estado, cada objeto del entorno presenta un enorme problema porque uno no tiene ninguna respuesta dentro de su cuerpo que pueda ordenar para responder con confianza a ese objeto. Al menos, podríamos desear que un animal sin instintos se pudiera fusionar de nuevo a voluntad dentro de una acogedora masa de carne a la que pudiera llamar su posesión íntima y básica, incluso aunque no le «diga» qué respuesta dar. El esquizofrénico ni siquiera puede hacer eso. Su cuerpo es algo que le ha «sucedido», es una masa de hedor y putrefacción. Lo único íntimo respecto a este es que es un canal directo de vulnerabilidad, la vía de entrada directa que tiene el mundo exterior para llegar a su yo más profundo. El cuerpo es su traición, su herida abierta, el objeto de su repulsión —como Catherine Deneuve tan bien representó en *Repulsión* de Polanski—. Ni que decir tiene que esta «enfermedad» es la que más intriga y fascina al ser humano. Lleva su protesta respecto a su condición dual hasta sus límites. Representa la apertura neurótica llevada hasta su extrema impotencia. Freud acertadamente llamó al síndrome «neurosis narcisista»: el globo del yo en la fantasía, la autoinflación megalomaníaca total como último recurso, como un intento de lograr el *poder simbólico superior* en ausencia del poder físico vivido. Una vez más, esto es lo que cualquier ser humano cultural se esfuerza por conseguir, pero la persona «normal» está programada neuralmente para sentir que al menos su cuerpo es suyo y que lo puede usar con confianza.

Al llevar el problema del ser humano a sus límites, la esquizofrenia también revela la naturaleza de la creatividad. Si no se está físicamente programado en el proyecto cultural *causa-sui* , entonces te has de inventar a ti mismo: no puedes bailar al son de nadie. Ves que las composiciones de los que te rodean son una mentira, una negación de la verdad —una verdad que suele adoptar la forma demostrar el terror a la condición humana con más intensidad que la que experimentan la mayoría de las personas—. La persona creativa se convierte, entonces, en el arte, la literatura y la religión, en la mediadora del terror natural y en el indicador de una nueva forma de triunfar sobre él. Revela la oscuridad y el pavor de la condición humana y fabrica una nueva trascendencia simbólica sobre ella. Esta ha sido la función del pervertido creativo, desde los chamanes hasta Shakespeare.

Pero si el neurótico es el *artiste manqué* , ¿qué es el esquizofrénico que

carece de talento, que no es creativo? Ha de ser un fracaso totalmente inverso y patético, como atestiguan las salas de nuestros centros psiquiátricos. Una persona empobrecida e indefensa —aun cuando percibe la verdad— no tiene nada que ofrecer a los demás ni a sí misma. El psicótico no creativo simplemente está trastocado por completo por el temor a la vida y a la muerte. Aquí no podemos explicar en pocas palabras un asunto tan complejo, tan mal entendido, sobre todo porque no he estudiado el problema con profundidad o detalle. Sin embargo, el hecho es que este asunto gira en torno a una sencilla cuestión: la de si se tiene un ego con el que controlar las experiencias subjetivas, por inusuales que sean. Si se tiene, entonces se puede dar forma a las percepciones únicas, se toma el proceso vital energético, pues este actúa en los límites de la evolución —en el modo dualista de la vida humana—, se canaliza y contiene como respuesta a dicho modo. Se convierte en la obra de un genio. Creo que podríamos resumir con acierto el problema como sigue: el esquizofrénico no está programado neuralmente para ofrecer una respuesta automática a los significados sociales y no puede ordenar una respuesta del ego, un control direccionado de sus experiencias. Sus significados internos no pueden asumir ninguna forma creativa. Se podría decir que debido a su exagerada indefensión utiliza sólo sus experiencias internas simbólicas como ancla experimental, como un salvavidas. Existe de forma reflexiva respecto a ellas, llega a ser controlado por ellas en lugar de darles una nueva forma y utilizarlas. El genio tampoco está programado para los significados culturales automáticos, pero cuenta con el recurso de un ego fuerte o al menos suficiente a fin de dar a sus propios significados personales una forma creativa. A mi entender, nadie ha comprendido esta diferencia entre el genio y el esquizofrénico mejor que Reich[18] , al menos en estos términos generales.

En la esquizofrenia, al igual que en la depresión, vemos el problema del heroísmo en su más absoluta desnudez. ¿Cómo nos convertimos en héroes desde una posición en la que apenas contamos con recursos? Una posición desde la que vemos con más claridad que nadie los amenazadores peligros de la vida y de la muerte, y, sin embargo, no se tiene ningún sentimiento sólido de gloria interior para hacerles frente. Ha de fabricar dicho sentimiento de la mejor manera posible, que será de un modo torpe, perjudicial e inverso. No es de extrañar que las transferencias psicóticas sean tan totales, intensas, absorbentes y aterradoras (cuando no son patéticas). La única forma de que un solitario trastocado intente una trascendencia heroica de la muerte es a través de la servidumbre total a la idolatría personal, la absoluta constricción del yo en la persona del otro. Uno tiene tan poco «lastre» —utilizando la excelente expresión de Adler—,[19] que tiene que absorber la energía de otro ser humano para evitar desaparecer o quedarse por las nubes.

La perversión

Sería temerario escribir hoy en día sobre las perversiones con la pretensión de decir algo nuevo; la bibliografía es inmensa: grandes y gruesos volúmenes como los de Reik sobre el masoquismo, conjuntos de volúmenes como los de Stekel sobre todo tipo de perversiones, estanterías llenas de tomos sobre la homosexualidad y las publicaciones profesionales, un artículo tras otro recopilando reflexiones y hechos clínicos. El problema se ha tratado desde

todos los ángulos y con toda suerte de detalles, un siglo de recopilación de investigación científica. Para mí, el mejor libro que resume la clave de los argumentos de las distintas escuelas y que aporta su propia brillante contribución es el de Médard Boss[20] . Tras las contribuciones que hizo Erwin Straus toda su vida, que culminaron en su reciente ensayo sobre *The Miser* [21] , contamos con la teoría general más clara y amplia que la ciencia podía esperar. Pero, de nuevo, corremos el peligro de que los árboles no nos dejen ver el bosque, pues es casi imposible decir algo sobre las perversiones sin decirlo todo. Algún tipo de afirmación general y sencilla sería pertinente, una que no sea polémica, sino que intente combinar los principales puntos de vista para dar una perspectiva clara, porque la mayoría de los freudianos, existencialistas, adlerianos y conductistas siguen hablando pasando los unos de los otros. Vamos a ver, pues, si podemos recopilar los ingredientes básicos del problema de la perversión. Ello nos ofrecería una excelente revisión y sumario del problema de la naturaleza humana y del heroísmo, para que por fin podamos acceder a la conclusión del presente estudio.

La razón por la que vale la pena detenerse en un asunto aparentemente tan esotérico y marginal como son las perversiones es que no son en absoluto marginales. Se ha escrito tanto sobre ellas justa mente porque son la esencia del problema de la acción humana. Revelan lo que está en juego en esa acción mejor que ninguna otra conducta, porque la reducen a su esencia. En este sentido, las perversiones son la verdadera teoría subatómica de las ciencias humanas, el núcleo donde están concentradas las partículas básicas y la energía. Esta, también, es la razón por la que suelen estar reservadas para el alumno sofisticado y avanzado. Pero ahora, tras haber abarcado tanto campo, nuestro compendio realmente será una revisión de todo lo que hemos hablado y debería ser fácil y comprensible.

Con anterioridad hemos visto en varios ejemplos que el genio de Freud abrió paso a territorios de entendimiento totalmente nuevos y, sin embargo, formuló sus ideas en términos muy limitados y unidireccionales que dificultaron las cosas y provocaron un debate científico continuado, mucho más allá de la necesidad de dicho debate. En ninguna otra área se cumple más esto que en la de las perversiones. Freud hizo posible la conquista del terreno más escabroso y, a pesar de todo, consiguió que nos encogiéramos de hombros en señal de desconfianza. Veamos el fetichismo, que sin duda es el paradigma de la perversión y que el propio Freud utilizó a modo de epítome de todo su sistema teórico. ¿Por qué necesita el fetichista algún objeto, como un zapato o un corsé, antes de empezar a hacer el amor con una mujer? Freud respondió:

Dicho clara y llanamente: el fetiche es un substituto del falo de la mujer (de la madre) en el que el niño pequeño creyó una vez y al que no quiere renunciar, todos sabemos por qué[22] .

Observemos la fuerte afirmación de la última frase. La «razón» es que los genitales femeninos prueban la realidad de la castración y despiertan el horror de que a uno le pueda suceder lo mismo. La única forma de triunfar ante esta amenaza es «darle» un falo a la mujer, aunque sea artificial y simbólico, y el fetiche es justamente la «muestra del triunfo sobre la amenaza

de la castración y una salvaguardia contra ella…». Con él, el fetichista puede proceder a tener una relación sexual. El fetiche «salva al fetichista de convertirse en homosexual al dotar a la mujer con el atributo que la haga aceptable como objeto sexual». En una palabra, el fetiche le da el valor para ser un hombre. Freud estaba tan seguro de su teoría que dijo categóricamente:

Probablemente, ningún macho humano está exento del aterrador *shock* de la amenaza de la castración ante la visión de los genitales femeninos […]. [Y concluyó con tono triunfal:] Las investigaciones sobre el fetichismo son recomendables para todo aquel que todavía dude de la existencia del complejo de castración[23] …

Cuando un hombre de la talla de Freud saca semejante conclusión triunfalista sobre su propio trabajo en un escrito tan tardío de su carrera, hemos de aceptar que contiene una verdad indudable. No obstante, nos ha vuelto a sumergir en la peculiar paradoja del psicoanálisis: la expresión de la más sagaz verdad en un lenguaje tan concreto y limitado que la hace irreconocible. Vamos, pues, a intentar desglosarla. La salida de esta paradoja nos la mostraron pensadores como Adler, Jung, Rank, Boss, Straus y Brown. El horror a la castración no es el horror al castigo por la sexualidad incestuosa, la amenaza del complejo de Edipo, sino más bien la ansiedad existencial de la vida y de la muerte que encuentra su objetivo en el cuerpo animal. Esto es seguro. Pero Freud se aferró a la idea del cuerpo de la madre, a la idea de la madre fálica en la que el niño quiere creer. En toda la literatura psicoanalítica posterior, esta idea se repite una y otra vez en las fantasías de los pacientes, y Robert Bak reafirmó la idea básica de Freud en un escrito de los más recientes, en los mismos términos categóricos.

[…] en todas las perversiones, la negación representada o ritualizada de la castración es interpretada a través de revivir la regresión de la fantasía del falo materno o femenino[24] .

Aquí tenemos una descripción perfecta de la fantasía típica del generoso artículo de May Romm:

A veces, durante la masturbación, el paciente fantasea con la idea de ponerse su pene en la boca, y con eso sería un círculo completo. En este período, sueña que está mirando su cuerpo y descubre que tiene pechos como una mujer y genitales de hombre […]. El sacerdote griego, con su túnica y su largo pelo cayendo sobre sus hombros, representa para él una persona neutra, célibe y bisexual[25] .

La imagen hermafrodita

La imagen hermafrodita es una idea que va justo a la esencia de la condición humana y nos revela la dinámica de las perversiones y lo que está en juego en los desesperados esfuerzos de las personas trastocadas por hallar algún tipo de satisfacción animal en este mundo. El símbolo hermafrodita no es un misterio después de los escritos de Rank, Jung y muchos otros. El problema ha sido, de nuevo, sacarlo del marco de sus limitadas connotaciones sexuales;

no es un problema sexual, sino humano. El yo se encuentra en la envoltura de un extraño cuerpo y no puede entender este dualismo. El ser humano está horrorizado ante la arbitraria naturaleza de los genitales, el accidente de su aparición sexual separada. No puede aceptar la impermanencia de la envoltura del cuerpo o su incompletitud, unas veces hombre, otras mujer. El cuerpo no tiene sentido para nosotros en su cosidad física, que nos ata a un destino particular, a un papel sexual unilateral. La imagen hermafrodita representa una lucha por la plenitud, una plenitud que no es sexual, sino ontológica. Es el deseo de existir para reconquistar la unidad (ágape) con el resto de la naturaleza, así como la plenitud en uno mismo. Es un deseo de sanar las rupturas de la existencia, el dualismo del yo y el cuerpo, del yo y el otro, del yo y el mundo. Añadamos el deseo del yo por la autoperpetuación fuera y más allá del cuerpo, y podremos comprender cómo la parcialidad de la identidad sexual es una limitación más y un peligro.

Freud tenía razón al ver la importancia de la imagen de la madre fálica y al relacionarla directamente con el complejo de castración. Pero estaba equivocado al convertir el aspecto sexual del problema en su esencia, en tomar la consecuencia (la sexual) y convertirla en lo primordial (el dilema existencial). El deseo de la madre fálica, el horror ante los genitales femeninos, bien puede ser una experiencia universal de la humanidad, para niños y niñas. Pero la razón es que el niño quiere ver a la omnipotente madre, a la milagrosa fuente de toda protección, nutrición y amor, como una verdadera creatura divina completa tras el accidente de la división de sexos. La amenaza de la madre castrada es, pues, la amenaza de toda su existencia en cuanto a que su madre es una cosa animal, en lugar de un ángel trascendente. El destino que teme, que le aparta de su madre horrorizado, es que él también es una creatura corporal «caída», justo lo que intenta superar mediante su entrenamiento anal. Entonces, el horror de los genitales femeninos es el *shock* del pequeño que de pronto —antes de los seis años— se convierte en un filósofo, en un autor de tragedias, que ha de ser hombre mucho antes de lo que le corresponde y que ha de recurrir a las reservas de sabiduría y de fortaleza que no posee. Esta es la carga de la «escena primordial»: no el hecho de que despierte deseos sexuales insoportables en el niño u odio agresivo y celos hacia el padre, sino que le confunde respecto a la naturaleza del ser humano. Romm observó en su paciente:

Su desconfianza hacia todas las personas la atribuía principalmente a su decepción tras descubrir la relación sexual entre su padre y su madre. La madre, que se suponía que era un ángel, resultó ser carnal y humana[26] .

Esto es perfecto: ¿cómo puedes confiar en personas que representan la prioridad del código cultural de la moralidad, la «angélica» trascendencia del decaimiento del cuerpo y que lo echan todo a perder en sus relaciones íntimas? Los padres son dioses que fijan las reglas para la más grande de las victorias, y cuanto más claramente lo encamen, más segura estará la incipiente identidad del niño. Cuando ellos mismos se entregan a actividades animales entre gritos y gemidos, el niño lo encuentra «repulsivo»: la experiencia de repulsión surge cuando se le hunde todo aquello que para él tenía un sentido sincero. Esta es la razón por la que el niño —si nunca ha contemplado la escena primordial— a menudo se resiste a la revelación de sus amigos de la calle de que sus padres tienen relaciones sexuales al igual

que todos los demás. ¡Qué acertada fue la observación de Tolstoi de cuánto separa al ser humano del bebé recién nacido y qué poco del niño de cinco años!, en esos cinco años el niño ha de asumir toda la carga existencial de la condición humana. En realidad, poco le queda por aprender respecto a su destino básico durante el resto de su vida.

Jung vio el ilusorio significado y la importancia de la imagen hermafrodita con gran claridad y alcance histórico[27] , al igual que Rank en toda su obra, Boss[28] y Brown[29] . Nada es más elocuente y directo que las palabras de una paciente de psicoanálisis, una mujer fetichista que «condenaba la odiosa envoltura de su cuerpo» diciendo: «Me gustaría poder sacarme esta piel. Si no tuviera este estúpido cuerpo, sería tan pura por fuera como me siento por dentro[30] ».

El cuerpo es sin duda un obstáculo para el ser humano, la decadente carga de la especie sobre la libertad y la pureza de su yo. En este sentido, el problema básico de la vida es si la especie (el cuerpo) predominará sobre la propia individualidad (yo interior). Esto explica las hipocondrías, donde el cuerpo supone la mayor amenaza para la propia existencia como creatura que intenta perpetuarse. También explica los sueños de niños cuyas manos se convierten en garras. El mensaje emocional es que no tienen control sobre su destino, que la accidentalidad de la forma corporal inhibe y restringe su libertad y les condiciona. Uno de los juegos favoritos de la infancia es «pincharle la cola al burro[*] ». ¿Qué mejor forma puede haber de deshacerse de la ansiedad sobre la accidentalidad de las formas de las cosas que reorganizar la naturaleza juguetonamente con la misma informalidad con que esta parece haber colocado los apéndices corporales? En el fondo, los niños son Picassos protestando ante la arbitrariedad de las formas externas y afirmando la prioridad del espíritu interior[31] . La ansiedad respecto al cuerpo también aparece en todos los dramas «anales», donde las personas se encuentran en inodoros desbordados de porquería, o alguien les salpica con orina cuando están en medio de algún asunto importante y vestidas de gala. No nos confundamos, la verdadera amenaza del ser humano son las heces. Vemos esta confusión entre la trascendencia simbólica y la función anal en toda la literatura psicoanalítica. El paciente de Romm: «Cada vez que se sentía social, económica o sexualmente inseguro… tenía flato y diarrea». O de nuevo: «Soñaba que veía a su padre dando una charla ante una audiencia. De pronto se da cuenta de que el pene de su padre está al descubierto[32] ».

¿Cuál es, pues, dicho de otro modo, la verdad respecto a la condición humana? ¿Se encuentra en los cuerpos o en los símbolos? Si no es una verdad clara, entonces debe haber alguna mentira en alguna parte, lo cual es una amenaza. Otro paciente coleccionaba libros «y siempre quería defecar cuando entraba en una librería[33] ». Su propia obra literaria estaba inhibida por sus temores corporales. Como ya hemos destacado varias veces, los niños en realidad aprenden solos a usar el servicio debido a la ansiedad existencial del cuerpo. A menudo es patético ver lo disgustados que se quedan cuando accidentalmente se mojan los pantalones, o con qué rapidez y facilidad ceden ante la moralidad pública y ya no orinan ni defecan en la calle «donde alguien les puede ver». Hacen esto por ellos mismos, incluso aunque hayan sido

educados por los padres más desinhibidos. Es evidente que se sienten avergonzados de sus cuerpos. Podemos concluir casi categóricamente diciendo que las hipocondrías y las fobias son focalizaciones del terror a la vida y a la muerte de un animal que no se resigna a serlo.

Ya quedó patente en uno de los primeros artículos de Freud sobre el «hombre de las ratas» que la muerte y la decadencia son temas centrales en el síndrome de la obsesión; recientemente esto se ha desarrollado muy bien y además con un carácter definitivo en el trabajo de los psiquiatras existencialistas europeos, principalmente Straus[34] . La literatura psicoanalítica sobre el fetichismo, después de Freud, muestra con toda claridad lo que Rank ya había dicho: que el niño está realmente molesto por los cuerpos. Phyllis Greenacre ofreció la conclusión clínica definitiva respecto a esto en una serie de importantes artículos que corroboraban que la ansiedad por la castración precede al período edípico; es un problema de vulnerabilidad global en vez de específicamente sexual. Este es un acontecimiento importante a partir de Freud. Los psicoanalistas con su lenguaje técnico específico dicen que la ansiedad de la castración está «especialmente ponderada [...] con una fuerte mezcla de tendencias anales y orales[35] ». En otras palabras, es un problema de la orientación corporal general hacia la realidad. En la historia de los fetichistas, vemos una y otra vez que están sujetos a traumas tempranos respecto a la decadencia y la muerte del cuerpo.

Los traumas que son más significativos son los qué consisten en ser testigo de algún acontecimiento especialmente mutilador: una muerte por mutilación o accidente, un aborto o un nacimiento en casa [...]. Si miramos el artículo de Freud de 1938, en el que esboza el desarrollo de un caso de fetichismo haciendo hincapié en la visión de los genitales femeninos que coincide con la masturbación y las amenazas de castración justo al inicio de la fase fálica y la substituye por la «amenaza de la castración», «visión del cuerpo mutilado y sangrante», creo que podremos comprender lo que les sucede a cierto número de niños[36] .

Esto puede resultar ser cierto natural y especialmente si el niño ha padecido alguna enfermedad traumática u operación dolorosa[37] . Uno de los pacientes de Fenichel tenía prolapso de recto, y su madre tenía que empujarle el intestino hacia dentro cada vez que defecaba. No es de extrañar, pues, que se viera asediado por el miedo de que se le cayera el intestino cada vez que utilizaba el inodoro[38] . Imaginemos que fuera tan vulnerable como para que le tuvieran que volver a recomponer. Es muy normal que estuviera obsesionado con el miedo a la muerte, que su ansiedad de la castración fuera abrumadora, que pensara que su madre muerta o que el pene de su hermana se podían haber caído por la tubería del desagüe al igual que las heces, el agua del baño o quizás hasta su propio intestino. El mundo no es exigente con lo que hace desaparecer de los cuerpos; las cosas desaparecen de forma misteriosa. Uno de los pacientes de Lorand, un niño de cuatro años, no podía entender por qué una niña que había visto en el campamento no tenía dedos en la mano, o por qué a uno de sus familiares le faltaba una pierna. No podía estar en la misma habitación que ese hombre y salía corriendo y gritando cuando oía su voz. Le preguntó al doctor en voz baja y con el miedo reflejado

en sus ojos: «¿No me harás desaparecer verdad?»[39] . En este caso, volvemos a ver al niño como filósofo, manifestando la preocupación de Whitehead sobre uno de los grandes males de la vida orgánica: que «las cosas desaparecen».

Una de las primeras conclusiones a la que llegó Greenacre respecto a los fetichistas fue que su defectuoso desarrollo temprano se debía a una serie de cosas similares: demasiados traumas, relaciones madre-hijo problemáticas, una vida en el hogar rota con el padre ausente, o un padre demasiado débil que supone un mal modelo para el niño. Estos tipos de trastornos conducían a uno principal: estas personas eran débiles en lo que respectaba a su confianza en el cuerpo, dicho en términos no clínicos. Simón Nagler, en un excelente artículo, remitió todo el problema del fetichismo a la baja autoestima, al sentimiento de no sentirse adecuado, y de ahí el temor al papel de hombre. Estos matices son modificaciones importantes en lo que al pensamiento de Freud se refiere, porque hacen hincapié en el papel del desarrollo, en lugar de hacerlo en el del instinto. A Freud le faltaba la elaborada teoría evolutiva que se ha ido acumulando desde entonces, que es la razón por la que para él debía suponer un misterio que unos hombres se convirtieran en homosexuales, otros en fetichistas y, sin embargo, la gran mayoría ni una cosa ni otra y trascendieran el horror a los genitales femeninos[40] . Si era una cuestión de instinto a la que relativamente no le afectaba la experiencia evolutiva, entonces estas cosas en realidad eran un misterio. Esta focalización en el instinto uniforme en lugar de en el desarrollo diferencial fue una de las principales carencias en los primeros trabajos de Freud. Simón Nagler, de hecho, llega hasta querer desechar por completo el miedo a la castración; también se cuestiona la idea de la madre fálica[41] . Una vez estuve de acuerdo con él en algunos de mis pocos modestos e incompletos intentos de comprender el fetichismo[42] ; pero ahora está claro que este énfasis excesivo es absurdo. Una buena teoría del fetichismo ha de reconocer la importancia de la invulnerable madre fálica, la imagen hermafrodita; ha de aceptar el temor general a la castración como un sentimiento básico de vulnerabilidad del cuerpo; y ha de incluir la historia evolutiva que hace que algunas personas sean más débiles y ansiosas que otras ante la experiencia.

Por supuesto, la idea de la baja autoestima es crucial, pero hemos de recordar que la baja autoestima no es en un principio un problema simbólico, sino activo y orgánico. Se remonta a la experiencia física elemental del niño, cuando dicha experiencia le concede un narcisismo seguro, un sentido de invulnerabilidad. La alta autoestima significa ese sentido de invulnerabilidad y se consigue de tres maneras básicas. En primer lugar, procede del poder del otro, de la madre cuando esta supone un apoyo en el que se puede confiar y no interfiere demasiado en la propia actividad del niño y de un padre fuerte con el que el niño se puede identificar. La segunda fuente de poder para superar la vulnerabilidad ya la hemos mencionado: la segura posesión de nuestro propio cuerpo como un *locus* seguro bajo nuestro control. Vemos que esta seguridad puede ser debilitada por traumas, así como por la calidad del entorno familiar de los primeros años. Una tercera forma para conseguir poder es, por supuesto, a través del proyecto cultural *causa-sui* , de los símbolos y de las representaciones de nuestra trascendencia de la vulnerabilidad animal. (Pronto veremos la importancia de esta tercera fuente de fetichismo). Sólo estas tres cosas nos pueden dar una visión coherente de

la dinámica del fetichismo.

El problema de la libertad personal frente al determinismo de la especie

La mayoría de las personas evitan el fetichismo extremo porque de alguna manera consiguen el poder para usar sus cuerpos como «pretendía la naturaleza». Cumplen con el papel sexual de la especie con su pareja sin sentirse exageradamente amenazadas por ello. Pero cuando el cuerpo presenta una amenaza masiva para uno mismo, entonces, como es natural, el papel de la especie se convierte en una tarea temible, una experiencia posiblemente aniquiladora. Si el cuerpo es tan vulnerable, uno teme morir al participar en pleno de sus actos. Creo que esta idea sintetiza lo que experimenta el fetichista. Desde esta ventajosa posición, podríamos ver toda perversión como una protesta contra la subfusión de la individualidad debido a la estandarización de la especie.

Rank desarrolló esta idea en toda su obra. La única forma en que la humanidad podía *controlar* la naturaleza y superarla era al convertir la inmortalidad sexual en inmortalidad individual. Rank resume las implicaciones de esto de un modo sugerente y contundente:

[…] en esencia, la sexualidad es un fenómeno colectivo que el individuo en todas las etapas de la civilización quiere individualizar, es decir, controlar. Esto explica todos los conflictos sexuales del individuo desde la masturbación hasta las más variadas perversiones y perversidades, y sobre todo el mantener en secreto todo lo relacionado con el sexo como la expresión de una tendencia personal a individualizar al máximo los elementos colectivos que esta encierra[43] .

En otras palabras, la perversión es una protesta contra la igualdad de las especies, contra la subfusión de la individualidad en el cuerpo. Es incluso un centro de libertad personal frente a la familia, nuestra forma secreta de autoafirmarnos frente a la estandarización. Rank, además, hace la sombrosa especulación de que el complejo de Edipo en la visión freudiana clásica puede ser un intento del niño de oponerse a la organización familiar, al papel de hijo o hija leal, a la absorción en el colectivo afirmando su propio ego[44] . Aun en su expresión biológica, el complejo de Edipo puede ser un intento de trascender el papel del niño obediente con el fin de hallar la libertad y la individualidad a través del sexo mediante la ruptura con la organización familiar. Para comprenderlo, hemos de volver a hacer hincapié en el móvil básico del ser humano, sin el cual nada vital se puede llegar a entender: la autoperpetuación. El ser humano está dividido en dos tipos distintos de experiencia: física y mental o corporal y simbólica. El problema de la autoperpetuación se presenta de dos formas distintas. Una, el cuerpo es estándar y nos ha sido dado; la otra, el yo es personal y lo hemos conseguido. ¿Cómo va a perpetuarse el ser humano a sí mismo, cómo va a dejar una réplica de sí mismo o una parte suya para que siga viviendo? ¿Va a dejar tras de sí una réplica de su cuerpo o de su espíritu? Si procrea corporalmente, resuelve el problema de la sucesión, pero de un modo más o menos estandarizado. Aunque se perpetúa a sí mismo en su descendencia, que se puede parecer a él y llevar parte de su «sangre», así como la cualidad mística

de los antepasados de su familia, quizás no sienta que verdaderamente se esté perpetuando su propio yo interior, su personalidad distintiva, su espíritu, por así decirlo. Quiere conseguir algo más que una mera sucesión animal. El problema humano distintivo desde tiempos inmemoriales ha sido la necesidad de espiritualizar la vida humana, de elevarla a un plano inmortal especial, más allá de los ciclos de la vida y de la muerte que caracterizan a todos los demás organismos. Esta es una de las razones por las que la sexualidad ha estado sujeta desde el principio a tabúes; tenía que elevarse desde el plano de fecundación física al espiritual.

Al tratar el problema de la sucesión o de la autoperpetuación en toda su naturaleza dualista, Rank pudo comprender el sentido más profundo de la homosexualidad griega.

