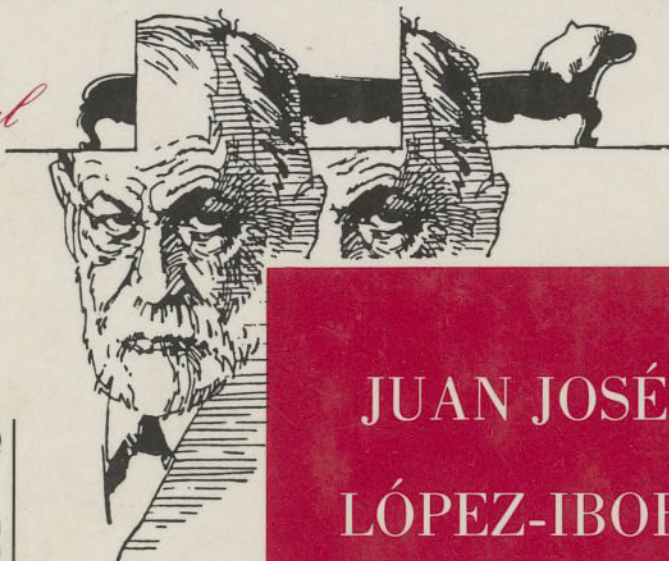


CÍRCULO UNIVERSIDAD

*Estudio
General*



JUAN JOSÉ
LÓPEZ-IBOR

LA AGONÍA
DEL
PSICOANÁLISIS

C I C L O
C I E N C I A S
H U M A N A S

JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR

LA AGONÍA
DEL
PSICOANÁLISIS

LA AGONIA DEL PSICOANALISIS

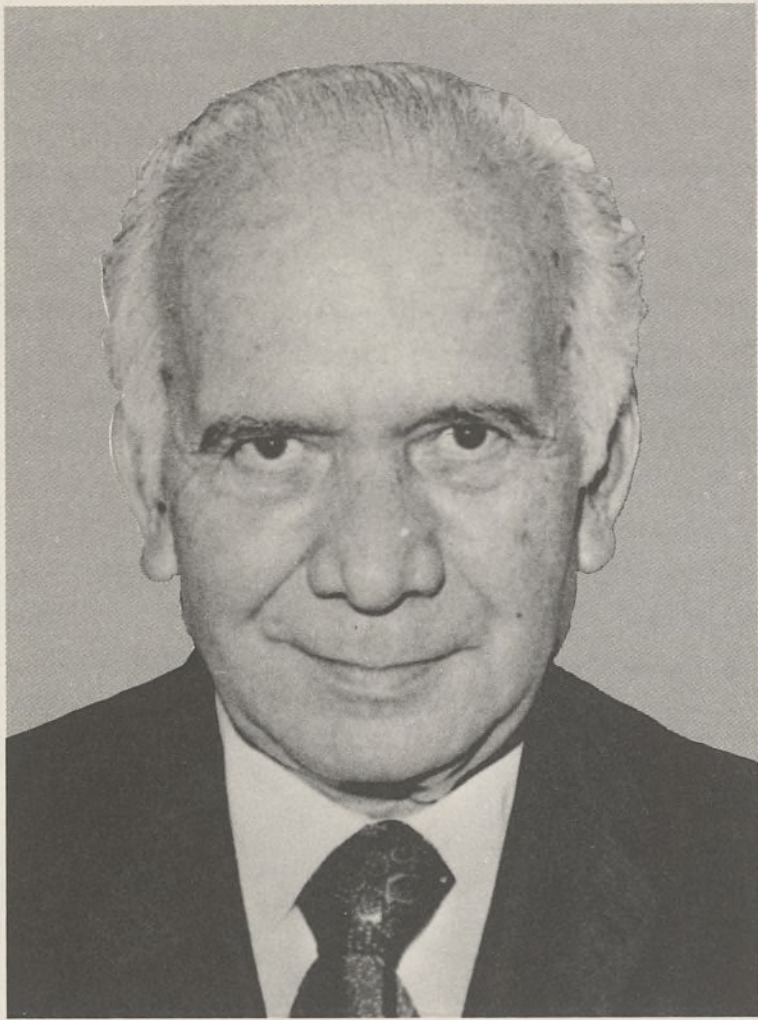
UNIVERSIDAD

LA AGONÍA DEL PSICOANÁLISIS

Aunque ha ejercido la psiquiatría durante muchos años, el autor de este libro no es un psicoanalista ortodoxo que predica las excelencias de su disciplina. Sin embargo, describe los fundamentos del psicoanálisis y sus conceptos básicos con un rigor digno de la ortodoxia más fiel.

El hecho de estar situado fuera del ámbito psicoanalítico propiamente dicho le permite al doctor López Ibor no sólo exponer fría y objetivamente la doctrina psicoanalítica, sino describir la situación cultural del hombre moderno que la ha hecho posible. La realidad es que —en sus propias palabras— todo el poder y la riqueza de la ciencia moderna no le han permitido al hombre vencer la angustia, el dolor, la guerra, la agresión y todas las plagas que acechan hoy a los hombres. Tras hacerse cargo de lo que Freud llama «el malestar de la cultura», el autor analiza la situación actual de crisis y el sentido del psicoanálisis dentro de la misma. Ahí es donde aparecen los límites de esta ciencia, cuyo objetivo es la curación orgánica del enfermo, devolviéndole la salud física y retrotrayéndole a un estado natural.

JOSÉ LUIS ABELLÁN



Juan José López-Ibor

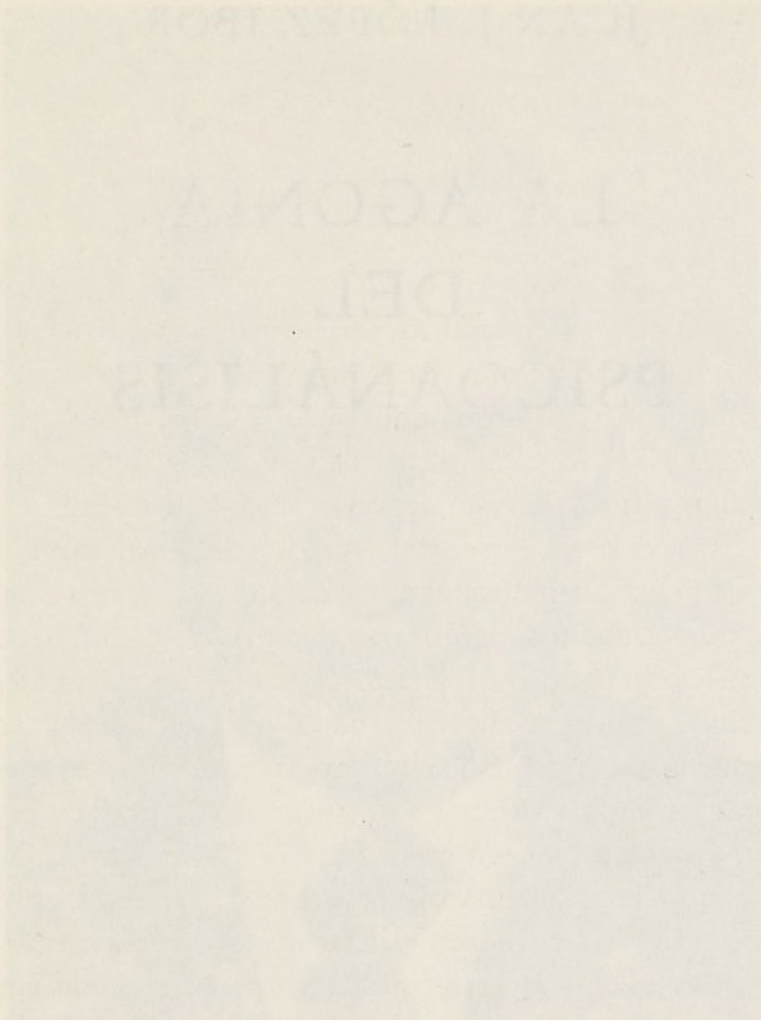
JUAN J. LÓPEZ IBOR

INTRODUCCIÓN

LA AGONÍA DEL PSICOANÁLISIS

CÍRCULO
DE LECTORES

1988



Juan José López-Ibor

CIRCULO
DE LECTORES
1988

INTRODUCCIÓN

Vivimos una época de extraordinario dinamismo. Todo cambia, todo pasa, todo evoluciona y se transforma. En esta situación de inquietud y de movimiento nadie puede estarse quieto, si quiere permanecer al día. Detenerse es dejar que los acontecimientos nos arrollen; inmovilizarse, decretar la propia muerte. Pararse, en definitiva, es paralizarse. El Círculo de Lectores no es ajeno a esta ley de nuestro tiempo; ni el Círculo ni sus Lectores quieren pararse; mucho menos, paralizarse. En primer lugar, porque sabemos que todo lector necesita reciclar sus conocimientos, y la lectura sigue siendo la mejor forma de hacerlo. En segundo lugar, porque la idea misma de circular está implicada en su definición. Leer, circular y reciclar son tres verbos que se conjugan al unísono, y constituyen en su unidad la vía más expedita para mantenernos fieles al dinamismo propio de nuestra época.

En este caminar perpetuo el Círculo de Lectores inicia una nueva etapa en la que quiere vincularse a la Universidad, porque ésta sigue siendo, a pesar de todo, el *alma mater* de cualquier persona dedicada al estudio. Matriz de conocimientos y raíz del saber, es por ello mismo madre protectora de quien se aventura por el inseguro mundo. Ninguna metáfora quizá más expresiva que ésta de *alma mater* para significar lo que la sabiduría tiene de manto protector con el que poder afrontar con éxito el porvenir humano sobre la Tierra. Madre que da a luz infinidad de saberes, pero que sabe guiarnos también en los primeros pasos del incierto caminar. Por mucho que a veces se la descalifique —y no siempre injustamente— también es verdad que, si no existiera, habría que volver a inventarla. Su huella será siempre indeleble en nuestra biografía profesional, como lo es nuestra madre en la vida personal.

Esta colección Círculo Universidad pretende restablecer lo que de aquella concepción de las primeras Universidades europeas ha llegado hasta nosotros. El estudio general (*studium generalis*) era el primer escalón de quienes luego seguirían sendas más especializadas hasta graduarse en una profesión, pero quizá por ser el primer grado es el que mejor recoge ese concepto de Universidad como conjunto de saberes y conocimientos. La necesidad de una especialización creciente ha ido difuminando esa idea del *estudio general* en la que el *alma mater* se revela con mayor fuerza. Y, sin embargo, nada más necesario hoy en día, si no queremos que la proliferación del especialismo en nuestras sociedades conduzca a esa invasión de los «bárbaros verticales» de que ya han hablado algunos autores. La barbarie del especialismo necesita ser compensada mediante la adquisición de conocimientos fundamentales para todos los hombres de hoy, si no quieren dejar de pertenecer a nuestro tiempo y a nuestro mundo.

Al hombre occidental, con las puertas del siglo XXI a la vista, le resulta cada vez más claro que nos encontramos ante sociedades crecientemente interdependientes e intercomunicadas que nos van conduciendo —de prisa, aunque con pausas— a una cultura planetaria. A ese reto no se responde con una educación cada vez más compartimentada, donde las especialidades introducen vallas y esclusas que mantienen el saber en cajones o nichos separados. Es necesario contribuir a la formación de personas que sean cada vez más «ciudadanas del mundo», y para ello se requiere —sin negar el especialismo— recuperar el sentido global del saber, impartiendo a cada ciudadano el conjunto de conocimientos que le constituyan en un individuo consciente de su mundo y adaptado a las condiciones de la época en que le ha tocado vivir. Eso sólo se logra recuperando el sentido universitario del *estudio general*.

Esa globalidad del saber —aunado en lo que los medievales llamaban el *trivium* y el *quadrivium*— se refleja en un conocimiento general que sintetice lo más importante de cada disciplina, de tal modo que abarque el conjunto del *globus intellectualis*. Volvemos así a otra vieja metáfora: la de la «esfera del saber», muy querida para nosotros en cuanto en ella está implicada la misma idea de

«círculo» que mueve el impulso de la editorial. Hacer coincidir así la «esfera del saber» con el «círculo de lectores», colmaría nuestros más ambiciosos ideales, pero aunque no lo logremos —conscientes de la limitación de todo lo humano— tampoco olvidaremos nunca que ésta es la utopía final que perseguimos.

La construcción de ese «globo intelectual» requiere la colaboración de numerosos y variados especialistas, con el suficiente sentido común, que no pierdan nunca de vista que se dirigen a un lector general no especializado. La colección Círculo Universidad es el producto de una múltiple cooperación entre diferentes especialistas e intelectuales humanistas que no han perdido la visión general. La integran, por tanto, libros de las materias más variadas preparadas por los especialistas más capaces de llevar sus conocimientos a un lenguaje expositivo que esté al alcance de cualquier persona culta. Así surgió la idea de estructurar la colección por ciclos que expresaran la misma circularidad del saber: Ciencias Humanas, Ciencias Naturales, Ciencias Exactas, Ciencias Físicas, Ciencias del Lenguaje, Ciencias Históricas, Ciencias de la Información, Filosofía y su Historia... Cada uno de estos ciclos tiene como meta acercar concéntricamente el globo del saber y ponerlo al servicio de nuestros lectores.

El objetivo final es formar nuestra propia Universidad de bolsillo en la que se realice la vieja aspiración de reunir un conjunto de saberes, organizados en torno al «ayuntamiento de maestros y alumnos», recordando la clásica definición de Alfonso X el Sabio. En una época en que no existían los medios de comunicación de masas y los libros eran caros y escasos, la transmisión del saber se hacía oralmente en una comunicación directa de maestros a estudiantes, lo que exigía un lugar material de encuentro. Éste era el sentido real de la cátedra, eje de la estructura universitaria clásica, pues una cátedra no es otra cosa que un asiento, un sillón o un púlpito desde el cual se imparte el saber. La cátedra y el campus, espacio a su vez en que se asienta un conjunto de cátedras, es el *locus* tradicional de la vida universitaria, pero en la era de la comunicación ese *locus* se amplía.

Si siempre se ha dicho que el saber no ocupa lugar, hoy hemos llegado a la plasmación práctica de esa afirmación. El saber

puede estar en las ondas etéreas de una emisión de radio, en las evoluciones concéntricas de un disco o en los puntos magnéticos de una cinta. La tecnología de nuestra época ha conseguido llevar los conocimientos del hombre a su más pura esencia: la ubicuidad real del saber. A esa ubicuidad pretendemos contribuir también nosotros modestamente con esa Universidad de bolsillo que, a partir de ahora, enriquecerá su biblioteca.

JOSÉ LUIS ABELLÁN

¿POR QUÉ ESTE LIBRO?

Estamos ante un libro sobre el psicoanálisis que constituye una verdadera joya, por las virtudes tan contradictorias que encierra en medio de una infinidad de libros escritos por psicoanalistas convencidos. El autor, aunque ha ejercido la psiquiatría durante muchos años, no es un psicoanalista ortodoxo que predica las excelencias de su disciplina. Sin embargo, pese a no serlo, describe los fundamentos del psicoanálisis y sus conceptos básicos con un rigor digno de la ortodoxia más fiel. Las nociones de trauma psíquico, inconsciente, catarsis, transferencia, censura psíquica, estructura de la personalidad (yo, ello, superyo), libido, principio de placer y principio de realidad, etcétera, son explicadas con sencillez y con precisión al mismo tiempo. Además, dedica un interesante capítulo a los discípulos más importantes de Freud que, aun partiendo de sus orientaciones, siguieron después caminos divergentes. Me refiero a las doctrinas de Alfred Adler y de Carl Jung, suficientemente expuestas en el capítulo titulado «Los herejes del psicoanálisis», donde las teorías sobre el sentimiento de inferioridad-ansia de poder, así como la problemática de los tipos psicológicos y el inconsciente colectivo, son objeto de atención.

Ahora bien, el hecho de estar situado fuera del ámbito psicoanalítico propiamente dicho, le permite al doctor López Ibor no sólo exponer fría y objetivamente la doctrina psicoanalítica, sino describir la situación cultural del hombre moderno que la ha hecho posible. La realidad es que —en sus propias palabras— todo el poder y la riqueza de la ciencia moderna no le han permitido al hombre vencer la angustia, el dolor, la guerra, la agresión, y todas las plagas que acechan hoy a los hombres como les acechaban hace miles de años. Es aquí donde la descripción y el análisis terminan, haciendo posible señalar las fronteras del psi-

coanálisis, tarea magistralmente cumplida también en este libro.

Sin necesidad de eludir las teorías psicoanalíticas, López Ibor se adentra en el examen de la cultura moderna y de sus deficiencias. Tras hacerse cargo de lo que Freud llama «el malestar de la cultura», el autor analiza la situación actual de crisis y el sentido del psicoanálisis dentro de la misma. Ahí es donde aparecen los límites de esta ciencia, cuyo objetivo es la curación orgánica del enfermo, devolviéndole la salud física y retrotrayéndole a un estado natural. Ocurre, con todo, que en los trastornos psíquicos de la personalidad lo que está enfermo es el alma; de aquí la importancia concedida en el libro a la llamada «curación por el espíritu», ya que «estar sano no es sólo ser normal, sino poder evolucionar en el tiempo, crecer, madurar, morir».

Como en toda actividad médica, la técnica psicoanalítica debe poner al enfermo en una situación adecuada y favorable a la recuperación de su salud, pero con una diferencia notable. La mayoría de las técnicas terapéuticas de la moderna medicina ejercen su función curativa mediante la aplicación de medios —farmacéuticos, quirúrgicos, radiológicos— que causan mecánicamente la salud. Sin embargo, en la psicoterapia, el efecto fundamental no proviene de una relación de causalidad sino de una actitud significativa de comprensión. Como dice en su libro el doctor López Ibor, la psicoterapia «no causa la curación de un neurótico, sino que la motiva; el enfermo se pone en trance de curarse».

Esta lucha entre el carácter técnico-causal de la ciencia médica moderna—con su reflejo en la psicoterapia—y la dimensión significativo-finalista de la vida humana es lo que el doctor López Ibor llama la «agonía del psicoanálisis», tomando la palabra *agonía* en el sentido etimológico de lucha entre la vida y la muerte que tiene la palabra en su acepción originaria. En este sentido, el libro pone de relieve que el psicoanálisis, como parte de la cultura contemporánea, es un legado irrenunciable al hombre de hoy, aunque al mismo tiempo esté, por su constitución intrínseca, luchando contra sus propios límites. Y en esa doble necesidad de asumirlo y rechazarlo al mismo tiempo es en donde radica su equívoca función de piedra angular y agónica de nuestra cultura.

JOSÉ LUIS ABELLÁN

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

El Círculo de Lectores desea publicar un libro mío sobre el psicoanálisis. El tema sigue vigente al cabo de muchos años. Primero lo editó Miracle de Barcelona con el título *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, en 1935. Luego fue la Colección Austral de Espasa-Calpe con nuevo y viejo título, *La agonía del psicoanálisis*. Digo viejo porque fue mi idea original, agonía en el sentido unamuniano del que lucha por vivir. La editorial catalana prefirió el otro título. Luego vino la Guerra Civil, y después la paz, y el libro se agotó rápidamente. Sin prurito alguno, era el primer y único libro en España sobre el tema en aquellos años. Alguien lo calificó de «demasiado sexual», «contrario a las ideas religiosas» y no sé qué más. Años que pasaron, y nuevas ediciones a pesar de tales críticas.

El psicoanálisis trata de descubrir lo que pasa en nosotros mismos, lo que ocurre entre bastidores en el drama personal, sin tener en cuenta la representación: el *mito personal*.

En el ser humano se distinguen —en tanto ser psíquico— dos capas: la consciente y la inconsciente. En los primeros trabajos de Freud, el inconsciente tenía un carácter que queda mejor expresado en la palabra *subconsciente*. Es decir, algo que se halla en un estado más profundo de la conciencia pero que procede de ella misma.

El subconsciente se alimenta de los complejos reprimidos, o sea, de todas las experiencias de la vida psíquica que, por ser desagradables, son rechazadas a los sótanos de la subconsciencia. La admisión de ciertos procesos que, manteniendo su carácter de psíquicos o de «prepsíquicos» (psicoides), no son conscientes, no es exclusiva del psicoanálisis. Podríamos añadir que casi nada es exclusivo de nada. Lo que caracteriza al psicoanálisis no es la

visión del subconsciente como el motor profundo de la personalidad. Las experiencias rechazadas, los recuerdos, no son almacenados como elementos muertos en el subconsciente, sino conservando una enorme capacidad pulsora.

Al subconsciente se acude de varias maneras: mediante el análisis de los *actos fallidos* y de los *ensueños*. ¿Son válidas estas expresiones en el momento actual? Actos fallidos: sufrimos de cuando en cuando una equivocación al pronunciar determinadas palabras o cometemos una torpeza al realizar una acción. Habitualmente se cree que tales equivocaciones son puras casualidades, carentes de intención. Freud no lo creyó así y según él es la malignidad del subconsciente la que provoca tales equivocaciones.

Los sueños constituyen la vida real del subconsciente. Las imágenes se amontonan y encadenan no en virtud del puro azar, sino con un propósito y una significación determinadas. En ellos se revelan nuestros más íntimos deseos, nuestras más escondidas pulsiones. Los ejemplos estarían aquí fuera de lugar. La interpretación onírica es larga y complicada. Desde hace muchos años se limita y hasta se prescinde de ella: «La gente sueña menos que antes», se dice. No es así sino que, por regla general, la interpretación es mucho más complicada y no puede hacerse sin recurrir a las asociaciones que el velado del sueño despierta en el sujeto despierto. Sin hablar de las complicaciones de Jung y sus seguidores con el «inconsciente colectivo».

Lo cierto es que, soñando, realizamos una forma de existir que nos es tan propia como la que realizamos despiertos. Reducir el conocimiento de nuestra vida a sus destilados conscientes es amputar del conocimiento una zona de magma valioso e interesante.

El subconsciente, pues, posee un dinamismo peculiar. En el subconsciente no rigen las leyes del espacio y del tiempo, como en el mundo de la percepción. Recuerdos viejos se enlazan con la experiencia del día, montados ambos sobre la flecha del deseo prevalente. Parece el reino del caos, que escapa al reino de la razón salvo cuando le invade; pero el caos sólo existe para aquel que no sabe interpretar su sentido. Cuando Champollion encontró la piedra de Rosetta vio que allí se decía algo, que aquello te-

nía sentido. Lo mismo ocurre con los problemas del subconsciente.

He aquí, pues, dos conquistas del psicoanálisis en el periplo de la intimidad. La primera es que lo que somos de verdad no es aquello que auténticamente somos, sino que *es algo más de lo que nos sentimos autores*. El mundo caótico de los sueños, de los actos fallidos, de las sombras del subconsciente, impulsa nuestra conducta con mayor vigor y poderío que nuestras determinaciones conscientes.

La segunda es que lo mismo que para conocer nuestra figura corporal necesitamos de un espejo, para conocer nuestro ser psíquico necesitamos del espejo del psicoanálisis en el que se reflejen aquellos distritos oscuros y nos los devuelva iluminados. El psicoanálisis atribuye al analista un papel pasivo. El psicoanalista se sienta, de espaldas en la técnica ortodoxa, y escucha, recibe la confesión, que se prolonga a través de asociaciones de ideas.

El tú, pues, existe para que podamos conocer el yo. Necesitamos a los demás para conocernos a nosotros mismos. Para realizarnos. Y una forma de realizarse es esta navegación interior. ¿Cuántas posibilidades de amor, odio, ternura, violencia, etc., quedarían como premoniciones inéditas si no interviniera, frente a nosotros, la mujer, el enemigo, el hijo o el agresor para desarrollarlas?

Hace ya algunos años se publicaron las cartas que Freud escribió a Fliess, otorrinolaringólogo berlinés que propuso un tratamiento parecido al del español Asuero en los años treinta. Las de Fliess debió de destruirlas el propio Freud y las de éste nos hacen conocer sus sueños. La ambición los perfunde: sueña siempre persiguiendo un fin cuya raíz es la envidia y la idea de eliminar a su competidor, con una forma de resentimiento que no perdona nada. El resentimiento es una maligna fuente de insolidaridad.

A medida que el tiempo pone distancia se ve cada vez más la postura vital de Freud. Las biografías no siempre nos acercan al personaje. Aparte de sus condiciones intelectuales, que nadie le niega, y el obstáculo que supuso en su vida —en su tiempo— ser hebreo, fue testigo de los sufrimientos de su época. La neurosis es la vida misma, enfermedad venida del fondo de la humanidad

que mantiene callado su secreto. Un secreto que hay que develar.

Y de todo ese centón de manifestaciones que supone tal enfermedad, el más misterioso es la angustia. Y el hondo pozo que Freud quiso escudriñar, la sexualidad, tenía que ser incestuoso. ¿Por qué, si no, tenía que ir ligado al mayor tormento del hombre que mantiene su razón? El hombre no puede vivir aislado, porque enloquece. Por eso hay que mantener la solidaridad entre los hombres. La soledad es el cáncer de la sociedad actual. Racionalizar es una necesidad del hombre montado sobre vacíos existenciales. Uno muy esencial es el de liberarse a través de la comunicación con los demás. ¡Qué dulce felicidad la de sentirse irresponsable, y qué alivio compartir la responsabilidad!

La experiencia psicoanalítica ha demostrado que en la inmensa mayoría de los casos la catarsis no basta para obtener una curación; por ello agregó en la dinámica psicoterapéutica el proceso de transferencia. Lo importante es averiguar de dónde procede la presión creadora de los síntomas neuróticos. Breuer pensó en un estado hipnoide. Freud en las experiencias traumatizantes de índole sexual. A mi modo de ver, son los estados de ánimo considerados como perturbaciones de los sentimientos vitales.

La presencia de un estado de ánimo morboso convierte en traumatizante una experiencia que, sin aquél, sería banal. A este fenómeno lo he llamado en numerosas publicaciones «reacción cristalizada». El proceso es inverso al de la catarsis. La cristalización se realiza a través de modelos determinados, cuyo análisis tiene gran importancia en los trastornos nerviosos. En todas las buenas descripciones de la histeria, desde Sydenhan a Freud, se encuentra señalada la presencia del estado de ánimo. En alguna parte Freud indica la presencia de factores de índole nerviosa, pero extrapsíquica, en la génesis de las neurosis. Después, se empeñó en racionalizar demasiado estos factores.

El neurótico se siente, en el curso del tratamiento, liberado de un sentimiento de responsabilidad. El psicoanálisis lo atribuye a la reviviscencia de las fases infantiles en el proceso de la transferencia. A mi modo de ver, tal disolución es secundaria a la desaparición del trastorno vital sobre la cual se monta. *El núcleo de la*

transferencia se encuentra en la dinámica de la angustia misma. En ella el enfermo, amenazado por las pulsiones del ello, se siente sostenido por el poder del psicoterapeuta. *La transferencia es un proceso inconsciente.* El sufrimiento fundamental del angustiado se debe a la amenaza de *la ruptura de la unidad del yo*, que se siente apoyada y reforzada en el proceso de la transferencia.

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR
Madrid, mayo 1988

... La experiencia psicoanalítica ha demostrado que en la inmensa mayoría de los casos la catarsis no basta para obtener una curación; por ello agregó en la dinámica psicoterapéutica el proceso de transferencia. Lo importante es averiguar de dónde procede la presión creadora de los síntomas neuróticos. Breuer pensó en un estado hipocóndrico. Freud en las experiencias traumáticas de índole sexual. A mi modo de ver, son los estados de ánimo considerados como perturbaciones de los sentimientos vitales.

— La presencia de un estado de ánimo morboso convierte en inauténtica una experiencia que, sin aquél, sería válida. A este fenómeno lo he llamado en numerosas publicaciones «reacción cristalizada». El proceso es inverso al de la catarsis. La cristalización se realiza a través de modelos determinados, cuyo análisis tiene gran importancia en los trastornos nerviosos. En todas las buenas descripciones de la histeria, desde Sydenham a Freud, se encuentra señalado la presencia del estado de ánimo. En alguna parte Freud indica la presencia de factores de índole nerviosa, pero empírica, en la génesis de las neumas. Después, se empezó a racionalizar demasiado estos factores.

— La presencia de un estado de ánimo morboso convierte en inauténtica una experiencia que, sin aquél, sería válida. A este fenómeno lo he llamado en numerosas publicaciones «reacción cristalizada». El proceso es inverso al de la catarsis. La cristalización se realiza a través de modelos determinados, cuyo análisis tiene gran importancia en los trastornos nerviosos. En todas las buenas descripciones de la histeria, desde Sydenham a Freud, se encuentra señalado la presencia del estado de ánimo. En alguna parte Freud indica la presencia de factores de índole nerviosa, pero empírica, en la génesis de las neumas. Después, se empezó a racionalizar demasiado estos factores.

El neurótico se siente, en el curso del tratamiento, liberado de un sentimiento de responsabilidad. El psicoanálisis lo atribuye a la reactivación de las fuerzas infantiles en el proceso de la transferencia. A mi modo de ver, tal disposición es secundaria a la desaparición del trastorno vital sobre el cual se reacciona. *El niño de la*

LA AGONÍA
DEL
PSICOANÁLISIS

*A mi hermano Miguel,
estudiante de Medicina
(in memoriam)*

LA AGONIA
DEL
PSICOANÁLISIS

PRÓLOGO

*A mi hermano Miguel,
estudiante de Medicina
(in memoriam)*

Desde escritos el destino del psicoanálisis a agitar y remover. Apenas publicado Bauer y Freud en una revista viciosa, se surgió público en un artículo publicado por Alfredo von Berger en el periódico de Viena *Neu Freud Presse* con el título, escandalosamente sugeridor, de «Cirugía del alma». Para Berger, el psicoanálisis expresaba, científicamente, una dinámica psicológica bien conocida por los poetas. Lady Macbeth era víctima de una neurosis engendrada por su complejo de culpabilidad. Y desde entonces el psicoanálisis ha atropado el mundo literario mucho más que el científico.

Hoops publicó en el año 1934 una tesis doctoral sobre el empleo del psicoanálisis en la literatura inglesa. Según Hoops esta fue clara en escritores tan diversos como May Sinclair, D. H. Lawrence, J. D. Beresford, Hugh Walpole, Somerset Maugham, Joyce, Virginia Woolf, Rebecca West, Aldous Huxley, etc. Claro es que no todos ellos se reconocen influidos por el psicoanálisis. Huxley mismo se declara más partidario de las doctrinas de Jung. Sin embargo ha sido también muy considerable la influencia psicoanalítica. El teatro de Lenormand es un buen ejemplo. De todos modos, conviene advertir que en muchos escritores no puede pensarse en una influencia directa, sino que ellos sorbieron los vientos que trajo vel espíritu del tiempo. Thomas Mann quiere reconocer este mecanismo indirecto cuando ensaya en una conferencia la figura de Freud y estudia su influencia sobre su propia obra.

En el mundo científico se encontró pronto con dificultades

1. Véase la figura de Freud en el libro de Thomas Mann, *El doctor Fausto*.

A mi querido Miguel
cuando de Madrid
(en marzo de 1911)

PRÓLOGO

Estaba escrito: el destino del psicoanálisis desde su nacimiento era agitar y remover. Apenas publicado el primer trabajo por Breuer y Freud en una revista clínica, ya surgió un comentario público en un artículo publicado por Alfredo von Berger en el periódico de Viena *Neue Freie Press* con el título, escandalosamente sugeridor, de «Cirugía del alma». Para Berger, el psicoanálisis expresaba, científicamente, una dinámica psicológica bien conocida por los poetas. Lady Macbeth cae víctima de una neurosis engendrada por su complejo de culpabilidad. Y desde entonces el psicoanálisis ha atronado el mundo literario mucho más que el científico.

Hoops publicó en el año 1934 una tesis doctoral sobre el influjo del psicoanálisis en la literatura inglesa. Según Hoops ésta fue clara en escritores tan diversos como May Sinclair, D. H. Lawrence, J. D. Beresford, Hugh Walpole, Somerset Maugham, Joyce, Virginia Woolf, Rebecca West, Aldous Huxley, etc. Claro es que no todos ellos se reconocen influidos por el psicoanálisis. Huxley mismo se declara más partidario de las doctrinas de Jung. En Francia ha sido también muy considerable la influencia psicoanalítica. El teatro de Lenormand es un buen ejemplo. De todos modos, conviene advertir que en muchos escritores no puede pensarse en una influencia directa, sino que ellos sorbieron los vientos que trajo «el espíritu del tiempo». Thomas Mann viene a reconocer este mecanismo indirecto cuando ensalza en una conferencia la figura de Freud y estudia su influencia sobre su propia obra.¹

En el mundo científico se encontró pronto con dificultades

1. Sobre la figura de Freud ha escrito un excelente trabajo Honorio Delgado.

que hubieran resultado invencibles para un hombre menos tenaz y genial que Freud. La secta apareció, quizá por otras razones, pero evidentemente cumplió una necesidad de defender la vida de la planta nueva a la que se negaba la luz y el aire. Esta misma necesidad de autodefensa primaria, le imprimió una dirección muy acusada en su nacimiento. Quien quiera ver una muestra del espíritu con que se enfrentaba la psiquiatría oficial con el psicoanálisis puede leer el libro de Bumke sobre el «psicoanálisis y sus satélites». Es curioso observar que en las últimas ediciones de la psiquiatría de Bumke se borrasen las escasas líneas dedicadas al tema. Para un profesor alemán de 1945, el psicoanálisis era algo definitivamente muerto. Polvo y ceniza.

En el mundo científico no ocurría otro tanto, porque se desenvolvía en un plano más objetivo. Sería pueril, si no resultase injusto, negar que Freud hubiera podido realizar una labor científica al modo académico. Sus primeros trabajos lo demuestran; pero se sintió arrastrado por su propio poder creador y por el poder conformador de la secta. El espíritu de secta —al que ha dedicado un excelente trabajo Robert Caillon— le imprimió carácter. Y entre otros, el carácter de su limitación.

Pero Freud no podía dar un salto en el vacío. Necesitaba partir de los conocimientos que existen y por eso el psicoanálisis, que realiza aquella gran catarsis histórica descubriendo al hombre sus fuerzas más oscuras, tenía, por otra parte, que apoyarse en las ideas entonces corrientes.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX la gran sinfonía del positivismo alcanza su grande y último tiempo; sólo en lontananza se adivinan las primeras vibraciones de la crisis. La imagen del hombre que tenía la psicología de entonces no podía ser más positiva y limitada. La percepción se estudiaba como una función reducible a una fórmula logarítmica. Véase un libro de psicología de entonces y compárese, con el volumen total, el número de páginas destinado al estudio de la percepción. Tan desproporcionada y monstruosa como esta distribución de páginas era la imagen que se tenía del hombre. Frente a ella, las ideas de Freud suponían un enriquecimiento considerable; pero descubierta la nueva provincia, roto el frente del falso candor y la falsa pudoridad, la organización de lo conquistado se plantea de la

misma manera que lo ya conocido. La psicología freudiana sigue siendo mecanicista pura.

Y esto nos revela otra punta de su misterioso éxito: descubre unas fuerzas en el hombre, les atribuye un carácter elemental y anuncia la forma de manejarlos siquiera sea tan larga y costosa como una cura psicoanalítica. Pero ¿qué suponen uno o dos años de monótono monólogo, bajo el águila negra del psicoanalista, si al fin sale «uno» —éste, aquel hombre— con nueva forma y vigor? Las órdenes religiosas que tratan de levantar el «hombre nuevo» sobre las cenizas del viejo no exigen menos. El lector medio, el psicólogo medio y el literato medio se encargaron después de simplificar la tarea. No hablemos de los ecos periodísticos. La «cirugía del alma» estaba trazada, tan fácil, casi tan fácil, como la del cuerpo. El psicoanálisis acertaba, por segunda vez, en el tablero del tiempo. El hombre del siglo XX, acostumbrado a vencer a la Naturaleza, en todos sus elementos, necesitaba también vencer a la naturaleza humana.

Existe otro punto que ha contribuido a la situación histórica del psicoanálisis. Me refiero a la situación cultural del hombre moderno, tan reiteradamente descrita que no necesitamos insistir en ella. Lo cierto es que al fin de todo el período cultural que empieza en el Renacimiento, el hombre se ha encontrado con todo el poder y toda la riqueza de la ciencia moderna. Y, sin embargo, no ha sido capaz de desterrar del mundo el dolor íntimo, la angustia, la agresión, la guerra. Las plagas de la Ciudad Moderna son, sobre todo, plagas que emanan del corazón humano. Y el hombre moderno, ingenuo como todo buen técnico, ha buscado en el acervo de sus conocimientos aquellos que puedan liberarle de tamaña desgracia. Es curioso examinar la literatura psicológica desarrollada con motivo de la segunda guerra mundial. Los pueblos, las masas, se mueven por los mismos mecanismos que los individuos. El instinto de agresión queda revalorizado y domina sobre el instinto sexual. La «paz perpetua» —la misma que deseaba Kant— sólo se logrará —piensan— por una regulación del instinto de agresión, es decir, por medio de un gigantesco psicoanálisis colectivo, que purifique los pueblos de sus impuros

elementos. Lo que no aparece claro es cómo van a lograr esa purificación, ya que una anulación del instinto de agresión lograda merced a su satisfacción, sería el caos y la catástrofe. No se necesita ser un crítico demasiado agudo para ver inmediatamente cuánta ingenuidad existe en sus afirmaciones.

Tan hijo de su tiempo es el psicoanálisis, que su gran principio curativo es una secuela de los mismos que informan la ciencia. Para el psicoanálisis, el secreto del proceso curativo consiste en traer al plano de la conciencia los contenidos rechazados que existen en el inconsciente. Cuando la conciencia arroja luz sobre ello, la tormenta del «ello» se deshace. El proceso curativo psicológico es el mismo del avance científico. El conocimiento de las cosas, el descubrimiento de sus leyes, nos da un poder sobre ellas. El físico lo sabe muy bien. La dificultad salta, sin embargo, en cuanto se considera que las fuerzas que el físico descubre —y maneja— no son las mismas que las que maneja el psicoanálisis. Entre el mundo interior del hombre y la naturaleza, existe una diferencia esencial, invencible.

Conocer a un hombre es, ¡quién lo duda!, una gran ventaja para manejarlo. Conocerse a sí mismo es una gran ventaja para manejarse. Pero estas sentencias son válidas en tanto en cuanto el conocido —aquél, yo— está dispuesto —o *es capaz*— de dejarse manejar. Existe en toda persona un núcleo íntimo insobornable, aun para el psicoanálisis mismo. Algo que escapa a las redes de la acción cognoscitiva. Pero no todo lo puede el conocimiento. ¿Cuáles son los medios más eficaces para la cura de almas? El milagro, el amor y la imagen, dice Klages. El alma se extasía en admiración ante un paisaje, ante una poesía. El mundo de la belleza la torna permeable a su propia influencia. Este estado de permeabilidad que produce determinado tipo de emociones o vivencias es imprescindible en la cura, de cualquier clase que sea. Al amor en sentido amplio pertenece la veneración, el reconocimiento, la admiración y otra serie de sentimientos parejos. El amor no es sólo libido. La madre conforma el alma de su hijo por amor y ¡qué mundo complejo y rico no se contiene en este proceso! Incluso en el amor de la pareja humana existe un mundo superior al de la libido misma. En la imagen existe otra fuerza primordial para la conducción de un alma. La imagen de Dios

puede engendrar un sentimiento religioso, la del héroe el ansia de conformar la vida según la propia pauta del heroísmo.

En el llamado misterio de la transferencia psicoanalítica, se conjugan estas fuerzas. Sin transferencia no hay cura, es cierto; pero con transferencia en precario, más que cura hay daño. Si la transferencia se limita a una absorción por el psicoanálisis de la libido liberada, el problema subsiste igual, si bien los términos han cambiado. Para influir sobre el psiquismo del hombre enfermo, es necesario hacerlo según esas tres vías. Cuando Jung dice que el psicoterapeuta adopta la imagen del padre o de Dios, no es que se despierte una imagen de un inconsciente colectivo, sino una que se abre, una instancia de su propio ser.

Unamuno publicó hace algunos años un libro que se hizo famoso sobre la agonía del cristianismo. «Agonía quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma y contra la muerte.» Tomaba, pues, el vocablo agonía en el sentido primario y etimológico de lucha. Con este mismo título y parodiando a Unamuno, di hace años unas lecciones sobre la «Agonía del psicoanálisis». Un auditorio juvenil, de «estudiantes de todas las facultades», lo recogió con tanta cordialidad, que de ellas surgió este libro.

Han pasado ya muchos años y muchas agonías. No precisamente la del psicoanálisis, si se toma la palabra en el sentido de la pérdida de la vida externa y visible. Es posible que nunca hayan aparecido tantos trabajos con la impronta psicoanalítica como ahora. Y, sin embargo, quiérase o no, el psicoanálisis está herido de muerte y agonizante. Su agonía se halla producida por una lucha interna, entre sus propios principios, de la cual se encontrarán muestras abundantes en las páginas siguientes. Levanta en el hombre unas fuerzas oscuras, casi demoníacas, y al mismo tiempo las describe y maneja con tanta precisión como la óptica dibuja un haz luminoso que atraviesa un prisma. Ahí está la agonía: en la *inexactitud de su precisión*. Agoniza el psicoanálisis, no por sus heridas externas que más bien le fortalecieron. Freud tuvo que escapar de la Viena nacionalsocialista, pero halló en Londres una acogida solemne, como pocos hombres de ciencia han

logrado. La ráfaga racista arrastró a muchos psicoanalistas de Centroeuropa, pero los depositó en otros medios culturales en los que la creencia en el poder del técnico era todavía mayor. La técnica de manejar el alma había de lograr cordial acogida y numerosos adeptos. Los encontró, también, Mary Baker Edy y no ofrecía casi nada, comparado con las proposiciones colosales de la doctrina psicoanalítica.

Agoniza el psicoanálisis por su herida interna. Nació con ella: su radical insuficiencia en el modo de comprender al hombre. Poco antes que Freud, un danés extraño y esquinado, Kierkegaard, intentaba una especie de Teología basada en la exaltación de la individualidad. Entre sus manos surgía el ser humano, no como un teorema geométrico, o como un paralelepípedo de fuerzas elementales, *sino como un puro absurdo*. El hombre era tal, en cuanto, en su esencia, se mostraba insobornable a cualquier género de cuadratura. Abraham tenía fe y Dios le mandó probarla con el sacrificio de su hijo Isaac. Subió Abraham al monte Moriá. Tardó tres días en subir y los tres días fueron de profunda angustia, entre la prueba de su fe y la violación de la ley del amor paterno. En este absurdo, en esta increíble paradoja, asienta su individualidad. Temor y temblor sintió Abraham, angustia, «horror» religioso. Toda una nueva teoría de sentimientos peculiares del alma humana. La libido, la grande, polifacética y elemental libido, queda desvanecida ante estos sentimientos anormales. El hombre es tanto más hombre cuanto con mayor pureza se peca de esas experiencias. El que las ignora es el hombre medio, el hombre de la calle, el «man» de Heidegger. Se puede vivir una vida despersonalizada, o mejor, impersonalizada. El ser humano se reduce a sus percepciones y a sus instintos. Pero no siempre; en el hombre de vida más impersonal aparecen momentos en los que el volcán de la persona —ser uno mismo— entra en erupción como en la crisis de angustia, en el temor y en el temblor. No sólo en estos casos: también en la exaltación dionisiaca, en el alegre mediodía del «eros cosmogónico» o del impulso creador. Todo esto no es geometría, ni física; pero tampoco metafísica: es, simplemente, realidad humana.

Dalbiez, que ha escrito un excelente libro sobre el psicoanálisis, dice que Freud ha escrutado maravillosamente lo que de me-

nos humano hay en el hombre. Esto es cierto, y en definitiva hay que apuntarlo en el haber de psicoanálisis. Su falla es no sólo haber ignorado lo que de específicamente humano existe en el hombre, *sino haberlo negado*. Esto es ya demasiado grave. Por eso la herida de la doctrina psicoanalítica es, absolutamente, irreductible.

Este libro se publicó, en su primera edición, hace algunos años, y se agotó rápidamente. Después anduve remiso en darlo de nuevo a la luz por varias razones. La esencial fue la creencia errónea, por mi parte, de que el psicoanálisis había dejado ya de interesar. Ciertamente es que, a mi modo de ver, el ciclo psicoanalítico está terminado. La muerte de Freud no ha sido su causa esencial, sino que el desenvolvimiento interno de su pensamiento ha llegado ya a sus límites posibles. Todo lo que se haga de útil ha de ser *fuera de la pura ortodoxia psicoanalítica*. En los trabajos de los discípulos y continuadores del psicoanálisis escritos con mayor talento, se ve apuntar clara una rebelión contra la ortodoxia. Pero aunque el ciclo se halle terminado, no están agotadas sus repercusiones, sus ondas de influencia. Y por ello me decido a dar de nuevo a la imprenta estas páginas con algunas escasas y esenciales correcciones.

Freud creó, como se verá en las páginas siguientes, una nueva imagen del hombre. Y hasta en ella se manifiesta toda la antinomia interna que existe en el psicoanálisis. Por una parte, al descubrir nuevas provincias de la actividad humana que escapaban a la conciencia, descubría, sin querer, un mundo de irracionalidades. La conciencia no es sólo lo que está ante nuestra percepción en un momento determinado, sino ante nuestra motivación. Lucidez de conciencia se tiene en el obrar mucho más que en el percibir. La lucidez de conciencia estaba para Freud siempre envuelta en la neblina o en la nube densa del inconsciente. El obrar no era producto de una volición primaria y límpida, como un golpe en un cristal, sino como cargada de una resonancia instintiva más fuerte y poderosa que el acto volitivo primario. El hombre se transformaba, pues, del «ser de razón» en el «ser de la sinrazón» de sus instintos; a no ser que los instintos *también* razonen. He aquí la paradoja freudiana. Porque los instintos, para él, razonan, primariamente, pero razonan. Freud estableció

una geometría de los instintos que se puede desenvolver como una teoría de soluciones euclidianas. El instinto sexual —caballero y dominador— y el instinto del yo, sabiamente realista, en una serie de metamorfosis esquemáticas, van conduciendo la vida del hombre. Tan esquemáticas, que el hombre parece una máquina y Freud, que viene a descubrir la sinrazón del hombre, lo convierte, en algo tan racionalmente concebible como el hombre-máquina de La Mettrie.

Pienso, por mi parte, que en esta paradoja se halla el nudo gordiano del éxito del psicoanálisis. En pleno mundo victoriano, cuando existía una especie de pudor universal, que se negaba a reconocer grandes provincias del ser humano, surgió Freud señalándolas crudamente. Resulta curioso estudiar la influencia ejercida entre la moral victoriana y la constitución histórica del gran capitalismo. Max Weber y otros han subrayado el origen religioso del mismo. La salvación del individuo estaba escrita en su propio destino; pero si alguien está predestinado a salvarse, este carácter debería ya manifestarse en este mundo. Por consiguiente, el triunfo en el mundo era señal de predestinación. Un caso particular sería el triunfo en la propia profesión.

El mundo victoriano ahíto de poder y riqueza, tenía una tónica instintiva manifiesta: el instinto de poder. Existe una regulación de los instintos que no puede hinchar unos sin deshinchar otros. Por debajo de los privilegiados, de los elegidos, estaba la capa de los insatisfechos. Lo mismo que en los instintos ocurre en los hombres. Y en los mismos elegidos, tras su triunfo terreno, latía la insatisfacción. Freud les descubrió la herida y los alivió: una especie de gran catarsis histórica; sus ideas se incorporaron al espíritu del tiempo, porque éste necesitaba de ellas.

El hombre que había satisfecho su instinto de poder, lo hacía sacrificando todo un haz de satisfacciones sexuales. La moral victoriana produjo un mundo rico, ordenado, cómodo, pero esa comodidad externa era como una especie de planificación. Por debajo aleteaban, insaciables, instintos primarios, furiosamente reprimidos.

I.

FUNDAMENTOS DEL PSICOANÁLISIS. EL INCONSCIENTE

De la cruz a la fecha, el psicoanálisis es obra de Freud. Desde el primer momento se congregaron en torno a su doctrina discípulos, unos mediocres y otros eminentes, que bien pegados a la letra de ella, o bien en una actitud heresiarca, impregnada del mismo designio de profundizar en la psicología del neurótico, produjeron trabajos excelentes y aun extraordinarios. Pero no sólo la incitación, sino el cuerpo íntegro de la doctrina ortodoxa psicoanalítica es obra del maestro. Es su obra, la de toda su vida; antes de pasar adelante ocupémonos, pues, de su personalidad. El día en que se contase con una auténtica biografía de Freud, si es que es posible alguna vez conceder el valor de auténtica a una biografía, la doctrina psicoanalítica adquiriría perspectivas insospechadas.

LA PERSONALIDAD DE FREUD

Hoy no es posible esto. Al lado de elogios extremos, tales los de muchos de sus discípulos y de algunos literatos como Stefan Zweig, existen los detractores implacables, no de la doctrina sola, como Bumke, sino del hombre, y no ven en ambos más que el destilado resultante de la mezcla de su resentimiento de semita contra una concepción y una moral cristianas, y de sus otros resentimientos y destemplanzas contra la ciencia oficial que no supo darle categoría y honor y quién sabe, además, de qué cúmulo de pasiones y de motivos inconscientes.

Ni lo uno ni lo otro. Secamente, con sólo la preocupación

científica, diríamos con Bühler que Freud ha sido un *Stoffdenker*, es decir, un incitador, un aportador de temas, un descubridor de horizontes, un creador de muy humanas preocupaciones. La prueba nos la da la inmensa literatura que en su torno ha suscitado.

Pero la literatura acerca del psicoanálisis no es sólo numerosa, sino muchas veces belicosa y apasionada, indicio bien seguro de que roza puntos muy vitales para el hombre moderno, inquieto y afanoso en busca de horizontes.

El sentido humano de la obra de Freud nos lo da un literato. No es exacto, desde un punto de vista científico, este cohete literario, pero sí es algo que permite entrever resortes e inspiraciones, a los que Freud debió de estar atento en el curso de su creación.

Gog es un personaje millonario y loco, que le sirve a Papini, en uno de sus últimos libros, para verter al mundo de la letra reflejos vivos del mundo de su espíritu. Gog visita a Freud, previo el regalo de un bello Narciso esculpido en mármol, y obtiene del psicólogo vienés preciosas confesiones.

«Su visita constituye para mí un gran consuelo —le ha dicho—. Usted no es ni un enfermo, ni un colega, ni un discípulo, ni un pariente. Yo vivo casi todo el año entre histéricos y obsesos que me cuentan sus liviandades, casi siempre las mismas; entre médicos que me envidian, cuando no me desprecian, y entre discípulos que se dividen en papagayos crónicos y en ambiciosos cismáticos. Con usted puedo al fin hablar libremente. He enseñado a los demás la virtud de la confesión y no he podido aún abrir mi alma. He escrito una pequeña autobiografía, más que nada con fines de propaganda, y si alguna vez me he confesado ha sido por fragmentos en la *Traumdeutung* (interpretación de los sueños). Nadie conoce o ha adivinado el verdadero secreto de mi obra. ¿Tiene una idea del psicoanálisis?»

»Todos creen —añadió— que yo me atengo al carácter científico de mi obra y que mi objeto principal es el estudio de los enfermos mentales. Es una enorme equivocación que dura demasiados años y que no he logrado disipar. Yo soy un hombre de ciencia por necesidad, no por vocación. Mi verdadera naturaleza es de artista. Mi héroe secreto ha sido siempre, desde la niñez,

Goethe.» (Ya veremos cómo yerra Papini al asegurar este entronque goethiano de Freud.)

«Hubiera querido llegar a ser poeta y durante toda la vida he deseado escribir novelas. Todas mis aptitudes, reconocidas incluso por los profesores del Instituto, me llevaban a la literatura. Pero si usted tiene en cuenta las condiciones en que se hablaba de literatura en Austria durante el último cuarto de siglo, comprenderá mi perplejidad. Mi familia era pobre, y la poesía, según testimoniaban los más célebres contemporáneos, rendía poco o demasiado tarde. Además, era hebreo, lo cual me ponía en condiciones de manifiesta inferioridad en una monarquía antisemita. El destierro y el mísero fin de Heine me desalentaban. Elegí, siempre bajo la influencia de Goethe, las ciencias de la Naturaleza. Pero mi temperamento continuaba siendo romántico; en 1884, para poder ver algún día a mi novia, alejada de Viena, emborriné un trabajo sobre la coca y me dejé arrebatar por otros la gloria y las ganancias del descubrimiento de la cocaína como anestésico.

«En 1885 y 1886 viví en París; en 1889 permanecí algún tiempo en Nancy. Estas estancias en Francia ejercieron una influencia decisiva en mi espíritu. No sólo por lo que aprendí de Charcot y Bernstein, sino porque la vida literaria francesa era en aquellos tiempos riquísima y ardiente. En París, como buen romántico, pasaba días enteros ante las torres de Notre Dame, pero por las noches frecuentaba los cafés del Barrio Latino y leía los libros más en boga en aquellos tiempos. Al predominio de Flaubert y Zola se iba substituyendo, entre los jóvenes, el de Mallarmé y Verlaine. Al poco tiempo de haber llegado yo a París, apareció *À Rebours*, de Huysmanns, discípulo de Zola que pasaba al decadentismo. Y me hallaba en Francia cuando se publicó *Jadis et Naguère*, de Verlaine, y fueron conocidas las poesías de Mallarmé y las iluminaciones de Rimbaud. No le doy estas noticias para alardear de mi cultura, sino porque estas tres escuelas literarias —el romanticismo hacía poco muerto, el naturalismo y el simbolismo— fueron las inspiraciones de mi trabajo ulterior.»

He aquí los tres ejes de la concepción freudiana, a los cuales se deben sus descripciones seductoras y románticas de las enfermedades, sus audacias naturalistas sin límites, para hablarnos de la

sexualidad sin *cachesexes* y su simbolismo creador de tantos complejos y tantos mitos.

Pero más importante aún que ello, es la afirmación de que todo el ímpetu creador de Freud procede de una discordia entre su destino y su realización; discordia íntima, más clara en la construcción de su propia doctrina, que sigue una línea rectilínea sin atender a otros dictados de su inspiración genial, trazando así una imagen unilateral del problema del hombre enfermo. A fin de cuentas, como dice Unamuno: «lo que une a un hombre más consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias. No se pone uno en paz consigo mismo, como Don Quijote, más que para morir».

En estas páginas nos acercaremos primero a los puntos fundamentales, o a los hechos, como diría el mismo Freud, del psicoanálisis; penetraremos después en su concepción del mundo, puesto que el psicoanálisis, de una receta más en la vía curativa de los neuróticos, ha pasado a querer ser la vía iluminativa de neuróticos y sanos.

EL TRAUMA PSÍQUICO

Era todavía a fines del siglo XIX cuando se iniciaron los primeros estudios de Freud. Habíase formado en la escuela del gran Charcot, personalidad altamente creadora, que en su ímpetu plasmador llegó a transformar la fachada de una enfermedad: la histeria. No eran las histéricas de Charcot, con sus ataques y sus actitudes pasionales, reflejo fiel de la actitud morbosa, el producto de la enfermedad abandonada a sí misma, sino influida por el coeficiente personal del médico. Freud, primero con Charcot y luego en Nancy, aprende a acercarse al histérico y a influir sobre su sintomatología. Pero así como Charcot influye para desviar las aguas de su cauce normal, para convertirlas en cascadas y torrentes, pero dejando a los enfermos que en fin de cuentas paguen su tributo a la enfermedad, Freud pretendió todo lo contrario, levantar un

dique frente a ella, detenerla, actuar no como naturalista que observa los fenómenos, sino como médico que cura.

Breuer era un médico general. Junto con Freud estudió una enferma, cuya historia, en síntesis, era la siguiente: Se trataba de una histérica que presentaba una parálisis de un miembro superior y una afasia psicomotora. Casualmente la enferma, en estado hipnótico, reveló que, estando cuidando a su padre enfermo, tuvo una pesadilla y al despertar sobresaltada quedó estigmatizada con los síntomas apuntados. Tras esta declaración desaparecieron los síntomas histéricos de la enferma.

Se habían descubierto con ello dos hechos. En primer término, que en la génesis de los fenómenos nerviosos había un accidente, una acción traumática anterior. En segundo lugar, que con el descubrimiento de ésta había quedado curado el enfermo; hechos ambos importantes y que requieren un comentario por separado.

Un trauma anterior es suficiente para determinar una reacción neurótica. Un enfermo mío sufre vómitos incoercibles desde hace varios meses; el examen de sus vías digestivas por especialistas competentes demuestra la integridad de su funcionamiento. La intensidad de sus vómitos y su imposibilidad de alimentarse es tal, que llega a perder tres kilogramos por semana. La reconstitución de la historia pone de manifiesto, que la primera vez que tuvo un vómito enérgico fue al darse cuenta, con horror, de que expulsaba largos trozos de tenia.

Ocasionalmente tiene una ocasión de asistir a las primeras fases de elaboración de un trauma. Aparece una niña de nueve años en la consulta, porque pocos días antes, de repente, hablando con su madre de una niña amiguita suya, dio un grito y echó a correr locamente por la calle. Dos días después repite la escena, a pesar de haber sido trasladada de población y a medios distintos. Se puso en claro que la niña había visto y había quedado terriblemente impresionada por el cadáver de su amiguita, que había fallecido unos días antes.

Parece ser que Breuer se contentaba con este descubrimiento de que un traumatismo es capaz de producir unos fenómenos histéricos y de que el relato o, mejor, la reviviscencia del trauma en hipnosis, era capaz de producir la curación del enfermo.

LA CATARSIS

Psicocatarsis se llamó a ello. Catarsis que quiere decir purgar, purificación. Una enferma de Jung lo denominaba graciosamente «*chimney sweeping*», deshollar la chimenea. Es verdad que nos hallamos ante un hecho no enteramente nuevo, puesto que en todas las religiones, tanto en el cristianismo como en el taoísmo y el brahmanismo, se atiende en una forma o en otra a esa purificación «hacia fuera» de los espíritus, que le devuelva al creyente su paz perdida.

Pero Freud no se contenta con eso. En realidad no basta con ello, puesto que la experiencia de cada psicoterapeuta dice que, muchas veces, se le descubre al enfermo el trauma psíquico fundamental y a pesar de todo sigue enfermo. He hecho revivir en hipnosis a una histérica con ataques el ataque y la causa determinante del primero de ellos, que fue la muerte súbita de su cuñado, presa de la angustia terrible de la angina de pecho, y la enferma no curó totalmente, aunque sí hubo una transformación radical del curso de la enfermedad.

En los primeros casos siguió Freud empleando el método de Breuer; pero luego, mal hipnotizador, decidió seguir otro camino, dando un ejemplo vivo de la fecundidad del inconsciente de la que habla Keyserling en sus confesiones. Colocaba al enfermo en una *chaise-longue* y le hacía evocar los recuerdos anteriores con objeto de conseguir el mismo resultado que con la hipnosis. Se ayudaba de pequeñas maniobras sugestivas, tales como colocarle los dedos sobre la frente, ejercer una ligera presión y decirle que así recordaría mejor.

EL INCONSCIENTE

En la confesión de estos enfermos, notó que había algo que no dejaba funcionar el libre juego de la evocación; eran ciertos recuerdos, pequeños traumas que pretendían salir a flor de agua desde las profundidades en que se hallaban anegados y tropezaban con algo, con una a modo de resistencia. Además, el hecho

de que hubiera necesidad de evocarles, delataba la existencia de capas inferiores de la vida psíquica que pesaban en grado sumo en la conducta de la personalidad y desconocidas para ella. Así apareció ante el espíritu de Freud el acantilado del inconsciente que había de ser el punto fundamental y básico de su doctrina, y que en resumen podemos formular así: Un hecho, una experiencia fundamental en la vida, quedaba borrada del campo de la consciencia y rechazada, *reprimida* (*proceso de represión*) a la inconsciencia, donde, dotada de una carga afectiva extraordinaria, bombardeaba, por decirlo así, continuamente la vida consciente, sin dejarla un momento de reposo, ascendiendo a ella en ocasiones en forma morbosa, bajo la cobertura de un *símbolo* o de una *acción simbólica* que la encubría. Un neurótico obsesivo se lava continuamente sus manos, y este acto es como un símbolo de unos deseos incestuosos de tocamientos impúdicos que una vez alentó con respeto a su madre y que fueron brutalmente rechazados a la inconsciencia por una especie de *censura psíquica*.