Visto de esta manera, el amor al muchacho que, como nos dice Platón, apuntaba siempre a la mejora y perfección del amado joven, aparece definitivamente como […] un perfeccionamiento espiritual en la otra persona, que se transfiere a un sucesor digno de uno mismo aquí en la Tierra; y que no se basa en la procreación biológica del cuerpo, sino en el sentimiento del simbolismo-inmortalidad espiritual en el discípulo, el más joven[45] .

En otras palabras, el griego buscaba infundir su yo interior, su espíritu o alma en el amado joven. Esta amistad espiritual estaba designada para producir un hijo en quien pudiera sobrevivir su alma:

En el amor al muchacho, el hombre fecundaba tanto espiritual como físicamente la imagen viva de su propia alma, que parecía materializarse en un ego tan idealizado y tan parecido a su propio cuerpo como era posible[46] .

Esta brillante especulación nos permite comprender algunos de los motivos ideales de la homosexualidad, no sólo de los griegos, sino de personas especialmente individualizadas y creativas como Miguel Ángel. Para tales personas, en apariencia, la homosexualidad nada tiene que ver con los órganos sexuales del amado, sino que más bien representa la lucha por crear el propio renacimiento con la «mayor semejanza posible» que, como dice Rank, es evidente que se ha de hallar en el propio sexo[47] . Esta tentativa representa la totalidad del proyecto *causa-sui* , es decir, crear uno mismo una réplica espiritual, intelectual y físicamente similar de uno mismo: la autoperpetuación o símbolo de inmortalidad perfectamente individualizada.

Si el complejo de castración representa la aceptación por parte del niño de que su cuerpo animal es un proyecto *causa-sui* en decadencia, ¿qué mejor forma de desafiar al cuerpo que abandonando por completo el papel sexual? En este sentido, las perversiones serían equivalentes a la liberación total del complejo de castración; son una hiperprotesta contra la igualdad de las especies. Pero Rank estaba tan obsesionado en acentuar el aspecto ideal y positivo de la perversión que casi perdió de vista la visión general. Ya no somos antiguos griegos, y pocos somos como Miguel Ángel; en una palabra, no nos regimos por motivos idealistas ni poseemos los elevados poderes de los genios. Las perversiones rutinarias son protestas que surgen de la debilidad en lugar de la fuerza; representan la quiebra del talento en lugar de su

quintaesencia. Si el neurótico es el *artiste manqué* , igualmente es la homosexualidad normal el griego *manqué* , el Miguel Ángel sin poder seguro ni talento. El pervertido es el artista torpe que intenta desesperadamente una contrailusión que preserve su individualidad, pero desde un talento y unos poderes limitados: de ahí el miedo al papel sexual, a ser agotado por la mujer, a dejarse llevar por el propio cuerpo, etcétera. Como F. H. Alien —un antiguo seguidor de Rank— señaló, el homosexual suele ser alguien que elige un cuerpo como el suyo debido a su terror por la diferencia de la mujer, a su falta de fuerza para enfrentarse a esa diferencia[48] . De hecho, podríamos decir que el pervertido representa un esfuerzo por la individualidad, justa mente porque no se siente individual y no tiene mucha fuerza para mantener una identidad. Las perversiones representan un empobrecimiento y una reivindicación absurda de una personalidad bien definida por parte de aquellos que en las primeras etapas de su desarrollo no pudieron formarse en dicha reivindicación. Si, como dice Rank, las perversiones son una lucha por la libertad, hemos de añadir que estas generalmente representan la lucha de los que menos capacitados están para soportar esa libertad. Se escapan de la esclavitud de la especie no por su fortaleza, sino por su debilidad, por su incapacidad para soportar el aspecto puramente animal de su naturaleza. Como ya hemos visto antes, la experiencia de la infancia es crucial para desarrollar un sentimiento de seguridad respecto al propio cuerpo, una firme identificación con el padre, un fuerte control del ego sobre uno mismo y habilidades interpersonales en las que pueda confiar. Sólo cuando conseguimos esto, podemos «cumplir con el papel de la especie» casi con autoolvido, de una forma que no amenace con sumergimos en la ansiedad de la aniquilación.

Al resumir todo este problema, podemos ver que existen diferentes formas de superar el sentido del sexo como una estandarización de la especie que nos amenaza, casi siempre se basa en un ámbito de desesperación e ingenuidad, más que en la confianza en uno mismo y el control. La forma más idónea y «sublime» es, por supuesto, la experiencia del amor. En el amor, nos identificamos totalmente con la pareja y, con ello, hacemos desaparecer la amenaza de la separación, la indefensión, la ansiosa conciencia de uno mismo frente al cuerpo. El amante se entrega con dicha y olvidándose de su propia realización, el cuerpo se convierte en el apreciado vehículo de nuestra apoteosis, y experimentamos la verdadera gratitud justa mente por esa igualdad de la especie. Estamos contentos de tener un cuerpo estándar porque nos permite la unión amorosa. Pero incluso sin el ideal del amor, podemos ceder ante el poderoso deseo físico y dejamos «llevar» olvidándonos de nosotros mismos, de modo que la especie no suponga una amenaza para nuestro distintivo yo interior. Podemos observar esto en el narcisismo fálico y en algunas formas de lo que se denomina «ninfomanía». En estos casos, la persona parece rendirse por completo a la identidad de la especie con venganza, se sumerge por completo en este papel. Quizás esta actividad le alivia de las cargas de su yo y su dualismo. A menudo puede ser lo que los psicoanalistas denominan actitud «contra-fóbica»: acoger sin reservas aquello que uno teme, como medio de protesta para demostrar que no se tiene ansiedad. En muchos casos de sadomasoquismo puede representar también un sumirse en la «verdad» del cuerpo, la afirmación de lo físico como área primordial de la realidad, como tan bien observó Fromm. Por último, en las personas esquizoides, la ansiedad relacionada con el cuerpo de la especie es

tan grande que simplemente se disocian de sus cuerpos, incluso durante la relación sexual. De este modo, preservan la santidad de sus propios yoes interiores contra las degradaciones del cuerpo. Se dice que las prostitutas practican de forma activa este tipo de disociación yo-cuerpo para mantener sus identidades personales intactas y puras por muy degradadas que se sientan físicamente. Como dijo una joven esquizofrénica de la manera más informal posible; «Creo que fui violada cuando venía hacia aquí». Esta es una afirmación, con una venganza, de la trascendencia del espíritu interior, una desvinculación total de la contaminación del cuerpo. De nuevo, vemos que la esquizofrenia representa la frontera extrema de la condición humana, una solución desesperada al problema del dualismo con el que la evolución nos ha cargado. Este tipo de desesperación comparte necesariamente la caricatura: el ser humano no puede deshacerse de su cuerpo, ni aunque lo tire, parafraseando a Goethe. No puede existir trascendencia alguna del papel de la especie mientras viva. Si hasta los grandes talentos como Miguel Ángel nos han dejado llenos de dudas respecto a la victoria humana, ¿qué podemos decir de los patéticos esfuerzos de seres inferiores que han de arrastrar sus cuerpos durante su ciclo de vida y utilizarlos para relacionarse con los demás?

El objeto del fetiche y la dramatización

En cuanto comprendemos los problemas de la plenitud hermafrodita, del yo y del cuerpo, la fortaleza y la debilidad, el determinismo de la especie y la libertad personal, podemos empezar a hacernos una idea de lo que están intentando hacer los fetichistas. Sin duda, esta es el área más fascinante de este problema, como veremos si la exploramos aunque sólo sea un poco.

Uno de los principales enigmas ha sido lo que representaba el objeto del fetiche, cuál era el significado de un zapato o de un corsé, del cuero o de las pieles o hasta de una pierna artificial[49] . Freud y sus seguidores afirmaban que representaba un «pene bastante especial»: el de la madre[50] . También se había dicho que el fetiche representaba una negación del pene, una vagina, heces y cosas por estilo. Todo ello parece indicar que no estaba claro lo que representaba, que podía representar muchas cosas según los fetichistas, que probablemente sea lo más acertado. Pero hay otra cosa que es segura, que es que el fetiche tenía relación con un problema que planteaba el problema sexual. Boss demostró esto de la manera más brillante[51] . Tanto por su estudio, como por la excelente sucesión de artículos de Greenacre, se ha llegado a una nueva comprensión más completa del objeto del fetiche. Si el fetichismo representa la ansiedad por el acto sexual, el peligro del funcionamiento de la especie para un animal simbólico, ¿qué ha de ser el fetiche sino algún tipo de amuleto mágico? El objeto del fetiche representa el medio mágico para transformar la animalidad en algo trascendente y, por consiguiente, asegurar una liberación de la personalidad estándar, insulsa y atada a la carne. Semejante liberación le da valor para realizar el acto sexual y no está apegado a él de una forma animal, sino que lo trasciende simbólicamente. Freud tenía razón cuando dijo que el fetiche salvaba a la persona de la homosexualidad, pero no porque este fuera un pene, salvo, como dice Boss[52] , en el caso de los hombres más débiles. Un fetiche es más bien un medio para transformar la realidad. Boss dice de uno de sus

pacientes:

Cada vez que veía o tocaba [las botas de las mujeres] «el mundo cambiaba milagrosamente», decía. Lo que hasta entonces parecía «gris y sin sentido en el deprimente, solitario y fracasado día a día, de pronto se alejaba, y la luz y el *glamour* de la piel empezaban a irradiar hacia mí». Estos objetos de piel parecían tener un «extraño halo» que proyectaba su luz en las otras cosas. «Es ridículo, pero parece como un cuento de hadas. Un poder increíble, sobrenatural, emana de esos guantes, pieles y botas y me hechiza por completo» […]. Las mujeres desnudas o la mano de una mujer sin un guante o especialmente un pie sin un zapato […] parecen como trozos de carne muerta en una carnicería. De hecho, el pie desnudo de una mujer le resultaba repulsivo […]. Sin embargo, cuando la mujer llevaba un guante, una pieza de piel o una bota de montar, de pronto «era elevada por encima de su arrogante, plano personal demasiado humano». Ella se situaba entonces por encima de su «pequeñez y viciosa concreción de mujer común» con sus «aborrecibles genitales» y se elevaba hasta la esfera supraindividual, «la esfera donde se unen lo sobrehumano con lo subhumano en la divinidad universal[53] ».

Tras semejante revelación no queda mucho por decir. El fetiche toma la «carne de la especie» y teje un sortilegio mágico a su alrededor. La exigencia animal impersonal y concreta es arrogante, insultante: te estás confrontando con un cuerpo y estás obligado a relacionarte con él totalmente bajo sus condiciones, que vienen dadas por la carne y el sexo. El paciente de Boss dice: «De algún modo siempre pienso que la relación sexual es una gran desgracia para los humanos[54] ». El fetiche cambia todo esto transformando por completo la calidad de la relación. Todo se espiritualiza, se vuelve etéreo. El cuerpo ya no es carne, ya no es una exigencia impersonal de la especie; tiene un halo, emana luz y libertad, se vuelve una cosa personal e individual[55] .

Como Greenacre arguyo con acierto, los anticonceptivos y las pastillas también son tipos de fetiches, formas de superar la ansiedad, el terror al cuerpo de una manera mágica y consolidadora[56] . El fetichismo existe en una amplia gama de objetos desde las píldoras hasta las pieles, el cuero, las sedas y los zapatos. Contamos con artículos especiales para ejercer algún tipo de magia simbólica: la persona se hipnotiza con el fetiche y crea su propia aura de fascinación que transforma por completo la amenazadora realidad[57] . En otras palabras, los seres humanos utilizan las mentiras de la cultura, de cualquier forma posible, como sortilegios para trascender la realidad natural. Esta es en realidad la extensión de todo el problema de la niñez: el abandono del cuerpo, como proyecto *causa-sui* , en favor de la nueva magia de la trascendencia cultural. No es de extrañar que el fetichismo sea universal, como el propio Freud señaló: todos los inventos culturales son instrumentos autohipnóticos —desde las motos hasta los cohetes espaciales—, formas que un animal muy limitado puede conseguir para fascinarse a sí mismo con los poderes de la trascendencia sobre la realidad natural. Puesto que nadie puede estar cómodo en la subfusión que hace la especie de su yo interior distintivo, todos nosotros utilizamos un poco de encanto mágico en nuestras relaciones con el mundo.

Si el objeto del fetiche es un amuleto mágico, entonces compartirá de forma natural las cualidades de la magia, es decir, que tendrá algunas de las propiedades de la cosa que intenta controlar. Para controlar el cuerpo ha de mostrar alguna relación íntima con él —tener una impresión de su forma, poseer algo de su olor, ser testigo de su concreción y animalidad—. Esta es la razón por la que a mi entender el zapato es el fetiche más común. Es la cosa más cercana al cuerpo, sin ser el cuerpo, y se asocia con lo que casi siempre resulta la parte más fea de este para los fetichistas: el despreciable pie con sus callosos dedos y amarillentas uñas. El pie es el testimonio absoluto y despiadado de nuestra degradada animalidad, de la incongruencia entre nuestro orgulloso, rico, vivaz, infinitamente trascendente, espíritu interior libre y nuestro cuerpo vinculado a la tierra. Alguien que conozco lo resumió a la perfección: «El pie es la cosa más tonta para mirar». Freud pensó que el zapato se convertía en un fetiche porque era la última cosa que veía el niño antes de mirar hacia arriba, donde se encuentran los temidos genitales, podía detenerse allí para su negación[58] . Pero el pie es su propio horror y, además, va acompañado de su negación y contraste sorprendente y trascendente: el zapato. Los genitales y los pechos, es cierto, se contrastan mediante la ropa interior y los corsés ajustados, que tan populares son como fetiches, pero nada iguala al pie en fealdad o al zapato como contraste y solución cultural. El zapato tiene cordones, hebillas, la piel más suave, el arco curvado más elegante, el tacón más duro, liso y brillante[59] . No hay nada como un tacón alto de aguja en toda la naturaleza, me atrevería a decir. En una palabra, esa es la quintaesencia de la invención cultural y del contraste, tan distinta del cuerpo que te lleva a un lugar seguro alejado del mundo, aunque siga íntimamente relacionado con él.

Igualmente, si el fetiche es un amuleto, ha de ser muy personal y secreto, como arguye Greenacre. Hemos sabido durante mucho tiempo, gracias a la sociología y a los escritos de Simmel, lo importante que es el secreto para el ser humano. El ritual secreto, el club secreto, la fórmula secreta —esto crea una nueva realidad para el ser humano, una forma de trascender y transformar el mundo cotidiano de la naturaleza, dándole dimensiones que, de otro modo, no podría poseer ni controlar al estilo arcaico—. El secreto implica, ante todo, poder para controlar lo dado por lo oculto y por ende, el poder para trascender lo dado —naturaleza, sino, destino animal—. Como dijo Greenacre: «[…] el secreto se relaciona en el plano más primitivo con los órganos y procesos del cuerpo […] encierra en el aspecto más fundamental la lucha contra el miedo a la muerte…»[60] .

El secreto, en otras palabras, es la ilusión del ser humano por excelencia, la negación de la realidad de su destino corporal. No es de extrañar que el ser humano haya estado siempre buscando las fuentes de la juventud, los sagrados griales, los tesoros enterrados, algún tipo de poder omnipotente que invierta instantáneamente su destino y cambie el orden natural de las cosas. Greenacre también nos recuerda, con brillante propiedad, que Hermán Goering escondió cápsulas de veneno en su ano y las utilizó para quitarse la vida en un gesto final de poder desafiante[61] . Esto es la inversión de las cosas con una venganza: utilizando el *locus* de la fragilidad animal como fuente de trascendencia, el receptor del amuleto secreto que engañará al

destino. Sin embargo, esto, al fin y al cabo, es la quintaesencia del significado de la analidad: es la protesta contra todas las invenciones culturales del ser humano en forma de magia anal, para probar que de todos los animales él es el único que tiene una vida encantada debido al esplendor de lo que puede imaginar y crear, de lo que puede prolongar desde su ano.

La característica esencial de los rituales misteriosos es su representación, y las actividades de los fetichistas y de los aliados pervertidos, como los travestís, siempre han fascinado a los observadores justa mente por eso. Interpretan un complicado drama donde su gratificación depende de una minuciosa puesta en escena; cualquier pequeño detalle o fallo en ceñirse a la fórmula precisa lo echa todo a perder. Se han de pronunciar las palabras correctas en el momento correcto, los zapatos se han de llevar de cierta manera, el corsé puesto y correctamente atado, etcétera[62] . El fetichista se prepara para la relación sexual *en la forma adecuada* a fin de practicarla con seguridad. La ansiedad por la castración sólo se puede superar si prevalece la *forma adecuada* de las cosas. Este patrón resume toda la idea del ritual y, una vez más, de toda cultura: la forma artificial de las cosas prevalece sobre el orden natural y lo domina, lo transforma y lo hace seguro.

En el travestismo es donde podemos apreciar una puesta en escena especialmente rica del drama de la trascendencia. En ninguna otra parte contemplamos mejor el dualismo de la cultura y la naturaleza de manera más sorprendente. Los travestís creen que pueden transformar la realidad animal vistiéndose con prendas culturales, justo como se visten las personas en todas partes, para negar, como dijo Montaigne, que se sientan «sobre su culo» como todos los demás animales, por grandioso que sea su trono. Sin embargo, el travestí clínico está incluso más entregado que el hombre corriente, parece más ingenuo, está completamente obsesionado por el poder del vestido para crear una identidad. En general suele haber unos antecedentes de jugar con la hermana a vestir muñecas o a intercambiarse las prendas y la identidad[63] . Es evidente que para estas personas «el juego lo es todo» y que están dedicadas como personalidades que están en escena a convertirse en lo que su ropa les hace ser.

¿Qué es lo que quieren ser? Parece ser que quieren refutar el complejo de castración, superar la identidad de la especie, la separación de sexos, la accidentalidad de tener un sólo sexo y de su confinado destino, el sentimiento interno de estar incompletos, el hecho de que estamos fragmentados no sólo por la naturaleza, sino incluso por un cuerpo completo. El travestí parece querer probar la realidad del hermafroditismo poseyendo un pene y, sin embargo, aparentando ser una mujer[64] . «Quiero ser mi hermana, pero conservar mi pene», dijo un paciente:

Cuando se entregaba a sus perversas prácticas, tenía por costumbre, en cuanto eyaculaba, romper los vestidos prestados lo antes posible. Respecto a esto, asociaba lo que le habían dicho que, si se hacían muecas y sonaba la campanada del reloj, se te quedaba esa cara. Por lo tanto, tenía miedo de «quedarse estancado» en su papel femenino pues eso implicaría el castigo de perder su pene[65] .

Es evidente que esto es una forma de afirmar que el juego es para siempre, el juego es la realidad y, si uno se queda atrapado cuando el reloj da las doce, es probable que lo pierda todo. Bak habla de un modo similar de su paciente:

Vestirse y desvestirse delante de un espejo fue su práctica principal durante mucho tiempo. Se vendaba el pene, se lo ataba con fuerza hacia atrás y se metía los testículos en el canal inguinal. Tras estos episodios venía una intensa ansiedad por la castración, temía que se le hubiera roto la verga, que el pene se le hubiera torcido, que el conducto del esperma se le hubiera partido y que se hubiera quedado estéril[66] .

El dramático juego de control del sexo no absorbe la ansiedad por completo, probablemente porque el peligro que conlleva aumenta el sentido de la realidad de los juegos y por el inevitable sentido de culpabilidad ya que el yo se encuentra entonces ocultado por el cuerpo en *ambas* de sus formas sexuales, que sólo puede significar que la individuación ha quedado anulada.

No hay duda respecto a la ingenuidad de creer en la eficiencia mágica de la ropa. El paciente de Fenichel, en una ocasión cuando vio a un niño cojo, «sintió un impulso de intercambiarse la ropa con él. Esto implicaba la negación de que el muchacho fuera realmente cojo[67] ». Con frecuencia estas fantasías se pueden hacer realidad. Uno de los pacientes de Greenacre tenía muchas fantasías sobre convertir a los niños en niñas, y viceversa, y ¡se hizo endocrinólogo[68] ! De esto podemos deducir que el travestí y el fetichista no viven del todo una ilusión. Han vislumbrado la verdad que viven todos los seres humanos, que la cultura puede transformar la realidad natural. No existe una división clara e invariable entre la creatividad cultural y la natural. La cultura es un sistema de símbolos que ofrece poder para superar el complejo de castración. El ser humano puede en parte crearse a sí mismo. De hecho, desde esta perspectiva, podemos comprender el travestismo como la forma perfecta de la *causa-sui* , la relación sexual directa con uno mismo, sin tener que recurrir a la vía «indirecta» de una compañera femenina. Como dijo Buckner en un interesante ensayo, el travestí parece desarrollar una personalidad femenina dentro de sí mismo; esto le confiere una relación interna entre dos personas, de hecho, un «matrimonio interno[69] ». No depende de nadie para su gratificación sexual, pues puede interpretar su propio «papel contrario». Esta es la consecuencia lógica de la plenitud hermafrodita, convertirse en un mundo completo dentro de uno mismo.

Ningún otro ejemplo puede ser más ilustrativo de la turbia línea que separa la creatividad fetichista de la cultural que la antigua práctica china de vendar los pies a las mujeres. Esta práctica mutilaba los pies, que se convertían entonces en un objeto de veneración por parte de los hombres, aunque estos estuvieran deformados. El propio Freud habló de esta práctica en relación al fetichismo y observó que «el hombre chino parece querer agradecer a la mujer que se haya sometido a la castración[70] ». Una vez más, nos encontramos con una idea profunda conceptualizada y expresada sin venir al caso. Más bien se podría decir que esta práctica representa el perfecto triunfo de la invención cultural sobre el pie animal, justo lo que consigue el fetichista con el zapato. La veneración es la misma: gratitud por la transformación de la

realidad natural. El pie mutilado es un testimonio y sacrificio de ofrenda en pro de la eficacia de la cultura. Los chinos se estaban venerando a ellos mismos y a su cultura, en los pies, que ahora se habían vuelto sagrados porque habían abandonado la insulsa realidad del mundo animal cotidiano.

Sin embargo, a veces hemos de distinguir entre la creatividad y el fracaso, y en ningún otro caso es más claro que en el fetichismo. La protesta anal de la cultura puede ser autoengañosa, especialmente si nos gusta que las mujeres anden, o si queremos relacionarnos con ellas como seres humanos completos. Esto es justa mente lo que no puede hacer el fetichista. La magia secreta y la representación privada pueden ser una forma de controlar la realidad, la creación de un mundo personal, pero también separan al practicante de la realidad, al igual que lo hacen las invenciones culturales de un modo más estandarizado. Greenacre comprendió esto muy bien, señaló que el secreto tenía dos caras, que era un subterfugio que debilitaba la relación de las personas con los demás[71] . El travestí, en su matrimonio interno secreto, en realidad puede pasar sin la relación matrimonial. No obstante, no hemos de olvidar el empobrecimiento general del fetichista y del travestí: la insegura identificación con el padre, el débil ego corporal[72] . La perversión se ha denominado «religión privada» y realmente lo es, pero revela miedo e inseguridad en lugar de fe. Es una protesta idiosincrásica y simbólica de control y de seguridad por parte de aquellos que para la acción interpersonal no pueden confiar en nada, ni en sus propios poderes ni en su mapa cultural compartido. Esto es lo que hace patética su ingenuidad. Puesto que el fetichista, a diferencia del actor cultural, de hecho, no está seguro de sus represiones y de su ego corporal, sigue abrumado por el acto sexual, con la exigencia de hacerle algo *responsable* a otra persona con todo su cuerpo. Romm dice de su paciente: «Aunque tenía una necesidad muy sensible por cumplir sexualmente con su esposa, todo rastro de deseo le abandonaba cuando ella mostraba algún indicio de impulso sexual[73] ». Podemos interpretar esto como la negación del impersonal e instrumental papel de la especie, pero es una negación basada en la inseguridad, cuando uno *es llamado* a la acción. Recordemos que con Rank hemos dicho que una de las principales características de la neurosis era ver el mundo como es, en toda su superordenación, poder, estupor. El fetichista ha de sentir la verdad de su indefensión frente al poderoso objeto y la tarea que ha de realizar. Sus neuronas no están lo bastante bien «programadas», mediante sólidas represiones y un ego corporal, como para poder *falsificar* su situación real y ejercer su papel animal con indiferencia. El objeto ha de ser abrumador en su cantidad de vello, pechos colgantes, nalgas y estómago. ¿Qué actitud adoptar ante toda esa «cosidad» cuando uno se siente tan vacío en su interior? Una de las razones por las que el objeto del fetiche es tan espléndido y fascinante para el fetichista ha de ser porque le transfiere la estupefacción de la presencia humana del otro. El fetiche es el milagro manejable, mientras que la pareja no lo es. El resultado es que el fetiche se sobrecarga de un efecto halo.

El paciente de Romm vio cosas en su estado prístino y nunca se recuperó del efecto:

El primer recuerdo del paciente era el de su madre lavándose el pelo. Cuando

se secaba el pelo al sol se lo tiraba sobre la cara. Él estaba fascinado y horrorizado a la vez al no poder verle la cara y aliviado cuando se la descubría de nuevo. Sus cepillados de pelo le resultaban fascinantes[74] .

En cierto sentido, podríamos comprender esto como una expresión de la ansiedad del niño, la parte del objeto más personal y humana —la cara— puede ser eclipsada por el pelo animal. Pero todo el sentimiento de la escena es de estupor ante el milagro del objeto creado. La mayoría podemos superar la cualidad hipnótica de los objetos naturales y, a mi entender, lo hacemos de dos formas relacionadas entre sí. Una es consiguiendo la sensación de nuestro propio poder y de ese modo establecer una especie de equilibrio entre nosotros mismos y el mundo. Así, podemos proyectar nuestros deseos en el objeto sin perder nuestro centro por su causa. Pero también se ha de hacer otra cosa: el propio deseo se ha de convertir en un fetiche. No nos podemos relacionar con el objeto total, como es, y por eso necesitamos definiciones estándar de atractivo sexual. Conseguimos esto en forma de «señales» que nos ayudan a reducir el objeto a un tamaño deseable: miramos el pecho o a la ropa interior negra, que nos permite no tener verdaderamente en cuenta a la persona con la que nos estamos relacionando en su totalidad[75] . De estas dos maneras, despojamos a la pareja de su poder y respeto que nos infunde y superamos nuestra impotencia general cuando estamos con ella. Uno de los pacientes de Greenacre describe perfectamente el problema:

Si continuaba mirando a la chica, le iba pareciendo cada vez más repulsiva, sobre todo si su atención se fijaba inevitablemente en los orificios de su cuerpo. Hasta los poros de su piel le parecían demasiado conspicuos, amenazaban con hacerse mayores y ser más repelentes […]. Poco a poco, también se fue dando cuenta de que podía irle mejor si se acercaba a ella desde atrás y no tenía que ser visual o táctilmente tan consciente de la diferencia entre ambos[76] .

(Esto también me recuerda al famoso relato de Rousseau acerca de su repulsión por la despampanante prostituta veneciana, cuando descubrió una pequeña imperfección en su pecho). Cuando el impresionante objeto no puede ser reducido a un vehículo directo de deseo, se puede volver repulsivo debido a que sus cualidades animales se desvinculan de él y amenazan con aumentar de tamaño. Creo que esto podría explicar la paradoja de que el fetichista se vea abrumado por la imponencia del objeto, por su superordenación, y por eso lo encuentra repulsivo en su animalidad. El pie sólo se convierte en un problema como paradigma de la fealdad cuando no se puede fusionar con el cuerpo bajo la segura precipitación de nuestro propio deseo y voluntad. De lo contrario, no es más que una parte neutral de una mujer atractiva. La dificultad del fetichista es igual que la del niño: la incapacidad de dominar situaciones de acción pragmática con la requerida ecuanimidad. Creo que esto también ayuda a explicar por qué el típico narcisista fálico, el personaje de don Juan, con frecuencia toma cualquier objeto —feo o hermoso— que se le presenta, con la misma indiferencia: en realidad no tiene en cuenta sus cualidades personales generales[*] .

Todas las perversiones se pueden contemplar como «regiones privadas»,

como intentos de trascender heroicanente la condición humana y alcanzar algún tipo de satisfacción en ella. Esta es la razón por la que los pervertidos siempre están diciendo lo superior que es su enfoque particular y cómo realza la vida, que no entienden cómo los demás no lo prefieren. Es el mismo sentimiento que anima a todos los creyentes verdaderos, el pregón de quién es el héroe y de cuál es el único y genuino camino hacia la gloria eterna.

En este punto es donde se encuentran las perversiones y la llamada normalidad. No hay modo de experimentarlo todo en la vida; cada persona ha de excluir grandes porciones de ella, ha de «parcializarla», como dijo Rank, a fin de evitar que esta te supere. No hay modo de evitar y trascender con seguridad la muerte, pues todos los organismos perecen. Los espíritus más grandes, encantadores, seguros y valientes tampoco pueden asimilar más que pedacitos del mundo; los más diminutos, miserables, atemorizados sólo asimilan los pedazos más pequeños. Recuerdo el episodio del ilustre Immanuel Kant cuando se rompió un vaso en una de sus reuniones; con qué cuidado sopesó las alternativas para encontrar un lugar seguro en el jardín donde depositar los fragmentos para que nadie se hiciera daño accidentalmente. Hasta nuestros más grandes espíritus recurren a la magia fetichista, al drama ritual para eliminar el accidente debido a la vulnerabilidad animal.

La naturalidad del sadomasoquismo

Aunque no hay nada nuevo que decir sobre este problema, con la inmensa literatura que existe, quisiera volver a enfatizar la naturalidad de estas perversiones. Sadismo y masoquismo suenan a ideas técnicas aterradoras, secretos sobre los recónditos lugares que se encuentran dentro del ser humano que sólo el psicoanalista puede comprender. Incluso más que eso, parecen aberraciones raras y grotescas de la conducta normal humana. Ambas suposiciones son falsas. El masoquismo es algo natural para el ser humano, como ya se ha dicho repetidas veces a lo largo de este libro. El ser humano es humilde, agradecido, culpable, trascendente y sufridor por naturaleza; es pequeño, lamentable, débil, un tomador pasivo que se arropa en un más allá de poder superior, imponente, omnipresente. El sadismo es igualmente una actividad natural de la creatura, el impulso hacia la experiencia, el dominio, el placer, la necesidad de tomar del mundo lo que necesita a fin de crecer y medrar[77] ; y más aún, una creatura humana que se ha de olvidar a sí misma, resolver sus propias dolorosas contradicciones internas. La palabra sadomasoquismo expresa una complementariedad natural de los pares de opuestos: ninguna debilidad sin un foco intenso de poder, y ningún uso de poder sin que recaiga en una fusión segura con una fuente de poder superior. El sadomasoquismo refleja, pues, la condición humana general, el día a día de la mayoría de las personas. Refleja al ser humano viviendo según la naturaleza del mundo y la suya propia, como le ha sido concedida. Entonces, refleja un estado de salud mental «normal[78] ».

¿Nos extrañamos de que las violaciones vayan en aumento en nuestro confundido mundo actual? Las personas se sienten cada vez más impotentes. ¿Cómo pueden expresar sus energías, conseguir el equilibrio entre el abrumador mundo y su debilidad? La violación te llena de un sentimiento de

poder personal, gracias a la capacidad de causar dolor, de manipular y dominar por completo a otra creatura. Como bien observa Canetti, el gobernante autocrático consigue lo máximo en la experiencia de la dominación y el control al convertir a las personas en animales y amenazarlas como si fueran bienes materiales. El violador obtiene el mismo tipo de satisfacción en lo que parece algo perfectamente natural; no hay muchas situaciones en la vida en las que las personas puedan conseguir la sensación de la perfecta apropiación de sus energías: la pronta vitalidad que surge cuando probamos que nuestros cuerpos animales tienen el poder necesario para asegurar su dominio en este mundo, o al menos sobre un segmento vivo de este[*] .

¿Nos ha sorprendido siempre la capacidad de aceptación del dolor que posee el masoquista? Bien, por una parte, el dolor llama al cuerpo al frente de la experiencia. Vuelve a situar a la fuerza en el centro de las cosas a la persona haciendo que se sienta animal. Es, pues, un complemento natural del sadismo. Ambas técnicas son para experimentar forzosamente el yo, ahora en una acción dirigida hacia el exterior, en un sufrimiento pasivo. Ambos dan intensidad para suplir a la vaguedad y al vacío. Además, experimentar el dolor es «usarlo» con la posibilidad de controlarlo y de triunfar sobre él. Como arguyo Irving Bieber[79] en su notable artículo, el masoquista no «quiere» el dolor, sino ser capaz de identificar su origen, localizarlo y poder controlarlo. El masoquismo es, por tanto, una forma de tomar la ansiedad de la vida y de la muerte y el desbordante terror a la existencia y congelarlo en pequeñas dosis. Entonces, uno experimenta dolor por el aterrador poder y, sin embargo, lo vive sin experimentar la amenaza última de la aniquilación y la muerte. Zilboorg observó agudamente que la combinación del sadomasoquismo es la fórmula perfecta para transmutar el miedo a la muerte[80] . Rank llamaba al masoquismo el «pequeño sacrificio», el «castigo más suave», el «aplacamiento» que nos permite evitar el principal mal de la muerte. El masoquismo cuando se aplica a la sexualidad es una forma de tomar el sufrimiento y el dolor, «que en el último análisis son símbolos de muerte» y transfórmalos en las deseadas fuentes de placer[81] . Como bien destacó Henry Hart, es una forma de tomar dosis homeopáticas autoadministradas; el ego controla todo el dolor, toda la derrota y toda la humillación al experimentarla en pequeñas dosis como una especie de vacuna[82] . Desde otro punto de vista, también se puede ver la fascinante ingenuidad de las perversiones: la transformación del dolor, el símbolo de la muerte, en el éxtasis y en la experiencia de más vida[*] .

Una vez más, los límites de la ingenuidad de la perversión son evidentes. Si fijas el terror a la vida y a la muerte mágicamente en una persona como la fuente del dolor, controlas ese terror, pero también sobreestimas a esa persona. Esto es una religión privada que «pretende» demasiado y que humilla al masoquista colocándole bajo el dominio de otra persona. No es de extrañar que el sadomasoquismo sea en último término degradante, una representación artificial del control y de la trascendencia interpretada por personajes mediocres. Todo heroísmo está relacionado con algún tipo de «más allá»; la cuestión es, ¿qué tipo? Esta pregunta nos recuerda algo de lo que hemos hablado antes: el problema de los más allá demasiado limitados. Desde esta perspectiva, las perversiones son una mera demostración de la

grave limitación de los más allá que uno elige para su representación de la apoteosis heroica. El sadomasoquista es alguien que representa su drama del heroísmo frente a una sola persona; está ejercitando sus dos motivos ontológicos —Eros y ágape— sólo en el objeto amado. Por una parte, está utilizando ese objeto para expandir su sentido de plenitud y de poder; por la otra, da rienda suelta a su necesidad de dejar, de abandonar su voluntad, de hallar paz y plenitud mediante una fusión total con algo que le trasciende. El paciente de Romm demostraba a la perfección esta reducción del problema cósmico a una sola pareja.

En un intento de liberarse de su fuerte tensión, se debatía entre el deseo de ser un macho dominante, agresivo y sádico con su mujer y el deseo de borrar su masculinidad, de dejarse castrar por ella y regresar a un estado de impotencia, pasividad y vulnerabilidad[83] .

¡Qué fácil sería si pudiéramos satisfacer los anhelos de toda la condición humana sin riesgos, en la alcoba de nuestra granja! Rank dijo que queremos que nuestra pareja sea como Dios, omnipotente, para apoyar nuestros deseos, y que lo abarque todo para fusionar nuestros deseos en ella, pero esto es imposible.

Si el sadomasoquismo refleja, pues, la condición humana, la acción a raíz de nuestros motivos ontológicos gemelos, entonces, podemos hablar realmente de un masoquismo sincero o maduro, como hizo Rank en su peculiar exposición en *Beyond Psychology* [84] . Una de las limitaciones de Freud es que no pudo llevar su pensamiento hacia este tipo de conclusión, aunque lo intentó en repetidas ocasiones. Estaba tan impresionado por la intensidad, profundidad y universalidad del sadismo y del masoquismo, que los denominó instintos. Vio que estos impulsos apuntaban directamente a la esencia de la creatura humana. Pero extrajo una conclusión pesimista, lamentando el hecho de que la humanidad no pudiera deshacerse de estos impulso. De nuevo se encalló en su teoría del instinto, que le hizo ver estos impulsos como remanentes de una condición evolutiva y vinculados con los apetitos sexuales. Rank, que vio las cosas más objetivamente, pudo transformar el sadismo y el masoquismo, considerados como algo clínicamente negativo, en cosas humanas positivas. La madurez del masoquismo dependería del objeto hacia el que iba dirigido, de cuánta posesión de sí mismo tenía el masoquista maduro. Según Rank, una persona se consideraría neurótica, no por ser masoquista, sino por no ser verdaderamente sumisa y fingir que lo es[85] . Vamos a ver de forma breve este tipo de fallo, porque resume todo el problema de la enfermedad mental del que hemos estado hablando.

La enfermedad mental como heroísmo fracasado

De nuestra revisión de la enfermedad mental se puede extraer una interesante y sólida conclusión: que Adler tenía razón cuando dijo que las personas mentalmente enfermas tienen todas un problema básico de valor. No pueden asumir la responsabilidad de sus vidas independientes; tienen un miedo exagerado a la vida y a la muerte. Desde este punto de vista, la teoría de la enfermedad mental es, en realidad, una teoría general del fracaso a trascender la muerte. La negación de la vida y el terror a la muerte quedan

entramados en la personalidad hasta tal punto que se trastorna, se vuelve incapaz de ejercitar el «heroísmo cultural normal» de los otros miembros de la sociedad. El resultado es que la persona no puede permitirse la autoexpansión heroica rutinaria, ni tampoco rendirse fácilmente a la visión cultural superordenada del mundo como hacen los demás. Esta es la razón por la que de alguna manera se convierte en una carga para los otros. La enfermedad mental, entonces, es también una forma de hablar de las personas que suponen una carga para los demás, con sus miedos extremos a la vida y a la muerte, por el fracaso de su heroísmo.

Como ya hemos visto, la persona deprimida es la que se ha resguardado confortablemente en los poderes y la protección de los demás y que ha malgastado su propia vida. Como nos enseñó Adler hace mucho, las personas que están cerca de una persona deprimida pagan las consecuencias. El sentido de culpa, el autotorturarse y las acusaciones, son también formas de coaccionar a los demás[86] . ¿Qué es más coercible que la mágica transferencia del esquizofrénico, que tan bien refleja el fracaso del valor, o la paranoia en la que la persona es tan débil y se siente tan sola que ha de crear objetos imaginarios de odio para gozar de algún tipo de relación[87] ? Hemos de consentir en ser odiados a fin de que el paranoico sienta algún pequeño grado de vitalidad. Se trata de la forma última de «imponer tu viaje» en otra persona. Verdaderamente, se puede considerar un «viaje» por la vida y hacia la muerte, eso que las personas débiles y asustadas tienden a imponer a otras personas. La cuestión es que estamos coaccionados por la transferencia mágica y la paranoia, aunque puede que directamente no sean nuestros problemas[*] .

En las perversiones específicas, vemos esta coerción en una cultura casi pura, donde se convierte en negación de nosotros mismos como personas completas. La razón por la que las mujeres ponen objeciones a las relaciones perversas y se sienten ofendidas por la ayuda artificial que emplea el fetichista, es justa mente porque niega su existencia como personas completas, o ya simplemente como personas[88] . Lo que caracteriza a todas las perversiones es la incapacidad de ser un animal humano responsable. Erich Fromm describió bien el masoquismo como un intento de deshacerse de la carga de la libertad[89] . En los casos clínicos, descubrimos que algunas personas son tan débiles ante la responsabilidad que incluso temen la libertad de gozar de un buen estado de salud y vigor, como nos recordaba Bieber[90] . En la perversión más extrema, la necrofilia, vemos el miedo más extremo a la vida y a las personas, como ha descrito Fromm[91] . Uno de los pacientes de Brills tenía tanto miedo a los cadáveres que cuando superó este temor se volvió necrófilo, fascinado por su recién ganada libertad; se podría decir que utilizaba la necrofilia como su heroísmo y que las salas de las funerarias eran el escenario para su representación del apoteosis. Los cadáveres son perfectos en su impotencia: no te pueden herir ni hacerte desgraciado; no te has de preocupar por su seguridad o por sus respuestas[92] .

Boss describió a un coprofilíaco cuya existencia estaba tan mermada que sólo podía hallar un heroísmo creativo en los productos del recto[93] . Aquí vemos a la perfección el terror al papel de la especie, la incapacidad para

relacionarse con el cuerpo de la pareja sexual. En este paciente era tan grande que le amenazaba con aislarse por completo y no expresar sus deseos en una relación interpersonal. Es «salvado» por las heces y por su ingeniosa racionalización de que son la verdadera fuente de la vida. Poco le importa que las necesidades de su heroísmo particular hayan reducido a su esposa a un mero recto. Nada podría ser más gráfico que las perversiones para mostrar cómo el miedo y la debilidad conducen a una vida perdida y a un heroísmo distorsionado. Straus llega incluso a relacionar la necrofilia con la mezquindad y la depresión involutiva, como parte del mismo problema de apartarse de la vida[94] . No tenemos argumento para esta formulación.

En este momento, con nuestra comprensión, teórica podemos pasar un poco por alto y casi anecdóticamente todo el espectro de la enfermedad mental y de la perversión sin arriesgamos demasiado: todo él hace alusión al terror a la condición humana en las personas que no pueden soportar estar bajo ella. Justo en esta fase de nuestra exposición sobre las perversiones como un fracaso del heroísmo se vuelve a cerrar el círculo sobre la problemática de la naturaleza humana en sus dimensiones ideales. El heroísmo es, a fin de cuentas, un asunto de idealidad. El problema de la enfermedad mental, desde Kierkegaard hasta Scheler, Hocking, Jung, Fromm y muchos otros, ha sido inseparable del de la idolatría[95] . ¿En qué cosmología vamos a representar nuestro heroísmo? Si —como ya hemos dicho— hasta la persona más fuerte ha de realizar el motivo de su ágape, ha de depositar la carga de su vida en algo que le trascienda, esto nos devuelve a las grandes preguntas: ¿Cuál es la realidad superior, la verdad ideal, la verdadera gran aventura? ¿A qué tipo de heroísmo nos estamos refiriendo, en qué tipo de obra, sumisión a qué dios? Los genios religiosos de la historia han argüido que entregarse de verdad significa entregarse al poder superior, al verdadero infinito y absoluto, y no a ningún substituto humano, amante, líder, estado o nación.

Según esta visión, el problema de la enfermedad mental es el de no saber qué tipo de heroísmo estamos practicando, o no ser capaces —una vez lo sabemos — de sacarlo de los límites de nuestra enfermiza limitación. Por paradójico que pueda parecer, la enfermedad mental es una cuestión de debilidad y estupidez. Refleja ignorancia respecto a cómo va uno a satisfacer sus dos motivos ontológicos. El deseo de afirmarse y el de entregarse son, en realidad, muy neutrales: podemos elegir cualquier vía para lograrlos, cualquier objeto, cualquier grado de heroísmo. El sufrimiento y el mal que surge de estos motivos no son una consecuencia de la naturaleza de los motivos en sí, sino de nuestra estupidez de querer satisfacerlos. Este es el significado más profundo de una de las ideas de Rank, que, de lo contrario, parecería frívolo. En una carta de 1937 escribió:

De pronto […] mientras estaba descansando en la cama se me ocurrió lo que realmente era (o es) *Beyond Psychology* [Más allá de la psicología]. ¿Sabes qué es? ¡Estupidez! Toda esa complicada y elaborada explicación de la conducta humana no es más que un intento de dar sentido a uno de los motivos más poderosos de la conducta, ¡concretamente a la estupidez! Empecé a pensar que incluso es más poderosa que la maldad, la mezquindad, porque hay muchas acciones o reacciones que parecen ruines cuando simplemente son estúpidas, e incluso denominarlas malas es una

justificación[96] .

Por último, podemos ver lo inseparables que son los ámbitos de la psiquiatría y de la religión, puesto que ambos tratan de la naturaleza humana y el sentido último de la vida. Dejar atrás la estupidez es ser consciente de la vida como un problema de heroísmo, que inevitablemente se convierte en un reflejo de lo que debería ser la vida en sus dimensiones ideales. Desde esta perspectiva podemos ver que las perversiones de las «religiones privadas» no son «falsas» en comparación con las «verdaderas religiones». Simplemente no son tan expansivas, son menos nobles y responsables en un sentido humano. Todos los organismos vivos están condenados a la perversidad, a la limitación de ser meros fragmentos de una totalidad mayor que les supera, que no pueden comprender, o a la que no pueden hacer frente, sin embargo, han de seguir viviendo y esforzándose en ella. Todavía hemos de preguntarnos, siguiendo la línea del antiguo sabio Epicteto, qué tipo de perversidad es la adecuada para el ser humano[*] .

PARTE III:

RETROSPECCIÓN Y CONCLUSIÓN: LOS DILEMAS DEL HEROÍSMO

11. PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN: ¿QUÉ ES EL INDIVIDUO HEROICO?

Si hay alguna ciencia que realmente necesite el ser humano, es la que yo enseño, la de cómo ocupar adecuadamente ese lugar en la creación que le ha sido asignado y cómo aprender de este lo que uno ha de ser para ser una persona.

IMMANUEL KANT

Cuando somos jóvenes, a veces nos confunde el hecho de que cada persona a la que admiramos parece tener una versión diferente de lo que debería ser la vida, de lo que es una buena persona, de cómo vivir, etcétera. Si somos especialmente sensibles, nos resulta algo más que confuso, es descorazonador. Lo que suelen hacer la mayoría de las personas es seguirlas ideas de una, luego las de otra, según quién nos parezca superior en ese momento. Quien tenga la voz más profunda, el aspecto más fuerte, más autoridad y éxito, suele ser el que se lleva momentáneamente nuestra lealtad, y nosotros intentamos modelar nuestros ideales de acuerdo con él. Pero a medida que pasa la vida vemos todo esto de forma más objetiva, y todas estas versiones diferentes resultan un tanto patéticas. Cada persona piensa que posee la fórmula para triunfar sobre las limitaciones, se cree con autoridad para saber lo que significa ser un ser humano y generalmente intenta conseguir seguidores para su patente. Hoy en día, sabemos que las personas intentan con tanto afán conseguir adeptos para su causa porque supone más que una mera visión de la vida: es una fórmula para la inmortalidad. Por supuesto, no todo el mundo tiene la autoridad de Kant para pronunciar las palabras que hemos usado en el epígrafe de este capítulo, pero en asuntos de inmortalidad todo el mundo tiene la misma convicción pretenciosa. Esto parece perverso porque cada punto de vista diametralmente opuesto es expresado con la misma exasperante certeza, y ¡autoridades que son igualmente irreprochables tienen puntos de vista opuestos!

Veamos, por ejemplo, los sustanciosos pensamientos de Freud sobre la naturaleza humana y su idea del lugar que ocupaba en la pirámide del esfuerzo de la humanidad:

[…] poco he hallado que fuera «bueno» respecto a los seres humanos en general. Según mi experiencia, la mayoría son gentuza, por más que se subscriban públicamente a esta o aquella doctrina ética o a ninguna […]. Si hemos de hablar de ética, me subscribo a un elevado ideal que lamentablemente han abandonado la mayoría de los seres humanos que he conocido[1] .

Cuando el que probablemente haya sido el mayor psicólogo que ha existido suelta la frase «según mi experiencia», tiene la autoridad de una bula papal en los tiempos medievales. Por supuesto, también implica que si la mayoría de las personas son gentuza, algunas no lo son, y podemos adivinar quién es una

de esas pocas excepciones. Esto nos recuerda uno de aquellos libros sobre la eugenesia, antaño populares, que siempre llevaban una bonita fotografía en portada del autor irradiando vitalidad y personalidad como el tipo ideal para el argumento del libro.

Como cabía esperar, la autoevaluación de Freud apenas era compartida por nadie; casi cada uno de sus principales alumnos disidentes pudo hallar algo que le desacreditara, con una cierta lástima condescendiente. Wilhelm Reich una vez señaló que Freud se quedó atrapado en el movimiento psicoanalítico, por sus discípulos y por su propia creación, que su cáncer fue el resultado de haberse quedado encerrado en sí mismo, de ser incapaz de hablar como un agente libre[2] . Volvemos a nuestro problema: el juicio de Reich habría tenido más autoridad si hubiera venido de un dios en lugar de proceder de un ser humano que estaba incluso más atrapado en su propio movimiento y que se vio más decisiva e ignominiosamente arruinado por él. Jung también pensó que Freud tenía grandes limitaciones, pero las veía como una parte necesaria del *daimon* de Freud, de su genio y de su peculiar mensaje. Pero quizás esta comprensión fue en realidad un reflejo de la demoniaca atracción de Jung hacia la alquimia, de la cualidad casi chamánica de su vida interior[3] . Fue nada más ni nada menos que el estudiante del ser humano, Erich Fromm, quien escribió algunas de las más duras líneas sobre Jung, denunciándole como un enemigo de la ciencia. Desgraciado el neófito que ronde a todos estos gigantes que se lanzan sus pesados pronunciamientos mutuamente.

Ni siquiera he mencionado las poderosas visiones de Rank sobre las limitaciones de Freud. En el sistema de pensamiento de Rank, la crítica más generosa que probablemente se haya hecho sobre las limitaciones de Freud fue la de que compartía la debilidad humana del neurótico: le faltaba la capacidad de la ilusión, de un mito creativo respecto a las posibilidades de la creación. Veía las cosas de forma demasiado «realista», sin su aura de milagro y de posibilidad infinita. La única ilusión que se permitió fue la de su propia ciencia, y dicha fuente está destinada a ser un apoyo inestable porque procede de las propias energías, y no de u a poderoso más allá. En general, este es el problema del artista: que crea sus propios significados, y, a su vez, estos le han de mantener. El diálogo también se ha invertido para ser seguro. Y de ahí, la ambivalencia que siempre tuvo Freud respecto al valor de la posteridad y la fama, la seguridad de todo el panorama de la evolución. Ya hablamos de todas estas cuestiones en nuestra comparación de Freud y Kierkegaard y ahora regresamos a ellas. Sólo podemos hablar de un carácter humano ideal desde una perspectiva de trascendencia absoluta. Kierkegaard diría que Freud todavía tenía orgullo, que le faltaba la conciencia de creatura de la persona verdaderamente analizada, que no había completado su aprendizaje en la escuela de la ansiedad. En la interpretación que hacía Kierkegaard sobre el ser humano, el proyecto *causa-sui* es el complejo de Edipo, y para convertirse en persona se ha de abandonar por completo. Según esta visión, Freud todavía no había analizado su complejo de Edipo hasta hacerlo desaparecer, por más que él y los primeros psicoanalistas se vanagloriaran de haberlo conseguido. No se podía entregar emocionalmente al poder superordenado, o conceptualmente a la dimensión trascendental. Todavía vivía por completo en la dimensión del mundo visible y estaba limitado por lo que era posible sólo en dicha dimensión; por consiguiente,

todos sus fines debían proceder de ella.

Kierkegaard poseía su propia fórmula respecto a qué significa ser un ser humano. La expuso en esas soberbias páginas donde describe lo que el llama «el caballero de la fe[4] ». Esta figura es la persona que vive en la fe, que ha entregado el sentido de la vida a su Creador y que vive centrada en las energías de su Hacedor. Acepta todo lo que sucede en esta dimensión visible sin lamentarse, vive su vida como un deber, se enfrenta a la muerte sin vacilar. No existe mezquindad que amenace sus fines; ni tarea peligrosa que supere su valor. Está totalmente en el mundo en función de este y lo trasciende por completo gracias a su confianza en la dimensión invisible. Se parece bastante al antiguo ideal pietista que vivieron los padres de Kant. La gran fuerza de dicho ideal es que te permite ser abierto, generoso, valiente, llegar a las vidas de los demás, enriquecerles y ayudarles a abrirse. Al igual que el caballero de la fe, no tiene una experiencia de temor a la vida y a la muerte que proyectar sobre los demás, tampoco hace que la gente se encierre en sí misma, no les coacciona o manipula. El caballero de la fe representa, pues, lo que podríamos denominar el ideal de la salud mental, la continua apertura de la vida sin la agonía del temor a la muerte.

Manifestado en estos términos abstractos, el ideal del caballero de la fe es seguramente uno de los ideales más bonitos y excitantes creados por el ser humano. Se encuentra en la mayoría de las religiones de una u otra forma, aunque creo que no existe nadie que lo haya descrito con tanto talento como Kierkegaard. Al igual que todos los ideales, es una ilusión creativa para guiar a los seres humanos, y eso no es una tarea fácil. Como dijo Kierkegaard, la fe es lo más difícil; él se situó entre la creencia y la fe y no fue capaz de dar el salto. El salto, al fin y al cabo, no depende de la persona, esa es la dificultad: depende de la gracia. Como dijo Tillich posteriormente: la religión es, en primer lugar, una mano abierta para recibir regalos (gracia) y, luego, una mano cerrada para darlos. No se pueden dar los regalos del caballero de la fe sin antes haber sido nombrado caballero por alguna Majestad Superior. El punto al que quiero llegar es que si tomamos la vida de Kierkegaard como un cristiano creyente y la colocamos frente a la de Freud como agnóstico, no se puede hacer un balance. ¿Quién puede valorar cuál de ellos ayudó a que los demás se limitaran o se expandieran? Por cada carencia que podamos observar en Freud, podemos hallar su homologa en Kierkegaard. Si se puede decir que Freud erró en el aspecto de lo visible, entonces igualmente se puede decir que Kierkegaard lo hizo en el plano de lo invisible. Se apartó de forma parcial de la vida debido a su miedo por ella, acogió mejor la muerte porque había fracasado en la vida; su propia vida no fue un sacrificio voluntario emprendido por voluntad propia, sino un sacrificio patéticamente forzado. No vivió a la altura de las categorías las en que pensó[5] .

Estoy hablando de una cuestión de hecho respecto a un hombre que sin duda ha sido uno de los gigantes de la humanidad, sólo para transmitir que en el juego de la vida y de la muerte nadie es superior a otro, a menos que se sea un verdadero santo, y la santidad es una cuestión de gracia no del esfuerzo humano. Mi opinión es que no todo es posible para el ser humano. ¿Qué se puede elegir entre la creaturabilidad religiosa y la científica? Lo máximo que uno puede conseguir es cierta relajación y apertura a la experiencia que te

convierte en poco menos que en una carga forzada para los demás. Gran parte de esto depende del talento que se tenga, de en qué medida te está guiando un *daimon* ; es más sencillo descargar cargas ligeras que pesadas. ¿Cómo puede crear una persona con todas sus energías de vida un sistema de pensamiento, como hizo Freud, un sistema dirigido totalmente a los problemas de este mundo y, luego, sencillamente, entregarlo al invisible? ¿Cómo, en otras palabras, puede uno ser un santo y organizar movimientos científicos de alcance histórico-mundial? ¿Cómo puede uno confiar en Dios, entregárselo todo y tener los pies en el suelo como un ser humano apasionado? Esto no son preguntas retóricas, son reales y van al núcleo del problema de «cómo ser una persona» —problema sobre el que nadie puede aconsejar satisfactoriamente a nadie, como bien sabía el sabio William James —. Todo este asunto está cargado de una ambigüedad imposible de resolver. Como dijo James, cada persona sintetiza toda una gama de experiencias muy personales, de modo que su vida es un problema único que requiere soluciones totalmente individuales. Kierkegaard decía lo mismo cuando respondía a aquellos que objetaban su estilo de vida: decía que era singular porque era el estilo singularmente diseñado para que él pudiera vivir, es así de simple.

James, una vez más, sabía lo difícil que era vivir a caballo entre dos mundos, el visible y el invisible. Uno tendía a apartarte del otro. Uno de sus preceptos favoritos, que a menudo repetía, era: «¡Hijo del hombre!, yérguete para que pueda hablar contigo». Si los seres humanos se inclinan demasiado ante Dios no cumplen con su cometido en este mundo con sus propios poderes. Para hacer algo, primero se ha de ser humano, independientemente de todo lo demás. Esto pone en tela de juicio todo el espléndido ideal de la santidad, porque hay muchas formas de ser una buena persona. ¿Fue Norman Bethune menos santo que san Vicente de Paúl? Eso, supongo, es otra forma de decir que en este mundo cada organismo vive para ser consumido por sus propias energías; y los que son consumidos por las más implacables y son quemados por la llama más viva, parecen ser los que mejor sirven a los propósitos de la naturaleza, en lo que se refiere a conseguir algo sobre este planeta. Es también otra forma —al igual que Rank— de hablar sobre la prioridad de la fuerza vital «irracional» que utiliza formas orgánicas sólo para consumirlas.