Tampoco aquí, como en el descubrimiento de la catarsis, no era Freud el primero que pisaba tales terrenos. Los redescubría; pero ello, en lugar de quitarle méritos se los agregaba, puesto que los hacía entrar en el comercio curativo. Pero del papel del inconsciente en la doctrina psicoanalítica nos hemos de ocupar repetidas veces en el curso de estas páginas, y entonces trataremos de señalar sus virtudes y sus defectos.

Sigamos ahora con el método histórico y recorramos las etapas que previamente recorrió Freud en sus descubrimientos. Al hallarse ante la selva oscura del inconsciente, trató de descubrir las vías y caminos que pudieran conducir a ella. Éstos, fundamentalmente, son tres: los actos fallidos, los ensueños y las pruebas de las asociaciones libres y determinadas. Las dos primeras se deben a Freud y de ellas nos ocuparemos en seguida. La tercera, utilizada especialmente por Jung, la comentaremos brevemente en otra ocasión.

El inconsciente constituye, pues, la tierra de promisión del psicoanálisis; penetrar en ella era, no sólo aventurarse por parajes desconocidos de emocionante belleza, sino dar con la clave que pusiera en nuestras manos la salud de los pacientes.

Pero no se puede penetrar, así como así, en el mundo de lo subconsciente. Se necesitan los pertrechos adecuados para ello, que antes hemos citado.

PSICOPATOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA. OLVIDOS, EQUIVOCACIONES Y TORPEZAS

La desgraciada experiencia de un error, de una equivocación, se halla en el pasado y en el presente de todo el mundo. En cualquier momento, en el curso de una lección habré sufrido y todos sufrimos más de un resbalón lingual. Nos hallamos, pues, en el reino de lo cotidiano, de lo banal, del cual partió Freud para sacar unas interesantes sugerencias, así como otro día Heidegger fundamentaba toda su doctrina filosófica sobre el ser del hombre de todos los días, del hombre cotidiano.

Hay equivocaciones en la palabra, en el escrito e incluso en los actos. ¿Son casuales todas ellas?

Va a abrirse una sesión parlamentaria; el presidente, que pertenece a la mayoría gubernamental y que teme una sesión borrascosa, en el solemne momento de decir «abro la sesión», dice «levanto la sesión». ¿Es casual la equivocación? De ninguna manera; es que su subconsciente deseaba que no se abriese la sesión y sacó a flote su deseo bajo la forma de la equivocación verbal.

Otro ejemplo: En el momento de celebrar las virtudes de un profesor, dice aquel a quien se le había encomendado el elogio «*Ich bin nicht geneigt*», o sea, «no me siento inclinado...» en lugar de decir «*Ich bin nicht geeignet*», o sea, «no soy el llamado a ensalzar los méritos de X».

He aquí otro reciente caso de Szalai (Almanaque del Psicoanálisis, de 1935). Está invitado en casa de un señor que se distingue por su sordidez y cominería. Ya en la sala, observa que se ha dejado la cartera en el guardarropa y vuelve a él a recogerla. La habitación está oscura y piensa que sólo una tacañería tan sin igual como la del dueño de la casa podría dejar a oscuras, en un día de fiesta, tal habitación. Mientras, aparece el dueño, y al preguntarle: «¿Qué busca usted ahí?», quiere res-

ponder «no hay luz aquí» (*Es ist draussen kein Licht*), y dice *Kleinlich*, tacaño, en lugar de *kein Licht*, no hay luz.

Ejemplos análogos podríamos citar de olvidos, como el de Jones, que reiteradamente olvidó depositar en correos una carta; su propio análisis le dio a conocer que la causa de ello estaba en que la persona a quien iba dirigida la misiva no le era simpática. Un lector escribió a Freud una interesante carta, en la cual decía lo siguiente: «Hace algunos años me presté a ser elegido miembro de una cierta sociedad literaria, creyendo que ésta me ayudaría a lograr que fuese representado un drama del que yo era autor, y aunque no me interesaba gran cosa, asistía con regularidad a las sesiones que la sociedad celebraba todos los viernes. Hace algunos meses, quedó asegurada la representación de mi obra en el teatro F., y desde entonces olvidé acudir a las referidas sesiones. Cuando leí su libro sobre estas cuestiones, me avergoncé del olvido, reprochándome el haber abandonado a mis consocios, ahora que no necesitaba de ellos».

El dominio de los actos fallidos no se acaba en el reino de la palabra. La vida está llena de gestos fallidos, de actitudes fallidas. Además, cada cual percibe en las relaciones con los demás la existencia de tales faltas y quiebras en los gestos, actitudes y palabras, que delatan siempre al individuo real, a despecho incluso de lo que éste quiere aparentar. Esta fácil percepción de los imponderables es siempre prueba segura de éxito social. «¿De qué signos deducen los jóvenes, en ocasiones, el haber conquistado el corazón de una muchacha o viceversa?», dice Freud.

UN POCO DE CRÍTICA

Es evidente que esta doctrina acerca de los olvidos no se halla libre de reparos; sugestiva como es, encierra errores que consisten, fundamentalmente —ya veremos que esto ocurre repetidas veces en el psicoanálisis—, en la generalización infundada del principio descubierto en el hecho concreto.

En primer término, *hay muchas equivocaciones que podríamos llamar sin intención oculta*. Bumke pregunta, con razón y un poco irónicamente, refiriéndose a un ejemplo de Freud: «¿Han perdido su

anillo todas las muchachas alemanas que luego han sido desgraciadas en su matrimonio?» Los psicoanalistas podrían ocuparse en realizar estadísticas de esta especie, que serían una confirmación brillante y apoteósica de su doctrina. En el ánimo de todos está que no es posible la generalización. Un amigo mío tenía de soltero la costumbre de sacar repetidas veces el anillo de su dedo: de casado seguía haciendo lo mismo. ¿Es que con dotes de profeta adivinaba su futuro conflicto con su mujer, que, por lo demás, no se ha presentado?

Además, *no se necesita recurrir al subconsciente para explicar muchos actos fallidos*. El profesor que no quería pronunciar el elogio de aquella persona desagradable, tenía bien presente en su espíritu ese sentimiento, como lo tenía el Presidente de la Cámara de Diputados, temeroso de una borrasca parlamentaria.

Finalmente, *las equivocaciones no tienen siempre idéntico significado*. Freud mismo dice: «La indicada posibilidad de múltiples interpretaciones del olvido de propósitos, subsiste, en tanto no hemos emprendido el análisis del caso y mientras nuestras interpretaciones no se hacen sino en hipótesis de orden general. Una vez realizado el análisis con el auxilio del sujeto, vemos siempre con certeza más que suficiente si se trata de una voluntad contraria directa y cuál es la procedencia».

¿Cómo eliminar el polifacetismo de las interpretaciones? Ya lo vemos: poniéndonos en contacto con el sujeto, hablando con él; es decir, que para que éste, como para que los demás métodos, adquiera todo su valor, es necesario realizar lo que siempre se realiza: la conversación directa, la observación del enfermo, y sobre todo ello, esa corriente especial, que podríamos llamar ósmosis afectiva, que se establece entre médico y paciente. Este camino para penetrar en el subconsciente, es simplemente un punto de apoyo para acercarnos a conocer la personalidad. Punto de apoyo, por lo demás, ni seguro ni infalible y muchas veces ni siquiera breve; porque, en la arquitectura interpretadora de un olvido, habría que averiguar cuánto pertenece al psicoanalizado y cuánto a los supuestos del analista, siquiera éstos sean justos pero provocados por observaciones al margen de la existencia de determinado olvido.

En el espíritu de Freud no están presentes estas consideracio-

nes; sin embargo, él se extiende largamente en rebatir argumentos que en realidad nadie le opone. Inventa Freud aquí su maniqueo, para entretenerse en pulverizarlo.

LOS ENSUEÑOS Y SU SIMBOLISMO

Los actos fallidos son un camino de herradura para penetrar en el inconsciente. Tenemos una magnífica calzada romana para ello, por donde suave, rápida y velozmente podemos emprender el descenso hacia las capas abisales del psiquismo. Vía regia del psicoanálisis llama Freud al estudio del inconsciente por medio de los *ensueños*. También pertenecen a la experiencia de cada cual y sobre ellos han escrito desde Aristóteles hasta Alberto Magno; pero no vamos a hacer un examen de sus antecedentes con un espíritu de cominería bibliográfica. El magnífico ímpetu creador de Freud quedaría intacto.

El psiquismo humano cuenta, como hemos visto al hablar de los actos fallidos, con dos provincias superpuestas. Una consciente, donde se realizan las operaciones ordinarias de nuestra vida psíquica, y otra inconsciente, mucho más grande, de una potencialidad enorme, donde radican todos los deseos e impulsos insatisfechos, toda la vida instintiva contenida en su alboroto originario. Ésta pugna por salir, y así como antes lo ha hecho en forma de actos fallidos, lo hace también en forma de ensueño. Hay en el ensueño un *contenido latente* y otro *manifiesto*. La razón de esta distinción radica en la existencia de una instancia psíquica que se denomina *censura*. Más claramente; como lo que soñamos es lo que deseamos y como esto no queremos confesarlo porque nos produce repugnancia y la realidad nos lo niega (censura psíquica), aparece este deseo disfrazado en forma de símbolos que encubren su contenido primitivo. Al sueño se le agregan, además, los llamados *restos diurnos* procedentes de la experiencia de aquel día.

En la dinámica del ensueño, caracterizada por esa tendencia a disfrazar los deseos del inconsciente, ocurren varios procesos como la *condensación*, en virtud de la cual cada elemento del contenido manifiesto representa varias ideas del ensueño y se encuen-

tra, por consiguiente, sobredeterminado. Por la fuerza del *desplazamiento*, una imagen del sueño puede venir a cubrir otro contenido latente distinto del primero sobre el que se asentaba.

Por ello se habla del carácter dramático de los sueños; en ellos existen, en efecto, conflictos, pasiones, una afectividad desbordada que se expresa por imágenes. El acento dramático no está en el símbolo, sino en lo que éste significa. Finalmente, hay en el ensueño una *elaboración secundaria*, en virtud de la cual todos los elementos simbólicos inconexos traban entre sí una cierta relación, si bien resulta superficial, perdiendo de esta suerte una parte de su aspecto amorfo y fragmentario.

Un enfermo mío cuenta el siguiente sueño: «Me encuentro hablando con X (una mujer por él pretendida) y de pronto echa a correr por un pasillo. La sigo y me doy de bruces contra la puerta de una habitación donde hay un hombre vestido con pantalón blanco y chaqueta azul, peinado con el pelo muy estirado, fumando con modales tan afeminados que parecía un *gigoló*. Me fijo en él y su cara era la del padre de X; el resto de su figura, en cambio, no le pertenecía».

La significación de este sueño es clara: El enfermo pretendía convertir a X en su amante, pero a ello pensaba él si se opondría su padre, aunque a veces creía que no, ya que ellos aceptaban el dinero que mensualmente les remitía y que el padre podría pensar con qué fin estaba mandado. Aquí aparece el desprecio que él tenía por el papel del padre de X, *desplazado* hacia ese *gigoló*, cuya figura era por su indumentaria misma la *condensación* de él y de otra persona análoga que desempeñaba en la vida del enfermo gran papel.

Freud ha dado una larga lista de símbolos frecuentes en los ensueños, de la cual transcribimos aquí sólo una parte; pero antes hemos de advertir que ya en ello se señala la obsesión que por lo sexual tiene el psicoanálisis, de la cual nos ocuparemos en el capítulo próximo, dejándolo ahora sin comentario.

«El emperador y la emperatriz o el rey y la reina, representan generalmente a los padres del sujeto, y éste mismo es simbolizado por las imágenes del príncipe o la princesa; la misma autoridad que al emperador o al rey se otorga a hombres céle-

bres, y así no es raro que Goethe aparezca también, en ocasiones, como símbolo paterno.»

«Los objetos de forma larga, como bastones, troncos de árbol, paraguas (por el parecido que su apertura tiene con el fenómeno de la erección) y todas las armas largas y puntiagudas (cuchillos, puñales, etc.) son representaciones del órgano genital masculino. Otro símbolo frecuente y menos comprensible del mismo órgano es la lima de las uñas (quizás por su acción de frotamiento). Los estuches, cajas, cajones y estufas corresponden al cuerpo femenino, como también las cuevas, barcos y toda clase de recipientes.

»Las habitaciones son casi siempre —en el sueño— mujeres, y la descripción de sus entradas y salidas confirma generalmente esta interpretación. Teniendo en cuenta esto, se comprende la importancia del hecho de que la habitación del sueño aparezca abierta o cerrada.

»Los peldaños, escaleras y escalones y el subir y bajar por ellos, son representaciones simbólicas del acto sexual. Las paredes y muros lisos por los cuales subimos, las fachadas de las casas por las cuales no sentimos bajar —a veces con gran sensación de angustia— reproducen en el ensueño, probablemente, el recuerdo infantil de encaramarnos por las piernas de los padres. Los muros lisos son hombres, pero en la angustia que sentimos al bajar por las fachadas de las casas nos agarramos a veces a sus salientes. Las mesas dispuestas para comer y los tablones son igualmente mujeres, quizá por la antítesis de su lisura con las formas salientes del cuerpo femenino. La madera parece ser en general representante de la “materia” femenina. Siendo mesa y cama lo que objetivamente constituye el matrimonio, se observa algunas veces en el sueño una substitución de las representaciones del complejo sexual por las del complejo alimenticio.»

La doctrina psicoanalítica del ensueño queda, pues, resumida en la siguiente forma: El ensueño es la realización de los *deseos reprimidos del inconsciente*. Como al inconsciente se le atribuye una motivación sexual, libidinosa, por ello el simbolismo de los ensueños es fundamentalmente sexual.

Existen en ella, por lo tanto, dos partes esenciales. Una referente al contenido de los ensueños y sobre todo el colorido

sexual de los mismos, enlazada con toda la doctrina acerca de la evolución del instinto sexual, de la cual nos ocuparemos en el capítulo II. Otra que se refiere a las funciones que se despliegan en el ensueño, sobre las cuales es necesario insistir un poco más.

Silberer se ocupó en estudiar las imágenes que se van presentando en la fase en la cual nos entregamos al ensueño. Estas imágenes, llamadas hipnagógicas, tienen una relación evidente con el contenido de nuestro pensamiento en el momento previo a aquel en que tratamos de conciliar el sueño; por ejemplo, en estado de somnolencia se esfuerza por representarse la importancia de las formas subjetivas del espacio y tiempo en la doctrina de Kant. La escena del ensueño es la siguiente: Un hombre cansado, arrugado, viejísimo, se sienta debajo de una campana de cristal. Este ensueño significa el sujeto fijo en el pensamiento de las formas del espacio y del tiempo, y al mismo tiempo el estado de reflexión cansina, agotadora, inhibida del mismo.

Pero a medida que el sueño se hace más profundo, el ensueño se hace más aparentemente inconexo, aunque también más lleno de sentido. Kretschmer habla del principio del mosaico en el ensueño, según el cual los elementos de él se integran por simple yuxtaposición, pero enlazados, aglutinados por un elemento común: la afectividad. Asimismo se han señalado las relaciones que los ensueños tienen con el pensamiento primitivo, pletórico de signos de agudo significado para el hombre en aquel estado. Por ello el ensueño está presidido, según el psicoanálisis, por la *ley de la regresión* con un doble signo: regresión hacia las capas infantiles, regresión ontogenética, como si dijéramos del propio soñador, y regresión filogenética hacia las capas primitivas de la humanidad, a cuyo estudio ha contribuido esencialmente Jung.

Dada esta ley general, los temas del ensueño se repiten y se han señalado por el psicoanálisis diversos grupos de ensueños con significación pareja; a todos se les reconoce la motivación sexual de un modo exclusivo. Sancte di Sanctis dice, en cambio, de un modo elegante, que las fuerzas plasmadoras del ensueño son *imperium, libido, panis (aura, sacra, falmes)*, o sea domi-

nación, sexo y conservación, recordando un bello proverbio de la campiña italiana que dice: «*Bella cosa e la scopa (usare il coito) ma piu bella e il comanda (comandare)*». En el curso de estas páginas quedará suficientemente clara nuestra posición ante esta cuestión.

UNILATERALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE LOS SUEÑOS

A este examen de los contenidos del ensueño, hay que oponer ciertos reparos que yo estimo fundamentales. Aquí, como en los actos fallidos, los símbolos de los ensueños *son susceptibles de ser interpretados de varias maneras*, de suerte que, como en la escritura china, sólo la relación de unas con las otras permite la comprensión total. Equivale ello a decir que toda la simbología ha de ser por fuerza imprecisa. Si lo que importa es el sentido conjunto del ensueño, ¿por qué empeñarse en deducir consecuencias de un detalle nimio como hace Freud en tantas páginas de sus libros? Es un verdadero narcisismo de la interpretación; pero para la tarea psicoterapéutica importará el sentido del sueño, como también en estado de vigilia lo que le importa al neurótico es recobrar el sentido de la vida.

Pero, además, *todo sueño no puede ser interpretado totalmente*. Más adelante veremos cómo Jung tiene que recurrir a lo que él llama el inconsciente colectivo, para explicar residuos indescifrables a la luz de la experiencia propia del enfermo. Hay en muchos sitios una parte del sueño, el ombligo del sueño, donde existe un ovillo que no se deja deshilvanar. Es el punto en que asienta lo desconocido. El mismo Freud lo reconoce en diversos puntos de sus obras, pero hace la confesión y deja sin comentario hecho tan importante.

INTERPRETACIÓN ANAGÓGICA

Silberer, cuyo suicidio, impresionante en su génesis, se prestaría a muy graves y humanas consideraciones sobre el psicoanálisis,

demostró que al lado de la interpretación psicoanalítica pura de los sueños que nos conduce a las profundidades de la vida instintiva, existe la anagógica, que simultáneamente nos impulsa a los más elevados ideales. La primera nos da elementos de una vida instintiva, retrógrada y anárquica; pero nosotros no debemos mirar sólo de dónde venimos, sino adónde vamos. Así, según él, los símbolos se alejan más y más de su estricta significación primitiva, para transformarse en otra cada vez más espiritual. Esta interpretación anagógica tiende a una mejor interiorización y ensanche de la personalidad; su verdadero sentido lo hallamos con toda claridad a medida que descubrimos que la dinámica humana no es tan simple como la forja el psicoanálisis.

El mismo Freud reconoce, en un momento de su obra, que no siempre el sueño es una realización de deseos (*Wunschtheorie*); como veremos más adelante, los neuróticos de guerra sufren en sus sueños más que una liberación una verdadera tortura. Una enferma mía soñaba con extraordinaria reiteración lo siguiente:

«Hay un desván lleno de polvo y de trastos en desorden. En un rincón se halla una niña envuelta en pañales. Entro y en la oscuridad la descubro, pero veo al mismo tiempo reptiles que se le acercan cautelosamente. Doy un grito, la cojo y me la llevo. Echo a correr y noto que me persiguen; sufro mucho con todo ello». La niña era ella misma, abandonada a los azares del mundo. La que intenta salvarla es la parte de su misma personalidad que se resiste a que toda ella sea como una frágil nave abandonada en el *mare tenebrosum* de la vida. Pero la sensación de lucha y de peligro subsiste puesto que la persiguen. La enferma en su sueño sufre, pasiva, escénicamente, como en su vida lo hace activa, realmente.

En verdad este sueño no era el *deseo* de su vida, sino el símbolo de toda su problemática vital, y se angustiaba ella en su sueño como en su vida. Formula así, además, no la expresión de las concupiscencias anárquicas de su instinto, sino un ideal del yo, arrancado de las capas más íntimas de su propia personalidad.

Freud no se cansa de insistir sobre la importancia de las ocurrencias del soñador; en realidad, en el contenido manifiesto del sueño, que es lo que nosotros conocemos, nos encontramos con algo que no es exactamente el mismo sueño. Aun suponiendo

que el enfermo lo escriba inmediatamente después de despertar, como se hace muchas veces, lo escribe para que lo conozca el psicoanalista, es decir, bajo el influjo de una constelación emotiva y con una finalidad que no podría menos que dejar su huella en lo que sale de la pluma del soñador. Los contenidos del sueño, *además, necesitan ser interpretados a la luz de la personalidad del enfermo*; para ello sirven las ocurrencias, y así podríamos proponer sinceramente la siguiente cuestión: ¿Qué ha contribuido más a conocer la personalidad del enfermo, el relato del ensueño y el de los actos fallidos, o las cien, doscientas horas de conversación con un enfermo que se expresa libre de inhibiciones, con la mira en este fin y aprovechando todas las coyunturas imaginables? El ensueño podrá servirnos, en ocasiones, para indicarnos la profundidad de nuestros buceos en lo íntimo de la personalidad; pero, luego, hay que analizarla más, percatarse de su ser y finalmente recomponerla, restituirle su ámbito vital, que es lo que el psicoanálisis olvida con demasiada frecuencia.

Lo curioso es que todas las acotaciones que nosotros hacemos a la doctrina psicoanalítica deben de estar presentes en el espíritu de Freud, porque se traslucen en sus escritos. Pero están como sometidas a un extraño proceso de represión, que demuestra cómo en él hay dos tendencias que luchan; por eso me atrevo a hablar de agonía del psicoanálisis, en este doble sentido, de lucha interna que esteriliza una doctrina y que señala que está ya virtualmente dispuesta a ser suspendida.

En la misma interpretación de los sueños nos hallamos con un grupo aparte, que Freud llama de *sueños hipócritas*. Sueña él mismo que hace las paces con un amigo del cual se había distanciado. El análisis del sueño demuestra, por el contrario, que tiene motivos más que suficientes para separarse totalmente. El sueño, pues, realizó lo contrario de lo que la personalidad desea. ¿Cómo sabe aquí Freud lo que ésta quiere? ¿Por el ensueño? De ninguna manera. Y es que ni el sueño es siempre realizador de deseos instintivos, ni cabe una interpretación de él sin estudio y conocimiento de la persona del soñador.

Considerar al ensueño como simplemente destinado a realizar los deseos del inconsciente, es tener de aquel una concepción precaria. Desde el punto de vista de su sentido, el ensueño se

mueve en el mismo plano de los productos de la fantasía. La fantasía de un enfermo, abandonada a sí misma, aporta en muchos casos preciosos datos y elementos en la exploración psicoanalítica. ¿No nos parecería extremadamente precario considerar los productos de la fantasía como hijos del deseo? El artista, en su creación, está impregnado de deseo, pero en su obra no es esto todo. Lo mismo acaece con los ensueños.

Sólo si renunciamos a la designación de ensueño, simple y aislada, es como nos penetraremos mejor de su sentido. Por ello debemos hablar mejor del hombre que sueña como del hombre que quiere o que habla, y no de voluntad y de lenguaje. El hombre que sueña, realiza un nuevo modo existencial del ser, tanto si está despierto como si está dormido. Como dice Binswanger, el hombre que sueña vive del todo en su mundo propio. Soñar es una conducta que no se realiza únicamente cuando se está dormido. El hombre que sueña se entrega totalmente a sus sentimientos, a sus imágenes, envolviéndose en ellos y aislándose del mundo y de la comunidad objetiva, como el neurótico y el enfermo mental. El hombre que sueña se caracteriza, además, por esa extraña pasividad que le convierte en espectador del propio teatro de sus fantasías, en las cuales podrá intervenir él como imagen. Por eso Binswanger dice que el hombre que sueña se transforma en el hombre despierto en el preciso momento que se decide a intervenir en todo aquello que ocurre, rompiendo así la cadena de los ensueños.

El ensueño tiene finalmente un *sentido prospectivo*, como hemos visto antes en la interpretación anagógica de los sueños. Lo que surgiendo del propio ser tiende a elaborar el ideal del yo, realiza, quiérase o no, una función prospectiva; como el juego de los niños sólo adquiere un sentido totalitario cuando se le considera, entre otras cosas, como un ejercicio de actividades preparadas por otras actuaciones futuras.

Con el estudio de los actos fallidos, de los sueños y de las libres ocurrencias del enfermo, avanzamos hacia las zonas abisales de la personalidad. Así construimos una oceanografía del inconsciente, del mismo modo que los investigadores lanzan sondas para captar la flora, la fauna y la estructura geológica

de los fondos submarinos y levantan con ello una carta geográfica de los mismos.

El concepto y la estructura de la personalidad se va perfilando en el psicoanálisis a medida que pasan los años. De ello nos ocuparemos especialmente en el capítulo IV, pero ahora debemos insistir un poco sobre la concepción psicoanalítica del inconsciente.

CRÍTICA DE LA NOCIÓN DEL INCONSCIENTE

El inconsciente, para Freud, es, como hemos visto, una especie de mago que, escondido en el fondo de la personalidad, la mueve y la dirige en todos sus actos sin saberlo ella misma. Como hemos visto por el análisis de los sueños y de los actos fallidos, lo que en el inconsciente se debate es la realización de los deseos de la vida instintiva. En su composición entran además residuos de experiencias anteriores de hechos de la vida real que han tenido gran importancia para el sujeto.

Entre el inconsciente y la conciencia hay una especie de capa intermedia que se llama la *preconciencia*, que contiene, por una parte, material procedente de impresiones del mundo exterior, y, por otra, residuos del subconsciente ascendidos a este estrato. Su característica general es la de poder penetrar fácilmente en el mundo de la conciencia; sus contenidos están a la puerta y como deseando entrar en ella.

Ya hemos señalado antes el hecho de que el concepto del inconsciente no pertenece a Freud. En casi todos los filósofos alemanes, desde Leibnitz a nuestros días, nos encontramos con él, existiendo incluso en Fichte la concepción del inconsciente ético, es decir, de un subconsciente que constituye «la ley moral de la vida», concepción totalmente antitética de la de Freud. O. Müller ha resumido recientemente la evolución de este concepto en la psicología alemana.

Pero desde un punto de vista psiquiátrico es de interés señalar la posición de Bumke, que niega en absoluto la existencia de esa subconsciencia, aunque no naturalmente la de lo desconocido.

«Lo que yo discuto —dice— es que el psicoanálisis haya demos-

trado que existe un inconsciente o un desconocido de naturaleza psíquica. Pero yo creo en un inconsciente (*Unbewusstes*) en el sentido de desconocido y puedo demostrar que existe. La mayor parte de lo que constituye nuestra memoria, no existe en nosotros en forma consciente.» La polémica en torno al inconsciente psicoanalítico ha tenido fases muy vivas; a través de la enorme cantidad de páginas a él dedicadas, aparece con toda claridad que fundamentalmente se cometían faltas de método en la agrupación de los hechos y en la valoración de las palabras. Así, por ejemplo, con el nombre de inconsciente se ha designado *lo automático*, como los movimientos del pianista que una vez fueron conscientes. *Lo que no se recuerda*, aunque una vez se haya vivido; incluso *lo que se realiza* sin que haya una intención de efectuarlo, como un pisotón dado a una persona. Lo que *apenas notamos* en el momento de ingresar en nuestra conciencia, por distracción o por otra razón pareja. Y así podríamos aumentar la serie hasta llegar al concepto de inconsciente como *lo absoluto*, del cual no nos ocupamos aquí. Hellpach ha dado una serie muy completa de todos los sentidos en que se ha venido empleando la palabra inconsciente.

Entre todas estas posibilidades, Freud ha llamado la atención sobre algunas de ellas, como, por ejemplo, la de aquellos hechos que pertenecen a la zona penumbrosa de la conciencia, y las ha *dinamizado*, dotándolas de un poder como demoníaco, pero que no podría arrancar de ella misma, en sentido psicológico estricto, sino de otras zonas de la personalidad.

Si nosotros quisiéramos formular con sencillez el problema, diríamos lo siguiente:

Existen, en primer término, un serie de hechos o experiencias psíquicas que no están en el centro del campo de la conciencia, sino en sus orillas, pero que pueden actuar enérgicamente, y su característica es la de hallarse poseídas de grandes cargas afectivas. A esta zona de la conciencia se le llama *esfera* por algunos autores, como Schilder. Como ejemplo de vivencia *esférica* tenemos el deseo del profesor de no pronunciar el elogio de su antecesor. De ahí su equivocación verbal. Pero el poder mágico del subconsciente psicoanalítico deriva de la inclusión de una capa de la personalidad que no es *psíquica más que en sus consecuencias*, que

es la instintiva. Nosotros no conocemos los instintos en sí, pero sabemos a lo que nos impulsan. Su impulso será a veces arrebatador, y cuando en la línea del desarrollo de los instintos actúe un trauma violento, sobrevendrá una enfermedad, una neurosis. La tarea de la represión de la vida instintiva está encomendada a otras capas de la personalidad, y la neurosis surge, no porque haya una represión mayor o menor, sino porque crea una *desarmonía* en la totalidad del ser.

Algunos autores, para destacar de una manera clara esta vertiente psíquica de los móviles instintivos, prefieren usar otras palabras como tendencias. Klages emplea una expresión más justa a mi modo de ver, la *Triebfeder*, que podríamos traducir por «intereses».

En resumen, cuando un suceso externo viene a chocar con una personalidad, se quiebra en tres direcciones: el acto de conocer lo acaecido, que es el propio acto de la conciencia en sentido estricto, la vibración emotiva o mejor vital, y la reacción somática. Hay aquí unos elementos de vibración totalmente inconscientes, *que intervienen naturalmente en toda la conducta del ser*. El mérito esencial del psicoanálisis radica, a mi modo de ver, en haber descubierto que todo ello pertenece al sujeto, y, como tal, hay que valorarlo, no limitándose tan sólo a aquel reducido sector por donde se pasea la actividad claramente consciente; como hacía la Psicología clásica. Al inconsciente en el sentido de Freud, se agrega el inconsciente colectivo de Jung; pero en este y otros puntos nos ocuparemos más adelante.

II.

LA EVOLUCIÓN DEL INSTINTO SEXUAL. EL COMPLEJO DE EDIPO

Desde que anduve los primeros pasos por la senda de las interpretaciones psicoanalíticas, comprendí la gran ventaja, insospechada, que se podría sacar de la interpretación de los sueños y de los actos fallidos, independientemente del mayor o menor rigor empleado en realizarla. La ventaja consiste en poder hablar, a las pocas sesiones, sin embozo ni remilgo alguno, de las más escabrosas cuestiones referentes a la vida íntima del enfermo, sin que por parte de éste aparezca el reparo que seguramente se hubiera suscitado de habernos querido acercarnos directamente a ella.