El heroísmo imposible

Ante toda esta ambigüedad, podemos comprender mejor a los profetas modernos cuando hablan de la naturaleza humana. He estado diciendo que el ser humano no puede evolucionar más allá de su carácter, en el que está estancado. Goethe dijo que el ser humano no se puede deshacer de su naturaleza, ni cuando intente tirarla a algún sitio; a lo cual añade, aunque intente tirársela a Dios. Ahora es el momento de ver que si una persona no puede trascender su carácter, tampoco podrá evolucionar *sin* su carácter. Esto nos lleva a uno de los grandes debates del pensamiento contemporáneo. Si hablamos de la fuerza vital irracional que vive las limitaciones de los organismos, no llegaremos al siguiente paso y nos dejaremos llevar por las abstracciones que tan populares son hoy en día, abstracciones en las que la fuerza vital de pronto y milagrosamente parece surgir de la naturaleza sin restricción alguna. Me estoy refiriendo, por supuesto, al nuevo profetismo de personas como Marcuse, Brown y tantos otros, respecto a lo que el ser

humano puede conseguir, lo que realmente significa ser una persona. Al principio de este libro prometí detenerme un poco más en los detalles de este problema y ahora ha llegado el momento.

Veamos *Eros y Janatos* de Norman Brown, rara vez se crean obras tan brillantes. Rara vez un libro con un argumento tan razonado y desafiante logra tal popularidad; pero al igual que la mayoría de los demás mensajes que hacen temblar los cimientos, este libro es popular por todas las razones erróneas. Es valorado no por sus desgarradoras revelaciones sobre la muerte y la analidad, sino por sus conclusiones totalmente *non-sequitur* : por su defensa de la vida sin represiones, por la resurrección del cuerpo como centro del placer primario, por la abolición de la vergüenza y la culpa. Brown llega a la conclusión de que la humanidad sólo puede trascender el terrible precio que se cobra el miedo a la muerte si se vive plenamente en el cuerpo y no se permite que quede ninguna parte de la vida sin vivir que pueda envenenar nuestra existencia, que socave nuestro placer y que deje un residuo de lamentación. Si la humanidad hiciera esto, dice Brown, el miedo a la muerte ya no conduciría a la locura, al desperdicio y a la destrucción; los seres humanos tendrían su apoteosis en la eternidad viviendo plenamente en el ahora de la experiencia[6] . El enemigo de la humanidad es la represión básica, la negación del latido de la vida física y del espectro de la muerte. El mensaje profético es para la vida sin represiones, que dará a luz a un nuevo ser humano. Unas cuantas líneas con las palabras del propio Brown nos darán la clave de su mensaje:

Si podemos imaginar a una persona sin represiones —una persona lo bastante fuerte como para vivir y, por consiguiente, lo bastante fuerte como para morir, y, por tanto, lo que nunca ha sido nadie hasta ahora, un individuo—, esa persona [tendría] […] que superar la culpa y la ansiedad […]. En esa persona se realizaría en la Tierra la esperanza mística del cristianismo, la resurrección del cuerpo, en una forma, como dijo Lutero, libre de la muerte y de la porquería […]. Con tal cuerpo transfigurado, el alma humana se podría reconciliar y el ego humano volver a ser aquello para lo que fue diseñado, un cuerpo-ego y la superficie de un cuerpo […]. El ego humano tendrá que hacerse lo bastante fuerte como para morir; y lo bastante fuerte como para alejar el sentido de culpa […]. La plena conciencia psicoanalítica sería lo bastante fuerte como para cancelar la deuda [de la culpa] al derivarla de la fantasía infantil[7] .

¿Qué podemos decir de semejante elocuente programa cuando se enfrenta a todo lo que hemos dicho en las páginas anteriores sobre el ser humano y a la mayoría de lo que escribió el propio Brown acerca del carácter humano? Estas líneas contienen falacias tan evidentes que choca que un pensador de la talla de Brown pudiera dejar que se le pasaran por la mente, mucho menos escribirlas como argumentos razonados. De nuevo y como siempre, volvemos a las cosas básicas que no hemos dicho con bastante fuerza, o no hemos grabado en letras lo bastante grandes: el sentido de culpa no es un resultado de la fantasía infantil, sino de la realidad del adulto de ser consciente de sí mismo. No hay fuerza que pueda superar la culpa, salvo la fuerza de un dios; ni hay forma de superar la ansiedad de la creatura a menos que se sea un dios y no una creatura. El niño niega la realidad de su mundo con milagros y

terrores; eso es todo. Dondequiera que miremos nos encontramos ante este hecho básico que hemos de repetir una vez más: la culpa es una función del verdadero sobrecogimiento, la desnuda majestad de los objetos del mundo infantil. Si nosotros, como adultos, estamos ofuscados y protegidos contra todo esto, basta con que leamos a poetas como Thomas Traheme, Sylvia Plath o R. L. Stevenson, que no han suavizado para sus receptores la crudeza de la experiencia:

A mi paso por la vida, día tras día, me convierto en un niño más perplejo; no puedo acostumbrarme a este mundo, a la procreación, a la herencia, a la vista, al oído; las cosas más normales suponen una carga. La remilgada, arrasada y educada superficie de la vida y los cimientos amplios, impúdicos y orgiásticos —o menádicos— forman un espectáculo donde ningún hábito me reconcilia[8] .

Toda la visión de Brown de algún futuro para el ser humano se derrumba ante la incapacidad de comprender la culpa[9] . No procede de la «fantasía infantil», sino de la realidad.

En otras palabras —y esto es lo bastante importante como para enfatizarlo una vez más—, el niño se «reprime a sí mismo». Asume el control de su propio cuerpo como una reacción a la totalidad de la experiencia, no sólo de sus propios deseos. Como arguyo Rank de forma tan exhaustiva y contundente, los problemas del niño son existenciales: se refieren a todo su mundo, a la función de los cuerpos, lo que se ha de hacer con ellos, el sentido de toda la creación[10] . La represión completa la función vital de permitir que el niño actúe sin ansiedad, que tome la experiencia en su mano y desarrolle respuestas seguras a ella. ¿Cómo podremos conseguir alguna vez un ser humano nuevo sin culpa ni ansiedad si cada niño, para convertirse en humano, necesariamente ha de limitar su propio ego? No puede haber un nacimiento en una «segunda inocencia[11] » porque obtendríamos una repetición de la misma dinámica que Brown desaprueba, dinámica que descarta la posibilidad de los terrores de la inocencia. Estas son las dinámicas necesarias de la humanización, del desarrollo del ego. Brown se mete de lleno en las causas primeras aristotélicas y afirma conocer para qué «fue diseñado el ego humano en un principio, un cuerpo-ego…». Ahora bien, Brown no es el primero en reivindicar que la evolución del animal humano es una especie de accidente; tiene prominentes predecesores, como Trigant Burrow y L. L. Whyte, y ahora él también se ha de incluir entre ellos por las cosas absurdas, así como por las buenas, que han escrito. ¿Cómo podemos decir que la evolución ha cometido un error con el ser humano, que el desarrollo del prosencéfalo, el poder de simbolizar, de retrasar la experiencia, de vincular el tiempo, no estaba «prevista» en la naturaleza y que, por tanto, representa una autoderrota encarnada en un animal improbable? El ego, por el contrario, representa la inmensa amplitud de la experiencia y control potencial, un paso hacia la verdadera subdivinidad en la naturaleza. La vida en el cuerpo no es «todo lo que tenemos[12] » si tenemos un ego. El ego representa, según podemos opinar, un impulso natural de la propia fuerza vital hacia una expansión de la experiencia, hacia más vida. Si el impulso hacia más vida es un craso error evolutivo, entonces estamos cuestionando toda la creación y la estamos reduciendo al estrecho molde de nuestras propias preferencias

respecto a lo que debería ser «más-vida». Indudablemente, cuando la evolución dio un yo al ser humano, un mundo interior simbólico de experiencia, lo dividió en dos, le puso una carga añadida. Pero esta carga parece ser el precio que los organismos tenían que pagar para conseguir más vida, para el desarrollo de la fuerza vital en el mayor alcance de la experiencia y de la autoconciencia. Brown dice que la «reunificación del ego y del cuerpo no es una disolución, sino un refortalecimiento del ego humano[13] ». Pero esta frase de paso suena a falsa porque en realidad son palabras vacías que evitan enfrentarse a todo lo que sabemos sobre el ego. Hablar de un «nuevo ser humano» cuyo ego se fusiona completamente con su cuerpo es hablar de una creatura subhumana, no de una superhumana.

El ego, para llegar a desarrollarse, ha de negar, ha de ceñirse al tiempo, ha de detener al cuerpo. En otras palabras, el tipo de nuevo ser humano que quiere el propio Brown debería tener un ego para experimentar su cuerpo, lo que significa que el ego se ha de desvincular del cuerpo y oponerse a este. Esta es otra forma de decir que el niño ha de quedar bloqueado en su experiencia a fin de poder registrarla. Si no «detenemos» al niño, este no desarrollará demasiada conciencia de sí mismo, se convertirá en un autómata, en un reflejo de la superficie de su mundo jugando sobre su propia superficie. Tenemos una extensa documentación clínica para este tipo de carácter al que denominamos psicópata; fenomenológicamente conocemos esto a través del libro *Experiencia y naturaleza* de Dewey[14] . Toda la tesis de Brown se descalabra debido a un doble fallo: no sólo por su fracaso en comprender la verdadera psicodinámica de la culpa, sino también por darle la espalda a cómo el niño registra la experiencia en su cuerpo: la necesidad de desarrollar una forma dualista para poder ser un rico depositario de vida[15] .

Para un pensador tan liberal y perspicaz como Brown, estos fallos son bastante raros, y nos damos cuenta de ellos con cierto reparo, sin querer hallar estos patentes lapsus en quien podemos considerar un pensador de dimensiones heroicas. No me siento tan mal cuando descubro estos lapsus en Marcuse, que reinterpreta a Freud de un modo mucho menos atrevido, pero que también presenta un nuevo tipo similar de ser humano desinhibido. Por una parte, Marcuse exige una revolución de antirrepresión porque sabe que no basta con cambiar la estructura de la sociedad para crear un nuevo mundo; la psicología del ser humano también ha de cambiar. Pero, por otra parte, admite que la antirrepresión es imposible, porque supone la muerte: «El brutal hecho de la muerte niega de una vez por todas la realidad de una existencia no represiva[16] ». Las últimas páginas de este libro son una aceptación realista y lamentable de que el ego se ha de expandir más allá de los placeres del cuerpo para que los seres humanos puedan ser seres humanos. Pero el revolucionario socialista entregado que ansia un nuevo mundo y una nueva persona más que ninguna otra cosa, no puede aceptar la realidad que está viendo. Todavía cree en la posibilidad de algún tipo de «liberación final», que suena también a pensamiento pasajero y superficial, que es lo que en realidad es. Marcuse incluso le da la espalda por completo a la experiencia de la vida y se deja llevar por sus abstracciones: «Los seres humanos pueden morir sin ansiedad si saben que lo que aman está protegido de la miseria y el olvido [por la nueva sociedad utópica[17]]». Como si las personas pudieran llegar a saberlo alguna vez, como si ustedes y yo

pudiéramos estar seguros en cualquier instante de que nuestros hijos no serán aniquilados por un absurdo accidente, o de que todo el planeta no estallará en mil pedazos al colisionar con un meteorito gigante.

¿Por qué los pensadores brillantes se vuelven tan descuidados y echan a perder de este modo sus cuidadosos argumentos? Probablemente porque ven que su tarea es seria y de dimensiones gigantescas: la crítica de toda una forma de vida; y se ven a ellos mismos en un papel profético igualmente gigantesco: el de indicar otra, de una vez por todas, del modo menos comprometedor posible. Esta es la razón por la que su popularidad es tan grande: son profetas y simplificadores. Marcuse, al igual que Brown, quiere un indicador seguro de alienación, un centro en la naturaleza, y lo encuentra en la ideología y el temor a la muerte. Al ser un verdadero revolucionario, quiere cambiar esto en vida, quiere ver el nacimiento de un nuevo mundo. Está tan entregado a esta empresa que no se permite detenerse a mitad de camino y seguir según las implicaciones de sus propias reservas sobre la antirrepresión, sus propias admisiones respecto al hecho inevitable de la muerte; el temor a la muerte es sin duda más profundo que la ideología. Admitir esto haría que toda su tesis fuera ambigua, y ¿qué revolucionario querría eso? Tendría que proponer un programa que no fuera totalmente revolucionario, que permitiera la represión, que se cuestionara en qué se van a convertir los seres humanos, que vea cómo inevitablemente estos van en contra de sus propios intereses, cómo han de negar la vida y el placer, seguir sistemas de heroísmo irracionales —q u e existe un demonismo en los asuntos humanos que ni siquiera la más grande y demoledora revolución puede deshacer—. Con un reconocimiento semejante, Marcuse sería una anomalía —un «revolucionario trágico»— y echaría a perder su papel como profeta sincero. ¿Quién puede esperar que haga eso?

No vale la pena dar vueltas en torno a las falacias de los revolucionarios de la antirrepresión; podríamos seguir y seguir, pero siempre volveríamos al mismo tema básico: la imposibilidad de vivir sin represión. Nadie ha defendido esta imposibilidad con mayor autoridad y estilo que Philip Rieff en su reciente trabajo, y en lo que a mí concierne podríamos zanjar el asunto[18] . Le da un giro de ciento ochenta grados a todo el movimiento diciendo: la represión no es una falsificación del mundo, es la «verdad» —la única verdad que el ser humano puede conocer, puesto que no puede experimentarlo todo—, Rieff nos está devolviendo al freudianismo básico, a una aceptación estoica de los límites de la vida, de sus cargas y de nosotros mismos. En una frase especialmente bonita, lo describe como sigue:

Las cruces más pesadas son las internas, y las personas hacen que así sea, descansando sobre ese esqueleto, pueden llevar la carga de su carne. Bajo el signo de esta cruz interna, se logra cierta distancia interior del deseo infantil de serlo y tenerlo todo[19] .

La visión de Rieff es la clásica: que para gozar de una existencia verdaderamente humana han de existir unos límites, y que lo que llamamos cultura o superego es quien los pone. La cultura es un compromiso con la vida que hace que la vida humana sea posible. Cita la revolucionaria frase de Marx: «No soy nada y debería serlo todo». Para Rieff, esta es la forma de

hablar inconsciente infantil y pura. Aunque yo prefiera, al igual que Rank, llamarla la conciencia neurótica —el «todo o nada» de la persona que no puede «parcializar» su mundo—. Uno sale con una ilimitada megalomanía, trascendiendo todos los límites, o se queda estancado en un estado larval como un auténtico pecador indigno. No existe ningún equilibrio estable del ego para limitar la dosis de realidad que podemos admitir, o para crear los resultados de nuestros propios poderes.

Si en la vida hay una limitación trágica, también existe la posibilidad. Lo que llamamos madurez es la habilidad de ver ambas cosas con un cierto grado de equilibrio donde podamos encajar de una manera creativa. Como dijo Rieff: «El carácter es la forma restrictiva de la posibilidad[20] ». De nuevo, todo se reduce al hecho de que los profetas de la antirrepresión sencillamente no han comprendido la naturaleza humana; conciben una utopía con una libertad perfecta de la restricción interna y de la autoridad externa. Esta idea se opone al dinamismo fundamental de la falta de libertad que hemos descubierto en cada individuo: la universalidad de la transferencia. Este hecho no le pasa por alto a Rieff, que se da cuenta de que las personas necesitan la transferencia porque les gusta ver su moralidad encamada, necesitan algún tipo de punto de apoyo en el interminable flujo de la naturaleza:

Las abstracciones nunca servirán. Los términos de Dios se han de ejemplificar […]. Los seres humanos anhelan que sus principios se encamen en personajes que puedan representar, mediadores selectivos reales entre ellos mismos y el politeísmo de la experiencia[21] .

Este fracaso de conducir la psicodinámica hasta sus límites es la barrera que ninguno de los utópicos puede saltar; al final acaba viciando sus mejores argumentos. También recuerdo el escrito extraordinariamente eficaz de Alan Harrington sobre el miedo a la muerte como causa principal de la conducta humana. Al igual que Brown, expone una tesis totalmente fantasiosa y autoengañosa sobre las ideas más perspicaces y perjudiciales. ¿Es el miedo a la muerte el enemigo? Entonces, la cura es evidente: abolir la muerte. ¿Es esto una fantasía? No, responde él, la ciencia está trabajando en ello; indiscutiblemente, puede que no sea capaz de acabar con ella por completo, pero podemos prolongar mucho la vida —¡quién sabe cuánto al final!—. Podemos concebir una utopía donde las personas gocen de una vida tan larga que el temor a la muerte desaparezca, y con ello la malévola agresividad que ha acechado al ser humano de manera tan destructiva y humillante a lo largo de toda su historia y que ahora promete conducirle a una autoderrota total. Los seres humanos podrán, pues, vivir en un «eterno ahora» de puro placer y paz, convertirse en las verdaderas creaturas divinas que tienen el potencial de ser[22] .

De nuevo, los modernos utópicos prosiguen con el sueño unilateral de la Ilustración. Condorcet tuvo una visión idéntica en 1794.

[…] llegará un día en que la muerte no sea más que el efecto de accidentes extraordinarios o del lento y gradual deterioro de los poderes vitales: y la duración del intervalo entre el nacimiento del ser humano y su deterioro no

tenga un límite asignable[23] .

Pero Choron nos alerta sobre esta visión yendo justo al blanco y destruyéndola: «la postergación de la muerte no es una solución al problema del miedo a esta […] seguirá prevaleciendo el miedo a morir prematuramente[24] ». El virus más pequeño o el accidente más estúpido privaría al ser humano no de 90 años sino de 900, y entonces resultaría 10 veces más absurdo. El fallo de Condorcet de comprender la psicodinámica fue perdonable, pero no el de Harrington hoy en día. Si algo es diez veces más absurdo, es diez veces más temible. En otras palabras, la muerte estaría «hiperfetichizada» como fuente de peligro, y los seres humanos con la utopía de la longevidad serían todavía menos expansivos y pacíficos que hoy.

Veo esta utopía de una manera que se asemeja a las creencias de muchas sociedades primitivas. Estas negaron que la muerte fuera el final de la experiencia y creyeron que era el ritual último para acceder a otra forma de vida superior. Esto también significaba que los espíritus invisibles de los muertos tenían poder sobre los vivos, y si alguien moría prematuramente, se pensaba que era a causa de espíritus malévolos o de haber roto un tabú. La muerte prematura no llegaba como un accidente impersonal. Este razonamiento suponía que la persona primitiva daba prioridad a las formas de evitar la mala voluntad y la mala acción, que es la razón por la que parece haber circunscrito sus actividades, a menudo en formas compulsivas y fóbicas[25] . La tradición ha puesto una pesada carga sobre los seres humanos. La persona utópica vive en el mismo «eterno presente» de los primitivos, pero, sin duda, también con la compulsión y fobia real. A menos que estemos hablando de la verdadera inmortalidad, estaremos refiriéndonos a la mera intensificación de las defensas del carácter y a las supersticiones del ser humano. Curiosamente, el propio Harrington parece sentir esto, cuando especula sobre el tipo de dioses que adorarían los utópicos:

[…] los niños de la eternidad pueden adorar variaciones de la Suerte o de Eso que no puede ser controlado […]. La Suerte será […] la única cosa que pueda matarles, y por esta razón puede que se arrodillen ante ella […]. [Ellos] pueden realizar ceremonias ante el futuro equivalente de una gigantesca máquina tragaperras o ruleta[26] .

¡Algunas creaturas parecidas a dioses! La falacia en todo este utopismo estéril es que el temor a la muerte no es el único motivo de la vida; la trascendencia heroica, la victoria sobre el mal de la humanidad en general para las generaciones futuras, la consagración de nuestra existencia a fines superiores, estos motivos son igualmente vitales y son lo que confieren al animal humano su nobleza incluso ante sus temores animales. El hedonismo no es heroísmo para la mayoría de las personas. Los paganos en el mundo antiguo no se dieron cuenta de eso y salieron perdiendo con el «odioso» credo judeocristiano. En la actualidad, tampoco nos damos cuenta de ello y vendemos nuestras almas al capitalismo de consumo o al comunismo de consumo, o bien substituimos nuestras almas con la psicología, como dijo Rank. La psicoterapia es hoy en día algo que está tan en boga porque las personas quieren saber por qué son infelices con el hedonismo y buscan las faltas en su interior. La antirrepresión se ha convertido en la única religión

después de Freud, como tan bien expuso Philip Rieff en su libro; es evidente que no se dio cuenta de que este argumento era una actualización y expansión de lo mismo que Rank había defendido respecto al papel histórico de la psicología[27] .

Los límites de la psicoterapia

Puesto que ya hemos hablado de este problema en el capítulo 4, donde abordamos por vez primera el dilema de la vida, vamos a refrescar la memoria en esta conclusión. Hemos visto que, en realidad, no había forma de superar el *verdadero* dilema de la existencia, el del animal mortal que al mismo tiempo es consciente de su mortalidad. Una persona se pasa años intentando conseguir prestigio, desarrollando su talento, sus dones únicos, perfeccionando sus discriminaciones respecto al mundo, ampliando y agudizando antojos, aprendiendo a soportar las decepciones de la vida, madurando, curtiéndose, para ser por fin una creatura única en la naturaleza, que destaca por su dignidad y nobleza y que trasciende la condición animal; que ya no se deja arrastrar, que ya no es un reflejo, ni ha salido de un molde. La verdadera tragedia, como escribió André Malraux en *La condición humana* , es que cuesta sesenta años de increíbles esfuerzos y sufrimientos crear a un individuo así, y entonces sólo sirve ya para morir. Esta dolorosa paradoja no se le pasa por alto a la persona, a ella menos que a nadie. Se siente angustiosamente única y, sin embargo, sabe que nada importa en lo que a los fines últimos se refiere. Ha de avanzar como el saltamontes, aunque eso lleve más tiempo.

Hemos dicho que la cuestión era que, incluso con el desarrollo y liberación personal más elevado, la persona se enfrenta a la verdadera desesperación de la condición humana. De hecho, gracias a ese desarrollo sus ojos se abren a la realidad de las cosas; no puede regresar a las comodidades de una vida segura y protegida. La persona se encuentra atascada en toda la problemática de sí misma y, a pesar de todo, no puede confiar en ella para encontrarle un sentido. Para una persona así, como dijo Camus: «el peso de los días es terrible». ¿Qué significa entonces cuando en el capítulo 4 mencionamos frases que sonaban bien como «conocimiento del ser», «persona plenamente centrada», «humanismo pleno», «la dicha de las experiencias cumbre» u otras, a menos que califiquemos seriamente estas ideas con la carga y el temor que también conllevan? Por último, con estas cuestiones hemos visto que podemos poner en duda las pretensiones de toda la empresa terapéutica. ¿Qué dicha y alivio pueden proporcionar a las personas totalmente despiertas? Una vez aceptas la situación verdaderamente desesperada en la que se encuentra el ser humano, te das cuenta no sólo de que la neurosis es normal, sino que incluso el fracaso psicótico representa meramente un pequeño empujón adicional en la rutina de tropezar en la senda de la vida. Si la represión hace que una vida insostenible se pueda vivir, para algunas personas el autoconocimiento puede destruirla por completo. Rank daba mucha importancia a este problema y habló sobre él con profundidad. Me gustaría citarle aquí de forma extensa con una reflexión psicoanalítica inusualmente madura y sobria que resume lo mejor de la imagen estoica del mundo que tenía Freud:

Una mujer viene a visitarse; ¿qué le pasa? Padece algunos síntomas

intestinales, dolorosos ataques debidos a algún tipo de trastorno intestinal. Lleva ocho años enferma y ha probado todos los tratamientos físicos […]. Ha llegado a la conclusión de que debe tratarse de algún conflicto emocional. No esta casada, tiene treinta y cinco años. Me da la impresión (y ella misma lo admite) de que está bastante bien adaptada. Vive con una hermana casada; se llevan bastante bien. Disfruta de la vida y va al campo en verano. Tiene algunos problemas de estómago; por qué no dejarlos estar, le digo, porque si podemos erradicar esos ataques que aparecen cada dos semanas aproximadamente, no sabemos qué problema puede ocultarse tras ellos. Probablemente, este mecanismo de defensa sea su forma de regularse; probablemente, este sea el precio que ha de pagar. Nunca se casó, nunca amó y nunca desempeñó su papel. No podemos tenerlo todo, probablemente tenga que pagar ese precio. Al fin y al cabo, ¿qué pasa si de vez en cuando padece estos ataques de indigestión? A mí también me pasa algunas veces, a usted probablemente también y no por causas físicas, como bien sabe. Tenemos dolores de cabeza. En otras palabras, no es una cuestión de si somos capaces de curar a un paciente, de si podemos o no, sino de si debemos hacerlo[28] .

Ninguna vida orgánica puede autoexpandirse sin más en todas direcciones; todos debemos recluirnos en nosotros mismos en algún área, pagar algún precio severo por nuestros miedos y limitaciones naturales. Sería correcto decir, al igual que Adler, que la enfermedad mental se debe a «problemas en el vivir», pero hemos de recordar que la propia vida es un problema insuperable.

Esto no quiere decir que la psicoterapia no pueda ofrecer grandes regalos a las personas torturadas y abrumadas e incluso una dignidad añadida a cualquiera que valore el conocimiento de sí mismo y lo sepa utilizar. La psicoterapia puede hacer que las personas se reafirmen, que rompan los ídolos que restringen su autoestima, que se liberen de la carga de la culpa neurótica; la culpa extra apilada sobre la culpa existencial natural. Puede disipar la desesperación neurótica, la desesperación que procede de centrarse en exceso en la propia seguridad y satisfacción. Cuando una persona se vuelve menos fragmentada, menos bloqueada y encerrada, experimenta verdadera dicha: el gozo de descubrir más de sí misma, de liberarse de la coraza y de los reflejos que la atan, de arrojar las cadenas de la dependencia indiscriminada y autoengañosa, de controlar sus propias energías, de descubrir aspectos del mundo, de la experiencia intensa en el momento presente que ahora está más libre de percepciones prefijadas, de nuevas posibilidades de elección y de acción, y así sucesivamente. Sí, la psicoterapia puede hacer todas estas cosas, pero hay muchas otras que no puede hacer, y no se ha dicho lo bastante. A menudo, la psicoterapia parece prometer la Luna: una dicha más constante, un deleite, una celebración de la vida, el amor perfecto y la libertad perfecta. Parece prometer que es fácil conseguir estas cosas, una vez se ha logrado el autoconocimiento, que son cosas que deberían y pueden caracterizar toda nuestra conciencia de vigilia. Como dijo una paciente que acababa de finalizar un curso sobre la terapia del «grito primordial»: «Me siento estupendamente y de maravilla, pero esto no es más que el principio, espere a verme dentro de cinco años, ¡será *tremendo* !». Sólo cabe esperar que no sea demasiado desgraciada. No todo el mundo es tan sincero como Freud cuando dijo que curaba las miserias del neurótico sólo para descubrirle la miseria normal de la vida. Sólo los ángeles conocen la

dicha incondicionada o son capaces de soportarla. Sin embargo, vemos los libros de los sanadores mentales con sus llamativos títulos: *¡Dicha!, Despertar* y cosas por el estilo; los vemos en persona en las salas de conferencias o en grupos, emanando su peculiar marca de firme bienestar interior, de modo que transmita su inconfundible mensaje: si nos dejas, podemos hacer esto por ti. Nunca les he oído hablar de los peligros de la liberación total que dicen ofrecer; es decir, llevar un cartelito al lado del que anuncia la dicha, con una inscripción que dijera «Peligro: auténtica probabilidad de despertar al terror y al pavor, del que no hay regreso». Sería más honesto y también les liberaría de parte de su culpa por los suicidios que a veces se producen en las terapias.