Esta misma ventaja debió de obtenerla Freud cuando, no considerando exhausta la investigación con el establecimiento de la doctrina del trauma psíquico, se lanzó a profundizar más; vimos, en efecto, que no cualquier trauma es capaz de determinar una neurosis; sólo algunos tienen esta potencialidad activa. El examen de nuevos enfermos le puso sobre la pista de un grupo especial de traumas que aparecían con regularidad constante en las historias psicoanalíticas: me refiero a los sexuales.

Ya anunciamos en el capítulo anterior cómo en los sueños aparecen con una frecuencia extraordinaria imágenes y síntomas de carácter sexual. Así llegó a formular la teoría sexual de las neurosis y, a partir de ella, toda una teoría sexual de la conducta humana.

LA LIBIDO

El núcleo central de su doctrina está constituido por el concepto de instinto sexual que llama *libido*; muchas veces se ha achacado a

Freud la imprecisión de sus conceptos, que dejó flotando vagos y desleídos en sus páginas, para que cada lector se los forje. Con respecto a la libido queda finalmente limitada, tal como él mismo la define en la *Enciclopedia Británica*, a la manifestación de la fuerza del *eros*.

Así se estableció el pansexualismo freudiano: todo en la conducta humana tendría su *ultimum movens* en la sexualidad; ésta lo impregnaría todo, sería siempre la llama viva que lanza al hombre a las cumbres espirituales mediante el proceso de transformación llamado *sublimación*, o que le hunde en las más abyectas perversiones.

Muchos ejemplos podríamos extraer de las obras de Freud en las cuales basa él su doctrina; de todos modos voy a citar uno, porque en él aparecen los fenómenos con mayor sencillez y sin las complicaciones de los psicoanalistas, tan poco inteligibles a los no iniciados. «En unas vacaciones en la montaña se le acercó a Freud una muchacha de la hostelería donde se albergaba. A esta muchacha le daban unos ahogos que acababan en verdadera crisis de angustia; hacía dos años que le duraban. Freud había descubierto que las crisis de angustia solían tener relación con fuertes vivencias sexuales. Así le espetó, rápidamente, a la enfema: “Hace dos años, poco antes de empezar a padecer los ataques, debió usted de haber visto u oído algo que le avergonzase mucho”. “Sí, por cierto —contestó ella—; sorprendí a mi tío con una muchacha, mi prima Francisca.” A nuevas preguntas de Freud, relató cómo un día, buscando una llave que debía tener su tío, y no encontrando a éste, su primo Luisito —un niño aún— dijo: “A lo mejor Francisca está con papá”. Fueron a la habitación, la encontraron cerrada y, mirando por el montante, adivinó más que vio una escena de amor. Poco después tuvo que apoyarse en la pared, porque le daba el primer ahogo.

»Pero no es eso todo. En las crisis de ahogo tenía una visión hipnoide de una cosa que le amedrantaba. Nuevas interrogaciones acerca de ello pusieron de manifiesto que años antes, siendo ella una niña, hizo un viaje con su tío. Pernoctaron en una posada; su tío quedó largo tiempo abajo, pero poco tiempo después de quedarse dormida se despertó y sintió el cuerpo de su tío junto

a ella. Hubo ciertas actitudes de su tío que ella, sin saber su significado, rechazó con íntima repugnancia; no pasó nada más. Otra serie de reminiscencias daban cuenta de otros sucesos análogos. Así acaeció que cuando, años después, sorprendió a la pareja, se estableció en el acto el enlace de la nueva impresión con las dos series de reminiscencias, comenzando en seguida a comprenderlas y simultáneamente a defenderse contra ellas. A esto siguió un corto período de incubación, apareciendo luego los síntomas de conversión, o sea los vómitos, substitutivos de la repugnancia moral y psíquica.»

Poco a poco prosigue Freud su implacable inquisitoria acerca de los orígenes sexuales en la neurosis, y así llegó a describir los términos en que se desenvuelve la vida sexual. Su descripción no está libre de contradicciones, imprecisiones y vaguedad; pero la línea general que la preside es, poco más o menos, la siguiente:

El niño nace con una fuerte energía sexual, con una libido enérgica. Es falso creer, dice Freud, que la vida sexual empieza con la pubertad o más tarde. El ejercicio respiratorio constituye el primer esfuerzo libidinoso del niño. El grito le trae la satisfacción y, por ende, se vuelve un acto simbólico, por medio del cual, su deseo, es decir, la renovación del placer, ha de satisfacerse.

DESARROLLO DE LA SEXUALIDAD

Al principio, la fuente del placer, la libido por consiguiente, se halla esparcida por todo el cuerpo del niño; cualquier contacto es capaz de hacerle sentir sensaciones placenteras. Así es que, empleando un lenguaje más bien de los discípulos autorizados que del mismo Freud, podemos decir que hay diversos erotismos: respiratorio, labial, gástrico, uretral, anal, cutáneo, retiniano, coclear, vestibular, muscular, etc.

Sin embargo, poco a poco se establece una especialización y jerarquía en los centros capaces de satisfacer la libido, los cuales se delimitan en torno a ciertas regiones del cuerpo, que quizá por su constitución anatómica son las adecuadas para

ello, tales como los genitales, los pezones, la zona anal, etc.

Durante los meses de la lactancia, el lloro, es decir, el desasosiego y la inquietud del niño, se hallan determinados por el acto de la lactancia. Unas veces será quizá la sensación de hambre que la plenitud del estómago apagará; pero otras no hay tal, y así se explica que la tetina sea capaz de producir el mismo resultado. De la succión de la tetina se pasa a la succión del propio dedo como fuente de placer. Estamos ante la *fase* oral del desarrollo de la libido: en contra de estas afirmaciones freudianas, se ha pretendido que la succión y el contacto con objetos diversos serían amortiguadores de la sensación de desplacer de los niños, porque éstos, con el desarrollo e irritaciones de las encías, sufrirán sensaciones molestas, apagadas de aquella manera. A esto opone Freud que en tales succiones se trata de verdaderos movimientos de avance y retroceso, de vaivén, que recuerdan exactamente la dinámica del acto sexual de los seres en el mediodía de su evolución. Además, en las ocasiones en que los niños, por dolor o molestias sufridas, necesitan introducir objetos en el interior de su boca, lo manifiestan mediante gritos, lloriqueos y movimientos desacompañados, muy lejanos en su expresión y valor simbólico de la actitud deleitosa en la masturbación oral.

En el segundo año de la vida empieza a desarrollarse una nueva zona libidinosa constituida por la extremidad distal del aparato digestivo; me refiero a la *zona anal*, en la cual el frote lento de los excrementos duros con la mucosa correspondiente a ese tramo del tubo digestivo será ahora la fuente de placer. El placer ansiado es muchas veces más deleitoso que el placer producido, y es seguramente por ello por lo que el niño retiene cuanto puede sus excrementos, con objeto de estacionar paulatinamente lo más posible la producción placentera, para que ésta crezca en su nivel, como el del agua impedida en su avance por una esclusa. Alrededor de toda zona de placer se extiende un círculo, también capaz de atribuirse la misma significación: por ello alrededor de la zona anal existe una zona glútea, que se abroga en ocasiones el mismo sentido de fuente de excitaciones placenteras, que la madre y las nodrizas se encargan de despertar mediante el mecanismo tan conocido de dar unos golpecitos en

las nalgas, para que los niños cesen en su molesto lloro y se entreguen al sueño.

Cuando la función libidinosa anal alcanza mayores intensidades, los niños llegan a dirigir su atención hacia ella jugando con los propios excrementos, ensuciándose con ellos o manchando sus vestidos, hasta llevándoselos a la boca.

Poco después se instala una tercera zona de placer libidinoso: la *uretral*, que lo hace en términos parecidos a la anterior. El niño retiene su orina o, al revés, se multiplican sus evacuaciones urinarias, se frota la extremidad de la uretra o introduce objetos diversos por ella. En suma, se trata siempre de la convergencia de una mucosa excitable con un objeto excitador que se pone en contacto con ella. La introducción de objetos en el oído o en la nariz sería un ejemplo más de esta distribución extragenital de la libido.

Cuando el niño se hace un poco mayor y se acerca a la segunda infancia, cualquier parte de su cuerpo se constituye en objeto, en fin de la libido, aunque se constituyan determinadas zonas cutáneas (pecho, mejillas, glúteos, boca, ano, etc.) que monopolizan el placer erótico. En este período recurre el niño a otro órgano, la *vista*, dedicándose a viajes inquisitoriales de su mirada hacia los sitios donde radican las fuentes de placer para los otros, acechando cualquier ocasión para ello. A este período, en el cual el niño busca las satisfacciones eróticas en sí mismo, se le ha llamado *narcisismo*, en recuerdo del Narciso de la mitología griega, joven de escultural belleza que, contemplando los contornos seductores de su propio cuerpo en el cristal de las aguas, se enamoró de sí mismo, despreciando las asechanzas de Venus, hasta que sucumbió, según unos, o perdió un ojo, según otros; es decir, se degradó en su poderío.

LA PERVERSIDAD INFANTIL

A lo largo de esta línea evolutiva de la sexualidad infantil, según la doctrina freudiana, domina el principio de la adquisición del placer que se persigue por los instintos de un modo independiente y hasta anárquico. Se busca en la zona anal con inde-

pendencia del encontrado en la zona oral: además, dice Freud que el carácter de la función sexual normal es la de ser reproductiva al mismo tiempo que se consigue el placer. Con la cópula se liga fecundación. En el niño no ocurre así: luego se trata de *una sexualidad enferma, perversa*. El niño es un perverso polimorfo, y en las diversas facetas del prisma de su perversidad hallaremos los núcleos de las perversidades de los adultos. De ello deduce que cuando un adulto sufre de una perversidad sexual, ello significa que su libido se ha detenido en su evolución en la fase correspondiente a la perversidad sufrida. El sadismo significa libido detenida o estancada a nivel de la zona anal; por ello se le llama a esta fase infantil *fase anal-sádica*.

Algunos autores pretenden eliminar lo que hay de incorrecto en las construcciones psicoanalíticas para concederles una gran severidad científica. Así Schulz-Hencke dice que en el concepto de lo «anal», en Freud hay tres fenómenos: lo característico, lo placentero y la ensambladura con lo sexual en sentido estricto. En realidad, la observación de Freud es la siguiente: cuando un adulto es avaro, pedante, exagerado, amigo del orden, entonces, ese ser, siempre en la época infantil ha experimentado una serie de vivencias placenteras y extraordinarias alrededor del acto de la defecación. Allers ha señalado cómo aun en estas formulaciones simples hay encerradas muchas hipótesis.

De todas suertes, parece probable el hecho de la coincidencia de ciertos hábitos anales con una caracterología especial del enfermo. Bauer ha llamado a este cuadro «neurosis del recto», que casi coincide con la «*proktakenia*» de Strauss. Psíquicamente se distinguen estos enfermos por ser amigos del orden hasta la pedantería, y del ahorro hasta la avaricia. De la clínica de v. Weizäcker se han publicado casos muy interesantes; nuestra experiencia es también coincidente.

Recordamos de una enferma ya entrada en edad, tan cuidadosa en el orden de su casa, que nunca servicio alguno la pudo satisfacer, y avara a pesar de sus riquezas; pero la avaricia tenía una excepción: la de los médicos que incesantemente desfilaban por su domicilio, porque nunca evacuaba bastante a su juicio, en contra de la opinión de aquéllos. A pesar de todo, la duda en todos estos casos se plantea lógicamente. ¿Dependen las carac-

terísticas psíquicas de la fijación anal de la libido?, o ¿no será que ambos grupos de fenómenos derivan de un fondo común, prendido en la constitución del enfermo? Hay hechos que permiten sospechar esto último. Un enfermo nuestro, con una depresión endógena, ofrece una sintomatología psíquica con rasgos parecidos a los anteriormente citados, coloreados por la depresión de su sentimiento vital y acompañados por una serie de fenómenos neuróticos anales, que los psicoanalistas calificarían de fijación anal de la libido. Nunca antes de esta su primera fase depresiva (a los treinta y ocho años) las sufrió; lo cual delata el fondo común, provocador cuando menos de ambas series de fenómenos.

Cuando el niño llega a la pubertad, da un paso más fundamental y decisivo en la evolución de la libido; consiste este avance en que toda la libido, esparcida por todo el cuerpo, llega a concentrarse en los órganos genitales solamente. Ya no se satisface de una manera anárquica y polivalente, sino que distribuye alrededor del foco de los propios genitales, adquiriendo éstos la representación del propio yo, de la personalidad total. Pero, junto con ello, ocurre una especie de retorno en la orientación de la libido, y ésta vuelve a dirigirse al propio sujeto, mejor dicho, a un pequeño sector del mismo, y se engendra entonces la fase *onanista* y *masturbadora*. La fuerza creciente de la libido sigue desarrollándose, se sobrepone a esta fase onanista, y se dirige al exterior, hacia otro sujeto, camino ya de adoptar el matiz de las relaciones sexuales entre los adultos. Pero en esta fase persisten los narcisismos de esa orientación anterior, es decir, homosexuales, y de aquí que el niño se coloque entonces en la línea divisoria entre la dirección de su sexualidad hacia el sexo opuesto y el propio.

Naturalmente que en este estudio de la doctrina pansexualista los discípulos han ido más lejos que el maestro. En una emulación incomprensible, a no ser que se quiera substituir con extravagancia la falta de genio capaz de crear, llegan a afirmaciones frente a las cuales toda ironía es poca. Freud se queda más atrás, pero comete el grave pecado de autorizar y tomar en cuenta esas lucubraciones. Así Jellife, psicoanalista americano, deduce de que un sujeto tome siempre para comer salchichas, fruta y miel

de arce, que existe en él una fijación nutritiva de su libido y que todo ecuador del sujeto depende de ella.

EL COMPLEJO DE EDIPO

Entre la fase de perversidad polimorfa y los descubrimientos puberales hay otra intermedia, fase de latencia, durante la cual va fraguándose el tan cacareado complejo de Edipo.

Su conocimiento ha alcanzado difusión tan extrema que ha penetrado en el círculo cultural del filisteo y con mayor razón en el del médico no psiquiatra; podemos, pues, ahorrarnos su descripción detallada. Baste recordar, a guisa de referencia para las consideraciones posteriores, que el niño, tras su fase narcisista y de perversidad polimorfa, dirige su libido hacia su madre (complejo de Edipo) y la niña hacia su padre (complejo de Electra), ligándose a ellos mediante una inclinación estrictamente sexual que trae como corolario el odio al rival, por consiguiente al padre en el de Edipo, que le disputa la posesión del objeto de su libido. La angustia ante la amenaza expresa o callada del rival, engendra el *complejo de castración*, de tan frecuente aparición simbólica en la vida.

Freud llegó a descubrir el complejo de Edipo después de haber utilizado la psicocatarsis en la curación de ciertos fenómenos histéricos y de haber lanzado la doctrina del trauma psíquico. En la búsqueda de los hechos determinantes de la neurosis en la vida infantil, halló con notable persistencia esta dirección materna, de su libido, que actuaría como un trauma de notable violencia; después de esta descripción primera de Freud, la literatura psicoanalítica se ha llenado de historias clínicas parecidas.

Dentro de la misma escuela psicoanalítica hay autores, como Ferenczi, que pretenden ampliar la interpretación del complejo de Edipo dándole un significado biológico de más altos vuelos. Para él, la sexualidad se hallaría al comienzo distribuida por todo el organismo, de suerte que cada órgano se satisfaría de un modo egoísta y hasta «anárquico», sin preocuparse del resto. Sólo en fases posteriores se realizaría una concentración de

aquellas en los genitales; pero, entonces, estos órganos asumirían la representación de todos los demás, es decir, serían el símbolo de todo yo.

Con estas premisas es fácil comprender la significación que se atribuye al coito, el cual no sería sino la expresión del deseo de retorno a la quietud del interior de la madre. Así «el deseo de Edipo puede considerarse como la expresión de una tendencia biológica más amplia, que impele a los seres a la posición del reposo anterior al nacimiento».

NEGATIVA DE SU EXISTENCIA

Sólo tardíamente ha buscado el psicoanálisis las diferencias de la evolución de la libido entre el hombre y la mujer. Arrancando de su propia experiencia y de los estudios de Jeanne Lampl-de Groot, Melanie Klein y Helene Deutsch, ha llegado a establecer lo siguiente: La mujer considera sus órganos sexuales como víctimas de una castración; merced a este complejo de castración reconoce la superioridad del hombre. Esta actitud se despliega en tres direcciones: Por una parte, descontenta con su clítoris, asustada por su comparación con los machos, renuncia a la sexualidad, singularmente a las ocupaciones y fantasías fálicas. Por otra parte, no pierde la esperanza, que se mantiene hasta fases muy tardías, de poder volverse hombre; este «complejo de masculinidad» puede derivar en una actitud homosexual posterior. (Fuerza es reconocer, formuladas de una u otra manera, que aquí yace latente la idea de la inferioridad y del ansia de superación, es decir, una escala de valores y una tendencia a alcanzar los más altos.) Finalmente, toma por objeto sexual al padre y constituye el complejo de Edipo invertido, llamado también complejo de Electra, como hemos dicho antes. El complejo de Edipo constituye en la mujer, según Freud, el resultado final de un largo desarrollo, y no puede considerarse destruido por el complejo de castración, como ocurre en el hombre, sino al revés, creado por él, y, por lo tanto, no está sometido dicho complejo a las mismas agresiones que sufre en el curso posterior de la vida

del hombre; esta fase preedipal de la mujer es decisiva incluso en sus manifestaciones culturales.

En cambio, Bumke niega en redondo la existencia del complejo de Edipo; recurre a la gran autoridad de su maestro Hoche, quien dice textualmente: «Me he esforzado durante años en encontrar alguien que deseara a su madre y tuviese el ansia de matar a su padre. No lo he logrado; a otros colegas experimentados les ha pasado lo mismo. El complejo de Edipo navega por la literatura como el buque fantasma por los mares: todo el mundo habla de él, algunos creen en él, pero nadie le ha visto».

Hay un párrafo de Stendhal cuya cita, transcrita por el autor mencionado, dice así: «Yo estaba enamorado de mi madre. Debo apresurarme a añadir que tenía siete años cuando la perdí... Siempre quería besarla y deseaba que no existiesen vestidos. Ella me amaba apasionadamente y yo en cambio la besaba con tanto fuego, que casi me veía obligado a salir de allí. Detestaba a mi padre cuando venía e interrumpía nuestros besos. Siempre se los quería dar en el pecho». Frente a tan explícita confesión, acepta Bumke que existe un amor sexual por la madre; pero niega que sea un hecho frecuente, ni mucho menos general, ya que como psiquiatra nunca ha visto amores de esta clase en los niños psicópatas y mucho menos en los sanos. Todavía es más tajante su negativa ante el complejo de castración, traducido en la vida onírica por el sueño del deslumbramiento o de la ceguera. «No sé —dice— cómo se le ocurre al psicoanálisis sustituir en la leyenda de Edipo la ceguera por la castración. Sólo sé que lo hace con la misma seguridad con que la química afirma que el agua se compone de oxígeno e hidrógeno.»

Para mí es evidente que todo psiquiatra que no dirija sus actividades con gran intensidad en sentido terapéutico, difícilmente topará con el complejo de Edipo, ni con otro alguno. Cuando se dedican, empero, muchas horas, a ponerse en contacto con las vivencias íntimas de los enfermos, sin contentarse con la banalidad de un diagnóstico fácil, realizado en la primera entrevista, se encuentran *hechos* análogos al episodio autobiográfico de Stendhal, y aun más vivos en los detalles del transporte amoroso. Un enfermo nuestro, nos relataba cómo, en una de sus crisis, le entró una sensación de frío y una angustia tan grande que se metió en

cama; pero no bastándole el calor de ella, fue su madre la que tuvo que desnudarse y proporcionárselo de modo inverso a como le ocurría al rey David, ya septuagenario, con sus doncellas.

Este enfermo había sufrido la traqueotomía a los dos años para soslayar los accidentes agudos de una difteria. La madre le siguió curando la herida hasta que, libre ya del servicio militar, fue cerrada por el cirujano. Nunca consintió en separarse de ella; una vez que lo hizo por razón de estudios, mandó un telegrama a los pocos días, con estas palabras: «Desconsolado y triste vuelvo inmediatamente». De uno de sus sueños decía: «Estoy en un jardín con pistas de tenis. Juegan unas muchachas algo amigas mías y como no hay sitio libre no puedo jugar yo. Al fin terminan y me dispongo a ensayar unos golpes solo, mientras descansan. Pero mis padres que están allí, no me dejan; descubro en su actitud la intención de impedirme jugar, porque creen que no me conviene. Me conformo a regañadientes a esperar a jugar más tarde, pero cuando llega el momento, sirven la comida para mis padres y para mí en la misma pista de tenis, que se ha convertido en mesa: comprendo que esto es una artimaña para no dejarme jugar, y me encolerizo, pero al mismo tiempo que siento ira hacia mis padres me dan lástima por lo que tienen que sufrir conmigo por mi enfermedad, que no combato como debiera. Esta lástima me hace besar a mi madre, *pero al besarla la muerdo y esto me hace experimentar de nuevo un gran remordimiento*». Toda la neurosis de este enfermo encerraba un defecto fundamental en su actitud frente a la vida, por su innegable inclinación hacia su madre.

La escuela psicoanalítica califica inmediatamente estos hechos con el nombre de complejo de Edipo y afirma que se trata de una dirección de la libido del infante, la cual, lo mismo que la del adulto, se dirige hacia una persona del otro sexo. Con ello, además de la afirmación de un hecho, ha establecido no sólo una interpretación unilateral del mismo, sino que la ha engarzado en la teoría general del sistema psicoanalítico. Pero antes de llegar al análisis de aquella interpretación, ya que de la teoría en general no nos ocupamos ahora, digamos algo acerca de la designación del complejo. Para nosotros es totalmente arbitrario el pretender que todo hombre cuenta en su biografía con la *tragedia* de

Edipo. En éste no debemos ver más que el símbolo expresivo de una realidad y no de su contenido exacto, pero que ha tenido la virtud en ésta, como en toda la terminología psicoanalítica, de haber llamado la atención hacia sí. Si lo que hay de verdadero y útil en el psicoanálisis se hubiese expresado escuetamente y sin exageración alguna, su fama no hubiese trascendido tanto a los círculos interesados. ¿Puede pretenderse sinceramente que esta escuela ha revolucionado más la psicología que los experimentos de Köhler o ha sido mayor su influjo en la psiquiatría que las doctrinas de Kraepelin?¹

SU SIGNIFICACIÓN

Sólo con este carácter de símbolo de una fase de la evolución del infante es como puede admitirse la existencia de ese complejo. El problema radica en averiguar en qué consiste esa fase. En primer lugar, en el complejo de Edipo no se trata de una vivencia única y fuerte, que imprime su huella sobre el psiquismo infantil, todavía maleable y en formación, para dejarlo deformado el resto de la vida. En general no basta una vivencia única para determinar una neurosis persistente, y en los casos raros en que esto ocurre, la actuación del psicoterapeuta es fácil y agradable; por ello es insuficiente el descubrimiento de uno o de varios complejos, por decisivos que hayan sido en el curso vital del enfermo, para que éste se cure, salvo raras excepciones. Todavía ocurre esto menos en un complejo como el de Edipo, cuyo anclaje en la vida individual se hace lentamente y por fases. Un enfermo se presenta una vez en la consulta diciendo como palabras de presentación: «Mire usted, yo tengo un complejo de Edipo», y no teniendo más que ello continuaba enfermo. Freud ya puso de manifiesto que en el desarrollo de la sexualidad existen dos fases esenciales: una *precoz*, que los estudios de Carlota Bühler han confirmado y situado entre el tercer y el cuarto año, y la segunda durante la pubertad. Es, pues, necesario, que examinemos

1. Más adelante nos ocuparemos de una de las razones del éxito del psicoanálisis: la situación espiritual del hombre moderno.

los elementos del desarrollo del citado complejo en estas dos fases.

Ya ha quedado dicho que para nosotros no significa más que la expresión de una ligazón afectiva con la madre; acaece en todos los individuos, y desde el punto de vista del desarrollo del ser, viene a ser algo tan necesario como la lactancia materna, pudiéndose prescindir de ella con los mismos riesgos y peligros con que puede prescindirse de ésta. No tendrá, pues, valor patogénico cuando aparezca sino cuando subsista más allá de sus límites temporales corrientes; es decir, cuando todo el caudal de la vida instintiva siga inserto en ella en lugar de tomar otras direcciones. Por ello no es frecuente que la neurosis encuentre su contenido en las vivencias del complejo de Edipo; su valor patoplástico en este sentido es nulo, por lo cual le pasa inadvertida al enfermo su existencia.

¿Esta relación afectiva es de un matiz sexual específico?

El psicoanálisis afirma que la libido se halla orientada en esa forma; pero ya sabemos que esa fuerza misteriosa que se llama libido, gracias a los límites extensísimos que le han asignado, ha perdido su contenido específico, llegando en Jung a confundirse con el impulso vital, o sea con todo el caudal instintivo. La libido del psicoanálisis no es únicamente la fuente de las vivencias sexuales; viene a representar, como dice Schulz, toda la animalidad del ser. En este sentido, es natural que ésta se dirija a aquello que primero se le aparece en su lento despertar: la madre. Le ocurrirá al hombre lo que a los gallos de Schjelderup, cuya conducta posterior depende de su primera impresión, de dominio o de miedo, a su llegada al gallinero. En la primera fase del desarrollo de la sexualidad el complejo de Edipo adquiere y representa la dirección primitiva de toda la animalidad y de toda la instintividad del ser hacia el principio biológico que tienen más cerca, que es la madre.

C. Bühler y Spielmann han resumido sus investigaciones acerca de la conquista del propio cuerpo en los primeros años de vida, diciendo que de ella dependen las directivas sociales y caracterológicas del individuo. La diferencia entre un niño confiado y uno tímido, entre uno seguro y otro que se equivoca fácilmente, entre uno con iniciativas y otro con actitudes pasivas, se

anuncia ya en el primer año y depende de las experiencias hechas en el dominio motor de la situación exterior o interior. Si esto ocurre en el dominio motor, es seguro que en el de la afectividad y, en general, en el desarrollo de la actitud vital, deben tener una gran importancia las vivencias adquiridas mediante el contacto con la madre. Quien afirme que estas vivencias son sexuales en sentido estricto, desconoce el valor de esta palabra. Heller ha dicho recientemente que los fenómenos que se designan con el nombre de onanismo del lactante no son actos sexuales completos, puesto que falta el recurso angular característico de la vivencia sexual, con una cuesta ascendente hasta el acné y otra descendente en el orgasmo; se trata simplemente de una ocupación lúdica (de juego), con sentimiento de placer, pero sin aquellas características: es sólo un placer funcional.

PLACER FUNCIONAL

Sin perjuicio de ahondar más en una de las lecciones próximas en el estudio del placer, creo que para mayor claridad debemos agregar aquí algo más. La existencia de un placer funcional, aparte de un placer sexual en las primeras fases de la vida, e incluso en toda ella, existe conocida con otro nombre en los libros posteriores de Freud, sobre todo en *Más allá del principio del placer* y en *El yo y el ello*. De aquí la antinomia interna que pierde al psicoanálisis; de ahí su lucha consigo mismo, que le hace agonizar penosamente en medio de un crepúsculo trágico al que sirve de fondo la vejez —todavía creadora— de Freud.

Placer funcional es aquel que impulsa al niño a ocuparse continuamente en algo, a jugar, a moverse, a inquirir sin sentido. Es como si el niño, sumergido en el mar del mundo, lanzase sus tentáculos en todas direcciones para descubrir trayectorias sin arrecifes ni peligros. Quien haya entrado alguna vez en un departamento de retrasados mentales en un manicomio lo habrá visto. Los niños se mueven sin sentido, aparece en su mundo la bata del médico, y a ello se adhieren como a cualquier hoja de papel. La cuestión es tocarlo, cogerlo todo.

Tan verdad es la existencia de ese impulso que aparece incluso en el hombre adulto. Voy a recurrir para su descripción a un poeta en lugar de traer nuevos ejemplos de la neuropatología. Siempre respecto a cosas que toquen de cerca la íntima esencia del hombre, el poeta nos trae ilustraciones insospechadas. Poesía pura no es otra cosa que traducir impuro de la esencia humana. Pues bien, Paul Valery decía en un reciente discurso a los pintores: «Es que hay en nosotros, señores, algo que no es la atracción por la voluptuosidad pura y simple, y aun por la impura y complicada; hay una sed singular que ni el goce de las perfecciones, ni la posesión más feliz logran abolir o hacen callar. La delicia de reposar en la certidumbre de un bien no basta. La dicha pasiva nos fatiga: nos hace falta también el *placer de actuar*. Placer externo, placer complejo, placer atravesado de tormento, mezclado de penas, placer en cuya consecución no faltan obstáculos ni amarguras, ni dudas ni desespero. Vosotros conocéis bien, nosotros conocemos bastante bien este placer laborioso, este placer de hacer, que *no es una segunda naturaleza opuesta a la primera e inmediata*, de la cual os hablaba».

Estudiemos ahora la segunda fase de la sexualidad infantil.

Cuando se escarba en la vida del enfermo, raramente nos hallamos ante vivencias que podamos valorar patológicamente, procedentes de épocas infantiles tan remotas. El experimento crucial y definitivo se realiza siempre en la época de la pubertad: esto es lo que siempre recogemos de las historias clínicas de los enfermos y esto mismo afirma Kretschmer cuando dice que la mayoría de los fenómenos neuróticos que aparecen en edades posteriores de la vida, tienen su origen en defectos en la formación de la personalidad, que arrancan de la edad puberal. En ella precisamente es cuando, de un modo definitivo, se ha realizado ya el descubrimiento del propio yo, mejor dicho, del valor del propio yo frente a los valores del mundo circundante, y toda la tarea posterior del desarrollo del individuo tiene como clave la consecución de la unidad de ambas series de valores.

Por consiguiente, la influencia decisiva de la edad puberal en la vida posterior del individuo es generalmente admitida. Para nosotros es muy superior a la de las fases del desarrollo de la libido de los primeros años; desde un punto de vista terapéutico,

basta muchas veces con descubrir las raíces en esta época de la formación neurótica correspondiente, sin remontarse a la edad infantil. Teniendo en cuenta esta significación, veamos qué ocurre con la sexualidad en esta segunda fase.

ERÓTICA Y SEXUALIDAD

Marañón ha explicado todos los peligros de la pubertad viril, por tratarse de una fase de intersexualidad crítica; pero tanto él como Freud han olvidado una distinción fundamental. En todo el ámbito del concepto freudiano de la libido, campea el grave error de confundir la erótica con la sexualidad; lo que se califica en el mundo cultural corrientemente como sentimientos, tendencias y actos eróticos, no son en suma más que sexualidad espiritualizada; un paso más, y mediante el acto taumatúrgico de la *sublimación*, todo ello se convertiría en cuanto de bello y bueno produce el ser humano. Bien es verdad que este concepto tan precario de la erótica ya lo emitió Schopenhauer cuando, en su *Metaphysik der Geschlechtliche*, establece que el fin inconsciente de todo amor no es otra cosa que la composición de la nueva generación.

Pero la vivencia erótica tiene un matiz y unas calidades distintas de la sexual; ésta no tiene otra dirección que el contacto con el objeto sexual. No se concebiría entre seres asexuados, ni tiene por qué existir entre seres con sexualidad ya muerta. En cambio, el afecto erótico no tiene aquella orientación hacia el contacto con el objeto sexual: existe sin necesidad de este contacto, aunque casi siempre le acompañe. Se establece entre la vida psíquica de dos seres por una proyección especial de una sobre la otra; en una palabra, se trata de una vivencia estética. Como dice Spranger, «una estructura de vivencias tiene sentido estético cuando, sin apetencia de goce o posesión real o corporal, se funda en una unión psíquica (proyección sentimental) con un objeto intuitivo, ya sea dado como real o sólo imaginativamente». La inclinación puberal del infante por la madre es una inclinación erótica, pero no sexual.

La experiencia de todo psicoterapeuta que ahonde en esta cuestión está cuajada de ejemplos que lo demuestran.

Como tantos otros complejos y mecanismos psíquicos, también esta distinción entre erótica y sexualidad tiene su expresión correspondiente en los ensueños. Éste es un punto del que me ocuparé con más detalle en otra ocasión. He aquí, sin embargo, un ejemplo, procedente de un neurótico, uno de cuyos síntomas fundamentales era una impotencia psíquica. «He tenido esta noche pasada un sueño erótico seguido de polución, cuyos detalles no recuerdo. La protagonista ha sido mi novia, y me permito señalar que desde hace tiempo es ella la mujer que ocupa este lugar en mis sueños lúbricos, con más frecuencia que ninguna otra, cosa que no ocurría en nuestra primera época de relaciones. Después de este ensueño, al final del cual me he despertado, no puedo recordar quién me ha preguntado por qué prefiero mi madre a mi novia, siendo ésta muchísimo más joven y mucho más atractiva como mujer que aquélla. He contestado que porque en mí lo físico tiene mucha menos importancia que lo moral u otra cosa por el estilo.» La neurosis de este enfermo giraba, como la del antes citado, alrededor de la inclinación hacia su madre.

Si la relación entre madre e hijo en el complejo de Edipo fuera puramente basada en muchos casos en una vivencia estética como es la erótica, según nosotros pretendemos, cabría preguntar: ¿por qué no se establece otro tipo cualquiera de vivencia estética entre el niño y otro ser cualquiera de los que le rodean, por ejemplo, entre el niño y el padre?

VALOR EXISTENCIAL DE LOS DOS SEXOS

Efectivamente, parece que en favor de la tesis freudiana de la relación sexual entre madre e hijo, hablaría el hecho de que se estableciese entre personas de diferente sexo. Si la relación no fuese sexual y poseyese sólo el sentido biológico de ser una fase necesaria para el desarrollo del psiquismo y en general de todas las actividades vitales del individuo, no tendría por qué establecerse de este modo cruzado; incluso podría parecer que la madurez psíquica se conseguiría mejor si la relación se estableciese entre pa-

dre e hijo o entre madre e hija, ya que así la correlación de actitudes ante la vida es mayor; pero con ello queda olvidado el principio esencial de que todo espíritu individual no alcanza nunca su plenitud cuando se desarrolla aislado y limitado, sino sólo si se entrecruza con un principio complementario y formativo. La presencia de los dos sexos es así algo esencial a la forma de existencia de la humanidad.

Humboldt decía que se podría conquistar el ideal de una humanidad pura y sin sexo mediante la fusión mental de las características de ambos sexos, llegando a una unión íntima de una pura virilidad y una pura femineidad, que desaparecerían como tales para dejar paso a una concepción andrógina de la misma. El camino de la abstracción nos conduciría a esta conclusión, bien mediante la supresión del tipo de los caracteres sexuales, bien por medio de su fusión para obtener una nueva imagen del hombre. El sexo sería como una limitación. También Marañón reduce el valor esencial de la existencia de los dos sexos a pesar de haber señalado tan bien sus diferencias esenciales, al asignar a la virilidad el papel de meta a la que aspira la femineidad, haciéndose eco, a pesar de haber llegado a ello por camino diverso, de la concepción de Adler, que supone en toda mujer la existencia de este complejo de inferioridad producido por el hecho de su femineidad.

Pero de la misma manera que en el terreno metafísico no se puede sustentar la tesis que suponen las anteriores palabras de Humboldt, tampoco en el terreno biológico estricto, ni en el psicológico debe quedar infravalorado lo eterno femenino. Feuerbach ya decía: «yo siento, yo pienso sólo como hombre o como mujer», y fue Bachofen el que estableció después la vuelta al polo ctónico materno de la vida que es la mujer.

El desarrollo de esta doctrina nos llevaría demasiado lejos. Pero, en resumen, no hace sino afirmar la necesidad de la existencia de los polos, para que pueda concebirse la biología humana. En todas las fases de la vida se establecerán relaciones entre ambos, en cada uno de ellos la relación será de un tipo distinto. *El complejo de Edipo simboliza el modo como se establece dicha relación en la edad infantil y es por tanto erróneo pretender que tenga las mismas características y el mismo sello que en la edad adulta.*

SEXUALIDAD Y TOTALIDAD

En la época heroica del psicoanálisis, las polémicas más violentas eran alrededor del problema de la sexualidad. Sus contradicciones no podían aceptar el pansexualismo freudiano en toda su amplitud. Los psicoanalistas tachaban a sus contradictores de mojigatos e hipócritas. El problema lo ha resuelto el propio psicoanálisis en las fases posteriores de su evolución, aceptando que al lado del *eros* estaba el *instinto tanático* o instinto de la muerte que con él disputaba el dominio de la personalidad humana. El propio psicoanálisis ha renunciado, pues, a su pansexualismo. Además, como veremos en el capítulo IV, también ha admitido, no por la fuerza de los argumentos de los contrarios, sino por su íntima necesidad, la existencia de una *libido desexualizada*. La libido en este caso es sólo una tendencia hacia algo, tendencia que, libre de los caracteres sexuales, podríamos calificar de erótica, en el sentido en que antes hemos empleado esta palabra.

Estos cambios de frente del psicoanálisis no nos autorizan en modo alguno a volver a posiciones antiguas y a despreciar el valor de la sexualidad en la vida humana. En la actividad psicoterapéutica nos tropezamos una y otra vez con los problemas que arrancan del sexo. Nada debe extrañarnos esto, si tenemos del hombre la concepción unitaria y totalitaria que es necesaria y de la que carece el psicoanálisis. Además, como señala Marco Merenciano, «decir sexual es hablar de un atributo y fin de la humanidad. Colectivamente, es el medio de que la humanidad perdure. Así queda transformado lo sexual en un deber, en una servidumbre».

El hombre no es un conjunto de partes, como un mosaico de vivos colores. Según el psicoanálisis, el color fundamental del mosaico sería la sexualidad. Al contrario, el hombre se comporta como un todo único; en el acto más insignificante, allí está toda la personalidad humana, con todos sus componentes. La proporción de éstos variará según la naturaleza del acto, pero siempre nos encontraremos con reflejos de todos ellos. ¿Qué de extraño tiene, pues, que la sexualidad, como uno de los componentes fundamentales intervenga en los actos de la conducta humana?

Pero esto no quiere decir que sean específicamente sexuales.

En resumen, pues, la doctrina freudiana de la sexualidad, aunque tiene algún atisbo luminoso, está llena de exageraciones e inexactitudes y sobre todo de expresiones forzadas. El mundo sería una manigua asfixiante de símbolos fálicos. Hasta qué punto llega la falta de medida lo dan estas palabras de Freud: «después de cuarenta y un años de actividad médica, me dice mi propio examen, que no he sido médico, en el buen sentido de la palabra... No recuerdo haber tenido en años anteriores ninguna necesidad de ayudar a los hombres que sufren, ya que mi *disposición sadista*¹ no era muy grande...».

Finalmente, frente al problema de la sexualidad, lo que falla en el psicoanálisis es el método mismo. El maestro de Viena —dice Dalbiez— no ha sabido buscar la distinción filosófica entre el enlace accidental de los hechos y el enlace esencial. De aquí su afirmación de la perversión polimorfa de la infancia, a la cual debe substituir la *de perversibilidad polimorfa*, ya que la ausencia de manifestaciones sexuales precisas en la infancia es tan normal como su presencia. No se puede, pues, a la vista de unos casos particulares, referir el orden al desorden, lo esencial a lo accidental, lo normal a lo anormal.

Un hombre tan poco timorato como Nietzsche ha dicho: «El grado y la naturaleza de la sexualidad de un hombre, alcanzan hasta los vértices supremos de su espíritu». Aquí están claramente reflejadas las grandezas y miserias de la sexualidad: la sexualidad *alcanzando* hasta la más excelsa producción artística o científica. Pero no *constituyéndola*, no formando una parte *esencial* de ellas. Viceversa, la conducta sexual del hombre lleva el sello de toda su persona. Hay tantas modalidades de conducta sexual que sería violentar los hechos generales deducirlas simplemente del instinto sexual. Incluso en las perversiones toda clasificación supone una violencia en la ordenación del material. La diversidad y polimorfismo de la conducta sexual del hombre se debe, por consiguiente, a la diversidad y polimorfismo de las personalidades humanas. A este problema podríamos agregar el siguiente: En todo lo que en el hombre se llama sexualidad no sólo

1. Subrayado por el autor.

hay una conducta, un conjunto de impulsos o de derivados de los mismos, sino unas vivencias, una parte interior. Cada cual no sólo actúa de un modo, sino que vive sus actos, los siente de un modo distinto. En la vivencia sexual encontramos de un modo más manifiesto todavía las huellas indelebles de la propia personalidad en que asienta. Sexualidad y personalidad forman, pues, un sistema recíproco, en estrecha ligazón. Por ello la sexualidad es una parte de un todo que a su vez, en su conjunto, viene influido por aquella parte.

De aquí surge una cuestión interesante: la del estudio de las etapas, de sus relaciones recíprocas y la de las modalidades de expresión, de sexualidad y personalidad. Marañón, en su biografía de Amiel, ha dado un ejemplo sugeridor. A medida que la individualidad se va haciendo más egregia, su sentido sexual se hace más específico. «El elegir, para amar, a un solo y único individuo, es privativo de la especie humana y uno de sus más gloriosos blasones», hasta tal punto que hay un tipo de timidez por hipervirilidad, como el de Amiel, y un hombre, como Don Juan, amador polimorfo que resulta intersexual. He aquí, por consiguiente, dos tipos distintos de personalidad, con dos sexualidades distintas, que se relacionan mutuamente.

Henos al final del resumen de cómo el psicoanálisis plantea y resuelve el problema de la sexualidad. A Freud le debe el hombre moderno el haberle enseñado a conocer que en el fondo de sus actos hay siempre o casi siempre unos recónditos restos sexuales que se oculta a sí mismo. Ha enseñado al hombre a ser sincero, si quiere estar sano. Pero, sobre todo en su primera época, que es lo que se tomó como construcción psicoanalítica pura, ha olvidado que había otras cosas en la conducta humana, otros restos recónditos también. En suma, que hay algo más allá del principio del placer.

III.

LOS HEREJES DEL PSICOANÁLISIS

Es mucho el dogmatismo que Freud pone en sus afirmaciones, para que éstas fuesen siempre fielmente seguidas; constituido en definidor supremo y rígido de su propia doctrina, tenía que sobrevenir, frente a la adhesión perfecta, la rebeldía franca.

No le salva a Freud de este calificativo de dogmático el que declare reiteradas veces que el psicoanálisis está *open to revision*, abierto a la revisión. Efectivamente, de la concepción psicoanalítica del hombre en los primeros trabajos del psicoanálisis, a la que se perfila con la introducción de nuevos instintos y de nuevas provincias en el psiquismo humano, media buen trecho. Trecho y distancia que se deben esencialmente al espíritu fáustico de Freud, en perpetua recreación. Pero no es menos cierto que en el psicoanálisis, como producto quizá de su interpretación mecanicista, hay una grave tendencia a la rigidez de la norma y de la doctrina. Parte de unos cuantos y escasos elementos, y los combina: la posibilidad de combinaciones es escasa. No deja el psicoanálisis que la vida del hombre juegue el propio destino de sus formas, sino que le impone unas que, por arraigadas que estén en la naturaleza humana, la limitan en demasía. Pero a ello hay que agregar esa especial organización feudal de los psicoanalistas. No es de extrañar, pues, que algunos de los discípulos más o menos directos no quieran continuar siendo forzados del psicoanálisis.

No vamos a exponer todas las herejías de doctrina y de persona, sino a limitarnos a las dos más representativas, la de Adler y la de Jung. Algunas, como la de Stekel, no tienen el rango de las otras; difundida también por el carácter un poco populachero de sus escritos, sus notas esenciales consisten en la práctica de los análisis de escasa duración (unos tres meses), comparados con

los freudianos, y en la intervención activa del psicoterapeuta, a quien reconoce una función educadora. A ciertas modalidades que no son más que escasas desviaciones dentro de la ortodoxia, como las de Rank y Ferenczi, por ejemplo, sólo hacemos alguna alusión en el lugar oportuno.

Adler fue uno de los primeros que iniciaron las disensiones con Freud; en general podemos decir de su escuela, la psicología individual, que ha señalado un elemento esencial en la dinámica humana, el instinto de poderío, pero que ha reforzado de tal suerte el caparazón que cubre toda su concepción, lo ha impermeabilizado de tal manera, que rápidamente ha agotado su fecundidad y su poder creador.

EL DETERMINISMO PSÍQUICO

Examinemos en qué puntos se establecen contactos entre ambos y en qué se diferencian; Adler toma de Freud, y todavía lo remacha, el *principio del determinismo psíquico*, según el cual no hay nada en nuestra vida psíquica consciente e inconsciente que acaezca porque sí, todo se halla entrelazado por senderos más o menos ocultos; pero si nos suponemos colocados en la cima de la neurosis, es decir, en su aspecto actual, Freud mira hacia atrás y reconstituye todo el pasado de la misma; así, en la muchacha de los ahogos a que hacíamos referencia en páginas anteriores, reconstituye las reminiscencias sexuales que actuaron como catapultas sobre su psiquis. Adler, en cambio, mira al futuro, al lado de allá de la vertiente. De la cadena de los fenómenos busca el fin y no el principio; así, el soldado que en el frente, ante el zumbido del cañón y las privaciones materiales, se vuelve histérico, lo hace para escaparse del peligro sentido, como la muchacha que desencadena un ataque histérico en vísperas de su matrimonio lo hace con objeto de que la enfermedad la exima del enlace, para ella desagradable.

Pero a pesar de esta nota fundamental en la doctrina de Adler, quedaría planteada la cuestión de por qué unos individuos se vuelven neuróticos y otros no, siendo así que en todos nos encontramos con el determinismo de sus hechos psíquicos; hemos

de retroceder por ello a la historia e incluso a la prehistoria del enfermo para dar con la clave.

El niño viene al mundo inerme frente a sus contingencias. Poco a poco —en esto estriba todo el progreso educativo— el niño emprende la conquista del mundo. Pero en toda esta fase se le hace presente al espíritu su situación de inferioridad manifiesta, su *hándicap* para esta tarea. Esta vivencia del propio desamparo se designa como *sentimiento de inferioridad*.

SENTIMIENTO DE INFERIORIDAD

Ahora bien, este sentimiento de inferioridad que en principio existe en todo ser humano cuando da sus primeros pasos en el mundo, se acentúa en otros por mor de algunos defectos corporales u orgánicos que sufren. Adler, antes de entrar definitivamente en contacto estrecho con los círculos psicológicos, había ya escrito un libro sobre la inferioridad de los órganos, en el cual se sostiene la tesis de que ya se viene al mundo con defectos de construcción de tal o cual aparato orgánico. No hay, como en las fábricas de radios o automóviles, supervisores que rechacen como no aptos para la salida a los individuos en condiciones de inferioridad. Alrededor de esta inferioridad orgánica y del sentimiento de la misma se eleva todo el edificio posterior del carácter del hombre y por ende de la neurosis.

La neurosis es, desde este punto de vista, un *arrangement*, «un arreglito» podríamos decir, que se crea el enfermo de insuficiencia para *compensarla*. Aquí sí que aparece clara la ganancia de enfermedad. Un estudiante de ciencias, enfermo nuestro, ante la angustia del propio examen, empieza con dolor de cabeza, crisis vegetativas y una miopía intensa que le impide leer, todo de naturaleza psicógena. Deja los estudios (ganancia de enfermedad), pero entonces sigue con los sufrimientos de su neurosis. He aquí la pérdida de la enfermedad, puesto que la neurosis, como Jano, tiene dos caras. Enfermedad que en el caso citado sólo curó cuando el enfermo volvió a encontrar sentido a la vida, cuando supo compensarla, adaptarla a sus propias fuerzas. Se mantenía en él cuando intentó dedicarse al comercio, y sólo se encontró

totalmente bien cuando su ansia de valor halló un nuevo cauce en sus estudios de perito mercantil, que le encuadraban exactamente.

Este sentimiento de inferioridad se crea alrededor de diversos hechos. No ha de existir, e insisto sobre ello, la inferioridad —sino el sentimiento de ella—. Sentimiento de inferioridad existe, por ejemplo, en ciertas mujeres de escasa belleza física que buscan compensación en sus dotes de simpatía o de triunfo social. Sentimiento de inferioridad existe en la mujer creyéndose un ser inferior e imprimiendo en sí misma el ideal viril. Una enferma de neurosis obsesiva me decía una vez: «Si yo hubiera sido hombre, no me pasarían estas cosas», refiriéndose a su enfermedad. Sentimiento de inferioridad existe en el segundo hijo o en el último, que se siente satélite de los mayores, a quienes adorna, como consecuencia, con su resentimiento. Sentimiento de inferioridad existe en ciertas capas sociales privadas injustamente de lo más elemental o en ciertas profesiones de gentes venidas a menos, como las institutrices.

La neurosis surge cuando esta descompensación, entre ansias del yo y lo que ofrece el mundo no hallan salida viable. Busca el yo entonces su satisfacción a costa del sentimiento de comunidad, y deriva hacia un «arreglito» neurótico como el del estudiante antes citado o también con frecuencia extraordinaria, hacia la toxicomanía. Busca que el tóxico le deforme el mundo y le cree una sensación interna de placer.

ANSIA DE PODER

Pero el sentimiento de inferioridad no sólo interviene, como hemos visto por lo dicho, en la psicología patológica. No sólo el enfermo, sino también el sano se siente impulsado por él. Y afortunadamente. No en vano replica Zaratustra a los lisiados que le piden que les cure: «Si a un jorobado se le quita la joroba, se le quita su espíritu».

El conflicto creado por el sentimiento de inferioridad se resuelve precisamente por un aumento en el afán de recuperación y compensación. Esta tendencia a *revestirse de valor* se nota ya en

los primeros días de la existencia del niño, que tiende a ponerse en primer término, llamando así la atención de los padres. La misma ventaja se obtiene en la formación neurótica, engendrada merced a este sentimiento de inferioridad, que se compensa socialmente llamando la atención de todos sobre el neurótico y sus problemas.

Para convencerse del papel del sentimiento de inferioridad en psicología normal, basta leer la biografía de Byron, y no podremos menos que apreciar la influencia decisiva de su cojera en toda su producción artística. O de la joroba en un matemático famoso de nuestra patria. En la psicología del auténtico político, del verdadero conductor de muchedumbres, ¿qué hay que le hace vivir como un asceta, sabiendo su vida constantemente amenazada y despreciando, no interesándole, el problema erótico tras cuya resolución corren el noventa por ciento de los mortales? Hay eso, *Wille zur Macht*, ansia de poder, de la que tanto habla Nietzsche, y que llevada al extremo produce aquel apodíctico *écrasez l'infâme* (aplasta al infame), es decir, al pobre, al menor dotado. Ésta es la moral de los fuertes. La moral del hombre que, tomando pie en sus propios defectos, se lanza a la piqueta peligrosa del superhombre.

LA POSICIÓN DE JUNG

Adler rechaza, pues, todo el pansexualismo freudiano. Donde Freud dice causa, alega él fin; donde Freud habla de libido no satisfecha, pregona él en cambio el ansia de valor, el instinto del poderío. ¿Por qué debe inclinarse la balanza?

Nos encontramos ante dos explicaciones igualmente valederas. Ante dos sistemas igualmente útiles. «Pongamos un sencillo ejemplo: una señora empieza a sentir ataques de angustia, una pesadilla la despierta por la noche haciéndola dar gritos penetrantes y luego apenas puede descansar; se une a su marido, le conjura a que no la abandone, desea estar siempre oyéndole que la quiere de verdad, etc.; poco a poco se desarrolla su asma nerviosa, que en ocasiones también se le presenta por el día.

»El psicoanálisis a lo Freud pone de manifiesto el siguiente re-

cuerdo: estaba (era todavía soltera) en un balneario en la montaña; allí jugaba mucho al tenis e hizo las amistades consiguientes. Había un joven italiano, con quien se desarrolló un *flirt* inocente que en cierta ocasión dio motivo para un paseo a la luz de la Luna. Entonces, de manera inesperada, estalló el temperamento del italiano, con gran susto de la desprevenida. En aquel momento el italiano la miró con unos ojos que ella nunca ha podido olvidar. Esta mirada le persigue todavía en sueños, incluso las fieras que la persiguen miran así. La paciente había perdido a su padre en un accidente cuando tenía catorce años. El padre era hombre de mundo y viajaban mucho. Poco antes de su muerte la llevó a París, donde visitaron, entre otros locales, Folies Bergères. Allí medió algo que le produjo una impresión horrible. Al abandonar el teatro, se acercó a su padre una muchacha muy pintada y con ademanes increíblemente procaces. Ella miró aterrada hacia su padre y vio en los ojos de éste precisamente aquella misma mirada, aquel fuego animal que había visto en los ojos del italiano. Este algo inexplicable la persiguió día y noche. Desde aquel momento, la relación con su padre fue distinta. Ora se sentía irritada, ora le amaba desbordantemente. Se presentan de momento espasmos sin fundamentos, y durante una temporada, cada vez que el padre estaba en casa le entraba un atragantamiento de asco, de aprensión, hasta de ahogo. Cuando su padre murió, tuvo un ataque histérico. Pronto vino la calma; su estado mejoró rápidamente y su histeria desapareció casi por completo. Sólo la aventura del italiano despertó algo ante lo cual sentía miedo. Dos años más tarde se casó. Sólo después del segundo hijo comenzó la neurosis actual, es decir, en el momento en que descubrió que su marido tenía un intenso cariño por otra mujer.» (Jung.)

La psicología sexual dice: el fundamento de la neurosis está en que la enferma, en último término, todavía no se ha desprendido de la imagen del padre (complejo de Electra); por eso resurge aquel sentimiento cuando descubre en el italiano ese algo animal que ya en el padre le había causado una impresión abrumadora. Estos recuerdos se reanudan cuando ve a su marido en experiencia análoga.

Véase lo que ocurre desde el otro punto de vista. El desafortu-

nado matrimonio de los padres fue una ocasión excelente para que el instinto infantil de poderío desplegara todas sus armas. Porque éste pretende que el yo sea siempre dominador de la circunstancia. El desengaño de la madre y su conducta neurótica le daban pábulo para ello; con el amor y la rectitud sabe que su padre la prefiere a su madre, y con una conducta virtuosa lograba una gran ventaja sobre ella. No obraba así por amor al padre, sino por imponerse.

La primera explosión de la neurosis fue cuando vio que había en su padre algo que ella no dominaba. Esto le hizo comprender el papel y las ventajas de la neurosis de la madre. Cuando el padre murió, surgió la figura del italiano, con el que empezó el diálogo de tú a tú, hasta que al leer en sus ojos el don de la virilidad contenida, sintió de nuevo su propia inferioridad femenina. Luego se casó y le volvió a ocurrir esto en el momento culminante.

LOS DOS TIPOS PSICOLÓGICOS

¿Quién tiene razón?

Si los dos sistemas son ciertos y valederos, no tienen por qué negarse el uno al otro, sino buscar sectores distintos de aplicación. Así llega Jung a la concepción de los *tipos psicológicos*, en virtud de la cual la humanidad podría escindirse en dos grandes grupos: el de los *extravertidos* y el de los *intravertidos*, según se hallaren vertidos al exterior, al mundo objetivo, o al interior, al mundo subjetivo. Los primeros, abiertos, francos, oteando lo que el mundo les ofrece, dispuestos su ánimo y humor según el colorido de los sucesos, y los otros, dentro de sí mismos, como las casas romanas, donde todo pasa en el interior sin que nada se vea por el exterior. Esta misma distinción de Jung es la que, por caminos distintos, habían encontrado muchos autores. Carus en la época romántica, William James con su *tender minded* y *tough minded*, y sobre todo recientemente Kretschmer con sus *cicloides* y *esquizoides*. No voy a insistir aquí en esta clasificación tipológica, porque para su estudio interesante y lleno de sugerencias útiles necesitaríamos largo tiempo.

En el extravertido hallaríamos el modelo de hombre regido

por el sistema freudiano, donde la sexualidad sería el motor universal de su conducta. Si Freud había visto el mundo a través de ese prisma es porque él era así: pansexual de los pies a la cabeza. Los propios análisis de sus ensueños y sus reminiscencias infantiles lo demostrarían.

En el intravertido, por el contrario, el telar de sus impulsos se hallaría tejido por el instinto de poderío, de la voluntad de dominio, que hace a los hombres neuróticos a veces, es verdad, pero que en otras forja y dota de temple al héroe.

Esta tipología la estableció Jung hace ya muchos años; a él mismo le dejó insatisfecho, sobre todo cuando observaba las grandes diferencias que existen entre los individuos de cada grupo. Vio la necesidad de especificar, de concretar más, llegando a establecer dentro de cada uno de ellos cuatro subgrupos según el modo de desarrollarse la función psicológica. En la unidad del hombre existen funciones diversas, que son esenciales para la vida psíquica. Éstas son: El *percibir*, que nos trae lo que existe. El *pensar*, que nos permite reconocer lo que existe. El *sentir*, que nos dice lo que tiene valor. El *intuir*, que nos señala las posibilidades del dónde y el adónde. Según que en una persona predomine una u otra de esas funciones, pertenecerá a un tipo distinto que llamaremos *perceptivo*, *pensativo*, *contemplativo* o *intuitivo*. Esta complementación que Jung, en fase posterior, prestó a su tipología, no ha alcanzado gran éxito y casi ha pasado inadvertida. En realidad no tiene el valor de la primera, más general, pero más profunda, porque con ella resultan captados modos o esencias del ser del hombre.

Las investigaciones de Jung se refieren a otros varios puntos. Como contribución a la técnica de exploración, creó la *prueba de las asociaciones determinadas*, en la cual se le proponen al enfermo una serie de palabras, a las cuales ha de contestar ingenuamente con la que primero se le ocurra. Se observa entonces que unas contestaciones tardan en aparecer más que otras. La razón estriba en que la palabra propuesta ha rozado ciertos complejos de un interés vital extraordinario y sujetos a una gran fuerza represora. Éste es, pues, junto con los indicados en el capítulo primero, otro de los modos de hacer una requisitoria en el refugio del inconsciente.

EL INCONSCIENTE COLECTIVO

Pero el núcleo fundamental de las investigaciones de Jung estriba en el descubrimiento del *inconsciente colectivo*. En el análisis de los sueños, a que hemos hecho referencia en páginas anteriores, aparecen a lo más residuos de fantasías y deseos de la libido infantil; pero la experiencia enseña que junto a ellas surgen otras fantasías que no se fundamentan en la historia individual, sino que hay que buscar su raíz en otros hechos o elementos de tipo extra o sobrepersonal.

Tales símbolos presentan un carácter visionado e increíble. Si no pueden referirse a la experiencia individual, hay que buscar su interpretación en residuos de la experiencia de toda la humanidad. Se trata de imágenes ancestrales, de «grandes imágenes primordiales», como las llamaba Jacobo Burckhardt. Son la sedimentación de antiguas formas de ver y contemplar al mundo, perpetuadas en la humanidad por una especie de tradición inconsciente, quién sabe si ligadas con fenómenos de herencia. Estas imágenes o arquetipos son los que forman un estrato más hondo del inconsciente, más enigmático, menos fácilmente descifrado, que se llama *inconsciente sobrepersonal o colectivo*, que, como hemos dicho, no puede tener su fundamento en la historia individual de cada ser. Cuando el médico, en virtud del proceso de identificación que luego estudiaremos, aparece bajo la forma del padre o de la madre en los ensueños, se trata de residuos en la historia de la libido infantil, representados por una perduración anómala del complejo de Edipo. La enferma se fija eróticamente al médico como antes se fijó a su padre; el ensueño traduce esta situación. Pero hay ocasiones en las que en el ensueño el médico aparece bajo la forma de un ser mágico, dotado de un extraño poder de salvación, como un ser divino. No hay, según Jung, en la historia individual, residuo o acontecimiento alguno que nos permita descifrar ese simbolismo.

Tomemos, por ejemplo, uno de los más grandes pensamientos que el siglo XIX ha dado a la luz: la idea de la conservación de la energía. Roberto Mayer es su creador; era un médico, no un físico ni un filósofo; la idea de Mayer no fue un proceso de elabo-

ración continua, no fue deducida de ciertas premisas anteriores, en una palabra, no fue creada. Al contrario, se le apareció en su espíritu de repente, como una puerta que se abriese de súbito, lanzando una bocanada de luz sobre el montón informe de objetos de una habitación oscura. Heim dice «que el nuevo pensamiento de Roberto Mayer no se desprendió lentamente de los conceptos tradicionales de fuerza, mediante profunda meditación de ellos, sino que es una de esas ideas percibidas por intuición, que naciendo en otras regiones de la naturaleza espiritual se apoderan, por decirlo así, del pensamiento y le obligan a transformar los conceptos tradicionales».