Pero también sería muy difícil tomar toda la receta para el paraíso en la Tierra y hacerla ambigua; no se puede ser un buen profeta con un mensaje que medio se contradice, especialmente si necesita clientes que paguen o devotos admiradores. Los psicoterapeutas quedan atrapados en una cultura contemporánea y están obligados a formar parte de ella. El comercialismo industrial prometió al occidental el paraíso en la Tierra, descrito con gran detalle en el mito de Hollywood, que substituyó al paraíso en el Cielo del mito cristiano. Y ahora la psicología ha de remplazados a ambos con el mito del paraíso a través del autoconocimiento. Esta es la promesa de la psicología que la mayoría de los psicoterapeutas están obligados a vivir y a encarnar. Pero fue Rank quien vio la falsedad de esta reivindicación. «La psicología como autoconocimiento es autodecepción», dijo, porque no ofrece a la persona lo que esta quiere, que es la inmortalidad. Nada podría ser más sencillo. Cuando el paciente sale de su cascarón de protección, abandona la ideología reflexiva de la inmortalidad con la cual ha vivido, tanto en su forma personal-parental (viviendo bajo los poderes protectores de los padres o tutores) como en su forma cultural *causa-sui* (viviendo según las opiniones de los demás y en el simbólico papel-representación de la sociedad). ¿Qué nueva ideología sobre la inmortalidad puede aportar el autoconocimiento de la psicoterapia para substituir esto? Evidentemente, ninguna procedente de la psicología, a menos, como dijo Rank, que esta se convierta en el nuevo sistema de creencia.

Creo que sólo hay tres formas en las que la psicología se puede convertir en un adecuado sistema de creencia. Uno de ellas es ser un genio creativo como psicólogo y utilizar la psicología a modo de vehículo de la inmortalidad para uno mismo, como Freud y otros psicoanalistas han hecho. Otra, es utilizar el lenguaje y los conceptos de la psicoterapia en gran parte de nuestro estado de vigilia, de modo que se convierta en un sistema de creencia vivido. Esto solemos verlo, puesto que los pacientes analizan sus motivos en todas las situaciones en las que se sienten ansiosos: «esto ha de ser la envidia del pene, esto ha de ser una atracción incestuosa, el miedo a la castración, rivalidad edípica, perversidad polimórfica», etcétera. Conocí a una persona joven que se estaba volviendo loca y perversa intentando vivir el vocabulario motivacional de la nueva religión freudiana. Pero de algún modo, esta actitud es forzada puesto que la religión es una experiencia y no un mero conjunto de conceptos intelectuales sobre los que meditar; se ha de vivir. Como agudamente señaló el psicólogo Paul Bakan, esta es una de las razones por las que la psicoterapia se ha apartado del modelo freudiano intelectual y se ha acogido al nuevo modelo experiencial[29] . Si la psicología ha de ser la religión moderna, entonces habrá de reflejar la experiencia vivida, ha de apartarse de

la mera charla y del análisis intelectual para llegar al verdadero grito en el que se expresen los «traumas del nacimiento» y de la infancia, la representación de los sueños y de la hostilidad, y así sucesivamente. Lo que se consigue con esto es convertir la hora de psicoterapia en una experiencia ritual: una iniciación, una excursión sagrada hacia un reino sagrado y tabú. El paciente se empapa de otra dimensión de la vida, una que antes no conocía y que ni tan siquiera sospechaba, en verdad una «religión de misterio» separada del mundo secular cotidiano; adopta conductas muy esotéricas y que permiten la expresión de aspectos de su personalidad que jamás pensó que expresaría, o que ni tan siquiera imaginó que poseía. Al igual que en cualquier religión, el adepto «jura por» ella porque la ha vivido; la terapia es «cierta» porque es una experiencia vivida explicada mediante conceptos que parecen perfecta mente aptos para esta, que dan forma a lo que en realidad está experimentando.

La tercera y última forma es una mera extensión y sofisticación de esto. Es tomar la psicología y sumirla con asociaciones religiosas y metafísicas, de modo que en verdad se convierta en un sistema de creencia religioso con cierta amplitud y profundidad. Al mismo tiempo, el propio psicoterapeuta emana el estable y tranquilo poder de la transferencia y se convierte en la figura *guru* de la religión. No es de extrañar que veamos semejante proliferación de *gurus* psicológicos en nuestros tiempos. Es el perfecto desarrollo lógico de la fetichización de la psicología como sistema de creencia. Amplía ese sistema a su dimensión necesaria, que es la inmortalidad y el poder ensalzador de vida que la acompaña. Este poder se manifiesta de dos formas: con los conceptos de la religión y concretamente con la persona del *guru* -terapeuta. No es una coincidencia que una de las formas más populares de terapia hoy en día —la llamada terapia Gestalt— pase por alto en su mayor parte el problema de la transferencia, como si uno pudiera esquivarlo dándole la espalda[30] . De hecho, lo que está sucediendo es que el aura de la infalibilidad del *guru* permanece intacta y proporciona un abrigo automático para el profundo anhelo de protección y confianza que manifiesta el paciente. Tampoco es casualidad que los terapeutas que practican estas *guru* -terapias se presenten con barbas y peinados a modo de halo, para aparentar el papel que representar.

No estoy insinuando en absoluto que esto sea una farsa, sino simplemente que las personas tienden a quedarse atrapadas en la idoneidad de las panoplias que utilizan y necesitan. Si vemos la religión terapéutica como una necesidad cultural, entonces el idealismo más elevado será intentar cumplir esa necesidad en cuerpo y alma. Por otra parte, aun con las mejores intenciones, la transferencia es, queramos o no, un proceso de adoctrinamiento. Muchos psicoanalistas, como ya sabemos, intentan muy conscientemente analizar la transferencia; otros tratan de restarle importancia. A pesar de todos los esfuerzos, el paciente suele convertirse de alguna manera en un esclavo admirador de la persona y de las técnicas para su liberación, por insignificante que esta sea. Ya sabemos que una de las razones por las que la influencia de Freud sobre las ideas fue tan fuerte que muchos de los principales pensadores de nuestro tiempo se sometieron al análisis freudiano y salieron con una implicación personal y emocional respecto a la visión del mundo que tenía Freud.

La cuestión respecto a la transferencia es que se arraiga de forma muy sutil, mientras parece que la persona está con los pies bien asentados en el suelo. Una persona puede ser adoctrinada en una visión del mundo que llega a creer sin sospechar que puede que la haya aceptado *debido* a su relación con su terapeuta o maestro. Vemos esto en una forma muy sutil en aquellas terapias que intentan conseguir que el ser humano vuelva a entrar en contacto con su propio «yo auténtico», es decir, con los poderes prístinos que están encerrados en su interior. Se impone a la persona que conecte con estos poderes, con este interior de la naturaleza, que profundice en la subjetividad de su organismo. La idea es que a medida que uno se va deshaciendo de la fachada social, de las defensas del carácter, de las ansiedades inconscientes, entonces llega a su «verdadero yo», la fuente de la vitalidad y creatividad que reside más allá del escudo neurótico del carácter. Para que la psicología se convierta en un sistema de creencia completo, todo lo que ha de hacer el terapeuta es tomar las palabras de las profundidades internas de la personalidad de las religiones místicas tradicionales: se puede llamar de varias formas «el gran vacío», la «alcoba interior» del taoísmo, el «reino de la esencia», el origen de las cosas, el «Ello», lo «Inconsciente Creativo» o de cualquier otro modo.

Todo esto parece la mar de lógico, factual y auténtico para la naturaleza: el ser humano se quita la coraza y despliega su propio yo interior, las energías primarias del reino de su existencia donde él se afianza. La persona no es, al fin y al cabo, su propia creadora; en todo momento depende del funcionamiento de su psicoquímica y, por debajo de eso, de su estructura atómica y subatómica. Estas estructuras contienen los inmensos poderes de la naturaleza, y, por eso, resulta lógico decir que constantemente estamos siendo «creados y mantenidos» gracias al «invisible vacío». ¿Cómo puede uno ser engañado por la terapia si te devuelven a estas realidades primarias? En técnicas como el Zen es evidente que la iniciación al mundo del «Ello» se realiza mediante un proceso de ruptura y reintegración. Este proceso se parece bastante a la terapia occidental donde se arranca la máscara de la sociedad y se relaja la agresividad. En el Zen, sin embargo, son los poderes primarios los que se supone que ahora han de ocupar su lugar, actuar a través de la persona a medida que esta se abre a ellos, que se convierte en su herramienta y en su vehículo. En la arquería Zen, por ejemplo, el arquero ya no es el que lanza la flecha para dar en el blanco, sino que es el «Ello» que dispara; el interior de la naturaleza hace erupción en el mundo a través del perfecto desapego del discípulo y libera la cuerda. En primer lugar, el discípulo ha de atravesar un largo proceso de sintonización con su interior, que se produce mediante una larga supeditación al maestro, de quien es discípulo durante toda su vida, un converso a su visión del mundo. Si el discípulo es afortunado, puede que hasta consiga uno de los arcos del maestro, que encierra sus poderes espirituales personales; la transferencia se sella en un regalo concreto. En el discipulado hinduista, la persona se retira con un maestro sin el cual, generalmente, se encuentra perdido y no puede funcionar; necesita al maestro periódicamente, su foto, sus mensajes a través de la correspondencia o al menos la técnica exacta que utilizó el maestro: la postura sobre la cabeza, la respiración, etcétera. Esto se convierte en el medio mágico y fetichizado para recobrar el poder de la figura de la transferencia, de modo que, cuando lo pone en práctica, todo va bien. El

discípulo ya puede valerse por sí mismo, ser «él mismo».

La fusión de la psicología y de la religión no sólo es lógica, sino necesaria para que la religión funcione. No hay modo de permanecer en el propio centro sin apoyo exterior, sólo que ahora este apoyo se hace creer que procede de dentro. La persona está condicionada a funcionar bajo su propio control, desde su propio centro, desde los poderes espirituales que brotan de su interior. En realidad, el apoyo procede de la certificación de la transferencia del *guru* de que lo que el discípulo está haciendo es verdadero y bueno. Incluso las terapias corporales de recondicionamiento, como la del una vez célebre F. M. Alexander, hoy en día salpican libremente su terapia con ideas del Zen y citan su afinidad con personas como Gurdjieff. No parece que exista una manera de hacer que el cuerpo se reintegre sin darle algún tipo de poder sustentador mágico; al menos, no existe una forma mejor de ganar adeptos entregados a una religión que haciendo que esta sea verdaderamente religiosa[31] .

No es de extrañar que cuando las terapias reducen al ser humano a su desnuda soledad, a la verdadera naturaleza de la experiencia y del problema de la vida, entran en una especie de metafísica del poder y de la justificación del más allá. ¿Cómo se puede quedar allí una persona temblando y sola? Ofrécele la posibilidad del contacto místico con el vacío de la creación, el poder del «Ello», su afinidad con Dios, o al menos el apoyo de un *guru* que avalará estas cosas en su propia persona imponente y de aspecto armonioso. El ser humano ha de buscar el apoyo en un sueño, en una metafísica de esperanza que le sostenga y haga que su vida valga la pena. Hablar de la esperanza es enfocar correctamente el problema. Nos ayuda a comprender por qué incluso los grandes pensadores que llegaron al fondo de los problemas humanos no podían estar satisfechos con la visión de la naturaleza trágica del sino del ser humano que ofrece este conocimiento. En la actualidad, conocemos bien de qué modo Wilhelm Reich prosiguió con la Ilustración en dirección a una fusión de Freud con el criticismo social marxista, para llegar por fin al orgón, la energía cósmica primigenia. O cómo Jung escribió una apología para el texto de la antigua magia china, el *I Ching* . En esto, como mordazmente ha argüido Rieff, estos hombres son de una talla inferior que su maestro el gran Freud estoico[32] .

Los límites de la naturaleza humana

En nuestra anterior discusión sobre lo que es posible para el ser humano, dijimos que una persona está atrapada en su carácter, que no puede evolucionar más allá de él o sin él. Si existe un límite en cuanto a lo que puede ser la persona, también hemos de llegar a la conclusión de que existe un límite incluso para lo que la terapia religiosa pueda hacer por ella. Pero los psicoterapeutas religiosos afirman justo lo contrario: que la fuerza vital puede brotar de forma milagrosa de la naturaleza, puede trascender el cuerpo que utiliza como vehículo y puede romper las ataduras del carácter humano. Dicen que el ser humano como es ahora puede ser un mero vehículo para la aparición de algo totalmente nuevo, un vehículo que puede ser trascendido por una nueva forma de vida humana. Muchas de las figuras destacadas del pensamiento moderno se encuentran dentro de esta mística, de cierta

escatología de la inmanencia en la que las entrañas de la naturaleza brotarán dando vida a un nuevo ser. Jung escribió dicho argumento en su *Respuesta a Job* ; la respuesta a las lamentaciones de Job fue que la condición humana no siempre sería la misma porque nacería un nuevo ser humano del útero de la creación. Erich Fromm se lamentaba3[33] una vez de que es una maravilla que no haya más gente loca, dado que la vida es una carga tan terrible, y luego escribió un libro titulado: *Y seréis como dioses* . Dioses rayando la locura, hemos de suponer.

Afortunadamente, no es necesario que nos adentremos en los aspectos metafísicos de este problema. Ahora es el centro de una revisión apasionada y al mismo tiempo fríamente intelectual por parte de algunas de nuestras mejores mentes críticas: no sólo de Rieff, sino también de Lionel Trilling y de John Passmore en una importante obra histórico-crítica[34] . Todo ello se puede sintetizar en los términos más sencillos y perspicaces: ¿cómo puede un animal controlado por el ego cambiar su estructura?; ¿cómo puede una creatura consciente de sí misma cambiar el dilema de su existencia? Sencillamente, no hay modo de trascender los límites de la condición humana, o de cambiar las condiciones estructurales psicológicas que hacen posible la humanidad. ¿Qué puede significar para algo nuevo surgir de semejante animal y triunfar sobre su naturaleza? Aunque los seres humanos han repetido esta noción desde los tiempos más remotos y de las formas más sutiles y pesadas, aunque movimientos enteros de acción social, así como de pensamiento, han inspirado tales ideas, siguen siendo pura fantasía, como bien nos ha recordado Passmore. A mí mismo me ha gustado utilizar ideas como desarrollar el «espíritu» del ser humano y la promesa de un «nuevo nacimiento», pero no creo que jamás las utilizara para conjurar una nueva creatura; más bien estaba pensando en un nuevo nacimiento que aportara nuevas adaptaciones, nuevas soluciones creativas a nuestros problemas, una nueva apertura para hacer frente a las trilladas percepciones sobre la realidad, nuevas formas de arte, música, literatura y arquitectura, que serían una continua transformación de la realidad, pero en el fondo sería el mismo *tipo* de creatura evolutiva, que fabrica sus peculiares respuestas para un mundo que seguiría trascendiéndole[*] .

Si los psicoterapeutas y los científicos caen con tanta facilidad en la metafísica, no deberíamos culpar a los teólogos por hacer lo mismo. Pero irónicamente los teólogos hoy en día suelen ser los más cuerdos respecto a la inmanencia y sus posibilidades. Veamos a Paul Tillich: este también tenía su Nuevo Ser metafísico, la creencia en la aparición de un nuevo tipo de persona que estaría más en armonía con la naturaleza, menos impulsiva, más perceptiva, más en contacto con sus propias energías creativas y que podría proseguir formando comunidades genuinas para sustituir las colectividades de nuestro tiempo, comunidades de personas más auténticas en lugar de creaturas objetivas creadas por nuestra cultura materialista. Pero Tillich se hacía menos ilusiones respecto a este Nuevo Ser que la mayoría de los religionistas psicoterapeutas. Vio que la idea en realidad era un mito, un ideal hacia el cual se había de trabajar y realizar parcialmente. No era una verdad fija en las entrañas de la naturaleza. Este punto es crucial. Y así lo expuso con toda sinceridad: «El único argumento para la verdad de este evangelio de un Nuevo Ser es que el mensaje *se convierta* en realidad[35] ». O como diríamos

en la ciencia del ser humano, es un mandato típico-ideal[36] .

Creo que toda la cuestión de lo que es posible para la vida interior de una persona fue bellamente resumido por Suzanne Langer en la frase «el mito de la vida interior[37] ». Ella utilizó este término en relación a la experiencia de la música, pero parece poderse aplicar a toda la metafísica del inconsciente, de la aparición de nuevas energías desde el corazón de la naturaleza. Pero vamos a añadir rápidamente que este uso del término «mito» no se supone que haya de ser menospreciativo o que refleje una «ilusión» simple. Como explicó Langer, algunos mitos son vegetativos, generan un verdadero poder conceptual, una verdadera aprehensión de una tenue verdad, algún tipo de presagio global de lo que perdemos mediante la razón analítica y aguda. Principalmente, como han dicho William James y Tillich, las creencias respecto a la realidad afectan a las acciones reales de las personas: ayudan a introducir lo nuevo en el mundo. Esto es sobre todo cierto para las creencias respecto al ser humano, la naturaleza humana y en lo que puede llegar a convertirse. Si hay algo que influya en nuestros esfuerzos por cambiar el mundo, entonces en cierta medida conseguirá hacerlo. Esto ayuda a explicar una de las cosas que nos deja perplejos respecto a los profetas psicoanalíticos como Erich Fromm; nos preguntamos cómo pueden olvidar con tanta facilidad los dilemas de la condición humana que limitan trágica mente los esfuerzos humanos. La respuesta es que han de dejar atrás la tragedia como parte de un programa para despertar algún tipo de esfuerzo creativo esperanzador en los seres humanos. Fromm ha argumentado con elegancia la tesis de Deweyan de que puesto que la realidad es parcialmente el resultado del esfuerzo humano, la persona que se enorgullece de ser una «realista empedernida» y que se reprime de realizar acciones esperanzadoras, en realidad está abdicando de la tarea humana[38] . Este énfasis en el esfuerzo, la visión y la esperanza humanas a fin de ayudar a dar forma a la realidad, me parece que en gran medida exonera a Fromm de los cargos de que en «el fondo es un rabino» que se ve impelido a redimir al ser humano y no puede dejar ser al mundo. Si la alternativa es la aceptación fatalista de la condición humana actual, entonces todos somos rabinos, o mejor sería que lo fuéramos.

Pero una vez decimos esto, una vez damos un argumento pragmático para un mito creativo, este no nos exime tan fácilmente de la naturaleza del mundo real. Lo único que consigue es hacer que nos sintamos más incómodos con los religionistas terapéuticos. Si vamos a tener un mito del Nuevo Ser, entonces, al igual que Tillich, tendremos que usarlo como un llamamiento hacia el esfuerzo más difícil y superior, en vez de serlo hacia la dicha simple. Un mito creativo no es sencillamente una reincidencia en una ilusión cómoda; ha de ser lo más atrevida posible para ser verdaderamente generativa.

Lo que caracteriza a las reflexiones de Tillich respecto al Nuevo Ser es que en él no existe lo absurdo. Tillich quiere decir que el ser humano ha de tener el «valor para ser él mismo», valerse por sí mismo, enfrentarse a las eternas contradicciones del mundo real. La meta atrevida de este tipo de valor es absorber en nuestro propio ser la máxima cantidad de no-ser. Como un ser, como una extensión de toda la Existencia, el ser humano posee un impulso orgánico: asumir en su propia organización la máxima cantidad de la problemática de la vida. Su vida diaria se convierte, entonces, en un

verdadero deber de proporciones cósmicas, y su valor para enfrentarse a la ansiedad del sinsentido se toma en un auténtico heroísmo cósmico. Ya no hace la voluntad de Dios, ya no instala una figura imaginaria en el Cielo. Más bien intenta alcanzar en su persona lo que los poderes creativos del Ser emergente han logrado hasta ahora en formas de vida inferiores: la superación de aquello que negaría la vida. El problema del sinsentido es la forma en que el no-ser se manifiesta en nuestro tiempo; entonces, dice Tillich, la tarea de los seres conscientes en la cima de su destino evolutivo es conocer y vencer este nuevo obstáculo para la vida sensible. En este tipo de ontología de la inmanencia de un Nuevo Ser, lo que estamos describiendo no es una creatura que es transformada y que a su vez transforma el mundo de formas maravillosas, sino una creatura que asume más del mundo dentro de sí misma y desarrolla nuevas formas de valor y resistencia. No dista mucho del ideal ateniense expresado en Edipo, o de lo que significaba para Kant ser una persona. Al menos este es el ideal para una nueva clase de ser humano; muestra por qué el mito de Tillich de estar «verdaderamente centrado» en las propias energías es radical. Apunta a todas las evasiones y egocentrismos de la persona: que siempre forma parte de algo o de alguien, cobijándose en los poderes ajenos. La transferencia, aun después de admitir sus dimensiones necesarias e ideales, refleja una traición universal de los propios poderes de la persona, que es la razón por la que siempre está enterrada bajo las grandes estructuras sociales. Ella contribuye a las propias cosas que la esclavizan. La crítica de las *guru* -terapias también se detiene aquí: no se puede hablar de un ideal de libertad a la vez que este se abandona voluntaria mente. Este hecho volvió a Koestler en contra de Oriente[39] , del mismo modo que también condujo a Tillich a afirmar que el misticismo oriental no era para el occidental. Es una evasión del valor de ser; evita la absorción del sin sentido máximo dentro de uno mismo[40] [*] . La observación de Tillich es que la experiencia mística parece acercarse a la fe perfecta, pero no lo es. Al misticismo le falta justamente el elemento del escepticismo, y el escepticismo es una experiencia más radical, una confrontación más humana del potencial de lo sinsentido. No hemos de olvidar que durante mucho tiempo, el misticismo, como se ha practicado popularmente, se fusiona con un sentido de omnipotencia mágica: en realidad, es una defensa maníaca y una negación de la creaturabilidad[41] .

De nuevo, estamos hablando de los ideales más altos, que siempre parecen los más irreales, pero ¿cómo podemos conformamos con menos? Necesitamos los mitos creativos más atrevidos, no sólo para impulsar a los seres humanos, sino también o quizás para ayudar a las personas a ver la realidad de su condición. Hemos de ser lo más perseverantes posible respecto a la realidad y la posibilidad. Desde esta perspectiva, podemos ver que la revolución terapéutica suscita dos grandes problemas. El primero es en qué grado serán maduras, críticas y serias estas nuevas personas liberadas. ¿Cuánto han avanzado en dirección a la libertad genuina?; ¿cuánto han evitado el mundo real y sus problemas, sus propias amargas paradojas?; ¿cuánto han restringido su liberación al seguir aferradas a los demás, a las ilusiones o a las certezas? Si la revolución freudiana en el pensamiento moderno ha de significar algo, ha de ser que da a luz a un nuevo grado de introspección, así como de criticismo social. También vemos esto reflejado no sólo en la conciencia intelectual académica, sino también en la mentalidad popular, en

las cartas y las columnas de consejos de los periódicos de gran circulación. ¿Dónde, hace 35 años, podíamos leer un consejo para el herido de amor que previniera a una joven contra su novio que por razones morales se había negado a hacer el amor con ella cuando esta se lo pidió, porque podría estar «proyectando» sobre ella su propia impotencia?

Esto suscita el segundo gran problema planteado por la revolución terapéutica, concretamente: ¿y qué más da? Incluso con numerosos grupos de personas verdaderamente liberadas, no podemos imaginar, ni en el mejor de los casos, que el mundo sea más agradable o menos trágico. Puede que aún fuera peor de formas que ni tan siquiera imaginamos. Como nos advirtió Tillich: el Nuevo Ser, bajo las condiciones y las limitaciones de la existencia, no haría más que traer a escena nuevas y más agudas paradojas, nuevas tensiones y desarmonías más dolorosas, un «demonismo más intenso». La realidad no tiene remordimientos porque los dioses no andan sobre la Tierra, y si los seres humanos pudieran convertirse en nobles depositarios de grandes abismos de no existencia, tendrían incluso menos paz que la que tenemos nosotros los inconscientes y agresivos seres humanos de hoy en día. Además, ¿puede algún ideal de la revolución terapéutica llegar a las grandes masas de este globo, a las mecánicas personas modernas de Rusia, a los casi mil millones de seguidores borregos en China, a las brutales e ignorantes poblaciones de casi todos los continentes? Cuando uno vive en el ambiente liberal de Berkeley, California, o en la intoxicación de las pequeñas dosis de desenfreno de un grupo terapéutico de su ciudad natal, está viviendo en un entorno invernadero que le excluye de la realidad del resto del planeta, de la forma en que realmente son las cosas en este mundo. Es esta megalomanía terapéutica la que rápidamente hemos de erradicar si no queremos ser unos perfectos idiotas. Los hechos empíricos del mundo no desaparecerán porque uno haya analizado su complejo de Edipo, como bien sabía Freud, o porque pueda hacer el amor con ternura, como muchos creen ahora. Olvidémosnos. En este sentido, vuelve a ser el pesimismo sombrío de Freud, especialmente de sus últimos escritos, como *El malestar en la cultura* , lo que le hace tan actual. Las personas están destinadas a vivir en un mundo abrumadoramente trágico y demoniaco.

La fusión de la ciencia y de la religión

La religión terapéutica jamás reemplazará a las religiones tradicionales con sus mensajes de judaísmo, de la mayor parte del cristianismo, del budismo y otras similares. Estas sostienen que el ser humano está destinado a su forma presente, que en realidad no puede evolucionar más, que cualquier cosa que pueda conseguir sólo podrá conseguirla desde el interior de su verdadera pesadilla, de su soledad en la creación y de las energías con las que ahora cuenta. Ha de adaptarse y esperar. El nuevo nacimiento le mantendrá funcionando, le ofrecerá una renovación constante, dice el cristianismo; y si posee una fe y honradez perfecta, y en suficiente cantidad como para transmitirla a sus semejantes, entonces, dicen los hebreos, será el propio Dios quien actúe. Las personas, mientras usan lo mejor de su inteligencia y esfuerzo, deben esperar poder asegurar su adaptación y supervivencia. Idealmente esperarán el milagro y el misterio en un estado de apertura, en la vivida verdad de la creación, que hará más fácil tanto la supervivencia como la redención, porque las personas no se sentirán tan impulsadas a destruirse

ellas mismas y serán más como la imagen que complace a su Creador: creaturas llenas de asombro reverente intentando vivir en armonía con el resto de la creación. Hoy también añadiríamos que no tenderían tanto a envenenar al resto de la creación[42] .

¿Qué queremos decir con la verdad auténtica de la creación? Hemos de entender el mundo como se presenta a las personas en una condición de desinhibición relativa; es decir, como se presentaría a las creaturas que evaluaran su verdadera punibilidad ante la imponencia y majestuosidad del universo, del inexplicable milagro de cada objeto creado; como probablemente se presentaba a los primeros seres humanos del planeta y a aquellos tipos con una sensibilidad especial que han desempeñado los papeles de chamanes, profetas, santos, poetas y artistas. Lo que resulta único sobre su percepción de la realidad es que está despierta al *pánico* inherente en la creación; Sylvia Plath, dio en alguna parte a Dios el apelativo de «Rey Pánico». Y curiosamente Pánico es el rey de lo grotesco. Qué podemos hacer en una creación en la que la actividad rutinaria de los organismos es descuartizar a otros con los dientes, de todas las maneras posibles: mordiendo, triturando carne, tallos de plantas y huesos entre los molares, engullendo vorazmente la pulpa hacia el esófago con fruición, incorporando su esencia en nuestro propio organismo para defecar después los residuos con fetidez nauseabunda y ventosidades. Todos intentando incorporar a otros que le resulten comestibles. Los mosquitos hinchándose con la sangre, los gusanos, las asesinas abejas atacando con furia y demonismo, los tiburones que siguen desgarrando y tragando mientras les están arrancando las entrañas, esto sin contar los descuartizamientos diarios y matanzas que se producen en accidentes «naturales» de todo tipo: un terremoto entierra vivos a setenta mil cuerpos en Perú, los automóviles forman una pirámide de casi cincuenta mil muertos al año sólo en los Estados Unidos, una marejada arrasa casi a un cuarto de millón de personas en el océano índico. La creación es una pesadilla espectacular que sucede sobre un planeta que durante cientos de millones de años se ha bañado en la sangre de todas sus creaturas. La conclusión más seria que podemos sacar sobre lo que ha estado sucediendo realmente durante casi tres mil millones de años es que se está convirtiendo en una vasta fosa de fertilizante. Pero el Sol distrae nuestra atención secando la sangre, haciendo que las cosas vuelvan a crecer y dando con su calidez la esperanza que acompaña el confort y la expansión del organismo. «*Questo sol m'arde, e questo m'innamore* », como dijo Miguel Ángel.