Pero ¿de dónde proceden esas iluminaciones súbitas que son capaces de distraer a uno de la impresión jocunda de su viaje a los trópicos, como sucedió a Roberto Mayer? La idea de la energía y de su conservación tiene que ser una imagen primordial que dormitaba en el inconsciente colectivo. Una investigación metodológica y etnológica comprueba inmediatamente que esta idea yace en el fundamento de muchas religiones de los pueblos primitivos, donde hay una energía, el «mana», que lo vivifica todo al expandirse por la faz del mundo. Éstas son las religiones dinámicas, cuya raíz estriba en la idea de que existe una fuerza mágica que lo vivifica todo. El alma misma es esta fuerza, según la antigua concepción; en la idea de su inmortalidad va incluso su conservación, y en la interpretación budista y primitiva de la metempsícosis (transmigración de las almas) está contenida su ilimitada capacidad de transformación, en constante conservación.

Mucho más difícil es averiguar de dónde proceden a su vez las imágenes primitivas. Jung piensa que son residuos de experiencias constantemente repetidas por la humanidad. Una de las experiencias más generales y al mismo tiempo más impresionantes viene dada por el curso aparente y diario del Sol. Ello corresponde al mito del héroe solar. Lo que se graba en el inconsciente es exclusivamente la representación subjetiva de la fantasía excitada por el hecho visto.

Cuando se avanza en el estudio del inconsciente colectivo de Jung, siempre le sobreviene a uno el miedo de que está caminando por una senda bella, pero fantástica e irreal. Pero él

afirma que las construcciones son totalmente empíricas, deducidas de lo que la realidad de sus enfermos le expone.

En un ejemplo suyo trata de un hombre de veintisiete años, oficial, que sufre de violentos accesos dolorosos en la zona cardíaca, de una sensación de ahogo en el cuello, como si allí se hubiese hundido una bala, y de unos dolores punzantes en el pie izquierdo. No había nada orgánico; los accesos habían comenzado dos meses antes y al paciente le había sido concedido por ello una licencia en un servicio militar. Diversos tratamientos no lograron nada. Una inquisitoria detenida de su historia patológica anterior no dio ninguna luz. Como la anamnesis no daba resultado alguno, se le preguntó por sus sueños, que demostraron rápidamente cuál era la causa. Inmediatamente antes de comenzar su neurosis, una muchacha de quien estaba enamorado le había rechazado y se había prometido con otro. Él había callado la historia por creer que carecía de importancia: «una mujer tonta; se busca otra y en paz». Así había combatido su desilusión y su propio dolor moral. Con la evocación de su historia desaparecieron sus dolores precordiales, y, después de alguna lágrima, su sensación de bola en el cuello. El «dolor del corazón», frase poética, tenía aquí su traducción real. La opresión en el cuello, la sensación de ahogo en la garganta, nace de lágrimas que se atragantan.

Estamos ante imágenes del inconsciente personal; pero los dolores en el talón no desaparecían. El talón no está ligado con el corazón, y desde un punto de vista racional no se ve por qué debe aparecer el dolor del talón como síntoma de aquellos complejos; con los otros bastan.

El paciente tuvo un sueño en el que una serpiente le mordió en el talón, y por ello quedaba paralizado en este punto. Este sueño trajo la interpretación del síntoma. El talón le duele, pues una serpiente le ha picado; pero esto es una cosa extraña, que no tiene nada que ver con un contenido racional. No es como la anterior, sino que procede de capas más profundas en donde se fragua toda la neurosis, y cuya significación es la siguiente: la muchacha le dio un pinchazo con su desprecio que le paralizó y le puso enfermo. Del análisis continuado del enfermo resultó que era el niño preferido de su madre histérica. Lo había mimado tanto, que en la escuela resultaba tímido, de aspecto y modales

afeminados. Después empezó súbitamente una trayectoria viril en su vida y fue al ejército. También la madre le había, en cierto sentido, paralizado. Se trata aquí, visiblemente, de la misma serpiente que era amiga de Eva. Tú pisarás la cabeza de la serpiente, pero ella te morderá en el talón, viene a decir a decir el Génesis. Incluso hay un himno egipcio muy antiguo que dice así:

*Entonces le mordió el gusano magnífico,
tembló su boca, temblaron sus miembros
y el veneno se hundió en su carne como el Nilo en su cuenca.*

El paciente carecía de conocimientos mitológicos. El motivo de la serpiente no se basa, por consiguiente, en recuerdos individuales, puesto que éste es frecuente incluso en hombres de la ciudad que no han visto nunca una serpiente verdadera.

Existen coincidencias maravillosas a este respecto. Jung aduce el ejemplo de un demente paranoide de treinta años que vio el aparato genital del Sol, que, al moverse, engendraba el viento. En el año 10, en el libro de Dieterich sobre los papiros encontrados en París, y en donde consta la liturgia del culto de los mitra, se describe una visión análoga. «En el disco del Sol veremos pendiente un tubo que se dirige hacia el Este, como si fuera un eterno viento del Oeste. Pero cuando cambia la dirección del viento, veremos cambiar la orientación de la cara.» Yo cuento con visiones apocalípticas de algunos esquizofrénicos que *pueden* interpretarse así ¹.

LA MEZCLA DE LOS TIPOS

No se crea que al establecer los dos tipos psicológicos se hace con exclusividad; en cada individuo entrarán ingredientes del uno y del otro, dependiendo la nota fundamental de su proporción relativa.

En el matrimonio se unirían las más de las veces el intraver-

1. Villamil ha publicado el caso de un enfermo que en ciertas fases de su enfermedad producía dibujos correspondientes a creencias mitológicas extrañas, que él desconocía.

tido con el extravertido, la pasividad con la actividad, el vivir dentro de sí con el estar constantemente asomado a la ventana del mundo. Estos matrimonios en los que existe una latente incompatibilidad de caracteres, serían felices mientras tuviesen que ir navegando por el mundo, mientras que, a trancas y barrancas, fuesen resolviendo problemas. Pero cuando su propia problemática hubiese desaparecido, como, por ejemplo, por haber resuelto la cuestión económica y con ello la necesidad exterior de la vida, entonces tendrían tiempo de ocuparse el uno del otro. En la actualidad se miran frente a frente y quieren comprenderse y descubren que no se han comprendido nunca.

En el tipo intravertido, las imágenes del inconsciente colectivo son más accesibles: su conducta está más influida por ellos. En el extravertido, predominan, por el contrario, los elementos del inconsciente personal. De ahí deriva el mayor matiz sexual de la personalidad del extravertido, puesto que aquellas imágenes son preferentemente libidinosas. Pero no se crea que el inconsciente colectivo está libre de sexualidad, puesto que ésta es exuberante y fecunda en los pueblos primitivos y en general en las generaciones ancestrales de la humanidad. En el ejemplo del esquizofrénico que ve el aparato genital del Sol hemos visto una de ellas.

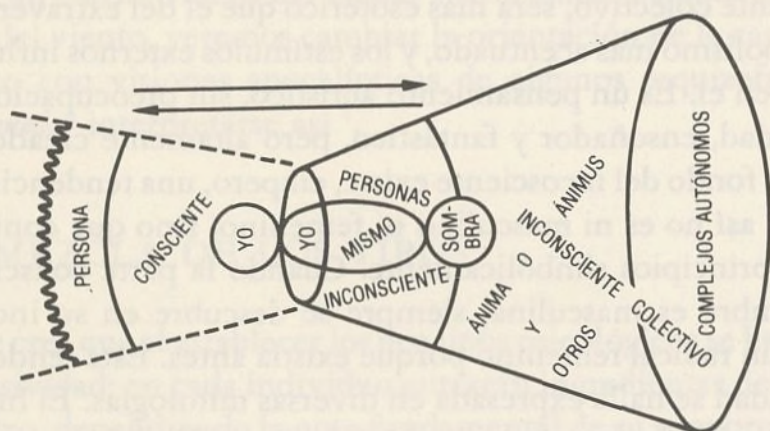
El pensamiento del intravertido, como procedente del inconsciente colectivo, será más esotérico que el del extravertido. Su simbolismo más acentuado, y los estímulos externos influirán menos en él. Es un pensamiento autístico, sin preocupación de la realidad, ensoñador y fantástico, pero altamente creador.

En el fondo del inconsciente existe, empero, una tendencia a la unidad; así no es ni masculino ni femenino, sino que contiene ambos principios simbólicamente. Cuando la parte consciente del hombre es masculina, siempre se descubre en su inconsciente un radical femenino porque existía antes. Esta tendencia a la unidad se halla expresada en diversas mitologías. El himno de los Rig-Veda introduce el principio de unificación como Rta, la diosa de los propósitos armónicos, que tiene sus dos guardianes Mitra y Vanusa, representantes del día y de la noche, de la luz y de la oscuridad. El concepto de Karma en los Upanishad tiene el mismo significado, así como el Tao de los chinos o la razón de los estoicos.

LAS NEUROSIS TARDÍAS

Desde un punto de vista práctico resulta interesante la concepción de las neurosis involutivas. Si para las neurosis de los primeros tiempos de la vida nos bastan las posiciones de Freud y de Adler, no ocurre así con éstas; entonces, ni todo es sexualidad ni todo es instinto de poderío. Al contrario, la vida se repliega sobre sí misma como el Sol que desciende cansino al atardecer. No se ensanchan los horizontes, sino que se limitan; en los pueblos antiguos, los viejos sirven para la conservación de ciertos valores necesarios a la vida de la comunidad. Hoy se ha pretendido destruir esto («el padre amigo de los hijos»); pero, aunque no se quiera, lo cierto es que en la última época de la vida hay como un descenso a ciertos radicales primordiales del psiquismo. Si el hombre quiere conservarse entonces libre de la neurosis, deberá procurar bordar su vida sobre ellos. Uno, el más importante, el de la muerte; y aquí anida toda una doctrina de Jung, en que aparece de un modo evidente ese sentido oceánico de la religiosidad y de la vida, profundo, indeterminado, sin adherirse a sistema alguno, que le caracteriza.

ESQUEMA DE LA PERSONALIDAD



Aunque sea brevemente, debemos exponer el concepto de la personalidad humana en Jung. El esquema al margen facilitará la comprensión de lo expuesto, pero téngase en cuenta que, tanto esquema como exposición no son más que representaciones vacías de algo tan jugoso como la vida psíquica. Existe en el

hombre, como hemos visto, un inconsciente colectivo y un inconsciente personal; éste es como la vertiente externa, *la persona*, que es como la máscara social del propio ser. Todo lo que es mundo circundante constituye un juego de fuerzas que influye en la configuración de la persona. Comunidad social, familia, profesión, todos son determinantes de esta figura. En el centro de la persona reside el «yo» o «ego» que es como el foco de la misma. El yo es el soporte de todas las cualidades diferenciadas existentes en el campo de la conciencia. Realmente este yo coincide con el «yo consciente» de la psicología de Lipps, por ejemplo.

Por debajo del yo, en el límite entre el mundo consciente y el inconsciente está el «yo mismo»¹. Éste se nutre de todos los complejos autónomos del inconsciente, de todas las personalidades parciales que navegan oscura y anárquicamente en las capas profundas del ser humano. Allí se tamizan e integran todos los contenidos del inconsciente y se saben pertenecientes a una individualidad determinada. Realmente el «yo mismo» contiene en sí al «yo». Éste sería como la parte consciente de él. Por debajo habría otra parte inconsciente, «la sombra», que es como el espejo negativo del «yo», el *alter ego* malo. No hay duda acerca de que desgraciadamente el hombre es menos bueno de lo que se figura o quiere ser. Todo el mundo está rodeado de una sombra y cuanto menos esté ella incorporada a la vida corriente del individuo tanto más negro y opaco es él: cuando una inferioridad es consciente siempre puede corregírsela... «Llevamos nuestro pasado con nosotros, es decir, el hombre primitivo e inferior con sus deseos y emociones y sólo nos podemos librar de ese peso por un esfuerzo considerable. Si sobreviene una neurosis, tenemos que enfrentarnos en seguida con la sombra reforzada. Y cuando un caso así debe ser curado, hemos de encontrar un camino en el que la personalidad consciente y la sombra convivan.»²

1. Jung emplea la palabra alemana *selbat*, que yo prefiero traducir por la expresión «yo mismo», por creerla más castellana. Él «mismo» agrega una serie de cualidades al yo, esquema frío que puede rellenarse de distintas maneras. En este caso, se rellena con la resonancia psicológica especial que tiene esta instancia de la psicología jungiana.

2. C. Jung, en *Psychologie und Religion* (Terry Lectures an der Yale University). (Rascher, 1940.) Tanto en este libro como en *Das Geheimnis der Goldene Blüte*, que publicó con el gran sinólogo Richard Wilhelm, pueden verse *Mandalas*. Las «mandalas» son dibujos, productos de la fantasía y que aparecen también en sueños, simbolizando la unión de contrarios que hay en la personali-

En el «yo mismo» está, pues, el centro del equilibrio que hay que lograr. A esta tentativa de lograr un equilibrio llama Jung *proceso de individualización* que no hay que confundir en modo alguno con individualidad en el sentido corriente. El proceso de individualización consiste en el tránsito de una vida diferenciada, informe, a un estado de participación mística con lo que rodea, a un ser único, irrepetible. Hay, pues, que extraer la sustancia del inconsciente colectivo y aislar lo que permite definir un destino individual.

Pero el proceso de individualización es de curso doble y por eso se ha comparado al curso del Sol. De las capas del inconsciente indiferenciado el hombre asciende a través de la niñez y de la juventud a una mayor claridad de conciencia, al logro de un «yo» personal. En el cenit, en el mediodía de la vida, se inicia de nuevo el descenso y vuelve a convertirse en tema vital la unión con la totalidad. Así, la muerte viene a ser una meta de la vida y de este modo resulta la «individuación», la más completa y mejor consecuencia del destino colectivo del hombre, puesto que una mejor consideración de la clase del individuo hace esperar un mayor rendimiento social.

El inconsciente colectivo está lleno de una serie de complejos autónomos o arquetipos, de los cuales algunos están descritos. Hay dos de una importancia extraordinaria: son el «anima» en el hombre y el «animus» en la mujer. Representa en cada uno la experiencia ecuménica y secular del *otro sexo*: lo eterno femenino yacente en el interior del hombre y lo eterno masculino yacente en el interior de la mujer. El «anima» es, pues, la mitad femenina de nuestra psiquis.

UNILATERALIDAD DE LAS ESCUELAS PSICOANALÍTICAS

Freud, como hemos visto y seguiremos viendo en el curso de estas páginas, reduce al hombre a puro ser natural; en definitiva, y

dad. No es una síntesis racional, sino un símbolo irracional. Es curioso que se desarrolle en torno al número 4. En el libro de Baynes también pueden verse figuras análogas (*Mythology of the soul*). (Baillière, Tindal and Cox. London, 1940.)

aunque otra cosa parezca por el esoterismo de sus descripciones y de su psicología profunda, reduce al hombre a puro mecanismo, ni más ni menos que lo haría el propio Haeckel convertido en psicólogo de las zonas abisales de nuestra alma. Cuando Freud descubre —porque sus grandes dotes le llevaron a ello— algo que podría conducirle por nuevos caminos hasta dar con la verdadera esencia de la personalidad humana —el ser *persona*—, retrocede o por lo menos lo fuerza y lo reduce a lo mismo: al ser natural movido por la libido sexual. La verdad en Freud es, pues, parcial, unilateral.

Lo maravilloso en la psicología de Freud es que desconoce lo específico de la tarea psicológica; para el psicoanálisis el hombre es sólo naturaleza. Y, sin embargo, ha permitido al médico una tarea y una actitud psicológica más eficaces que las que todas las escuelas psicológicas permitieron hasta hoy. Un indicio más de la íntima antinomia que en él existe.

En Adler el problema queda planteado de otra manera. Desconoce el papel de la libido y limita al hombre a saciar su poderío. Pero parte de la idea de que no hay diferencias congénitas entre hombres, sino sólo las adquiridas, ya que la diferencia que exista puede ser compensada. Todo es un problema de educación. La virtualidad pedagógica de las ideas adlerianas es tan innegable como la virtualidad analítica de las de Freud. Dota al médico y al pedagogo de un optimismo actuante, de falsa base teórica, pero de una gran eficacia.

Adler concibe al hombre como ser fundamentalmente racional; el hombre natural del psicoanálisis no existe para la psicología individual. La racionalidad del hombre halla su expresión más concreta y definida en el sentimiento de comunidad. No está supeditada a un ideal religioso ni ético, sino sólo a los ideales derivados de la comunidad.

Se bordea así un peligro inminente en que han caído discípulos de Adler, cuando en lugar de pensar en la comunidad piensan en cualquier forma de sociedad. Por eso Kronfeld habla del marxismo implícito en la doctrina adleriana, por lo menos tal como la exponen algunos discípulos; porque para el propio Adler, por el contrario, sentimiento de comunidad «quiere decir, ante todo, el afán por una forma de comunidad que fuera concebida como eterna, tal como podríamos representárnosla en el caso de que la

humanidad hubiese alcanzado ya el objetivo de la perfección».

La objeción surge inmediatamente a los puntos de la pluma. La concepción de una comunidad así, ¿de dónde parte?, ¿de la existencia previa del ser del hombre? Si la comunidad parte del ser del hombre, es preciso averiguar previamente qué es éste, cuál es su existencia, porque de él deriva la comunidad, porque ésta no puede concebirse sin aquél. Nos hallaríamos, pues, frente al problema del hombre e inmediatamente comprenderíamos que el adlerismo está en un atolladero, porque no puede desconocerse que el hombre no es sólo un ser racional, sino también natural.

La misma concepción del superhombre que se deriva inexorablemente de la voluntad de poderío, demuestra el papel no primigenio de la comunidad. Por ello debemos observar cómo Adler ha tomado sólo un aspecto de la doctrina de Nietzsche, pero no toda. Ha desvalorizado lo irracional, aunque tampoco lo desconoce. En efecto, Adler habla del *estilo de vida* que cada cual tiene en el cumplimiento de sus fines; y ¿qué es el estilo de vida, sino una expresión de lo personal del hombre, es decir, de lo natural y de lo no racional?

La doctrina adleriana, también de raigambre judía, ha encontrado gran éxito, sobre todo, en ciertos círculos pedagógicos. Psicólogos elementales se hallan satisfechos con ella, porque les da una clave simple con la que abordar todos los problemas. Pero cuando con ella como instrumento se quiere curar a los enfermos, entonces se percibe su unilateralidad. Es cierto que existe el sentimiento de inferioridad, el ansia de compensación, etc., pero esto no es todo en la personalidad humana, ni mucho menos. ¿Cuántas veces no hemos tratado adlerianamente a los enfermos y éstos, si se han modificado, no se han curado?

Hay una *nivelación de los neuróticos* en esta doctrina, como la hay en toda la personalidad humana que, en el fondo, resulta despreciada. Si no hubiera más que compensación de inferioridades, ¿por qué no adquieren todos los hombres análogos valores y realizan iguales cosas? Bumke dice: «las conclusiones de Adler y muchos de sus supuestos no son tan absurdas y peligrosas como las de Freud; pero son desagradablemente blandas y conducen de un modo regular a una falta de respeto y a una moral

amedular y relajada. Pero no inyectan un tóxico como el auténtico psicoanálisis».

Künkel, partiendo de la doctrina de Adler e independizándose después de ella, ha creado un sistema psicoterapéutico basado en la *dialéctica vital*. No es posible curar al enfermo con razonamientos ni esquemas. Lo esencial es la vivencia. El paciente tiene que sentirse afirmado, reconocido y tomado en serio por el médico aun cuando su conducta esté plagada de actos extraños. Y tiene que comprender la comunidad de destino y tarea, aun cuando, a primera vista, le parezca que su situación es única. La vivencia del «nosotros», establecida entre el paciente y el médico, tiene que modificarse y pasar de una formación *aparente* de una vivencia del «nosotros», como existe en las épocas infantiles, a la de un «nosotros maduro», real, como el de los adultos, el cual supone una cierta postura ante los deberes sociales.

Es aquí el lugar de hacer una breve referencia a la *psicagogía*. Esta palabra ha sido usada en muy diversos sentidos, incluso es corriente usarla de un modo erróneo para significar una psicoterapia detenida y profunda, que no se sujete a ninguna de las escuelas elementales de Freud, Jung, Adler. Pero a estas direcciones profundas de la psicoterapia que se están creando les cuadra mucho mejor la designación de *psicoterapia antropológica, existencial* u otro calificativo análogo que aluda a la concepción del hombre, de la cual parten.

La psicagogía es una especie de pedagogía del neurótico, que trabaja con elementos racionales. A nuestro juicio, ocupa una posición intermedia entre el método de Dubois y la psicología individual. El médico tiende, en primer lugar, a hacer comprender la enfermedad del paciente en su justo valor. Para ello busca incluso la alianza del enfermo. Se la desmenuza, estudia con él los posibles mecanismos morbosos. Este proceso analítico es un proceso destructivo. Después trata de recomponer al sujeto en la vía curativa, procurando fundamentalmente su readaptación a la comunidad social. Elabora como Künkel la vivencia del «nosotros», del no sentirse un caso aislado y excepcional y despierta cualesquiera valores positivos que existan en el enfermo.

Y aunque sea de paso y a guisa de apéndice queremos agregar una nota sobre la *psicoterapia antropológica*. Toda labor psicoterá-

péutica supone una concepción del hombre. Dada la insuficiencia de las concepciones bases psicoanalíticas y de las escuelas derivadas de este tronco, y dada, por otra parte, la extraordinaria floración filosófica de los últimos tiempos, se han publicado numerosos trabajos tendentes a elaborar una psicoterapia con base antropológica. De todos ellos, los más interesantes son los derivados de la filosofía existencial. Si hay que buscar una característica matriz y radical del hombre, es el puro hecho de existir, de estar en el mundo (Heidegger). Siguiendo una u otra dirección, se han desarrollado varios sistemas: Kronfeld habla de una psicología interpretativa del sentido, Strauss de una psicología teórica existencial, v. Gebattel de una consideración genética constructiva, St. Kraus de una analítica existencial, Kunz de una interpretación antropológica filosófica, Binswanger de una antropológica existencial, Meinertz de una psicoterapia existencial, etc. No debemos ocuparnos en estas páginas de todas esas direcciones. Pero las citamos en primer lugar, para señalar el hecho de que la psicoterapia no es ningún artefacto ni tampoco una técnica, sino una rama viva del saber humano que está en continua floración, y en segundo lugar para dar a conocer nuestro criterio de que en el momento actual no puede darse una psicoterapia antropológica definitivamente elaborada, pero que con los materiales de estos trabajos es posible insertarse en la tarea práctica con gran ganancia para el enfermo y el médico.

No es posible en el corto espacio de estas páginas una crítica a fondo de la psicología jungiana; pero sí lo es un comentario sintético.

En primer lugar quiero llamar la atención sobre un hecho. Jung parte del psicoanálisis ortodoxo y bien sabido es que éste posee una base insuficiente. Pero en Jung hay una especie de giro copernicano que hoy ya resulta claramente perceptible. El psicoanálisis resulta insuficiente para llegar al penetral del hombre occidental; pero su influencia más radical está en su posterior actuación, es decir, cuando trata de conceder sentido a la vida del neurótico. Entonces no tiene otra cosa que ofrecerle sino un sucio panorama de sexualidad: jamás con él una vida adquiere plenitud. Pero éste es el mismo problema de toda alma occidental, el de la falta de sentido. Entonces Jung estudia el alma oriental y

de allí extrae lo mejor de su psicología. Sus experiencias se hallan depositadas en diversos escritos. *El libro tibetano de los muertos* y *El secreto de la flor de oro* constituyen dos hitos decisivos. Entonces, de esta posición dual surge todo el complejo, y a veces contradictor edificio de la psicología jungiana.

En la noción del inconsciente colectivo se halla más denso que en parte alguna. Existe en ella una mezcla de engramas a lo Semmon, de origen desconocido y bellas alegorías del alma humana. Por un lado una concepción puramente mecanicista; por el otro, algo que le aproxima al mundo platónico de las puras ideas de las cuales vive y ha de vivir la humanidad.

Jung ha intentado salvar esta unilateralidad de las concepciones del psicoanálisis y de la psicología individual. Su concepción de los tipos es valiosa; la mejor prueba de ello es que constituye una idea tan necesaria a la cultura psicológica del hombre, que ha aparecido con reiteración, en una u otra forma, en la mente de numerosos investigadores.

La noción del inconsciente colectivo representa un esfuerzo admirable en la concepción del hombre, trata de salvar y resolver la insuficiencia radical de Freud y de Adler. Pero aunque Jung se esfuerce en demostrar lo contrario en sus maravillosas excursiones por el mundo de los mitos, nos alejamos cada vez más de la base empírica. Si Jung crease su inconsciente colectivo sólo por razones filosóficas o metafísicas, podrían discutirse éstas; si su pensamiento tuviese una base ontológica se plantearía el problema en otros planos. Pero la doctrina quiere quedar creada sobre una base empírica, y ésta es insuficiente.

FILOGÉNESIS DEL INCONSCIENTE

La doctrina del inconsciente colectivo presenta además otro flanco débil, que ya señalamos en otra ocasión¹. Una imagen primordial, un arquetipo procede de residuos de experiencias anteriores; hay que admitir un extraño proceso de herencia de estos contenidos psíquicos adquiridos para que se perpetúen en la hu-

1. *La Gaceta Literaria*, número 123 (1932).

manidad a través de las generaciones. De otro modo, la transmisión no es posible. El esfuerzo que supondría la admisión de esta hipótesis es incalculable.

Una serie repetida de experiencias conduciría al arquetipo. Pero ¿por qué se engendran determinados arquetipos? ¿Sólo por un proceso cuantitativo de repetición de experiencias? En este sentido quedarían fijas las que mayor número de veces concurrieran en la experiencia humana. De lo contrario habría que pensar que sólo determinadas experiencias, por su significación relevante, serían las que se perpetuarían. Esto nos lleva de golpe al nudo del problema. El significado de aquellas experiencias había de ser para el hombre; luego había de depender de algo que hubiera en él, que fuese sustancial con él mismo. Si examinamos lo que Jung llama dominantes del inconsciente colectivo, surge con toda claridad la insuficiencia de su criterio filogenético. Es como si decimos que un ser reproduce en todas sus fases de desarrollo las formas de los seres que le preceden en la escala zoológica. Con esto no nos explicamos por qué vive el ser; desconocemos su cualidad esencial, la de vivir. Jung habla del mito del mago o demonio o del mito del héroe o del mito de la divinidad; mago y demonio, dice en una ocasión, representan propiedades que se califican propiamente de tal modo, que, desde luego, se ve que no son cualidades humanas y personales, sino mitológicas. Pero el mito del mago, del héroe o de la divinidad han debido de engendrarse activamente en el ser humano; no es sólo como residuo de experiencias, sino como algo que corresponde a propiedades esenciales del ser que quedan de este modo formuladas. De otro modo nos debe una explicación.

LO IRRACIONAL EN EL HOMBRE

Es decir, que lo que Jung olvida es que esas creaciones de la fantasía responden a necesidades, a posibilidades previas del ser humano. Si en él surge el mito del héroe es porque hay una tendencia al poder, al dominio, de matiz irracional. Cuando dice que no son cualidades humanas, debe pensar que no son racionales, pero sí ancladas en otra parte de la personalidad, en lo irracional

del hombre. Un camino posible de investigación, situado más allá de la psicología, sería el de poner en relación los dominantes colectivos con los modos existenciales del ser. El mago y el demonio podríamos considerarlos como producto de la inquietud (*Sorge*) humana en el sentido de la antropología de la existencia.

La repetición de los mitos, por encima de paralelos y meridianos, por lejanos que éstos fueren, se debería únicamente a que corresponden a los mismos modos de existencia del ser, aquí y en todas partes.

Pero a pesar de ello, no cabe negarle a Jung un sentido profundo y positivo del problema del hombre, más que el de ninguna otra escuela psicoterapéutica de las surgidas alrededor del psicoanálisis. Jung reconoce reiteradamente la existencia de lo irracional en el hombre y no se cansa de insistir sobre ello. La vida está íntimamente perfundida de lo irracional; por ello está sometida a la función reguladora de los contrastes. ¿Existe algo que pueda dejar más perpleja a la razón humana que esta ley tal como la formuló el viejo Heráclito? *En la vida todo marcha hacia su contrario, de ahí la enantodromia*. No hay que pensar en el despliegue en línea recta de la vida hacia una meta. «Así la actitud racional civilizada marcha, necesariamente, hacia su contrario, al aislamiento irracional de la civilización. No debemos identificarnos con la razón, pues el hombre no es simplemente racional, ni puede serlo, ni lo será nunca; esto debieran advertirlo todos los dómines de la cultura. Lo irracional ni debe ni puede ser extirpado.» (Jung.)

En la concepción de las neurosis del más allá de la cuarentena nos encontramos con este punto de vista. El examen de él en su trascendencia filosófica nos llevaría demasiado lejos en este momento. Como médicos y como psicoterapeutas, en cambio, debe quedarnos de él la actitud cautelosa y desconfiada ante el problema de muchos enfermos. *Todo lo psicógeno no es curable*; principio fundamental en la psicoterapia actual, del cual nos ocuparemos en el último capítulo.

El problema insoluble no vendría de la personalidad excepcional. El hombre corriente, *the man in the street*, aparecerá un día en esta situación insoluble. Jung refiere el caso de un americano que, después de haber ganado mucho dinero, pasados los cua-

renta y cinco años, cesa en sus negocios y adquiere cuadras de caballos, automóviles, pasajes en buques lujosos. Le había llegado la hora del descanso. Pero pronto comenzó a experimentar molestias, a sentirse enfermo, a tornarse neurótico. La energía que puso antes en su trabajo se dirigía contra sí mismo en forma de neurosis. Fue inútil que se le aconsejara volver al trabajo. Si en el ser humano todo se realizase con arreglo a un mecanismo perfecto o a un principio racional, esto no debiera ocurrir, ya que, después del trabajo, el descanso *es un derecho*. Y, sin embargo, la vida no reconoce derechos tan lógicos. Un caso tan avanzado sólo puede ser defendido de la muerte, pero nunca curado.

La vertiente práctica de las ideas de Jung estriba en la necesidad de realizar una síntesis, después de haber desmenuzado por el análisis al hombre y a su inconsciente. Su posición es, pues, más activa que la de Freud frente al propio enfermo. Más tarde insistiremos sobre el estudio de las fases activa y pasiva en el tratamiento de los neuróticos.

Freud, Adler, Jung. Cada cual un concepto del hombre, cada cual una psicología, todas útiles en el comercio terapéutico. Todas con una base empírica extrayendo sus materiales de la cantera del neurótico, todas con una construcción teórica y especulativa de altos vuelos. El espolonazo de Freud al espíritu humano ha hallado amplia resonancia; pero la doctrina psicoterapéutica definitiva está por elaborar. Quizá no sea posible realizarla nunca con criterio unitario. El imperativo de intentarlo no es por ello menos sentido; se logrará cuando se pueda formular una doctrina total acerca de ese ser múltiple de aspectos, pero siempre solidario consigo mismo, que es el hombre.

IV.

ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD. MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DEL PLACER

En los primeros años de su vida, el psicoanálisis se ocupó exclusivamente de un sector de la vida anímica. El estudio de los sueños, de los actos fallidos y de los simples problemas de la histeria de conversión, le llevó a descubrir aquella capa, o mejor, provincia del psiquismo que hemos denominado con el nombre de inconsciente, cuyo análisis constituye toda la labor primera y más fecunda, quizá, del psicoanálisis. Había fundado con ello una psicología profunda, que tenía por objeto el estudio de los abismos y bajos fondos de la personalidad.

Pero bien pronto se echó de ver que este estudio resultaba incompleto, puesto que sólo ponía de manifiesto una faceta de la personalidad, tal vez la más importante, pero no la única. Había, pues, que completarla.

Cuando se comete un acto fallido y en lugar de decir una palabra se pronuncia otra, se reconoce que en el sujeto hay algo que no dejaba salir al exterior lo que de un modo involuntario ha surgido mediante el descarrilamiento verbal. Recuérdese al presidente de la Cámara austríaca que, olfateando la tormenta, como buen sabueso político, dijo: «Se levanta la sesión», en lugar de: «Se abre la sesión». Lo mismo ocurre en los sueños como hemos tenido ocasión de ver en las páginas anteriores.

LA CENSURA PSÍQUICA

Existe, pues, en la vida psíquica, una serie de tendencias que pugnan por surgir a la superficie y una fuerza contraria que no busca más que su anegamiento y naufragio. Hay, en el lenguaje

psicoanalítico, *un reprimido y una instancia represora*. Pero, inmediatamente, surge la interrogación. Sabemos que lo reprimido, lo inconsciente, está constituido por deseos instintivos, casi siempre de matiz sexual; pero ¿y lo represor?, ¿qué es eso que ahoga a lo reprimido? Para contestar a esta demanda, se ve Freud forzado a romper con el círculo de sus primeras afirmaciones. Ha sido éste un acto admirable de la vida de Freud como pensador y que ha trastocado por completo el edificio del psicoanálisis.

EL YO

La instancia repelente, resistente y represora está constituida por la fuerza del yo, que en la psicología al uso pretende equipararse con los instintos de conservación. Estamos con ello en la necesidad de analizar el yo y de examinar sus fuentes de energía. Todo el mundo tiene conciencia de la existencia del propio yo. Saber que actuamos, saber que existimos, es uno de los primeros actos vitales, el cual ha sido estudiado con ahínco por todas las escuelas filosóficas. Pero *si queremos analizar lo que sea el yo, lo hemos de hacer valiéndonos de él mismo como instrumento*. Es decir, si quiero saber en qué consiste mi propio yo, lo he de hacer valiéndome de mí mismo. *El yo puede tomarse a sí mismo como objeto*. Con ello ha descubierto el psicoanálisis una propiedad fundamental del yo: la de que éste es *disociable*, es rompible, puede descomponerse en diversos elementos. Éste es el primer botín del análisis. Si queremos avanzar ahora más, hemos de estudiar las líneas de fractura del yo; allí por donde se rompe debe de haber normalmente fisuras, líneas limitantes entre las diversas provincias del yo, del mismo modo que un cristal se rompe por donde primero se hallaba quebrado.

Pero el yo se rompe y quiebra, constituyendo la enfermedad mental. En ésta, como en otras ocasiones, el mejor medio para penetrar en el mecanismo de la psicología normal es valerse del examen de lo que ocurre en la patológica, que actúa como resonadora de aquélla.

Hay un grupo de enfermos mentales que se caracterizan por

creer que siempre son observados. Todo el mundo se ocupa de ellos. Si ven dos que hablan, es que cuchichean acerca de ellos. Un enfermo mío, que había padecido una enfermedad sexual en su juventud, no podía ir por la calle, porque en cualquier mirada o palabra de alguien creía ver una burla o un reproche de aquel su pecado. Huía por ello de la gente, porque, si no, llegaba a agredirla. Ejemplos análogos podría citar a montones cualquier psiquiatra. Es decir, hay algo en nosotros que tiende a reprocharnos nuestros actos, como una severa censura que se establece en el interior de nuestra personalidad, constituyendo como una nueva provincia de la personalidad, que se llama el súper-yo.

EL SÚPER-YO Y LA CONCIENCIA MORAL

Podría pensarse que esta censura es la conciencia moral; pero no es así, según Freud. La conciencia moral no es más que un modo de actividad de una instancia que se ha desprendido del yo. Las actividades de esta instancia crecen y decrecen a veces de modo rítmico en ciertos enfermos, como los maníaco-depresivos, a quienes, durante la fase melancólica, el menor acto les sugiere violentos autorreproches y en cambio durante la fase maníaca no hay lindero moral para sus actos y afirmaciones. «Constituye una experiencia singular ver convertida en fenómeno periódico la moralidad, de la cual se supone que nos fue dada por Dios, arraigándola profundamente en nosotros», escribe el fundador del psicoanálisis.

Aunque sea de pasada, quiero señalar en este punto un error de Freud. Antes había dicho que la conciencia es una función del súper-yo y ahora quiere deducir de su aparición periódica un argumento en contra de su valor. Pero lo que aparece periódicamente es el incremento del súper-yo, sin que ello sea un argumento para identificarle con la verdadera conciencia moral, cuyo problema es de mayor envergadura, para poder quedar resuelto de un modo simple. Un hombre de sesenta años sufre una fase depresiva, según la denominación clínica corriente; es la cuarta vez que la sufre, pero cada vez el contenido, es decir, las ideas que manifiesta en ellas son distintas. La primera era una

depresión simple, estaba entristecido, con bajo tono vital, etcétera; la segunda apareció por la muerte de su hijo, y así otras varias, hasta la última en que sólo existía una obsesión de haber visto una pistola en el fondo de una acequia (hecho real) lo cual le acarrearía graves consecuencias, dado el estado social del pueblo, si se figuraban que la pistola era suya, haciéndose continuos autorreproches por no haber avisado inmediatamente a la guardia civil. Vemos, por consiguiente, unas oscilaciones en la personalidad, que propiamente no son más que oscilaciones del sentimiento vital y que van acompañadas, cuando acaecen, de una actitud crítica y de reproches contra sí mismo, casi siempre como estructura psíquica sobreañadida y reactiva; pero el problema de conciencia moral es totalmente distinto, y su problemática no puede despacharse en modo alguno con unos cuantos conceptos esquemáticos.

Fichte, por ejemplo, que ha sido uno de los filósofos alemanes que han reconocido la trascendencia del inconsciente para la conducta humana, deriva el ideal ético del hombre, no de las capas superiores, sino de las inferiores, de lo que luego veremos que el psicoanálisis llama el *ello*; habla, en efecto, de un «impulso instintivo hacia la moralidad» que nos crea la imagen de la realidad. Para él la naturaleza sólo tiene sentido como materia sobre la cual podemos plasmar nuestros deberes, posición radicalmente antitética de la que sustenta Freud. Pero sobre el problema del súper-yo, que se halla más elaborado en libros posteriores de Freud, nos ocuparemos de nuevo en el capítulo próximo.

EL «ELLO»

Volvamos al análisis del yo. Descubrimos su existencia, en primer término, en forma de instancia represora que no dejaba de emerger los contenidos de la vida psíquica abismal. Por ello se pensó al principio en establecer una antinomia entre la vida psíquica inconsciente o subconsciente y la vida psíquica consciente o vida del yo. Un análisis más detallado de los hechos demuestra que no es así. En efecto, volviendo a los actos fallidos, vemos

que cuando se le dice a la persona que se equivoca el verdadero motivo de su equivocación, unas veces lo reconoce inmediatamente, como en el caso del olvido de Jones, otras no, como en el del brindis. Es decir, *que la dictadura del yo es también inconsciente*. Ya no podemos, pues, contraponer la vida del yo a la vida inconsciente, puesto que en ambas provincias psíquicas hay inconsciente. Por ello se impuso la necesidad de elegir un nuevo nombre para lo que antes se llamó inconsciente. Apoyándose en el léxico nietzscheano y aceptando una propuesta de Groddeck, lo llamó Freud el *ello*.

El ello es la parte desconocida del psiquismo; a decir verdad, ni siquiera sabemos si es psíquica o es física. Abarca todo aquello que desconocemos en sí, pero de lo cual percibimos sus efectos; constituye la energía especial, el carburante imprescindible de toda la vida psíquica, cuya esencia nos es inaccesible, pero que mueve el motor humano. Para el ello no rigen las leyes de nuestro mundo. *En el ello no hay tiempo, todo es presente*. La energía que acompaña a cualquier representación o acto de nuestra vida consciente pertenece al ello; pero así como la representación de una cosa está enclavada en el tiempo, incluso cuando pasa a ser un recuerdo, *su energía no lo está*. Se halla ligada a aquélla, pero puede desprenderse en cualquier momento y ligarse a otra (desplazamiento). Siempre está presente, actuante, operante. El yo es como el jinete que conduce al caballo. No hace más que llevar las riendas, dirigir los impulsos del ello. Pero a veces, lo mismo que el caballo se desboca y no sigue la dirección que el jinete le imprime, también el yo no hace más que llevar al ello donde éste quiere.

Hemos visto, pues, que en el yo hay un inconsciente; pero entonces ya hicimos notar una diferencia, y es que hay contenidos inconscientes que fácilmente pasan a la conciencia, y otros que permanecen en el fondo y nunca ascienden. Hay, pues, un inconsciente y un preconscious verdadero.

EL PRINCIPIO DEL PLACER

Cada parte del psiquismo tiene su economía propia. Existen allí unas cantidades de energía que es necesario administrar

con arreglo a un cierto sentido. El ello es la *bestia cupidissima* de que habla el Apocalipsis; toda la instintividad que tiende siempre a ponerse a flote, a desplegarse. Fundamentalmente, y en la primera fase del psicoanálisis de un modo exclusivo, el ello era la sexualidad, la libido. Su economía está dirigida por el *principio del placer*. Todo en el ello tiende a la consecución del mismo.

Pero el hombre vive en el mundo, rodeado de las contingencias del medio exterior, pendiente de las circunstancias como el náufrago pende del agua que le envuelve, según la imagen galana de Ortega y Gasset.

EL PRINCIPIO DE REALIDAD

El ello, pues, si no quiere estrellarse contra el mundo exterior necesita de unos frenos que le impone el yo; así surge el *principio de realidad*. Pero, entiéndase bien, el principio de realidad no es opuesto al principio del placer. Sólo dilata su consecución, aplaza su fin. Es una especie de hipocresía, de máscara con que el yo dota el ello para que éste acabe por obtener su presa codiciada —el placer—. Vive, pues, el hombre, sometido al principio de realidad. Estamos pasando el vado que nos lleva a otros territorios desconocidos, que a su vez nos llevan *más allá del principio del placer*.

ESENCIA DEL PLACER

¿Qué es, pues el placer? Sabemos que el acto sexual produce placer; pero ¿por qué? Freud dice que en el curso de los procesos anímicos se crea poco a poco una tensión, una carga que se percibe como desagradable, pero que llega un momento que esta tensión desaparece, esta carga se aminora. *En esto estriba precisamente el placer: en la descarga de lo cargado*. La satisfacción de la excitación sexual que arroja al macho sobre la hembra engendra placer. Si la vida psíquica del hombre tiende al placer, y si el placer, en último término, significa descarga de tensión o de excitación,

quiere decir ello que *la vida anímica tiende a una cierta estabilidad*; es como un estanque inmenso que sólo abre sus compuertas cuando el agua crece y rebasa su nivel normal, que quiere ser mantenido a una altura constante.

Si esto fuera así, resultaría que todo acto humano iría acompañado de placer. Pero si en el acto placentero tiende a eliminarse la tensión que lo creaba, no volvería a producirse más placer y se agotarían las posibilidades placenteras. ¿Qué impele al organismo a renovar estas fuentes? Hay otro móvil más hondo de la economía de la personalidad humana.

Observemos, en efecto, lo que ocurre al hombre en las situaciones de peligro. Existe una enfermedad, llamada neurosis traumática, que consiste en una serie de trastornos de tipo diverso que aparece tras una catástrofe o tras un accidente. Los terremotos, los accidentes del ferrocarril, la catástrofe de una mina ejercen en quien las vive una impresión tal, que a partir de aquel momento, tiembla, se siente flojo, con dolores por todo el cuerpo, incapaz, deprimido, irritado, etc., y esto meses y meses. Sobre las neurosis traumáticas existe una extensa literatura, pero ahora sólo vamos a referirnos al material extraído por Freud de estos hechos.

Freud observó dos hechos: primero, que si existían graves lesiones corporales no aparecía la neurosis, y segundo, que en los sueños se revive con mucha frecuencia el episodio traumático. Esto está en aparente contradicción con la teoría del deseo de los sueños; en efecto, vimos que el sueño representaba la satisfacción de aquellos deseos nuestros que no tenían lugar en la vida real. El ensueño significa el triunfo definitivo del principio del placer; la persona cuya posesión ansiábamos y la realidad nos negaba, aparecía poseída en sueños; el acto criminal cuya realización repugnaba a nuestra conciencia quedaba cumplido, si bien metamorfoseado en nuestros sueños. Pero el soñar frecuentemente con los terremotos o las catástrofes productoras de la enfermedad suponía un contrasentido. Hay, pues, que resolver esta antinomia.

Busquemos otro punto de ataque contra el principio del placer. Éste nos lo dará el juego de los niños, al cual el psicoanálisis ha dedicado numerosos estudios. Freud observó detenidamente

y durante mucho tiempo el juego de un niño de año y medio con quien convivió largo tiempo. El niño era la imagen opuesta de *un enfant terrible*; juicioso, discreto, no perturbaba el sueño de sus padres y obedecía concienzudamente determinadas prohibiciones. Sólo tenía la costumbre de arrojar lejos de sí todos los objetos pequeños de que podía apoderarse. Tiraba un carrito fuera de la cama y luego lo volvía a traer hacia sí; éste era todo su juego. Volver a hacer y deshacer lo mismo. En otras modalidades del juego se encontraba siempre con que repetía determinadas fases de él, *aunque éstas en sí le resultaran penosas.*

IMPULSO DE REPETICIÓN

El niño en el juego no teme volver a vivir momentos desagradables; el neurótico traumático sueña en su trauma, a pesar de ser esto algo que terriblemente le apena. El neurótico en vías de curación no se contenta con recordar los traumas y vivencias determinantes de su enfermedad, sino que necesita revivirlas. Es decir, que hay algo que impele a recordar ciertas cosas que no producen placer; estamos más allá del principio del placer. A este algo ignoto lo ha llamado Freud *obsesión de repetición* (*Wiederholungszwang*). «De este modo conocemos individuos en los que toda relación humana llega a igual desenlace: filántropos a los que todos sus protegidos, por diferente que sea su carácter, abandonan irremisiblemente con enfado, al cabo de cierto tiempo, pareciendo así destinados a saborear todas las amarguras de la ingratitud; hombres en los que toda amistad termina con la traición del amigo; personas que repiten varias veces en la vida el hecho de elevar como autoridad sobre sí mismos, públicamente, a otra persona, a la que tras de algún tiempo rechazan para elegir una nueva; amantes cuya relación con las mujeres pasa siempre por las mismas fases y llega al mismo desenlace. No nos maravilla este pequeño retorno de lo mismo cuando se trata de una conducta activa del sujeto y cuando hallamos el rasgo característico de su ser que tiene que manifestarse en la repetición de los mismos actos... Mas, en cambio, sí nos extrañamos en aquellos casos en que los sucesos parecen hallarse fuera de toda posible influen-

cia del sujeto, y éste pasa una y otra vez pasivamente por la repetición del mismo destino, por ejemplo, en la historia de aquella mujer, que casada tres veces, vio al poco tiempo y sucesivamente enfermar a los tres maridos y tuvo que cuidarlos hasta la muerte.»

Esta obsesión de repetición se encuentra tan aferrada en la naturaleza humana, que constituye uno de los elementos esenciales del modo de pensar de los pueblos primitivos. Pertenece a la economía de la formación del lenguaje, de la ciencia de los números y aun del arte. En el libro de Wundt se encuentran numerosos ejemplares de ello. Hay incluso un modo de pensar prelógico, según la expresión de Levy-Bruhl, que establece de este modo la relación entre las cosas.

¿De dónde procede esta obsesión de repetición? «Se nos impone la idea de que hemos descubierto la pista de un carácter general, no reconocido claramente hasta ahora, o que, por lo menos, no se ha hecho resaltar expresamente dentro del mundo de los instintos y quizá de toda la vida orgánica.» El instinto sería, pues, según esto, *una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores perturbadoras*, una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica.

EL INSTINTO DE LA MUERTE

Si en lo orgánico hay una tendencia al retorno a lo inorgánico, quiere decir que *la meta de toda la vida es la muerte*. Con ello queda descubierto el instinto de la muerte, superior, o, mejor, anterior, al instinto sexual, es decir, al principio del placer. Freud busca después, en una especulación biológica, demostrar la existencia del instinto de la muerte antes de que existan los demás instintos.

Al instinto de la muerte ha dedicado páginas de misteriosa belleza el malogrado Nóvoa Santos. Es curioso que en su libro no apareciese un enlace claro con la concepción de Freud; pero Nóvoa sintió como nadie este imperativo, que, como en la

versión castellana de *La danza de la muerte*, invita a todos a entrar en ella.

A todos los que aquí no he nombrado
de cualquier ley e estado e condyción,
les mando que vengan muy toste priado
a entrar en mi danza sin escusación.

Y dice en otro párrafo:

«Hay, pues, además del temor a la muerte, otro sentimiento antagónico que se define como deseo y placer de morir y para algunos casos como de absoluta indiferencia ante la muerte. Nosotros hemos de aspirar a librarnos del temor que todavía nos causa el pensamiento de la muerte y hemos de pensar que la alegría del desvanecimiento postrero sólo estará a nuestro alcance cuando sepamos sentir a tiempo la saciedad de la vida, o, en otros términos cuando cultivemos el instinto, hoy tan adormecido o reprimido, de la muerte.»

El *eros* es el instinto sexual en su más amplio sentido, es la fuerza que tiende a la unión de dos seres vivos a la fusión de las células porque con ellas prende la llama de una nueva vida. El instinto de la muerte tiende por el contrario a la destrucción de todo lo que sea vida al eterno descanso, a la nivelación de todo en un nirvana donde no se piensa, ni se siente, ni se vive, porque allí se anula la llama de la propia personalidad. Por eso Freud, en uno de sus últimos libros, en el que nos ocuparemos más adelante, habla del *instinto de agresión* cuando se refiere al instinto de la muerte. Ya no hemos de buscar las fuerzas instintivas del hombre en aquel par del romántico Schiller, «Hambre y amor», sino en otro par, «Muerte y eros». Los actos del hombre no son puramente movidos por uno o por otro, sino por ambos; así, ya sabemos de antiguo que en todo acto sexual hay siempre un principio sádico. ¿Por qué ha de haber este impulso destructivo y agresivo en el instinto sexual? Porque junto a él va el instinto de la muerte, el instinto de agresión, que en el masoquismo se dirige contra sí mismo.

De suerte que el yo y el ello actúan misteriosamente impulsados por dos antítesis: fusión con el objeto en un acto creador,

y anulación y destrucción de todo en un máximo estado de reposo.

PÉRDIDA DE EMPIRISMO

La construcción especulativa de Freud está magníficamente tratada; la arquitectura es perfecta, pero por donde se cuarteas es por los cimientos. Llama la atención, en primer término, que él haga tan poco uso de su construcción en sus historias clínicas: allí todavía es todo sexualidad. Sólo cuando analiza alguna historia clínica de verdaderos enfermos mentales y en otras raras ocasiones aplica esta parte de la construcción; pero aquí el psicoanálisis no puede penetrar. Nadie pretenderá, como digo en otra parte, curar una esquizofrenia por descubrir sus complejos. Todo este conjunto de las afirmaciones psicoanalíticas ha perdido lo que esencialmente le caracterizaba, su empirismo.

Pero suponiendo que admitamos la obsesión de repetición, ¿de dónde la hacemos proceder? ¿Es necesario pensar en algo tan mágico y demoníaco como la tendencia al reposo, para explicarnos el porqué de que un niño repita de la mañana a la noche sus juegos?

Nos llevaría muy lejos examinar el problema del juego infantil. En él se hallan integrados diversos elementos: la imitación a los adultos es indudable que desempeña un gran papel, pero a veces no es así. El niño inventa un juego, como el del niño de Preyer, que toca el plato, produce ruido y se queda contento y alegre con su experimento. Luego lo repite; pero entre todas las cosas que inventa sólo hay una que repite y otra no. Aquí hay dos factores: uno, la *tendencia a la automatización* de todos los procesos; otro, la del instinto del niño que *imprime cierta figura o estructura a sus manifestaciones*. Pero la tendencia a la automatización, ¿de qué procede? Sencillamente, de la *tendencia al ritmo*. El ritmo preside no sólo la vida de los cuerpos animados, sino la existencia de los inanimados. La tendencia al ritmo la vemos esparcida por doquier en la naturaleza. Es una de las características primordiales de ella.

La vida en la plenitud de su ejercicio está tan íntimamente li-

gada al ritmo que existe por doquiera en la naturaleza animada e inanimada, que para Klages sólo en el hombre se ha interpuesto el espíritu como una cuña en el libre despliegue de los procesos rítmicos y de ahí ha surgido una serie incontable de trastornos para la personalidad humana.¹ El compás es un producto del espíritu, el ritmo un producto de la vida; el compás es la repetición de lo mismo en los mismos segmentos del tiempo; por el contrario, el ritmo es la repetición de lo análogo en análogos tiempos. En ese sentido, el ritmo preside no sólo el porvenir humano, sino todo el acaecer cósmico.

EL PLACER PREVIO

Freud descuida, por otra parte, poner a contribución la existencia del placer previo para explicar el mecanismo de muchos actos. *Placer previo (Vorlust)* es el que se tiene antes de realizar la acción y al cual Bühler concede tanta importancia en la explicación de muchos actos humanos; la doctrina del placer previo limita la fuente del placer, basada sólo en la relajación, puesto que demuestra la posibilidad de tenerlo ya en la fase de espera, de puesta en tensión, anulando así el valor de la generalización psicoanalítica.

Pero ¿no hay más en la vida del hombre? Para Freud no debe de haberlo cuando asegura: «para muchos de nosotros es difícil prescindir de la creencia de que en el hombre mismo existe un instinto de perfeccionamiento que le ha llevado hasta su actual grado elevado de función espiritual y sublimación ética y del que debe esperarse que cuidará su desarrollo hasta el superhombre. Mas por mi parte no creo en un tal instinto interior y no veo medio de mantener viva esta benéfica ilusión».

Es decir, Freud niega en redondo la existencia de otros impulsos del yo independientes de los citados; pero existen. La existencia humana necesita de ellos; el hombre no es sólo el animal que puede hundirse en marasmos de placer, no es sólo el

1. Sobre esta concepción de Klages, véase el capítulo V, donde queda someramente expuesta al hablar del problema de la cultura.

animal que puede morir. «La vida no solamente es bella cuando uno se garantiza contra la miseria en medio del universal sufrimiento o cuando se vive en una magnífica ciudad, rodeado de bellas mujeres, de amigos aduladores, de soberbios coches y de bellos perros... La vida puede ser mucho más bella muriendo en un pobre lecho, sin rencor, la conciencia libre de todo pero vergonzoso; después de haber tenido todas las posibilidades y, también, a veces, el gusto de hacer como todo el mundo.» (Panait Istrati.) ¿Qué impulsa a Panait Istrati a grabar tales palabras? ¿Qué impulsa al poeta a tales sentimientos? Algo que está muy dentro de la naturaleza humana, algo que constituye un máximo ideal del yo, una gravitación creciente hacia la perfección, al cumplimiento y desarrollo de la personalidad en este sentido; porque el hombre es, como dice Scheler, el único animal que muriendo de sed sabe renunciar al agua, o que hambriento de placer sabe renunciar a la cópula. ¿Es posible que instinto y tendencia tan fuerte y poderosa hayan podido pasar inadvertidos para Freud? A un espíritu tan sagaz como el suyo, no podía ocurrirle; aparece aquí y allá en sus escritos, pero siempre la ahoga. Unas veces dice «hay ciertos hombres que enferman en el intento de adaptarse a la realidad, para lo cual tropiezan con invencibles dificultades internas». «La realidad no les niega toda satisfacción, sino precisamente aquella que el individuo tiene como la única posible, y el fracaso no parte del mundo exterior, sino primariamente de ciertas tendencias del yo.»

Y en otra ocasión: «Los hombres enferman neuróticamente a consecuencia del fracaso. Se entiende con ello el fracaso en la satisfacción de sus deseos libidinosos, y es necesario un rodeo para entender la frase, puesto que para el nacimiento de una neurosis se necesita de un conflicto entre los deseos libidinosos de un hombre y aquella parte de su ser que llamamos yo, expresión de sus instintos de conservación y que envuelve *sus ideas del propio ser*».

Freud reconoce, pues, aquí y allí, la existencia de ese instinto, pero lo excluye de la órbita de su sistema. En todos sus escritos aparece una constante negativa, mas en toda su obra aparece con mayor vigor, si cabe, esta tendencia a la perfección que encierra el ideal del yo. Por eso me permito hablar de agonía del psicoa-

nálisis. Agonía quiere decir lucha, según Unamuno: «Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma y contra la muerte».

Agonía unamunesca la de Freud, que le deja pendiente ante el problema del porvenir del mundo, con una interrogación y sin saber qué decir. Agonía la suya que necesita especular con un problemático instinto de la muerte, de cuya existencia dice repetidas veces que no está seguro, para poder levantar un muro contra la inundación de la marea sexual. Agonía fecunda esta de Freud, porque a su choque han surgido nuevas luces que si no encierran en sí la verdad, toda la verdad, han servido al menos para iluminar la noche oscura del alma.

LA ECONOMÍA DE LA LIBIDO

La exposición de los instintos sexual y de la muerte, del principio del placer y del principio de la realidad, nos presta los elementos imprescindibles para profundizar, por la vía del psicoanálisis, en la constitución del yo.

El yo está situado en el límite del mundo interno, del ello, del mundo exterior y de la realidad. Por su situación en el espacio, el yo está encargado de mantener abiertas las ventanas de la personalidad a los hechos y experiencias del mundo; en cambio, por otra parte, percibe las excitaciones del ello como sentimientos y sensaciones.

La percepción no es su única tarea. Los impulsos para la acción arrancan en verdad del ello, pero dependen del yo de un modo tan extremo que éste puede impedir que se traduzcan en acciones. Cuando se duda si un objeto existe o no, se alarga la mano y se comprueba su realidad. La tarea del yo va adquiriendo con esas consideraciones rango más elevado, puesto que se encarga de percibir, de obrar y de adaptarse a la realidad. El yo puede modificar el cuerpo de tal suerte, que un deseo como el de tener un hijo, aparezca realizado en unas sensaciones de embarazo. Nunberg llama a este proceso *autoplastia*.

La libido, que arranca del ello, tiene, como repetidas veces hemos dicho, un carácter sexual primario. Se dirige hacia un ob-

jeto, pero llega una fase en que esta dirección objetiva de la libido se pierde. El yo toma los caracteres del objeto amado, se identifica con él, e intenta compensar al ello de la pérdida experimentada, diciéndole: «Puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido». A esta libido *desexualizada* se le llama *libido narcisista* y, como se ve, el proceso que le da origen es como una sublimación, es decir, la producción de algo no sexual aprovechándose de la energía de la libido.

El proceso de la *identificación* se origina de la siguiente manera: El niño dirige su libido contra su madre y odia a su padre. Como es su rival, pretende adquirir sus modalidades, se identifica con él. Cuando el complejo de Edipo desaparece, entonces surge una identificación con la madre o se intensifica la identificación con el padre. Según ocurra uno u otro proceso, el niño seguirá con su desarrollo normal o presentará una perversión sexual bifronte.

Ya hemos expuesto antes cómo se diferencia en el yo una nueva provincia que se denomina el súper-yo. Esta provincia es la heredera de numerosos elementos que han ido apareciendo en el yo por el proceso de identificación. Cuando el niño se identifica con su padre, se va permeabilizando a la idea del deber y a otras normas análogas, que van constituyendo el ideal del yo, el súper-yo. Como heredero del complejo de Edipo, ofrece una íntima relación con el ello y se aleja del yo, o sea de la conciencia psicológica.

Pero la dinámica de estas tres capas de la personalidad se complica cuando tenemos en cuenta el instinto de retorno a la nada, el llamado instinto de la muerte, de la destrucción o de la agresión, puesto que toda destrucción supone un ataque contra lo destruido. El eros y el instinto de agresión se hallan prestos a actuar siempre, pero en un principio depositados en el ello. A medida que el yo se va convirtiendo en objeto sexual y, por tanto, desexualizando la libido, roba fuerzas al eros y provoca indirectamente un predominio del instinto de agresión. Como, posteriormente, del yo se aísla una parte del súper-yo, que se aproxima al ello, éste capta toda la energía del instinto de agresión, lanzándole sin piedad contra el yo, que se la proporcionaba arrancándola del ello. Así surge el sentimiento de

culpa y del deber, ejercido por el súper-yo de un modo riguroso, que degenera en cruel en muchas enfermedades, como en la neurosis obsesiva.