La ciencia y la religión se funden en una crítica del amortecimiento de la percepción de este tipo de verdad, y la ciencia nos engaña cuando está dispuesta a absorber toda la verdad vivida. Aquí, la crítica de toda la psicología conductista, de todas las manipulaciones de los seres humanos y de todo el utopismo coercitivo toca a su fin. Estas técnicas intentan hacer del mundo una cosa que no es: erradicar lo grotesco, inaugurar una condición humana «apropiada». El psicólogo Kenneth Clark, en su discurso presidencial en la American Psychological Association, pidió alguna substancia química nueva para refrenar la agresividad humana y hacer del mundo un lugar menos peligroso. Los watsonianos, skinnerianos, pavlovianos, todos tienen fórmulas para suavizar las cosas. Incluso Freud —hombre de la Ilustración, como fue— quería ver un mundo más sano y parecía dispuesto a absorber la verdad vivida en la ciencia si eso fuera posible. Una vez hizo la reflexión de

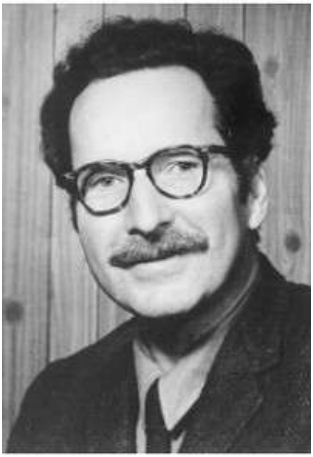
que para cambiar las cosas mediante la terapia se tendría que llegar a las masas y que la única forma de hacerlo sería mezclando el cobre de la sugestión con el oro del psicoanálisis. En otras palabras, coaccionar mediante la transferencia para la creación de un mundo menos malvado. Pero Freud, a medida que fue viendo que el mal del mundo no se encontraba sólo en el interior de las personas sino también en el exterior, en la naturaleza, se dio cuenta de que esa era la razón por la que en su último trabajo se volvió más realista y pesimista.

El problema con todos los manipuladores científicos es que de alguna manera no se toman la vida lo bastante en serio; en este sentido, toda ciencia es «burguesa», un asunto de burócratas. Creo que tomarse la vida en serio significa algo como esto: que cualquier cosa que haga el ser humano sobre el planeta ha de hacerla en la verdad vivida del terror a la creación, a lo grotesco, al estrepitoso pánico que yace bajo cada cosa. De lo contrario, es un engaño. Todo lo que se consiga se ha de conseguir desde el interior de las energías subjetivas de las creaturas, sin anestesiarlas, experimentando toda la pasión, la visión, el dolor, el miedo y la pena. ¿Cómo sabemos —al igual que Rilke— que nuestra parte del sentido del universo puede que no sea un ritmo del pesar? La ciencia utópica y manipuladora, al anestesiar la sensibilidad humana, también priva a los seres humanos de lo heroico en su afán de victoria. Y también sabemos que en algunas formas muy importantes esto falsifica nuestra lucha vaciándonos, evitando que incorporemos el máximo de experiencias. Significa el fin de lo distintivamente humano, o incluso hasta podríamos decir, de lo distintivamente orgánico. En la misteriosa forma en que se nos concede la vida en evolución sobre este planeta, esta empuja en pro de su propia expansión. No la comprendemos sólo porque no conocemos el propósito de la creación; sólo notamos que la vida se agota en nosotros mismos y la vemos agitándose en los demás mientras se devoran mutuamente. La vida busca expandirse en una dirección desconocida por razones que desconocemos. Ni siquiera la psicología debería entrometerse en esta sacrosanta vitalidad, concluyó Rank. Este es el significado de su opción por lo «irracional» como la base de la vida; es una opción basada en la experiencia empírica. Existe una fuerza motriz tras un misterio que no podemos comprender, e incluye algo más que la razón. La necesidad del heroísmo cósmico, entonces, es sagrada y misteriosa y no está ni limpiamente ordenada ni racionalizada por la ciencia y el secularismo. La ciencia, al fin y al cabo, es un credo que ha intentado absorber y negar en sí mismo el miedo a la vida y a la muerte; y no es más que un competidor en el espectro de los papeles del heroísmo cósmico.

La persona moderna bebe y se droga apartada de la conciencia, o se pasa el día de compras, que es lo mismo. Pues la conciencia requiere unos tipos de dedicación heroica que esta cultura ya no puede ofrecerle, la sociedad consigue ayudarle a olvidar. La otra alternativa es encerrarse en la psicología, en la creencia de que la conciencia por sí sola será una especie de cura mágica para sus problemas. Pero la psicología nació con la ruptura de los heroísmos sociales compartidos; sólo se puede trascender con la creación de nuevos heroísmos que son básicamente asuntos de credo y voluntad, de dedicación a una visión. Lifton últimamente ha llegado a la misma conclusión, desde un punto de vista conceptual casi idéntico al de Rank[43] . Cuando un pensador como Norman Brown escribió su libro *El cuerpo del amor* , sus ideas

acabaron confluyendo en este mismo punto. Se dio cuenta de que la única manera de trascender las contradicciones naturales de la existencia era en la trillada forma religiosa: proyectar nuestros problemas en una figura divina, ser curado por una trascendencia omniprotectora y omnijustificadora. Hablar en estos términos nada tiene que ver con el lenguaje de los religionistas psicoterapeutas. Rank no fue tan inocente ni tan mesiánico: vio que la orientación de los seres humanos ha de estar siempre más allá de sus cuerpos, ha de basarse en represiones saludables y encaminadas a ideologías sobre la inmortalidad explícitas, a mitos de trascendencia heroica[*] .

Podemos concluir diciendo que un proyecto tan grande como la construcción mítico-científica de la victoria sobre la limitación humana no es algo que pueda ser programado por la ciencia. Lo que es más, procede de las energías vitales de masas de personas sudando en la pesadilla de la creación, y lo peor es que ni siquiera está en sus manos programarla. Quién sabe qué forma adoptará el impulso hacia adelante de la vida en tiempos venideros, o qué uso hará de nuestra angustiosa búsqueda. Lo máximo que cualquiera de nosotros puede parecer que hace es dar forma a algo —a un objeto o a nosotros mismos— y dejarlo caer en la confusión, ofrecérselo, por así decirlo, a la fuerza de la vida.



ERNEST BECKER (Springfield, Massachusetts, Estados Unidos, 27 de septiembre de 1924 - Vancouver, Columbia Británica, Canadá, 6 de marzo de 1974). Fue un antropólogo cultural y científico interdisciplinario, pensador y escritor.

Becker nació en Springfield, Massachusetts, de padres inmigrantes judíos. Después de completar el servicio militar, durante el que sirvió en la infantería y ayudó a liberar un campo de concentración nazi, asistió a la Universidad de Siracusa en Nueva York. Al graduarse se incorporó a la Embajada de los EE. UU. en París como funcionario administrativo. A los 30 años regresó a la Universidad de Siracusa para proseguir estudios de postgrado en antropología cultural. Completó su doctorado en 1960. El primero de sus nueve libros, el Zen, A Rational Critique (1961) se basó en su tesis doctoral. Después de Siracusa, se convirtió en profesor en la Universidad Simon Fraser en Vancouver, Columbia Británica (Canadá).

Becker llegó al reconocimiento de que la investigación psicológica llega inevitablemente a un callejón sin salida más allá de los sistemas de creencias que se deben invocar para satisfacer la psique humana. El alcance de esta perspectiva, en consecuencia, abarca la ciencia y la religión; incluso a lo que Sam Keem sugiere que es el mayor logro de Becker, la creación de la «ciencia del mal». Para la formulación de sus teorías se basó en la labor de Soren Kierkegaard, Sigmund Freud, Otto Rank (especialmente), Wilhelm Reich, Norman O. Brown y Erich Fromm.

Becker llega al convencimiento de que el carácter de una persona se forma esencialmente en un proceso de negación de su propia mortalidad, que esta negación es necesaria para que la persona pueda funcionar en el mundo, y que esta armadura personal que se forma impide un verdadero conocimiento de sí mismo. Gran parte del mal en el mundo, a su juicio, es una consecuencia de esta necesidad de negar la muerte.

Debido a la amplitud de su visión y su tendencia a evitar la especialización de las ciencias sociales, Becker fue un paria académico en la última década de su vida. Fue sólo con la adjudicación en 1974, dos meses después de su muerte por cáncer a la edad de 49, del Premio Pulitzer por su libro *The Denial of Death* (*La negación de la muerte*), cuando obtuvo un mayor reconocimiento. La segunda mitad de su *opus magnum* , *Escape from Evil* (*Huida de mal* , 1975) desarrolla las repercusiones sociales y culturales de los conceptos explorados en el libro anterior y lo completa.

Notas

[1] Significa «regalo». Ceremonia competitiva de los indios americanos de la costa del Pacífico Norte, donde una persona de prestigio reparte regalos a los rivales para hacer alarde de su riqueza, posteriormente los invitados o rivales que han recibido los presentes intentan superar ese alarde de riqueza en otra ceremonia celebrada por ellos. *(N. de la T*). <<

[2] En la discusión siguiente, tendré que recapitular algunas cosas que ya he escrito en otros libros (*The Birth and Death of Meaning* , segunda edición, Nueva York Free Press, 1971) a fin de establecer un contexto para los otros capítulos. <<

[3] Como el juego anal es un ejercicio esencial para la pericia humana, es mejor no cortarlo. Si el adulto, por ansiedad, acorta esta etapa, le añade a esta función animal una dosis extra de ansiedad. Se convierte en algo más amenazador que necesita una negación y unos esfuerzos adicionales para evitarla, como si fuese algo ajeno a uno mismo. Esta negación extra sombría es lo que conocemos como «carácter anal». Una educación «anal» sería, por causa de esta intensa represión, una afirmación del horror por el cuerpo animal en degradación como la carga humana *sans pareil* (sin igual). <<

[4] Según esto, la envidia del pene surge del hecho de que los genitales matemos están cercenados del cuerpo como focalización del problema de la decadencia y la vulnerabilidad. Bernard Brodsky comenta en relación a una paciente: «Su concepto de la mujer como algo fecal había sido un enorme estímulo para su envidia del pene, ya que este, vivaz y erecto, era el antónimo del asiento inerte y sin vida» (B. Brodsky, «The Self-Representation, Anality and the Fear of Dying», Journal of the American Psychoanalytic Association, 1959, volumen 7, pág. 102). Phyllis Greenacre, un destacado estudioso de las experiencias infantiles, ya ha hecho notar la misma ecuación en la percepción del niño: pene=movimiento, es decir, vida; heces=inercia, es decir, muerte (Greenacre, Trauma, Growth and Personality, Nueva York, Norton, 1952, pág. 264). Esta ecuación convierte a la envidia del pene en algo natural. Greenacre llega a utilizar la atinada idea de «pavor reverencial al pene» para referirse al hechizo que el largo apéndice masculino modela en las diversas percepciones que el niño tiene de su padre. Después de todo, el niño vive en un mundo en el que predomina el poder corporal, sin entender lo que significa el poder simbólico o abstracto. Para él, más corporeidad equivale a más vida. Una mujer adulta puede aún tener latentes los mismos sentimientos. Una pérdida de sangre o la carencia de una protuberancia, con todo lo que conlleva, es algo muy diferente de una prolongación agresiva que seguramente atenúa los sentimientos de vulnerabilidad.

La paciente de Brodsky, como cabía esperar, presentaba problemas porque las dos dimensiones de ambivalencia hacia su madre se intensificaban; la necesidad de la paciente de su madre y la amenaza de la madre hacia la

paciente. «La sobreprotección de la madre y el obstáculo que suponía el progreso de las habilidades motrices de la paciente contribuían a un desarrollo defectuoso de la propia imagen. Padecía una intensa ansiedad por la separación y una destacada ansiedad de castración». En otras palabras, se había acentuado su dependencia y, al mismo tiempo, se intensificaba también su ansiedad de castración puesto que no podía separarse del objeto que representaba decadencia. Esta es una fórmula casi segura para la neurosis clínica. <<

[5] Como veremos en las páginas siguientes, otros pensadores formularon sus propias versiones del «síndrome de Jonás» mucho antes que Maslow. Pienso especialmente en Rank, quien no le dio a la idea ningún nombre especial, y en Freud, quien probablemente fue el iniciador de nuestra aproximación científica a esta cuestión con su famoso descubrimiento del síndrome del «naufragio por éxito». Observó que algunas personas no podían aguantar el éxito después de conseguirlo; como les resultaba excesivo, enseguida se retiraban o se desmoronaban Dejo a Freud porque Maslow representa tan bien el método existencial que creo que supone una ampliación muy estimable del horizonte freudiano, si bien es cierto que Freud realizó un considerable desarrollo hacia un contexto existencial, como veremos en el capítulo 6 al discutir de nuevo este problema. <<

[6] Son las máscaras que emplean los indios kwakiutl, de la costa del Pacífico Norte, en Canadá, para sus ceremonias, como la del potlatch, que tienen grandes ojos y bocas con expresiones feroces (N. de la T.). <<

[7] Para un resumen más extenso sobre el problema del fracaso de la esquizofrenia, véase el capítulo 10. <<

[8] Dos de los usos y análisis más brillantes de la idea de la dualidad y de la ambigüedad del ser humano en el moderno pensamiento cristiano son: el de Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, volumen I, Nueva York: Scribner's Sons, 1941; y de Paul Tillich, Systematic Theology, volumen in, Chicago: University of Chicago Press, 1963, capítulo I. Estos estudios prueban sin duda alguna la verdad que encierra la obra de Kierkegaard, que los análisis psicológicos y religiosos de la condición humana no se pueden separar, si nos remontamos hasta sus orígenes. <<

[9] Kierkegaard utiliza la palabra «yo» de un modo un tanto confuso. La emplea para hacer referencia al yo simbólico y al cuerpo físico. En realidad, es un sinónimo de «personalidad total» que trasciende la persona hasta incluir lo que ahora denominamos el «alma» o la «base de la existencia» de la cual ha surgido la persona creada. Pero esto a nosotros aquí no nos atañe, salvo para introducir la idea de que la persona total es un dualismo de finitud e infinitud. <<

[10] Hablaré de esto en el capítulo 10, pero seguiré tratándolo aquí para demostrar hasta qué punto es una parte orgánica de la visión de Kierkegaard y cómo se puede expresar según sus propios conceptos y palabras. <<

[11] De nuevo; una vez más; otra vez. (N. de la T.). <<

[12] Entre orinas y heces nacemos. (N. de la T.). <<

[13] Pero véase la idea de Paul Roazen sobre lo seguro que estaba Freud en su uso del estilo. Véase *Brother Animal: The Story of Freud and Tausk* , Londres: Alien Lañe the Penguin Press, 1970, págs. 92-93. <<

[14] La biografía de Jones, por toda la suerte de cándidos detalles que ofrece respecto a Freud, está diseñada para transmitir una imagen heroica de él; ahora no se considera que sea la obra más objetiva respecto al aspecto humano de Freud. Eric Fromm lo ha demostrado agudamente en su *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* , Nueva York, Grove Press, 1959. Recientemente, Paul Roazen ha vuelto a examinar los archivos de Jones, a la vez que ha realizado más investigaciones, para presentar una imagen «humana» de Freud mucho más equilibrada. Véase su importante libro *Brother Animal* y compárese especialmente con los comentarios de Freud sobre Tausk (pág. 140) respecto a la cita sobre Adler. Más adelante hablaremos con mayor detenimiento sobre la visión de Roazen del carácter de Freud. Otro excelente retrato humano de Freud es la brillante biografía crítica de Helen Walker Puner, *Freud, His Life and His Mind* , Londres, The Grey Walls Press, 1949. <<

[15] Erich Fromm, en su importante argumentación sobre el carácter de Freud, también se fija en la indefensión y la dependencia como los aspectos ocultos de Freud, y así también lo confirma Jones. Pero a mí me parece que Fromm hace demasiado hincapié en que se trata de un reflejo ambivalente de la relación infantil de Freud con su madre, mientras que yo lo veo más como un fenómeno universal que reacciona a la ambición heroica y a las cargas distintivas de Freud. Véase el capítulo 5, *Sigmund Freud's Mission* , de Fromm. <<

[16] Soy consciente de la gran cantidad de bibliografía que existe sobre la transferencia y sus ampliaciones, modificaciones y debates al respecto; pero intentar reflejar la literatura técnica aquí no forma parte del propósito de este libro. Más adelante veremos algunas de las formas esenciales bajo las que nuestra comprensión de la transferencia trasciende a Freud y a Ferenczi. Pero no estoy seguro de que las argumentaciones técnicas entre los psicoanalistas sobre la naturaleza exacta de la transferencia, la hipnosis y similares puedan aportar mucho a su comprensión básica del fenómeno. Los tempranos intentos de Trigant Burrow de hacer enteramente de la transferencia un problema de aprendizaje social, sin lugar a dudas, me parecen una falacia, como ya veremos más adelante (Trigant Burrow, «The Proble mof Transference», *British Journal of Medical Psychology* , 1927, vol. 7, págs. 193-202). Todavía me parece que Freud estaba en lo cierto al no tener en cuenta las teorías de inducción fisiológicas en el trance hipnótico, a pesar del posterior argumento de Kubie y Margolin, véase el libro de Freud, *Group Psychology and theAnalysis of the Ego* , 1922, Nueva York: Bantam Books, 1960, pág. 74); y el artículo de L. S. Kubie by Sydney Margolin, «The Process of Hypnotis mand the Nature of the Hypnotic State», *American*

Journal of Psychiatry , 1944, vol. 180, págs. 611-622); véase también el libro de Merton M. Gilí y Margaret Brenman, *Hypnosis and Related States: Psychoanalytic Studies in Regression* , Nueva York: Science Editions, 1959, págs. 143, 196-197. El área donde se ha realizado la revisión más significativa de la teoría de la transferencia es, por supuesto, en su interpretación en la terapia y el uso que se hace de él, como es natural esto se encuentra fuera del ámbito de mi debate. <<

[17] Recuérdese que este libro fue escrito en los setenta, cuando la banda de Charles Manson asesinó brutalmente a varias personas en la casa del director de cine Román Polanski entre las que se hallaba su esposa. (N. de la T.). <<

[18] Ahora que ya hemos esbozado algunos de los aspectos más importantes de la simbiosis fácil de los grupos y de los líderes, hemos de tener cuidado de no quedamos con una imagen parcial, hay otra cara de la moneda que descubrir, otra muy diferente. El sentido de culpa de todos los seguidores no se desvanece tan fácilmente bajo el hechizo de un líder, por más que este la asuma o por dios que parezca. No todo el mundo queda igualmente atrapado en la identificación con él, ni todas las personas superan el sentido de culpa con tanta facilidad. Muchas personas pueden sentirse profundamente culpables si violan en su nombre antiguos códigos morales que llevan muy arraigados. Sin embargo, aunque es irónico, es justo esto lo que todavía les pone más en manos del poder del líder, que les convierte en masilla moldeable entre sus dedos.

Si, como hemos visto, el grupo llega al líder hecho a medida con sed de servidumbre, este intentará potenciar más esa servidumbre. Si buscan liberarse de culpas en su causa, él intentará cargarles con una carga extra de culpa y miedo para lanzar la red de su inmortalidad a su alrededor. Consigue un control realmente coactivo de sus seguidores, justamente porque estos siguen su guía al cometer actos salvajes. Entonces, él puede usar su culpa contra ellos, sometiéndoles todavía más. Utiliza su ansiedad para sus propios fines, incluso aumentándola cuando lo necesita; y puede usar su miedo de ser descubiertos y vengados por sus víctimas como una especie de chantaje que les hace ser dóciles y obedientes para cometer mayores atrocidades. Vimos un ejemplo clásico de esta técnica en los líderes nazis. Empleaban la misma psicología que las bandas criminales y los gánsteres: estar muy unidos a través del crimen. Los nazis lo llamaban cemento de sangre (*Blutkitt*), y la SS lo usaba a su antojo. Para los eslabones inferiores, el servicio en los campos de concentración cumplía con esta lealtad; pero esta técnica también se utilizaba en los altos mandos, especialmente con las personas prominentes y de talento que pretendían reclutar y que no simpatizaban con ellos. Estas eran inducidas a cometer atrocidades aún mayores que inevitablemente les identificaba con la SS y les daba una nueva identidad criminal. (Véase el excelente artículo de Leo Alexander: «Sociopsychologic Structure of the SS» *Archives of Neurology and Psychiatry* , 1948, 1959: 662-634). A medida que la era nazi avanzaba y el número de muertos aumentaba, los líderes jugaban con los temores a las represalias de aquellos que vengarían a las víctimas que habían caído en sus manos. Era el antiguo truco de los gánsteres, esta vez empleado para implicar a toda una nación. De modo que lo que puede empezar como una misión heroica de un Hitler o un Manson, luego se ha de

mantener mediante intimidaciones y amenazas, mediante más miedo y culpa. Los seguidores se dan cuenta de que han de proseguir con el plan megalómano porque se convierte en su única oportunidad de supervivencia en un mundo hostil. Los seguidores han de hacer lo que quiere el líder, que se convierte en lo que ellos mismos han de querer para sobrevivir. Si el líder se hunde, ellos se hundirán con él; no le pueden abandonar, él tampoco se lo permite. Así fue como la nación alemana luchó hasta la destrucción final del Berlín; la familia Manson se mantuvo unida bajo las persecuciones y sus amenazas, para huir al desierto y esperar el fin del mundo. Esto nos da también una dimensión añadida a nuestra comprensión de por qué las personas se aferran a sus líderes incluso en la derrota, como hicieron los egipcios con Nasser. Sin él, quizás se hubieran sentido demasiado expuestos a la represalia, a la aniquilación total. Tras haber sido bautizados en su fuego ya no pueden estar solos. (Sobre todo esto Ernst Kris, «The Covenant of the Gangsters», *Journal of Criminal Psychopathology* , 1942-1943, 4, págs. 441-454; Paul Roazen, *Freud* , págs. 238-242; T. W. Adorno, «Freudian Theory and the Patte mof Fascist Propaganda», en *Psychoa-nalysis and the Social Sciences* , 1951, págs. 298-300, y Ed Sanders, *The Family: The Story of Charles Manson Dune Buggy Attack Battalion* , Nueva York: Dutton, 1971. Véase especialmente págs. 145, 199, 257). <<

[19] El escritor escocés Thomas Carlyle (1795-1881) se casó con la escritora Jane Welsh, durante su cortejo normalmente adoptaba una actitud de súplica y de debilidad con su amada, pero cuando se casaron cambió completamente de carácter y se volvió autoritario e irritable, hasta el punto que su matrimonio se caracterizó por sus constantes riñas y peleas. (Nota de la T.). <<

[20] Una excepción es Alan Wheelis, que habla de estas mismas cosas: la necesidad de la transferencia, el problema del cambio histórico y de la neurosis, la insuficiencia de la terapia psicoanalítica para encontrar la identidad, etc. (*The Quest for Identity* , Nueva York: Norton, 1958, págs. 159-173). Toda su exposición es puramente rankiana, aunque es evidente que Wheelis llegó a sus conclusiones de manera independiente. <<

[21] Si la psicología representa la ruptura analítica y la disipación del yo, limitando el mundo a la ideología científica del terapeuta, podemos ver algunas de las razones por las que Jung desarrolló sus peculiares ideas. Su trabajo representa parcialmente una reacción a las propias limitaciones del análisis psicológico. Por una parte, revitalizó las dimensiones internas de la psique para protegerla *contra* la ruptura analítica autoengañosa. Profundizó más allá de las fronteras del análisis viéndola como una fuente de arquetipos autocurativos, de renovación natural, siempre que el paciente lo permitiera. Por otra, amplió la psique más allá de su base individual, convirtiéndola en un «inconsciente colectivo». No importa lo que el individuo le hiciera a su psique, este era trascendido como tal por ella. La persona podía conseguir su justificación heroica de estas dos maneras: desde el interior de su propia psique e incluso analizándola, de hecho, ¡especialmente analizándola! De este modo, el sistema de Jung es un intento de tener las ventajas del análisis psicológico y de negarlas y trascenderlas a un mismo tiempo, de abarcarlo todo. Como Rieff ha argüido de manera tan constrictiva, la insatisfacción con

Jung y su crítica debe surgir en gran medida de la imposibilidad de lograr la redención psicológica del ser humano psicológico, como veremos en la tercera parte de este libro (Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud* , Nueva York: Harper Torchbooks, 1966, cap. 5). <<

[22] El empobrecimiento emocional del psicoanálisis también se ha de extender a muchos analistas y a los psiquiatras que se acogen a esta ideología. Este hecho ayuda a explicar la terrible muerte de la emoción que uno experimenta en los entornos psiquiátricos, la pesada carga de la coraza del carácter erigida contra el mundo. <<

[23] Creo que esto ayuda a explicar el intenso evangelismo de tantos conversos. Puede que nos preguntemos por qué siempre nos están asediando de improviso por la calle para explicamos cómo ser tan felices como ellos. Si son tan felices, reflexionamos nosotros, ¿por qué nos importunan? La razón, según lo que hemos dicho, ha de ser que necesitan la convicción de muchos para reforzar y exteriorizar algo que, de otro modo, quedaría en el ámbito de lo privado y lo personal —que corre el riesgo de parecer fantástico e irreal—. Ver a los demás como a uno mismo es creer en uno mismo. <<

[24] Podríamos citar muchos otros nombres en la síntesis del pensamiento psicoanalítico, existencial y teológico. Ya hemos hablado del trabajo de Waldman, que remonta la síntesis hasta Adler, como también indicó Progoff. Así pues, no estamos hablando de una convergencia accidental o de una similitud inusual, sino de un logro sólido y acumulativo de varias corrientes principales de pensamiento. El importante libro de Igor A. Caruso *Existential Psychology: From Analysis to Synthesis* , Nueva York: Herder and Herder, 1964, es una excelente exposición «rankiana» sobre la neurosis. Véase también Wilfried Daim «On Depth-Psychology and Salvation», *Journal of Psychotherapy as a Religious Process* , 1955, 2, págs. 24-37, para otra parte del movimiento moderno de la conclusión sobre el psicoanálisis de Kierkegaard. Uno de los primeros intentos modernos en esta dirección —quizás el primero— fue el del amigo de Freud, el reverendo Oscar Pfíster, que escribió una extensa obra sobre la ansiedad, que llevó por título *Christianity and Fear* , Londres: Allen and Unwin, 1948. Tomó la ansiedad como causa motriz de la conducta desde san Juan pasando por Kierkegaard y Heidegger hasta llegar a Freud; intentó demostrar que la ansiedad se supera mejor con la ideología de la inmortalidad del amor cristiano. Aquí no vamos a evaluar el extenso estudio y argumento de Pfister, pero es importante tener en cuenta que su trabajo está viciado por una curiosa falta de entendimiento de que la ansiedad por la vida y por la muerte es una característica universal del ser humano. Apoya a los que creen que en la infancia puede haber un desarrollo sano sin sentido de culpa y que la expresión total del amor puede hacer desaparecer el miedo: «[…] tampoco es cierto que esta predisposición al miedo tenga que entrar en juego debido a la existencia en el mundo como tal […]. Que la existencia en el mundo como tal provoca temor es cierto, pero sólo a las personas que han estado predispuestas al mismo por "condicionamientos" varios…» (pág. 49). Dice que Kierkegaard tenía una neurosis de miedo que se basaba en su problemática infancia, que de ahí venía su morbosidad. Lo curioso del caso es que Pfister no pudo trascender la ideología cultural de la inmortalidad que absorbe y transmuta el miedo, a

pesar de que lo reconoció: «A muchas personas, no sólo a los niños y a las personas mayores, no les cuesta enfrentarse a la muerte. Incluso pueden darle la bienvenida como si de una vieja amiga se tratara y están dispuestas a morir por una gran causa». *Ibidem* . Eso es cierto, pero, como ahora sabemos, también es trivial porque no se enfrenta con las transmutaciones de la transferencia de la realidad y del poder. El resultado es un libro que ofrece una especie de tesis de Wilhelm Reich-Norman Brown sobre las posibilidades de vivir sin represiones, con Cristo como el centro de Eros. Todo ello nos conduce a la reflexión de que cuando el cristianismo liberal utiliza a Freud para intentar alegremente hacer del mundo el «lugar adecuado», estos peculiares socios en semejante empresa anticristiana están destinados a producir algo falso. <<

[25] Aquí, podríamos interponer que, según este punto de vista, uno de los proyectos cruciales de la vida de una persona, de la verdadera madurez, es resignarse al proceso de envejecimiento. Es importante que la persona vaya asimilando gradualmente su verdadera edad, que deje de reivindicar su juventud, haciendo ver que esta vida no tiene final. Eliot Jacques, en su soberbio ensayo «Death and the Mid-Life Crisis», editado por H. M. Ruitenbeek en *Death: Interpretations* , Nueva York: Delta Books, 1969, capítulo 13, desarrolla maravillosamente la idea de la necesidad del «duelo por uno mismo», el duelo por nuestra propia muerte y luego su resolución en nuestro inconsciente que es donde bloquea nuestra madurez emocional. Hemos de salir gradualmente de nuestro propio sistema, por así decirlo. Mediante el estudio de estas dinámicas, vemos lo importante que es para el ser humano resignarse a su condición terrenal, a su creaturabilidad; y parece que hemos dado una conclusión puramente científica a la temprana visión de James en lugar de un colapso emocional en el crecimiento personal (James, *Varieties* , pág. 99). Podríamos decir que en este sentido Freud desarrolló la dinámica de la resignación total que el mismo no podía acabar de controlar. Su ingenioso descubrimiento del proceso denominado «labor del duelo» ahora se puede comprender como esencial para la resignación de la persona. (Véase la importante apreciación de Perls en *Ego, Hunger, and Aggression* , Nueva York: Vintage Books, págs. 96-97, que reafirma el carácter totalmente corporal de este proceso). También podemos comprender mejor cómo las fuerzas culturales conspiran para crear la depresión menopáusica en cualquier sociedad que mienta a la persona respecto a las etapas de la vida, que no prevea en su visión del mundo el duelo por la propia creaturabilidad, ni algún tipo de diseño heroico de mayor magnitud con el que poder consolarse sin riesgo, como ya veremos. <<

[26] Este es un juego infantil en el que se hace un dibujo de un burro sin cola en un papel, se cuelga de la pared, se le vendan los ojos al niño y se le da una cola de papel con una chincheta para que se la coloque al burro dibujado. Al niño se le dan tres vueltas para que se desoriente y coloque la cola al burro. Como es natural, esta es muy posible que quede colocada en el lugar más arbitrario. *(N. de la T.)* . <<

[27] Esto nos remite al eterno problema de por qué hay tan pocas mujeres fetichistas, problema que fue resuelto por Greenacre y Boss. Según ellos, el macho para cumplir con el papel de su especie ha de realizar el acto sexual.

Para ello necesita tener un poder seguro y también señales a fin de despertar y canalizar sus deseos. En este sentido, de alguna manera y en algún grado, el macho es de forma natural e inevitable un fetichista. Cuanto menos poder personal y más terror sienta por el amenazador cuerpo femenino, más fetichismo y simbolismo necesitará. La mujer no tiene este problema porque su papel es pasivo; se podría decir que su fetichismo queda absorbido en la entrega de su cuerpo. Como dice Boss, las mujeres que se encogen ante el aspecto físico del amor, ante la concreción de su pareja, pueden actuar con frigidez total (*Sexual Perversions* , págs. 53-54). Greenacre también observó: «El sentimiento de fracaso debido a la frigidez de la mujer es mitigado por la posibilidad de la ocultación» («Further Considerations», nota de la pág. 188). «La frigidez se puede encubrir hasta cierto punto, lo cual no es posible para el hombre sin padecer problemas de potencia» («Further Notes», pág. 192). La mujer, también, en su papel pasivo y sumiso, suele obtener su seguridad identificándose con el poder del macho; esto le hace superar el problema de la vulnerabilidad al recibir los poderes delegados —tanto del propio pene como de la visión cultural del mundo—. Pero el hombre fetichista es justamente el que carece de poderes seguros para delegar y no puede obtenerlos mediante la sumisión pasiva a una mujer (véase Greenacre, «Certain Relationships», pág. 95). Todo esto se podría sintetizar diciendo que la mujer frígida es la que se somete, pero que no está convencida de estar a salvo en el poder del hombre; no necesita convertir nada en un fetiche puesto que no ha de realizar un acto. El hombre impotente tampoco está convencido de que está a salvo, pero él no puede estirarse pasivamente para cumplir con el papel que tiene asignado. Crea el fetiche y, luego como *locus* de la negación del poder, puede realizar el acto; la mujer niega con todo su cuerpo. Utilizando un apropiado término de Von Gebsattel podríamos decir que la frigidez es la forma que tiene la mujer de crearun «autofetichismo pasivo» (véase, Boss, *Sexual Perversions* , pág. 53). <<

[28] Esto explica también la naturalidad de la relación entre el sadismo y la sexualidad sin llevarlo al plano instintivo. Representa una sensación de refuerzo mutuo del poder de apropiación, de ensalzamiento de la vitalidad. ¿Por qué, por ejemplo, se masturba un muchacho con fantasías de una historia tan sangrienta como la del *Pit and the Pendulum* (Greenacre, *Certain Relationships* , pág. 81)? Hemos de suponer que esa fantasía le confiere una sensación de poder que la masturbación refuerza; la experiencia es una negación de la impotencia y de la vulnerabilidad. Es mucho más que una simple experiencia sexual; mucho menos que la expresión de impulsos destructivos gratuitos. La mayoría de las personas responden secretamente a las fantasías sadomasoquistas, no porque todos seamos instintivamente perversos, sino porque estas fantasías representan la perfecta apropiación de nuestras energías, así como de nuestras limitaciones como animales orgánicos. No existe mayor satisfacción posible para el ser humano que dominar todo un sector del mundo, o rendirse ante los poderes de la naturaleza al entregarse por completo a ellos. Estas fantasías suelen producirse cuando las personas tienen problemas con el estrés que producen los asuntos simbólicos de todos los días, y uno se puede preguntar por qué —en una reunión de negocios o sobre una estrategia académica— no puede sacarse de encima las imágenes de la película *Belle de Jour* de Buñuel. <<

[29] Boss atribuye un intento aún más creativo al sadomasoquismo, al menos en alguna de sus formas (véase págs. 104 y ss.). No sé hasta qué punto seguir con sus generalizaciones basándome en los pocos casos que menciona y me siento un tanto incómodo con lo que parece ser su tendencia a aceptar las racionalizaciones de sus pacientes como motivos ideales reales. Creo que esto se ha de sopesar con más detenimiento. <<

[30] En ningún lugar se ha expuesto con mayor claridad como en el cuidadosamente meditado artículo y con un alto grado de investigación de Waite sobre Hitler («Adolf Hitler's Guilt Feelings», *Journal of Interdisciplinary History* , 1971, I, n.º 2, págs. 229-249), donde afirma que se sacrificaron seis millones de judíos por el sentimiento personal de Hitler sobre la inferioridad y el exceso de vulnerabilidad del cuerpo a la porquería y a la descomposición. Tan grandes eran las ansiedades de Hitler respecto a estas cosas, tan trastocado estaba psíquicamente, que parecía haber desarrollado la perversión única de perseguirles, de triunfar sobre ellos. «Hitler consiguió satisfacción sexual haciendo que una mujer joven —tan joven como lo era su madre respecto a su padre— se pusiera en cuclillas sobre su cabeza para que orinara o defecara encima» (*Ibídem* , pág. 234). Esta era su «religión privada»: su forma personal de trascender la ansiedad, la experiencia máxima y su resolución. Este fue un viaje personal que no sólo impuso a los judíos y a la nación alemana, sino directamente a su amante. Es muy significativo que los dos se suicidaran, o lo intentaran, y algo más que una simple coincidencia. Muy bien podría ser que no pudieran soportar la carga de la perversión de Hitler; toda ella recaía sobre los dos, y con ella tenían que vivir —no sólo con ella, como un simple acto físico repulsivo, sino con su desgarrador absurdo y la incongruencia masiva del papel público de Hitler—. El hombre que era el objeto de toda la adoración social, la esperanza de Alemania y del mundo, el vencedor de la basura y el mal, era el mismo que al cabo de una hora te podía implorar en privado que te portaras «bien» con la generosidad de tus excrementos. A mí entender, esta discordancia entre la estética pública y la privada posiblemente sea demasiado fuerte como para soportarla, a menos que se pueda llegar a una especie de puesto de mando o lugar ventajoso desde el cual uno pueda mofarse de ella o desecharla, como haría una prostituta al considerar a un cliente como un pervertido, como una forma de vida inferior. <<

[31] No puedo concluir este capítulo sin hacer referencia a uno de los mejores ensayos breves sobre las perversiones que he leído, aunque, por desgracia, demasiado tarde para mencionarlo aquí antes, pero que conecta estas visiones y profundiza sobre ellas de la manera más sugerente e imaginativa: Avery D. Weisman, «Self-Destruction and Sexual Perversión», en *Essays in Self-Destruction* , editado por E. S. Schneidman, Nueva York, Science House, 1967. Veamos el caso de la paciente cuya madre le había dicho: «Si tienes relaciones sexuales, pondrás en peligro toda tu vida». El resultado fue que la paciente adoptó la técnica de medio estrangularse o asfixiarse para poder experimentar el orgasmo. Es decir, *si pagaba el precio de casi llegar a la muerte* , podría experimentar placer sin sentirse tremendamente culpable; ser una víctima en el acto sexual se convirtió en el fetiche que le permitía realizarlo. Todos los pacientes de Weisman tenían una imagen medieval de la realidad y de la muerte: veían el mundo como el mal, como algo terriblemente

peligroso; equiparaban la enfermedad, la derrota y la depravación, al igual que hacían los penitentes medievales, y como ellos, también tenían que convertirse en víctimas para merecerse seguir con vida, para sobornar a la muerte. Weisman los llama acertadamente «románticos virginales», que no pueden soportar la evidencia de la realidad física e intentan transformarla en algo más idealizado mediante la perversión. <<

[32] Philip Rieff me ayudó a desintoxicarme respecto al uso a la ligera que yo hacía de las ideas de inmanencia durante una mesa redonda hace un par de años. De una forma característicamente sincera y conmovedora, admitió que él era —al igual que todos los demás— un «hombre parcial» e invitó a la audiencia a admitir que todos lo éramos, preguntando qué podría significar ser una «persona completa». <<

[33] Creo que desde el principio Tillich no supo aceptar al ídolo en su búsqueda del valor para existir. Pareció haberle gustado la idea de lo inconsciente colectivo porque expresaba la dimensión de la profundidad interna del ser y podía ser un acceso al reino de la esencia Esto me suena a lapsus sorprendente en su acostumbrada sobriedad. ¿Cómo podía ser el campo de la existencia tan accesible como imaginaba Jung? A mí me parece que este concepto destruiría toda la idea de la Caída. ¿Cómo puede el ser humano poseer el remo de la esencia «al alcance de la mano», por así decirlo, y si es así, no pierde la comprensión de la gracia según Tillich todo su sentido como un don puro que trasciende el esfuerzo humano? <<

[34] Vale la pena destacar que la meta es lógicamente correcta, pero considero su último libro muy poco satisfactorio. Uno se pregunta por qué ha de presentar su nueva postura con semejante barrera de aforismos, semejante amasijo turbulento de pensamientos medio velados, lacónicos en extremo y con frecuencia crípticos, para terminar en un cristianismo místico de la vieja cosecha y con un llamamiento para el día del juicio final. En esto, al menos, este último libro es coherente con el anterior: la existencia natural en las frustrantes limitaciones del cuerpo requiere un alivio radical total, ya sea en la antirrepresión o al menos en el fin del mundo. <<

[1] Rank, carta del 2/8/1933, en la excelente biografía de Taft, Jessie, *Otto Rank* . Nueva York: Julian Press, 1958, pág. 175. <<

[2] LAD, pág. 322. <<

[3] Peris, F. S., Hefferline, R. F. y Goodman, P. *Gestalt Therapy* , Nueva York: Delta Books, 1951; pág. 395, nota. <<

[4] Progoff, I. *The Death and Rebirth of Psychology* . Nueva York: Delta Books, 1964. <<

[5] Roazen, P. *The Virginia Quarterly Review* , invierno, 1971, pág. 33. <<

[1] James, William. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* , 1902. Nueva York: Mentor Edition, 1958, pág. 281.

Nota : Puesto que las siguientes obras de Otto Rank se mencionan con frecuencia, por conveniencia han sido abreviadas del siguiente modo:

PS : *Psychology and the Soul* , 1931. Nueva York: Perpetua Books Edition, 1961.

ME : *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* . Agathon Press, 1968.

AA : *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* . Agathon Press, 1968.

WT : *Will Therapy and Truth and Reality* . Nueva York: Knopf, 1936, edición de un volumen, 1945.

BP : *Beyond Psychology* , 1941. Nueva York: Dover Books, 1958.

En el *Journal of the Otto Rank Association* han aparecido fragmentos de nuevas traducciones de otras obras de Rank, junto con transcripciones de algunas de sus conferencias y conversaciones; esta publicación la citaré como JORA.

También he citado con frecuencia el libro de Norman O. Brown *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* . Nueva York: Viking Books, 1959 y lo he abreviado como **LAD** .

También he abreviado títulos de periódicos que cito con frecuencia y libros de varios autores tras la primera referencia completa. <<

[1] Freud, S. «Thoughts for the Times on War and Death», 1915, *Collected Papers* , vol. 4. Nueva York: Basic Books, 1959, págs. 316-317. <<

[2] Cf. por ejemplo, Cochrane, A. L. «Elie Metschnikoff and His Theory of an "*Instinct de la Mort* "», *International Journal of Psychoanalysis* , 1934, 15: 265-270; G. Stanley Hall, «Thanatophobia and Immortality», *American Journal of Psychology* , 1915, 26:550-613. <<

[3] Shaler, N. S. *The Individual: A Study of Life and Death* . Nueva York: Appleton, 1900. <<

[4] Hall, «*Thanatophobia* », pág. 562. <<

[5] Cf. Harrington, Alan. *The Immortalist* . Nueva York: Random House, 1969, pág. 82. <<

[6] Véase el excelente estudio de Choron, Jacques. *Death and Western Thought* . Nueva York: Collier Books, 1963. <<

[7] Véase Feifel, H. *The Meaning of Death* . Nueva York: McGraw-Hill, 1959, capítulo 6; Rochlin, G. *Griefs and Discontents* , Boston: Little, Brown, 1967, pág. 67. <<

[8] Bowlby, J. *Maternal Care and Mental Health* , Ginebra: World Health Organization, 1952, pág. 11. <<

[9] Cf. Tietz, Walter. «School Phobia and the Fear of Death», *Mental Hygiene* , 1970, 54: 565-568. <<

[10] Rheingold, J. C. *The Mother, Anxiety and Death: The Catastrophic Death Complex* , Boston: Little, Brown, 1967. <<

[11] Levin, A. J. «The Fiction of the Death Instinct», *Psychiatric Quarterly* , 1951,25:257-281. <<

[12] Moloney, J. C. *The Magic Cloak: A Contribution to the Psychology of Authoritarism* . Wakefield, Massachussetts: Montrose Press, 1949, pág. 217.; H. Marcuse, «The Ideology of Death» en Feifel, *The Meaning of Death* , capítulo 5. <<

[13] LAD, pág. 270. <<

[14] Murphy, G. «Discussion», en Feifel, *The Meaning of Death* , pág. 320. <<

[15] James, *Varieties* , pág. 121. <<

[16] Choron, *Death* , pág. 17. <<

[17] *Ibid* ., pág. 272. <<

[18] Zilboorg, G. «Fear of Death», *Psychoanalytic Quarterly* , 1943, 12: 465-475. Véase la estupenda distinción técnica de Eissler entre la ansiedad por la muerte y el terror a ella, en su libro de ensayos cargado de sutiles disertaciones: Eissler, K. R. *The Psychiatrist and the Dying Patient* . Nueva York: International Universities Press, 1955, pág. *211* . <<

[19] Zilboorg, «Fear of Death», págs. 465-467. <<

[20] James, *Varieties* , pág. 121. <<

[21] Zilboorg, «Fear of Death», pág. 467. También podríamos decir con mayor precisión, al igual que Eissler, miedo a la aniquilación, extendido por el ego hasta convertirse en conciencia de la muerte. Véase *The Psychiatrist and the Dying Patient* , pág. 267. <<

[22] *Ibid* . <<

[23] *Ibid* , págs. 468-471 pássim. <<

[24] Cf. Shaler, *The Individual* . <<

[25] Wahl, C. W. «The Fear of Death», en Feifel, págs. 24-25. <<

[26] Cf. Moloney, *The Magic Cloak* , pág. 117. <<

[27] Wahl, «The Fear of Death», en Feifel, págs. 25-26. <<

[28] En Choron, *Death* , pág. 100. <<

[29] Cf., por ejemplo, Alexander, I. E. y otros, «Is Death a Matter of Indiference?», *Journal of Psychology* , 1957, 43: 277-283; I. M. Greenberg y Alexander, I. E. «Some Correlates of Thoughts and Feelins Concerning Death», *Hillside Hospital Journal* , 1962, n.º 2: 120-126; Golding, S. I. y otros, «Anxiety and Two Cognitive Forms of Resistance to the Idea of Death», *Psychological Reports* , 1966, 18: 359-364. <<

[30] Saul, L. J. «Inner Sustainment» *Psychoanalitical Quarterly* , 1970, 39: 215-222. <<

[31] Wahl, «The Fear of Death», pág. 26. <<

[1] Fromm, Erich. *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* . Nueva York: Harper and Row, 1964, págs. 116-117. <<

[2] Fromm, Erich. *The Same Society* . Nueva York: Fawcett Books, 1955, pág. 34. <<

[3] LAD <<

[4] Cf. Raglan, Lord. *Jocasta's Crime: An Anthropological Study* . Londres: Methuen, 1933, capítulo 17. <<

[5] LAD, pág. 186. <<

[6] *Ibid* ., pág. 189. <<

[7] *Ibid* ., págs. 186-187. <<

[8] Straus, E. *On Obsession, A Clinical and Methodological Study* . Nueva York: Nervous and Mental Disease Monographs, 1948, n.º 73. <<

[9] *Ibid* ., págs. 41-44. <<

[10] Freud, *Civilization and Its Discontents* , 1930. Londres: The Hogarth Press, 1969, pág. 43. <<

[11] LAD, pág. 118. <<

[12] *Ibid* ., pág. 120. <<

[13] Ferenczi, Sandor. *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis* , Londres: The Hogarth Press, 1955, pág. 66. <<

[14] PS, pág. 38. <<

[15] LAD, pág. 124. <<

[16] *Ibid* ., pág. 123. <<

[17] *Ibid* . <<

[18] *Ibid* ., pág. 128. <<

[19] *Ibid* ., pág. 127. <<

[20] ME. <<

[21] Freud. *A General Introduction to Psychoanalysis* , Nueva York: Garden City Publishing Co., 1943, pág. 324. <<

[22] Roheim, Geza. *Psychoanalysis and Anthropology* , Nueva York: International Universities Press, 1950, págs. 138-139. <<

[23] Ferenczi. *Final Contributions* , págs. 65-66. <<

[24] Rollo May ha revivido la visión rankiana a este respecto; véase su excelente exposición «Love and Death» en *Love and Will* , Nueva York: Norton, 1971. <<

[25] ME, pág. 52. <<

[26] *Ibid* ., pág. 53. <<

[27] LAD, págs. 127-128. <<

[1] Ortega. *The Revolt of the Masses* , Nueva York: Norton, 1957, págs. 156-157. <<

[2] Becker, E. *The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man* , Nueva York: Braziller, 1968, pág. 192. <<

[3] Véase sus dos excelentes ensayos «The Need to Know and the Fear of Knowing», *Journal of General Psychology* , 1963, 68 págs. 11-125; y «Neurosis as a Failure of Personal Growth», *Humanitas* , 1967, 3 págs. 153-169. <<

[4] Maslow. «Neurosis as a Failure», pág. 163. <<

[5] *Ibid* ., págs. 118-119. <<

[6] Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy* , 1923, Nueva York: Galaxy Books, 1958. <<

[7] Maslow. «The Need to Know», pág. <<

[8] *Ibid* ., págs. 118-119. <<

[9] Cf. Freud. *The Future of an Illusion* , 1927, Nueva York: Anchor Books Edition, 1964, capítulos 3 y 4. <<

[10] Freud. *The Problem of Anxiety* , 1926, Nueva York: Norton, 1936, págs. 67 y sigs. <<

[11] Cf. también la continuación de las visiones de Heidegger en la psiquiatría existencial moderna: Boss, Médard. *Meaning and Content of Sexual Perversions: A Daseianalytic Approach to the Psychopathology of the Phenomenon of Love* , Nueva York: Grune and Stratton, 1949, pág. 46. <<

[12] Peris, F. *Gestalt Therapy Verbatim* , Lafayette, California: Real People Press, 1969, págs. 55-56. <<

[13] Angyal, A. *Neurosis and Treatment: A Tiolistic Theory* , Nueva York: Wiley, 1965,pág. 260. <<

[14] Maslow. *Toward a Psychology of Being* , segunda edición, Princeton: Insight Books, 1968, capítulo 8. <<

[15] LAD. <<

[16] ME, pág. 13, énfasis del autor. <<

[17] Searles, Harold F. «Schizophrenia and the Inevitability of Death», *Psychiatric Quarterly* , 1961, 35 págs. 633-634. <<

[18] Traherne. *Centuries* , C. 1672, Londres, edición de Faith Press, 1963, págs. 109-115, passim. <<

[19] Anderson, Marcia Lee. «Diagnosis», citada por Searles en «Schizophrenia», pág. 639. <<

[20] LAD, pág. 291. <<

[1] Kierkegaard. *Journal* , 12 de mayo, 1839. <<

[2] Mowrer, O. H. *Learning Theory and Personality Dynamics* , Nueva York: Ronald Press, 1950, pág. 541. <<

[3] Cf. especialmente May, Rollo. *The Meaning of Anxiety* , Nueva York: Ronald Press, 1950; Miller, Libuse Lukas. *In Search of the Self: The Individual in the Thought of Kierkegaard* , Filadelfia: Muhlenberg Press, 1962. <<

[4] Kierkegaard. *The Concept of Dread* , 1844, Princeton: University Press, 1957, traducción de Walter Lowrie, pág. 41. <<

[5] *Ibid* ., pág. 38. <<

[6] *Ibid* ., pág. 39. <<

[7] *Ibid* ., pág. 139. <<

[8] *Ibid* ., pág. 40. <<

[9] *Ibid* ., pág. 140. <<

[10] Kierkegaard. *The Sickness Unto Death* , 1849, editado por Anchor en 1954, junto con *Fear and Trembling* , traducción de Walter Lowrie, pág. 181. <<

[11] Kierkegaard. *Dread* , págs. 110 y ss. <<

[12] *Ibid* ., pág. 124. <<

[13] *Ibid* ., págs. 112-113. <<

[14] *Ibid* . <<

[15] *Ibid* ., pdgs. 114-115. <<

[16] *Ibid* ., pags. 115-116. <<

[17] Cf. Miller. *In Search for the Self* pags. 265-276. <<

[18] Kierkegaard. *Sickness* , pags. 184-187, *passim* . <<

[19] *Ibid* ., pags. 174-175. <<

[20] *Ibid* . <<

[21] *Ibid* ., pag. 162 y ss. <<

[22] Cf. Becker, E. *The Revolution in Psychiatry* , Nueva York: Free Press, 1964 y capítulo 10 de este libro. <<

[23] Kierkegaard. *Sickness* , pag. 163. <<

[24] *Ibid* ., pags 164,165,169. <<

[25] *Ibid* ., pags. 169-170. <<

[26] *Ibid* . <<

[27] *Ibid* ., pag. 165. <<

[28] Becker. *The Revolution in Psychiatry* . <<

[29] Kierkegaard. *Sickness* , pags. 166-167. <<

[30] *Ibid* ., pags. 170-172. <<

[31] *Ibid* ., pag. 172. <<

[32] *Ibid* ., pag. 173. <<

[33] *Ibid* ., pags. 174-175, passim. <<

[34] Freud. *Civilization and Its Discontents* , pag. 81. <<

[35] Kierkegaard. *Sickness* , pag. 196. <<

[36] *Ibid* ., pag. 198. <<

[37] *Ibid* ., pag. 199. <<

[38] *Ibid* ., pag. 156. <<

[39] Cf. Miller. *In Search for the Self* págs. 312-313. <<

[40] Kierkegaard. *Dread* , pag. 144. <<

[41] *Ibid* ., pag. 140. <<

[42] Cf. Miller. *In Search for the Self* , pag. 270. <<

[43] Kierkegaard. *Sickness* , pag. 199. <<

[44] James, *Varieties* , pag. 99. <<

[45] Ortega. *The Revolt of Masses* , pdg. 157. <<

[46] Kierkegaard. *Dread* , págs. 140 y ss. <<

[47] *Ibid* ., pags. 141-142. <<

[48] *Ibid* ., pag. 104. <<

[49] *Ibid* ., pag. 145. <<

[50] Cf. May, R. *The Meaning of Anxiety* , pag. 45. <<

[1] Freud *Civilization and Its Discontents* , pág. 43. <<

[2] LAD, pág. 188. <<

[3] Jung, C. G. *Memories, Dreams and Reflections* , Nueva York: Vintage, 1965, págs. 149-151. Version castellana, *Recuerdos, sueños y pensamientos* , Barcelona: Seix Barral, 1966. <<

[4] *Ibid* . <<

[5] Citado por Brome, Vincent. *Freud and His Early Circle* , Londres: Heinemann, 1967, pág. 103. <<

[6] LAD, pág. 103. <<

[7] Cf Freud. *The Failure of an Illusion* , 1927, Nueva York: Anchor Books, 1964, pág. 32. <<

[8] Freud. *Beyond the Pleasure Principle* , 1920, Nueva York: Bantam Books, 1959, pág. 61. <<

[9] *Ibid* ., pág. 66. <<

[10] Las notables observaciones de C. Rank, sobre los problemas teóricos de Freud, WT, pág. 115 y véase la discusión de Brown, LAD, págs. 97 y ss. <<

[11] Véase, *Beyond the Pleasure Principle* , págs. 93, 105, 106 nota; y LAD, págs. 99-100. <<

[12] LAD, págs. 101 y ss. <<

[13] WT, pág. 130. <<

[14] Cf. LAD, pág. 109. <<

[15] WT, pág. 116. <<

[16] *Ibid* ., pág. 121-122, énfasis del autor. <<

[17] *Ibid* ., pág. 115. <<

[18] Véase ME, pág. 38. <<

[19] Levin. «The Fiction of the Death Instinct», págs. 277-278. <<

[20] Jones, E. *The Life and Work of Sigmund Freud* , edición abreviada, Doubleday Anchor, 1963, pág. 198. <<

[21] *Ibid* , pág. 354. <<

[22] *Ibid* ., pág. 194. <<

[23] *Ibid* ., pág. 197. <<

[24] *Ibid* ., pág. 194 nota. <<

[25] *Ibid* ., pág. 197 nota. <<

[26] Jones. *Freud* , edición abreviada, pág. 354. <<

[27] Citado en Zilboorg, *Psychoanalysis and Religion* , Londres: Alien and Unwin, 1967, pág. 233. <<

[28] *Ibid* ., págs. 232-234, *pássim* . <<

[29] *Ibid* ., pág. 234. <<

[30] Citado por Roazen, *Bother and Animal, The Story of Freud and Tausk* , Londres: Allen Lane the Penguin Press, 1969, pág. 172, nota. <<

[31] Jung, C. G. *Memories* , pág. 156. <<

[32] *Ibid* ., pág. 157. <<

[33] Roazen, Paul. *Freud: Political and Social Thought* , Nueva York: Vintage Books, 1970, págs. 176-181. <<

[34] *Ibid* ., pág 176. Fromm dice algo similar en *Freud's Mission* , pág. 64. <<

[35] *Ibid., pág* . 178. <<

[36] Cf. Jung. *Memories* , pág. 157. <<

[37] Roazen. *Freud* , pág. 179. <<

[38] Jung. *Memories* , pág. 156. <<

[39] Jones. *The Life and the Work of Sigmund Freud* , edición de 3 volúmenes. <<

[40] Citado por Brome. *Freud* , pág. 98. <<

[41] Cf. la inteligente y seria exposición de Brome, *Ibid* ., pág. 125. <<

[42] Roazen. *Freud* , pág. 180. <<

[43] Fromm, E. *The Heart of Man* , págs. 43-44. <<

[44] Jones. *Freud* , volumen II, pág. 55. <<

[45] *Ibid., págs* . 145-146. <<

[46] *Ibíd* . <<

[47] Cf. Becker, E. *The Structure of Evil* , pág. 400; y *Angel in Armor* , Nueva York: Braziller, 1969, pág. 130. <<

[48] Jones. *Freud* , volumen I, pág. 8 y nota «j». <<

[49] Jones. *Freud* , edición abreviada, pág. 329. <<

[50] Jones. *Freud* , volumen I, pág. 317. <<

[51] Jung. *Memories* , pág. 157. <<

[52] Jones. *Freud* , volumen II, pág. 420. <<

[53] *Ibíd* . Cf. también Fromm, *Freud's Mission* , pág. 56. <<

[54] Citado por Brome. *Freud* , pág. 127. <<

[55] Citado por Roazen. *Brother Animal* , pág. 40. <<

[56] Zilboorg. *Psychoanalisis and Religion* , pág. 242. <<

[57] Págs. 133-134, *Psychoanalisis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister* , Nueva York: Basic Books, 1963. <<

[58] Zilboorg. *Psychoanalisis and Religion* , pág. 242. <<

[59] *Ibid* ., pág. 255. Véase también el excelente análisis de Puner sobre esta rigidez: *Freud* , págs. 255-256, *pássim* . <<

[60] Jung. *Memories* , págs. 152-153. <<

[61] *Ibid* ., pág. 154. <<

[1] Camus. *The Fall* , Nueva York: Knopf, 1957, pág. 133. <<

[2] Levi. *O f Fear and Freedom* , Nueva York: Farrar-Strauss, 1950, pág. 135. <<

[3] Véase Olden; «About the Fascinating Effect of the Narcissistic Personality», *American Imago* , 1941, 2 págs. 347-355. <<

[4] Jung. *Two Essays on analytical Psychology* , Cleveland: Meridian Books, 1956. <<

[5] *Vancouver Sun* , 8/31/70, «From Champion Majorette to Frank Sinatra Date» by Jurgen Hesse. <<

[6] Freud. *A General Introduction to Psychoanalysis* , 1920, Nueva York: Garden City, 1943, pág. 384. <<

[7] Véase la excelente crítica de Benjamin Wolstein. *Transference: Its Meaning and Function in Psychoanalytic Therapy* , Nueva York: Grune and Stratton, 1954. <<

[8] Freud. *A General Introduction* , págs. 387-388. <<

[9] Ferenczi, S. «Introjection and Transference», capítulo 2 en *Contributions to Psychoanalysis* , Londres: Phillips, 1916; y compárese con Herbert Spiegel, «Hipnosis and Transference, a Theoretical Formulation» *, Archives of General Psychiatry* , 1959, I págs. 634-639. <<

[10] Ferenczi, S. «Introjection and Transference», pág. 59. <<

[11] *Ibid* ., pág. 61. <<

[12] *Ibid* ., págs. 72, 78, 79; en el original está en cursiva. <<

[13] *Ibid* ., pág. 68. <<

[14] Freud. *Group Psychology and the Analysis of the Ego* , 1921, Nueva York: Bantam Books, 1965, pág. 68. Cf. también la importante apreciación sobre esta reorientación de Adorno, T. W.: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», *Psychoanalysis and the Social Sciences* , 1951, pág. 281, nota pie de página. <<

[15] Freud, ibid., pág. 60. <<

[16] Fenichel, Otto. «Psychoanalytic Remarks on Fromm’s Book, *Escape From Freedom», Psychoanalytic Review* , 1944, 31 págs. 133-134. <<

[17] Freud. *Group Psychology* , pág. 16. <<

[18] *Ibid* ., pág. 9. <<

[19] Fromm. *Heart of Man* , pág. 107. <<

[20] Redi, Fritz. «Group Emotion and Leadership», *Psychiatry* , 1942, págs. 573-596. <<

[21] *Ibid* ., pág. 594. <<

[22] Bion, W. R. «Group Dynamics A Review» en Melanie Klein, *New Directions in Psychoanalysis* , Nueva York: Basic Books, 1957, págs. 440-447. <<

[23] *Ibid* ., págs. 467-468. Bion también desarrolla este argumento en la misma línea que Redl lo hizo anteriormente, existen diferentes clases de grupos y por lo tanto diferentes «usos» de los líderes. <<

[24] Paul Schilder en Gill, M. y Brenman, M. *Hypnosis and Related States* , Nueva York: Science Editions, 1959; pág. 159. <<

[25] Canetti. *Crowds and Power* , pág. 332. <<

[26] Wolstein. *Transference* , pág. 154. <<

[27] Freud. «The Dynamics of the Transference», 1912, *Collected Papers* , volumen II, pág. 319; cf. también *A General Introduction* , pág. 387. <<

[28] Freud. «The Dynamics of the Transference», pág. 315. <<

[29] Freud. *The Future of an Illusion* , 1928, Nueva York: Doubleday Anchor, 1964, pág. 35; véase todo el capítulo 3. <<

[30] Ansbacher, Heinz y Rowena. *The Individual Psychology of Alfred Adler* , Nueva York: Basic Books, 1956, págs. 342-343. <<

[31] Silverberg, W. V. «The Concept of Transference», *Psychoanalytic Quarterly* , 1948, 17 págs. 319,321. <<

[32] Fromm. *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud* , Nueva York: Simon and Schuster, 1962, pág. 52. <<

[33] Jung, C. G. *The Psychology of the Transference* , Princeton: Bollingen Books, 1969, pág. 156. <<

[34] Waldman, Roy. *Humanistic Psychiatry: From Oppression to Choice* , New

Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1971, pág. 84. <<

[35] Jung. *Transference* , pág. XII. <<

[36] Szasz, T. S. *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings* , Londres: Tavistock, 1957, págs. 98 y sigs. <<

[37] Jung. *Transference* , pág. 156. <<

[38] ME, pág. 178; WT, pág. 82. <<

[39] BP, págs. 130, 136. <<

[40] WT, pág. 82. <<

[41] Angyal, A. *Neurosis and Treatment: A Holistic Theory* , Nueva York: Wiley, 1965, págs. 120-121. <<

[42] Cf. WT, págs. 82 y sigs. <<

[43] Freud. *An Autobiographical Study* , Londres: Hogarth, 1946; cf. también *A General Introduction* , pág. 387. <<

[44] Ferenczi. «Introjection and Transference», págs. 38, 44. <<

[45] Cf. Searles. «Schizophrenia and the Inevitability of Death», pág. 638; también Helm Stierlin, «The Adaptation to the “Stronger” Person’s Reality», *Psychiatry* , 1958, 21 págs. 141-147. <<

[46] Becker, E. *The Structure of Evil* , pág. 192. <<

[47] Cf. AA, pág. 407. <<

[48] Harrington. *The Inmortalist* , pág. 101. <<

[49] AA, pág. 411. <<

[50] La formidable frase de Harrington, *The Inmortalist* , pág. 46. <<

[51] Freud. *Group Psychology* , págs. 37-38. <<

[52] Sobre todo esto véase el excelente reportaje de Orlansky, Harold. «Reactions to the Death of President Roosevelt», *The Journal of Social Psychology* , 1947, 26 págs. 235-266; también Grazia, D. de, «A Note on the Psychological Position of the Chief Executive», *Psychiatry* , 1945, 8 págs. 267-272. <<

[53] CF. Becker. *The Structure of Evil* , pág. 328. <<

[54] *Ibid* . <<

[55] WT, págs. 74, 155; BP, pág. 195; AA pág. 86; ME, pág. 142. <<

[56] AA, págs. 370, 376. <<

[57] Cf. PS, págs. 142,148; BP págs. 194-195. <<

[58] AA, pág. 42. <<

[59] BP, pág. 198. <<

[60] ME, págs. 232-234. <<

[61] BP, pág. 168. <<

[62] Jung. *Transference* , págs. 71-72. <<

[63] Melville. *Moby Dick* , 1851, Nueva York: Pocket Library, 1955, págs. 361-362. <<

[64] Véase mi discusión sobre esto en *The Structure of Evil* , pág. 261. <<

[65] Ferenczi. «Introjection and Transference», pág. 47. <<

[66] Véase también Meerloo, J. A. M. and Coleman. Marie L. «The Transference Function: A Study of Normal and Pathological Transference», *The Psychoanalytical Review* , 1951, 38 págs. 205-221, un ensayo repleto de revisiones importantes sobre las visiones tradicionales; y la importante crítica de Szasz, T. S. «The Concept of Transference», *International Journal of Psychoanalysis* , 1963, 44 págs. 432-443. <<

[1] BP, pág. 196. <<

[2] Chesterton, G. K. *Orthodoxy* , 1908, Nueva York: Image Books, 1959, pág. 80. <<

[3] Véase AA, capítulo 2; PS, capítulo 4; BP, capítulo 4, *etc* . <<

[4] BP, pág. 168; PS, pág. 192; WT, pág. 303. <<

[5] ME, pág. 232. <<

[6] WT, pág. 62. <<

[7] *Ibid* ., pág. 304. <<

[8] ME, pág. 232. <<

[9] WT, pág. 302. <<

[10] BP, pág. 234. <<

[11] Roheim. «The Evolution of Culture», pág. 403. <<

[12] ME, pág. 44. <<

[13] *Ibid* ., pág. 46 y ss. <<

[14] *Ibíd* ., pág. 43. <<

[15] BP, pág. 234. <<

[16] Véase también la crítica contemporánea de Rollo May sobre este problema en su *Love and Will* . <<

[17] PS, pág. 92. <<

[18] BP, págs. 196-197. <<

[19] Cf. WT, pág. 62. <<

[20] Cf. Becker, E. *The Birth and the Death of Meaning* , segunda edición, capítulo 12. <<

[21] WT, pág. 287. <<

[22] WT, pág. 131. <<

[23] BP, pág. 197. <<

[24] WT, pág. 304. <<

[25] PS, pág. 92. <<

[26] Para ver hasta qué punto es «cristiano» el análisis de Rank sobre la sexualidad y el otro, véase el destacado estudio de Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man* , Nueva York: Scribner and Sons, 1941, volumen I, págs. 233-240. <<

[27] BP, págs. 186, 190. <<

[28] Jung. *The Psychology of the Transference* , pág. 101. <<

[29] AA, pág. 86. <<

[30] AA, pág. 42; WT, pág. 278. <<

[31] Cf. Becker, E. *The Structure of Evil* , págs. 190 y ss. <<

[32] WT, pág. 147. <<

[33] BP, p. 272. Jung vio que el propio círculo de Freud era una religión patriarcal: *Modem Man in Search of a Soul* , 1933, Nueva York: Harvest Books, p. 122. <<

[34] *Ibid* ., pág. 273-274. <<

[35] *Ibid* ., pág. 194. <<

[36] *Ibid* ., págs. 188-201. <<

[37] Cf. Tillich. *Systematic Theology* , volumen III, págs. 75-77. <<

[1] WT, págs. 251-252. <<

[2] *Ibid* ., capítulo 12. <<

[3] *Ibid* ., pág. 193. <<

[4] *Ibid* ., pág. 149; JORA, junio, 1967, pág. 17 <<

[5] WT, págs. 155-303. <<

[6] *Ibid* ., pág. 149; JORA, diciembre 1970, págs. 49-50. <<

[7] WT, págs. 148-149. <<

[8] Freud. *Introductory Lectures III* , pág. 445; enfatizado por Jung en *The Psychology of the Transference* , pág. 8, nota 16. <<

[9] Walman, Roy D. *Humanistic Psychiatry* , New Brunswick: Rutgers University Press, 1971, págs. 123-124; véase también el excelente artículo de Leifer, Ronald. «Avoidance and Mastery: An Interactional View of Phobias». *Journal of Individual Psychology* , mayo, 1966, págs. 80-93; y comparar con Becker, *The Revolution in Psychiatry* , págs. 115 y sigs. <<

[10] WT, pág. 149. <<

[11] BP, pág. 50. <<

[12] WT, págs. 146-147. <<

[13] JORA, junio, 1967, pág. 79. <<

[14] WT, págs. 146-147. <<

[15] Ibid., pág. 151. <<

[16] Ibid., pág. 149. <<

[17] AA, pág. 376-377. <<

[18] *Ibid* ., pág. 372. <<

[19] *Ibid* ., pág. 27. <<

[20] WT, pág. 93. <<

[21] *Ibid* ., págs. 95, 173. <<

[22] Nin, JORA, junio, 1967, pág. 118. <<

[23] WT, pág. 195. <<

[24] *Ibid* ., págs. 251-252. <<

[25] Ibid., pág. 173. <<

[26] Turney-High, *Primitive War* , pág. 208. <<

[27] WT, págs. 74, 287. <<

[28] Véase el importantísimo artículo histórico de Baldwin, James M. «The History of Psychology», *International Congress of Arts and Science* , volumen V, San Luis, 1904, págs. 606-623; y la obra más importante de Strasser, Stephan. *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology* , Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1962; y PS, capítulo 1, págs. 84 y sigs. Y capítulo 7. <<

[29] Esta nota no viene en el libro original, seguramente debido a una errata de impresión. (Nota de la conversión a libro electrónico). <<

[30] PS, pág. 192. <<

[31] M E, pág. 143. <<

[32] PS, pág. 10; cf. también Becker, *The Revolution in Psychiatry* , págs. 120-121. <<

[33] PS, pág. 10. <<

[34] Véase BP, capítulos 1 y 8; PS, capítulos 1 y 7; y el excelente resumen de Progoff. *Death and Rebirth* , págs. 221-228, 258-259. <<

[35] ME, pág. 143. <<

[36] *Ibid* ., págs. 143, 232. <<

[37] JORA, otoño, 1966; pág. 42; ME, pág. 45; y véase los notables escritos de Mowrer, O. H., que fueron muy criticados por la principal corriente psicológica, *The Crisis in Psychiatry and Religion* , Nueva York: Insight Books, 1961, especialmente el capítulo 8. <<

[38] WT, págs. 74, 152, 205, 241, 303-304. <<

[39] *Ibid* ., págs. 92-93. <<

[40] *Ibid* ., cf. también Waldman. *Humanistic Psychiatry* , pág. 59 y sus soberbias páginas 117-127, que ahora sin duda representan una soberbia introducción a la ecuación del pecado y la neurosis en la psiquiatría moderna y véase Mowrer, *The Crisis in Psychiatry* , capítulos 3 y 4. <<

[41] WT, págs. 93, 304. <<

[42] AA, pág. 27; Waldman. *Humanistic Psychiatry* , pág. 120. Waldman no recurre a Rank sino a Adler con quien Rank también está claramente en deuda. Después de Adler, Karen Homey escribió extensamente y con una visión profunda, en especial sobre la dinámica de la autoglorificación y la autodesvalorización en la neurosis. Son de destacar sus disertaciones sobre la necesidad del triunfo heroico y la perfección y lo que sucede con ellas en el neurótico. Véase sobre todo su *Neurosis and Human Growth* , Nueva York: Norton, 1950. <<

[43] BP, pág. 193; WT, pág. 304; ME, pág. 141. <<

[44] ME, págs. 142-144. <<

[45] WT, págs. 150, 241; AA, pág. 86; WT, pág. 94. <<

[46] Chesterton. *Orthodoxy* , págs. 18-29 y cf ME, pág. 47. <<

[47] BP, pág. 49. <<

[48] Cf, BP, págs. 166, 197; WT, pág. 303 y Becker, *Birth and Death* , segunda edición, capítulo 14. <<

[49] Freud. «Observations on Transference-love», pág. 388. <<

[50] Van der Leeuw. *Religion in Essence* , volumen II, pág. 467. <<

[51] ME, págs. 44-45. <<

[52] Cf. también el importante y olvidado libro de Conger, G. P. *The Ideologies of Relligion* , Nueva York: Round Table Press, 1940. <<

[53] Cf. Jung. *The Psychology of the Transference* , pág. 69. <<

[54] ME, pág. 232. <<

[55] Becker. *Structure of Evil* , págs. 190-210. <<

[56] AA, pág. 429. <<

[57] Jung. *The Psychology of the Transference* , págs. 101-102. <<

[58] Jung. *Memories* , pág. 288. <<

[1] Boss. *Meaning and Content of Sexual Perversion* , págs. 46-47. <<

[2] Adler, Alfred. *The Practice and Theory of Individual Psychology* , Londres: Kegan Paul, 1924, capítulo 21. <<

[3] El excelente pensamiento de Straus «The Miser», en *Patterns of the Life-World* , edición de Edie, J. M.; Evanston: Northwestern University Press, 1970, capítulo 9. <<

[4] Boss, M. *Psychoanalysis and Daseinanalysis* , Nueva York: Basic Books, 1963, págs. 209-210. <<

[5] BP, pág. 169. <<

[6] Gaylin, W. *The Meaning of Despair* , Nueva York: Science House, 1968; pág. 391. <<

[7] Rank. WT, págs. 126, 127, 131. <<

[8] Cf. Becker. *The Revolution in Psychiatry* . <<

[9] Adler. *Individual Psychology* , pág. 252. <<

[10] Boss. *Sexual Perversions* , pág. 46. <<

[11] Bromberg, W y Schilder, P. «The Attitude of Psychoneurotics Towards Death», pág. 20. <<

[12] Harrington. *The Inmortalist* , pág. 93. <<

[13] James. *Varieties* , pág. 138. <<

[14] Adler. *Individual Psychology* , págs. 256-260. <<

[15] Dentro del psicoanálisis nadie ha comprendido este dualismo funcional mejor que Wilhem Reich; véase la brillante teoría en su libro *Character Analysis* , 1933, Nueva York: Noonday Press, 3a edición, 1949, págs. 431-462. <<

[16] Cf. Becker. *The Revolution in Psychiatry* . <<

[17] Chesterton. *Orthodoxy* , especialmente capítulo 2. <<

[18] Reich. *Character Analysis* , págs. 432,450. <<

[19] Adler. *Individual Psychology* , pág. 257. <<

[20] Boss. *Sexual Perversions* . <<

[21] Capítulo 9, en Edie, J. M. *Patterns of the Life-World* . <<

[22] Freud. «Fetishism», 1927, *Collected Papers* , volumen V, pág. 199. <<

[23] *Ibid* ., págs. 200, 201. <<

[24] Bak. «The Phallic Woman: The Ubiquitous Fantasy in Perversions», *Psychoanalytic Study of the Child* , 1968, 23, pág. 16. <<

[25] Romm, M. E. «Some Dynamics in Fetishism», *Psychoanalytic Quarterly* , 1949, 19 págs. 146-147, el énfasis es del autor. <<

[26] *Ibid* . <<

[27] Jung. *Transference* , capítulo 10. <<

[28] Boss. *Sexual Perversions* , págs. 24, 32, 33, 37, 119, 136. <<

[29] LAD, págs. 132-134. <<

[30] Spiegel, Nancy T. «An Infantile Fetish and its Persistence into Young Womanhood», *Psychoanalytic Study of the Child* , 1967, 22 pág. 408. <<

[31] Cf. Greenacre. «Perversions: General Considerations Regarding Their Genetic and Dynamic Background», *Psychoanalytic Study of the Child* , 1968, 23 pág. 57. <<

[32] Romm. «Some Dynamics», págs. 148-149). <<

[33] Payne, S. M. «Observations on the Ego Development of the Fetishist», *International Journal of Psychoanalysis* , 1938, 20 pág. 169. <<

[34] Véase su «On Obsession». <<

[35] Greenacre, P. «Certain Relationships Between Fetishim and Faulty Development of the Body Image», *Psychoanalytic Study of the Child* , 1953, 8, pág. 84. <<

[36] Greenacre. «Certain Relationships», pág. 93; véase también sus «Perversions», págs. 47-62. <<

[37] Cf. Bak. «Phallic Woman», pág. 20; Greenacre, «Certain Relationships», pág. 80; «Perversions»; «Further Considerations Regarding Fetishism»,

Psychoanalytic Study of the Child , 1955, 10 pág. 192. <<

[38] Fenichel, Otto. «The Psychology of Travestism», *International Journal of Psychoanalysis* , 11 pág. 220. <<

[39] Lorand, A. S. «Fetishism in Statu Nascendi», *International Journal of Psychoanalysis* , 11 pág. 422. <<

[40] Freud. «Fetishism», pág. 201. <<

[41] Nagler, S. «Fetishism: A Review and a Case Study», *Psychiatric Quarterly* , 1957, 31 pág. 725. <<

[42] Cf. Becker. *Angel in Armor* . <<

[43] ME, pág. 52. <<

[44] *Ibid* ., págs. 199-200. <<

[45] AA, págs. 54-55. <<

[46] PS, pág. 43. <<

[47] *Ibid* . <<

[48] Allen, F. H. «Homosexuality in Relation to the Problem of Human Difference», *American Journal of Orthopsychiatry* , 1940, 10 págs. 129-135. <<

[49] Balint, M. «A Contribution on Fetishism», *International Journal of Psychoanalysis* , 1935, 16 pág. 481. <<

[50] Freud. «Fetishism», pág. 199. <<

[51] Boss. *Sexual Perversions* , págs. 50 y sigs. <<

[52] *Ibid* ., pág. 52. <<

[53] *Ibid* ., págs. 41-42. <<

[54] *Ibid* ., pág. 74. <<

[55] *Ibid* ., pág. 51. <<

[56] Greenacre. «Further Notes Regarding Fetishism», *Psychoanalytic Study of the Child* , 1960, 15 págs. 191-207. <<

[57] Greenacre. «The Fetish and the Transitional Object», *Psychoanalytic Study of the Child* , 1969, 24 págs. 161-162. <<

[58] Freud. «Fetishism», pág. 201. <<

[59] Cf. Greenacre. «The Fetish and the Transitional Object», pág. 150. <<

[60] Greenacre. «Further Notes», pág. 200. <<

[61] *Ibid* ., pág. 202. <<

[62] Cf. Glover, James. «Notes on an Unusual Form of Perversion», *International Journal of Psychoanalysis* , 1927, 8 págs. 10-24. <<

[63] Fenichel. «Travestism», pág. 219. <<

[64] Bak. «Phallic Woman», pág. 16; Fenichel, «Travestism», pág. 214. <<

[65] Fenichel. «Travestism», pág. 219. <<

[66] Bak. «Phallic Woman», pág. 25. <<

[67] Fenichel. «Travestism», pág. 219. <<

[68] Greenacre. «Certain Relationships», pág. 81. <<

[69] Buckner, H. T. «The Transvestite Career Path», *Psychiatry* , 1970, 33 págs. 381-389. <<

[70] Freud. «Fetishism», pág. 204. <<

[71] Greenacre. «Further Notes», pág. 204. <<

[72] *Ibid* ., pág. 206. <<

[73] Romm. «Some Dynamics», pág. 147. <<

[74] *Ibid* ., pág. 140. <<

[75] Cf. Becker. *Angel in Armor* , capítulo 1. <<

[76] Greenacre. «Certain Relationships», pág. 67. <<

[77] Rank. JORA, Diciembre, 1970, pág. 49. <<

[78] Cf. Becker. *Angel in Armor* . <<

[79] Bieber. «The Meaning of Masochism», *American Journal of Psychotherapy* , 1953, 7, pág. 438. <<

[80] Zilboorg. «Fear of Death», págs. 473-474. <<

[81] WT, págs. 129-131. <<

[82] Hart. «The Meaning of Passivity», *Psychiatric Quarterly* , 1955, 29 pág. 605. <<

[83] Romm. «Some Dynamics», pág. 145. <<

[84] BP, págs. 185-190; cf. también su carta a Jessie Taft, 9 de noviembre, 1937, pág. 240 de Taft, *Otto Rank* . <<

[85] BP, pág. 189. <<

[86] Cf. Ansbacher. *Alfred Adler* , págs. 271-273. <<

[87] Cf. Schwartz, D. A «The Paranoid-Depressive Existential Continuum», *Psychiatric Quarterly* , 1964, 38, págs. 690-706. <<

[88] Cf. Adler en Ansbacher, pág. 427. <<

[89] Fromm. *Escape from Freedom* , Nueva York: Avon Books, 1941, págs. 173 y sigs. <<

[90] Bieber. «The Meaning of Masochism», pág. 441. <<

[91] Cf. Fromm. *The Heart of Man* , capítulo 3. <<

[92] Bnll, A. A. «Necrophilia», *Journal of Criminal Pathology* , 1941, 2 págs. 440-441. <<

[93] Boss. *Sexual Perversions* , págs. 55-61. <<

[94] Straus. «The Miser», págs. 178-179. <<

[95] Cf. Jung. *Transference* , pág. 69; Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* , Nueva York: Simon and Schuster, 1962, págs. 56 y ss. <<

[96] Carta a Jessie Taft, 26 de septiembre, 1937, *Otto Rank* , pág. 236. <<

[1] Freud. *Psychoanalysis and Faith: Dialogues with the Reverend Oskar Pfister* , Nueva York: Basic Books, 1963, págs. 61-62. <<

[2] Higgins, M. and Raphael, C. M. *Reich Speaks of Freud* Nueva York: Noonday Press, 1967, págs. 20-21. <<

[3] Cf. especialmente, págs. 192 y 199 de sus *Memories, Dreams, Reflections* . <<

[4] Kierkegaard. *Fear and Trembling* , págs. 49 y ss. <<

[5] Cf. el duro comentario de Lev Shestov en su clásico *Athens and Jerusalem* , Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966, págs. 229 y ss. <<

[6] Cf. LAD, pág. 308. <<

[7] *Ibid* ., págs. 291-292. <<

[8] Stevenson, R. L. citado por James, *Varieties* , nota pág. 85. <<

[9] Cuyo fracaso admite en pág. 268. <<

[10] Cf. la reafirmación de David Bakan de su visión rankiana: *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* , Nueva York: Schocken Books, 1965, págs. 275-276. <<

[11] LAD, pág. 270. <<

[12] *Ibid* ., pág. 293. <<

[13] *Ibid* ., pág. 292. <<

[14] Cf. Becker. *The Revolution in Psychiatry* . <<

[15] Cf. LAD, págs. 31, 39. <<

[16] Marcuse. *Eros and Civilization* , Nueva York: Vintage Books, 1962, pág. 211. <<

[17] *Ibid* ., pág. 216. <<

[18] Rieff. «The Impossible Culture: Oscar Wilde and the Charisma of the Artist», *Encounter* , septiembre, 1970, págs. 33-34. <<

[19] *Ibid* ., pág. 41. <<

[20] *Ibid* ., pág. 40. <<

[21] *Ibid* ., pág. 41. <<

[22] Harrington. *The Inmortalist* . <<

[23] Citado por Choron, Jacques. *Death and Western Thought* , pág. 135. <<

[24] *Ibid* ., págs. 135-136. <<

[25] *Ibid* ., págs. 135-136. <<

[26] Harrington. *The Inmortalist* , pág. 288. <<

[27] Véase Rieff. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud* , Nueva York. Harper and Row, 1966. <<

[28] Citado por Jessie Taft, *Otto Rank* , pág. 139. <<

[29] En conversación privada. <<

[30] Cf. Fagan, J. y Shepherd, I. L. *Gestalt Therapy Now* , Palo Alto: Science and Behavior Books, 1970, págs. 237-238. <<

[31] Cf. Alexander, F. M. *The Use of the Self; Its Conscious Direction in Relation to Diagnosis, Functioning, and the Control of Reaction* , con una introducción de Dewey, John. Nueva York: Dutton, 1932; y Bowden, G. D., F. M. *Alexander and the Creative Advance of the Individual* , Londres: Fowler, 1965. <<

[32] Rieff. *The Triumph of the Therapeutic* . <<

[33] Fromm. *The Sane Society* , Nueva York: Fawcett Books, 1955, pág. 34. <<

[34] Passmore. *The Perfectibility of Man* , Londres: Duckworth, 1970. <<

[35] Tillich. «The Importance of New Beinf for Christian Theology» en *Man and the Transformation: Papers from the Eranos Yearbooks* , volumen V, editado por Joseph Campbell, traducción de Ralph Manheim, Nueva York: Pantheon Books, 1964, pág. 172, también pág. 164. <<

[36] Para otra utilización cuidadosa de los conceptos y del lenguaje respecto al significado del inmanentismo, véase el excelente libro de Conger, George P. *The Ideologies of Religion* , Nueva York: Round Table Press, 1940; y Dilley, Frank B. *Metaphysics and Religious Language* , Nueva York: Columbia University Press, 1964. <<

[37] Langer. *Philosophy in a New Key* , Nueva York: Mentor Books, 1942, pág. 199. <<

[38] Fromm. *Man For Himself* Nueva York: Fawcett Books, 1947, págs. 95 y ss. <<

[39] Koestler, A. *The Lotus and the Robot* , Nueva York: Macmillan, 1960. <<

[40] Tillich, P. *The Courage to Be* , New Haven: Yale University Press, 1952, págs. 177 y sigs. <<

[41] Véase Jacques, E. «Death and the Mid-Life Crisis», págs. 148-149. <<

[42] Cf. Neel, J. V. «Lessons from a “Primitive” People», *Science* , volumen 170, n.º 3960, 20 de noviembre de 1970, pág. 821. <<

[43] Lifton, R. J. en el prefacio de *Revolutionary Inmortality* , Nueva York: Vintage Books, 1968. Considero que este también es el argumento del complejo libro de Homans, Peter *Theology After Freud* , Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1970. 424 <<