De esta doctrina estructural de la personalidad deriva el psicoanálisis su concepción de psicosis tales como la esquizofrenia, cuya perturbación radica en la libido narcicista del yo o en la melancolía, en la cual existe un incremento del súper-yo.

TIPOLOGÍA PSICOANALÍTICA

Éste es el único punto de la doctrina de Freud en que puede insertarse una tipología, con base psicoanalítica. La falta de ella era uno de los reproches que se le hacía al psicoanálisis, puesto que reducía la diversidad de los hombres a unos cuantos complejos y mecanismos que en todos aparecían. Hemos visto en páginas anteriores cómo salva Jung esta dificultad, al mismo tiempo que la integra en un conjunto, creando dos tipos de hombre para uno de los cuales sirven los mecanismos psicoanalíticos y para el otro las tendencias de la psicología individual. Pero la tipología psicoanalítica tiene una base totalmente distinta.

En un corto escrito de 1931 (*Über libidinöse Typen*) establece Freud los siguientes tipos libidinosos, según la provincia psíquica que predomina en ellos y les da carácter:

a) *El tipo erótico*, entregado a la vida del amor. Más que amar le interesa ser amado; por eso tiembla ante la posible pérdida del ser amado y se angustia con ello. Representa, por consiguiente, aquel hombre en que el ello se adueña de casi toda la personalidad y la domina.

b) *El tipo obsesivo*, en el cual domina la provincia psíquica que hemos llamado súper-yo. Su angustia no es debida a una circunstancia externa, a la pérdida del objeto amado como el anterior, sino que es una angustia interna, como una angustia de conciencia.

c) *El tipo narcicista*, en el cual no nos encontramos con la aguda tensión que existe entre el yo y el súper-yo en el tipo obsesivo, en el cual no existe tampoco una supremacía de las ansias eróticas como en el primero, sino que especialmente se dirige a la auto-

conservación y a constituirse en algo independiente y poco accesible a las conmociones externas e internas.

Es natural pensar que los tipos puros no se ofrecen nunca; se dan entre ellos todas las combinaciones posibles; todas menos una: el tipo *erótico-narcicista-obsesivo* no existe porque representa un arquetipo de hombre que no es dable hallarle sobre la haz de la Tierra.

No es necesario insistir mucho para desentrañar el artificio de esta clasificación. El empirismo y la especulación del psicoanálisis llegan a una concepción en tres capas de la personalidad humana; incluso se advierte cómo van apareciendo poco a poco cuando al principio sólo se habla del consciente y del inconsciente.

Con estas concepciones la personalidad resulta en el psicoanálisis llena de mecanismos esotéricos. Mecanismos, porque parece que simplemente se trata de dos pares de fuerzas, eros y agresión, actuando sobre tres palancas: yo, súper-yo y ello, de cuyo matiz esotérico no cabe dudar.

Parece que el psicoanálisis se acerque así a la concepción presocrática de la persona en tres elementos (espíritu, alma o vida y cuerpo), apartándose de la concepción dualista (cuerpo y alma) que el cartesianismo introdujo. Pero esta analogía es sólo aparente. El psicoanálisis sigue impregnado en toda esta fase de su misma concepción monista y mecanicista de que partió. Los aires nuevos que han removido la psicología moderna desde Dilthey a nuestros días no le han podido suprimir su pátina decimonónica. Su concepción de la personalidad es puramente física, en su teoría no entra para nada la duda de lo irracional en el hombre. Sus puntos de contacto con el atomismo de Herbart son innegables; pero del vendaval fáustico de Nietzsche, sólo le han quedado la inclinación dionisíaca y la visión del instinto de agresión.

Las polémicas en torno del psicoanálisis pierden de vista demasiado frecuentemente que se trata de una doctrina bifronte y antinómica. Por una parte, empírica, fundamental y radicalmente empírica, que descubre hechos psicológicos, que los utiliza e incluso cura *algunos* enfermos. Por otra parte, especulativa, pero de base débil y precaria; es necesaria esta distinción siempre

que nos acerquemos a ella. Es más, Freud, que mecaniza la personalidad en grado extremo, es precisamente quien ha enseñado al médico moderno a preguntar a lo «irracional» de sus enfermos. Cuando el neurótico se abandona a sí mismo, a sus ocurrencias y a sus ensueños, nos descubre el núcleo desconocido de su personalidad, que es su verdadera esencia.

Por otra parte, el valor del psicoanálisis aplicado al estudio de las psicosis es bien escaso. En ello coinciden la mayoría de los psiquiatras. Incluso representa, hasta cierto punto, la antítesis de la dirección fenomenológica en psiquiatría, que huye de toda interpretación y quiere captar las vivencias en su ser prístino. En la paranoia persecutoria, el enfermo se defiende, según Freud, contra un ligamen homosexual intensísimo a una persona determinada, y el resultado es que la persona amadísima se convierte, para el enfermo, en su perseguidor, contra el cual orientará su agresión, tan peligrosa a veces. ¡Cuán lejos se halla la psicopatología actual de esta concepción mecánica de los sistemas delirantes! Para ella, por el contrario, la auténtica idea delirante del esquizofrénico (casi todos los antiguamente denominados paranoicos son esquizofrénicos) surge de un modo primario, insospechado para el enfermo. Es como una percepción súbita del delirio. Precisamente este concepto constituye para Schneider una de las más positivas conquistas de la psicopatología moderna.

Por lo demás, la estructura de la personalidad es un tema que constituye una de las preocupaciones más sentidas de la psicología actual. Rebasaríamos desmedidamente el contenido propuesto para estas páginas, si tratásemos de exponer las diversas concepciones que, acerca de la estructura de la personalidad y de la tipología humanas, han sido botadas a la navegación por los mares de la psicología y de la psiquiatría en estos últimos tiempos, aunque quisiéramos limitar nuestra tarea a las de mayor éxito, para ponerlas en parangón con el psicoanálisis. A Klages, que ha recogido el mensaje vivo de Nietzsche y el mensaje romántico de Carus, le debemos positivos avances en este sector, en el cual nos ha abierto nuevas perspectivas, muchas erróneas, es cierto, pero profundas y útiles en el conocimiento de la personalidad. Frente a la expresión favorita freudiana, el hombre *no*

es más que.. (*nicht mehr als...*) sexualidad o agresión, hay que abrir paso al *principio de totalidad*. Por desconocerlo e ignorarlo es por lo que el psicoanálisis debe ser superado.

LA VIDA DE LOS INSTINTOS

Lo más interesante, quizá, está representado por la teoría antropológica del hombre. En el psicoanálisis se resucita la doctrina del hombre-máquina; su concepción es puramente naturalista. Pero si examinamos con un poco de detención el funcionamiento de tal máquina, pronto descubriremos sus quiebras y averiguaremos que no se trata más que de un esquema que no refleja la realidad. Efectivamente, el «súper-yo» se construye según el psicoanálisis, por los productos que emanando del «ello», son rechazados por la censura. De aquí deriva la moral del hombre y todos sus valores superiores. Ahora bien, ¿qué es la censura? ¿De dónde posee su fuerza la censura para poder reprimir los productos del ello y obligarlos a experimentar una transformación interna? Esta fuerza no puede ser de la misma naturaleza que las que integran el «ello». Con la censura admite el psicoanálisis la intervención, si bien con carácter espectral, del espíritu, en la economía humana. Scheler ha llamado la atención sobre este punto y por eso clasifica el psicoanálisis entre las *teorías negativas* del hombre; pero tampoco Scheler llega a la médula del problema. Para él la fuerza del espíritu es puramente negativa y represora. Le presta al hombre su capacidad de vivir ascéticamente, pero no posee una energía directa creadora, fecundante por sí misma. Tal concepción es errónea. No se puede tener esta idea puramente negativa de la actividad del espíritu y admitir que todo lo que existe de creación en el universo proviene del mundo de la biología.

Pero aparte de esta objeción existe otra, a mi juicio fundamental. Lo rechazado que integra el súper-yo no procede exclusivamente de la censura. El ello hay que concebirlo como un haz de fuerzas dispares que se enlazan y entrecruzan como las ondas luminosas, unas veces reforzándose en sus manifestaciones y otras interfiriéndose. Existe una acción recíproca de los instintos y lo

que surge del fondo caótico de la personalidad, como una manifestación instintiva, puede ser ya la expresión de un instinto mediatizado por otro instinto. El instinto de poder es capaz de anular o sojuzgar al instinto sexual y viceversa. Esta acción recíproca de los instintos desarrollada a través de la vida presta al ser humano las cuantiosas capacidades de reacción que posee. *Lo rechazado no es, pues, obra exclusiva de la censura, sino producto en parte de las interferencias instintivas.*

Antes he llamado la atención sobre la importancia del *instinto de perfección*, que no es lo mismo que el instinto de poderío. Es el móvil que tiene el ser humano para ser completo, para adquirir una forma exuberante y nítida al mismo tiempo. Precisamente, en la auténtica tarea curativa, el descubrir las raíces del instinto de perfección de la personalidad debe ser uno de los temas esenciales, según mi experiencia. Sólo el instinto de perfección es capaz de anudar los distintos impulsos del subconsciente para entregarlos al yo como un haz de fuerzas común, no sólo en el instante presente, sino en el curso de la vida.

EL MALESTAR EN LA CULTURA SEGÚN EL PSICOANÁLISIS

EL PROBLEMA ESPIRITUAL DEL HOMBRE MODERNO

Decía un día Marañón que a medida que avanzaban los años tenía más miedo a enfrentarse con los problemas generales. A Freud le ocurre precisamente lo contrario; a medida que su vida declina, sus concepciones se hacen más amplias y de psicólogo se convierte en filósofo, a pesar de confesar repetidas veces que tiene horror a la filosofía. Esta tendencia a la generalización, inmanente en el psicoanálisis, destaca, especialmente, en dos de sus libros: *El porvenir de una ilusión*, donde arremete contra la concepción religiosa del mundo, y *El malestar en la cultura*, donde analiza las molestias y sufrimientos que el progresivo desarrollo de la cultura produce en el hombre.

Intentemos exponer el pensamiento de Freud contenido en estos dos libros, sobre todo en el último, más denso, a mi parecer, que el primero. Pero la tarea no es fácil: Freud fuerza los hechos y la línea del pensamiento de una manera increíble. Si se lee a fragmentos, todo parece racional, producto de un curso lógico de pensar; pero si desde el principio hasta el fin se busca el hilo conductor, la contradicción, la terrible agonía unamnesca que hemos señalado en otros escritos de Freud, aparece de nuevo envuelta en un estilo sencillo, una frase intrascendente y una actitud no libre de desplantes.

CONCEPCIÓN PESIMISTA DE LA VIDA

La vida es —dice— difícil para nosotros. Nos trae demasiado dolor, demasiadas preocupaciones; siempre nos coloca ante problemas nuevos, muchos irresolubles, y cada paso más en ella es una nueva desilusión. Aparece ya aquí esta concepción pesimista de la vida, de claro entronque con Schopenhauer, que han achacado a Freud diversos autores. Parece como si Freud no se hubiera asomado al mundo más que a través de los ojos macilentos de sus neuróticos, quienes, tras una larga vida, acaban sin haber podido gozar de ningún placer vital, perdidos en unas rutas de dolorosos desengaños.

El hombre busca, por tanto, esquivar esta causa negativa de la vida, substraerse al dolor, no sufrir la acedia de una desilusión vital. Esto sólo puede conseguirlo por medio de estos tres caminos: o buscando distracciones poderosas, como el trabajo y la actividad científica, tal como preconiza Voltaire cuando recomienda a su *Candide* que trabaje en el jardín; o buscando satisfacciones substitutas, como las que proporciona el arte, que nos envuelve en un mundo de ilusión y fantasías en lugar del mundo real, o sumergiéndose en los tóxicos que alteran los procesos corporales y por ende los actos psíquicos que asientan sobre ellos.

FIN DE LA VIDA

Pero, inmediatamente, se pregunta: ¿cuál es el fin de la vida? Muchos dicen que si la vida no tiene fin, carece de valor. Pudiera, pues, suprimírsela en cualquier momento. La vida de los animales sirve a la vida del hombre, porque el hombre no sabe qué hacer con muchos animales. Freud, por ello, renuncia totalmente a aquel problema y se pregunta, más simplemente, cuál es el objeto o intención que puede deducirse de la vida del hombre por su conducta. La contestación es simple: el hombre quiere ser feliz. Es decir, el hombre busca el placer. Para Freud, pues, placer y felicidad son una misma cosa.

El fin de la vida —dice luego— es desenvolver el programa del

principio del placer. Pero parece ser que la creación no haya tenido esa intención, pues que por doquiera se encuentran trabas para el placer. En primer lugar hay ya en la naturaleza humana una radical incapacidad para estar continuamente bebiendo de la fuente del placer. Se goza intensamente en el contraste vivo, violento: el goce vital es en escorzo, podríamos decir. La permanencia en él, sólo produce una agradable comodidad. Por otra parte, la misma constitución humana, el sufrimiento mismo del cuerpo es fuente de dolor y, por lo tanto, de limitación del placer.

Freud reconoce, pues, que hay en el hombre una incapacidad constitucional para dedicarse al solo disfrute del placer; pero esta consideración no hace mella en su espíritu. Podría haber deducido de ello que el sentido de la vida del hombre puede ser distinto del que él le asigna; no lo hace y mantiene rígidamente su actitud.

Con la fuerte coerción, pues, de la realidad, el principio del placer se transforma en principio de la realidad. Todos los métodos de vivir dependen de cómo se resuelve esta discrepancia; todas las escuelas de sabiduría tienen la resolución de este problema como fundamento.

CONCEPCIÓN DIONISIÁCA; LA SOLEDAD Y LOS TÓXICOS

Hay una primera solución: entregarse del todo y por todo al placer. Esto sería una escuela positiva de sabiduría vital. Los antiguos la conocieron y la practicaron, y del sentido dionisiaco de la vida hicieron un verdadero culto, en cuyo templo encendían grandes hogueras de placer.

Hay lo que podríamos llamar escuelas negativas de sabiduría vital. Si antes buscamos el placer, ahora evitamos el dolor. El dolor mana de diversas fuentes; la vida con los otros hombres es fuente de dolor; de aquí la soledad como salvación frente a ella (el arte de quedarse solo, como dice Guillermo Díaz Plaja en reciente ensayo: «Lo que importa es quedarse solo. Tener fuerza para hurtarse del mundo propio y aislarse solitariamente»). La felicidad que así se puede obtener es el reposo, la paz. Mana también el dolor del mundo externo, de las dificultades que nos

ofrece. Si se trata de un individuo solo, el vencimiento lo dará el desprecio del mundo, el desvío de él, el no enterarse de su existencia. La comunidad, en cambio, recurrirá a la técnica para sojuzgar las fuerzas de la Naturaleza y abrir así nuevas vías a la felicidad.

El dolor mana, finalmente, de los sufrimientos del propio cuerpo. Contra ellos contamos, en primer término, con el auxilio de los tóxicos que domeñan nuestra propia sensibilidad al dolor; no luchan contra él en su fuente, sino en su camino hacia nuestro yo. Los paraísos artificiales de que nos hablaba Baudelaire y, después de él, tantos otros, quedan aquí elevados de la categoría de vicio a sistemas de sabiduría vital. ¡Qué fácil sería la vida en ese caso! No más luchar, no más sufrir, cuando la morfina nos reserva un lecho tan dulce y una vida tan suave. No me explico cómo no ve Freud en el inmenso fracaso vital del morfomano que la vida es la tendencia a la felicidad, *pero que felicidad no es igual que placer*.

REPRESIÓN DE LA INSTINTIVIDAD

Pero sigamos sus pasos sin rectificaciones prematuras. Otra fuente de la huida del dolor estriba en matar la instintividad. Toda la sabiduría oriental y la práctica de los yogas se encierra en esa máxima fundamental: es la plena invasión del nihilismo de que hablaba Nietzsche, la vuelta a la nada de lo que es casi nada, como la vida humana.

Otra técnica de defenderse contra el sufrimiento consiste en valerse de los desplazamientos de la libido, es decir, de la sublimación, acto taumáturgico creado por el psicoanálisis, mediante el cual los impulsos e instintos más groseros se convierten en cuanto de ideal ha constituido la humanidad. Pero esa técnica, perfecta y bella en sí, tiene el grave inconveniente de no ser accesible a todos los hombres. Sólo algunos pueden servirse de ella y huir así del dolor del choque del principio del placer con la realidad circundante.

Todavía hay más técnicas de sabiduría, según Freud. Si la realidad es lo que se trata de vencer, huyamos más bien de ella negando su existencia, como los niños que cuando se tapan la cara

creen que están ocultos. Substituyamos la realidad mediante las ilusiones. Nuestra fantasía es capaz de crearlas muy bellas; cuanto más bellas sean, mayor placer nos producirán y más nos alejarán de la miseria del mundo. Entre estas satisfacciones por vía de la fantasía, está el goce de las obras de arte, que incluso es accesible al que no sabe crear, gracias a las funciones intermedias del artista. El arte nos sumerge así en una suave narcosis.

LAS RELIGIONES

Persistiendo en la búsqueda de nuevas técnicas de sabiduría vital, tropieza el fundador del psicoanálisis con el eremita que se hunde en el desierto, huyendo del mundanal ruido. La realidad es demasiado fuerte para que él no elabore su deformación de la realidad, su delirio. Todos nos comportamos, dice Freud, en algún punto, como los paranoicos que suprimen las aristas del mundo mediante las formaciones delirantes y substituyen la realidad con ese delirio. A veces, este intento se realiza no por un sólo individuo, sino por una gran masa, y en tales casos dan lugar a verdaderos delirios colectivos. Un ejemplo de ello lo constituyen las religiones de la humanidad.

Claro está que Freud debía demostrar algo tan esencial como el hecho de que el delirio sea fuente de placer para el paranoico. La observación psiquiátrica demuestra, al menos para mí, lo contrario. El paranoico sigue su delirio; no le libra éste de las acedías del mundo, sino, al contrario, le sumerge en ellas y se las hace sentir más. Y, sin embargo, sigue impertérrito el enfermo, fiel a su destino paranoide, como impulsado por una corriente más fuerte que el principio del placer. El delirio es la necesidad vital del paranoico que sobrepuja a su sed de placer.

EL AMOR

La enumeración de las técnicas de huida del dolor no ha terminado; pero no se trata como antes de huir del mundo sino, al contrario, de dirigirse hacia él valiéndose de los desplazamientos

de la libido. El hombre convierte entonces en objeto de amor cualquier cosa del mundo externo, se entrega a ella. No se contenta con la actitud resignada de evitarse un sufrimiento, sino que la desprecia y se mantiene en la tendencia fija y apasionada hacia el signo positivo de la felicidad. Una modalidad especial de esta técnica es el amor: el amor sexual, precisamente. Pero entonces resulta que no estamos nunca tan inermes frente al sufrimiento como cuando amamos; nunca nos sentimos tan infelizmente desamparados como cuando perdemos al objeto de nuestro amor o cuando perdemos su amor.

En resumen, sea cualquiera el camino seguido en pos de tan bellos deseos, nunca podemos lograr lo que deseamos. Así concluye Freud sus primeras consideraciones acerca del sentido de la vida humana. Planteado de esta suerte el problema de la felicidad, lo lanza contra el valor de la cultura. Resulta de ello que la cultura es el enemigo más grave de la felicidad. La mayor parte de culpa de nuestra miseria actual la tiene la cultura; seríamos mucho más felices si nos desprendiéramos de ella y volviésemos al estado primitivo. ¡Vuelta a la vida primitiva como salvación suprema! El hombre actual se convierte en neurótico porque no puede soportar la cantidad de renunciamiento que la sociedad le exige al servicio de sus ideales culturales.

Hay además, en este sentimiento de infelicidad del hombre actual, otro factor: generaciones enteras se dedicaron a resolver los problemas técnicos creyendo y esperando que cada nueva conquista sería un nuevo botín de la felicidad; pero no ha sido así, y, poco a poco, el hombre actual se ha visto envuelto en la desilusión de la técnica. Es verdad que gracias a la técnica podemos oír emocionados la voz amada a través de miles de kilómetros; pero no es menos cierto que la rapidez de comunicaciones y las exigencias de la vida moderna han determinado que el amado se separe tanto de la amada.

EL PROBLEMA DE LA CULTURA

Pero ¿qué es la cultura para Freud? Cultura —dice— es la suma total de dispositivos y ordenaciones, que aleja nuestra vida de la de

nuestros antepasados animales y que persigue dos finalidades: la protección del hombre frente a la naturaleza y la regulación de las relaciones de los hombres entre sí.

Los primeros avances culturales consistían en dominar las oscuras fuerzas de la naturaleza; uno de los primeros fue la conquista y doma del fuego; pero para que se vea hasta dónde llega el método psicoanalítico, consideremos cómo se realizó ésta.

El hombre primitivo se habituó, cuando se encontraba con el fuego, a satisfacer un placer infantil que consistía en apagarlo con el chorro de su orina. No puede dudarse —dicen— de que la llama del fuego tenía un sentido fálico. El apagar el fuego orinándose en él representaba, como se ve posteriormente en los viajes de Gulliver y en Gargantúa, como un acto sexual con un hombre, un goce de la potencia masculina en la lucha homosexual. El que primero supo vencer su placer y respetar el fuego, pudo llevarlo consigo y someterlo a su servicio. Esta gran conquista cultural fue, pues, la ganancia de una renuncia a un instinto. Y todavía más cuando se destinó la mujer a la guarda del fuego de la casa —del hogar por tanto—, porque su constitución anatómica le impedía tal satisfacción sexual.

La conquista de las fuerzas naturales, los avances técnicos parecen como un sueño de la humanidad que, poco a poco, se va cumpliendo. El hombre, con sus instrumentos, se ha completado de tal suerte, que parece tan poderoso como los dioses de las creencias primitivas; pero una especie de dios protésico que no llega a fundirse con sus instrumentos. De este modo va desarrollándose la cultura, entre cuyas facetas y valores más importantes está la exigencia de belleza, que hace que no baste el dominio de las fuerzas naturales, sino que el hombre se inclina estático ante la contemplación de la belleza e incluso la lleva técnicamente a su vida llenándola de cosas inútiles como las macetas con flores en los balcones. Su exigencia, por otra parte, de orden y limpieza; bárbaro se ha llamado siempre al desorden, a la suciedad, y alguien ha dicho que el jabón es el metro de nuestra cultura; se considera generalmente superior al hombre de la ciudad, que se baña todos los

días, que al hombre del campo, que apenas concede tiempo a estos menesteres. Finalmente, la cultura supone cuidar de ciertas cualidades psíquicas superiores, de todo lo que en la esfera de lo intelectual y artístico se comprende que regula, además, las relaciones entre los hombres: supresión de la fuerza para dirimir las contiendas, sojuzgamiento del poder individual por el poder colectivo. Institución del derecho, pero anulación de la libertad individual.

Pero así se ha perturbado notablemente la economía de la libido. Los instintos que no pueden satisfacerse, ¿qué hacen? Se subliman, y de la misma manera que en determinados individuos se observa una fijación anal-sádica en la evolución de su libido, apareciendo luego como hombres ordenados, económicos y limpios, también así pueden transformarse los diversos impulsos primitivos del hombre. Pero las prohibiciones de la cultura no se hacen sin peligro; si la economía no está bien lograda, aparecen graves trastornos. A la humanidad le acecha la neurosis colectiva.

LA COMUNIDAD HUMANA

Parece ser que el ideal supremo de la cultura sea la constitución de la gran comunidad humana, dice Freud. Individuo, familia, nación, pueblo, humanidad total: he aquí la serie. Podríamos decir que el principio fundamental de tal unión habría de ser el mandamiento: ama a tu prójimo como a ti mismo. ¿Pero es esto posible?, pregunta Freud. ¿Puedo amar al prójimo como a mí mismo? En manera alguna. Si en una relación amorosa entre dos se interpone un tercero, no hace más que molestar. El tercero, además, si puede se burla de mí, me clava el aguijón de su poder. ¡Si aún dijese: ama a tu prójimo como él a ti!

Heine ha dicho una vez: «Tengo el carácter más pacífico que se pueda tener; mis deseos son poseer una choza discreta, con techo de paja, pero con una buena cama, buena comida, leche y manteca muy fresca, flores en la ventana, delante de la puerta algún árbol bello, y si el buen Dios me quiere hacer totalmente fe-

liz, permítame experimentar la alegría de que en esos árboles estén ahorcados seis o siete de mis enemigos. Con el corazón emocionado les perdonaré, ante el espectáculo de su muerte, todas las iniquidades que conmigo han cometido durante su vida. Sí, hay que perdonar a los enemigos, ¡pero no antes de que estén ahorcados!»

«*Homo homini lupus*, o aquel otro grito recibido con estruendo de aplausos en la Cámara francesa: *Que messieurs les assassins commencent!* El fantasma apocalíptico del instinto de la agresión aparece. Existe en el hombre un más allá del principio del placer, que consiste en la tendencia al retorno a lo inorgánico; paso de lo vivo a lo muerto, de lo organizado a lo desorganizado. Tendencia a la destrucción, y, por consiguiente, tendencia a la agresión. He aquí el objetivo y tema principal de la cultura: poner vallas, dominar la corriente, detener el asalto del instinto de la agresión, profundo radical humano.

Los comunistas creen, dice Freud, haber hallado el camino para resolver esta lucha. El hombre es bueno, está dotado de buenos sentimientos para con sus semejantes, pero la institución de la propiedad privada ha corrompido su naturaleza. Los bienes privados conceden poder y, con ello, la tentación de maltratar al prójimo; pero cuando sea abolida la propiedad privada y todos los bienes se repartan por igual, estarán las necesidades satisfechas y no habrá fundamento alguno para ver un enemigo en el prójimo. La construcción psicológica que le sirve de base es falsa. En los tiempos primitivos ya existía esa tendencia agresiva como en el niño cuando su propiedad apenas ha pasado de la forma anal originaria. Si no se lucha por la propiedad, se luchará por la mujer o por otras cosas. El instinto de agresión no es tan fácil de ser saciado.

La ventaja de las formaciones culturales pequeñas estriba, según la interpretación psicoanalítica, en que el instinto agresivo se dirige hacia fuera. El clan odia a los clanes vecinos, como el nacionalista odia a las naciones vecinas. Así, mediante este narcisismo de las pequeñas diferencias, se logra la unidad interior al precio de la enemiga exterior. La gran tarea de la cultura estriba en esta exigencia de sacrificio del instinto de agresión.

INTERIORIZACIÓN DEL INSTINTO DE AGRESIÓN

¿De qué medios se vale la cultura para ello? Si la tendencia a la agresión se opone a la formación de la cultura, porque tiende a aniquilar la comunidad humana, lo mejor sería interiorizar la agresión; esto es lo que ocurre. La agresión no se dirige hacia afuera, sino hacia dentro. ¿Cómo? Recordemos que en la personalidad humana distingue el psicoanálisis tres capas: el ello, el yo y el súper-yo. El súper-yo ejerce funciones de crítica y vigilancia sobre el ello y el yo; cuando el súper-yo se apodera de la tendencia a la agresión y la dirige contra el yo, se crea la conciencia moral, que, a su vez, engendra el sentimiento de culpa. Lo bueno no es lo que va a favor del yo, y lo malo lo que le contradice, sino que, por el contrario, llamamos malo en ocasiones a la satisfacción de un placer: la razón íntima está en que lo bueno y lo malo proceden del súper-yo. Sabemos ya de dónde procede la energía que emplea el súper-yo para castigar al ello y al yo, pero ¿a qué principios se atiene para su aplicación? Aparece entonces el complejo de Edipo como clave explicativa de toda la bóveda psicoanalítica, y al cual hemos hecho referencia en repetidas ocasiones. El niño, en el desarrollo de su libido, se enamora de la madre y odia al padre. El padre es rival, necesita ser vencido, ser superado en sus cualidades; entonces el niño realiza la introyección de la imagen del padre, es decir, se la asimila y la introduce en su propio yo. Por otra parte, todas las prohibiciones que el niño viene sintiendo impuestas en el curso de los primeros años, van proporcionando el material para el súper-yo, para el yo crítico. Así van penetrando en el niño los valores morales del círculo familiar; posteriormente, el círculo se ensancha, y primero los maestros y finalmente la sociedad entera son los que contribuyen a la formación de la instancia vigilante y supercrítica.

Cada nueva imposición del súper-yo conoce un renunciamiento a un deseo del ello. A cada nuevo renunciamiento crece un adarme, quizá más, el sentimiento de culpa que nos produce la conciencia.

Aunque sea de pasada, quiero citar el hecho de que algunos

psicoanalistas derivan del sentimiento de culpa el de necesidad de castigo. Alexander, en su psicología criminal, habla de esta necesidad íntima de castigo que sienten determinados individuos como móvil de un acto criminoso para provocar el castigo verdadero y real, que es lo que ellos ansían.

SÚPER-YO DE UNA ÉPOCA CULTURAL

Pero de la misma manera que en el individuo se forma un súper-yo, también se forma en la comunidad, bajo cuyo flujo se desarrolla la cultura. El súper-yo de una época cultural tiene un origen análogo al del hombre individual, puesto que corresponde a la impresión que las grandes personalidades conductoras le han dejado. Hombres de una gran fuerza espiritual o aquellos en que las tendencias humanas han encontrado la arquitectura más fuerte y pura, y, por ello, también más unilateral.

El súper-yo cultural levanta sus ideales y exige su cumplimiento. Así el precepto de «ama a los demás como a ti mismo». Precepto incumplible. Pero, ¿qué dice Freud? ¿Qué aconseja en este trance supremo de decidirse ante las máximas exigencias culturales? ¿Debe someterse la humanidad a los graves sacrificios que la cultura le impone? ¿Vale ello la pena? ¡Ah! Freud no lo sabe. «Carezco de valor para levantarme como profeta ante mis semejantes; porque no sé aportarles consuelo alguno, ese consuelo que exigen todos, desde el revolucionario más salvaje hasta el más bravo creyente». Hemos al final de un camino fatigoso, totalmente inútil. ¿Valdría la pena, podríamos preguntar a nuestra vez, llevarnos por tantos vericuetos, escrutar tantos impulsos y deberes, para acabar por no saber cuáles son nuestros deberes frente a nuestros impulsos? Si el psicoanálisis no es una religión, ni una doctrina filosófica, ni una *Weltanschauung*, ¿qué es? ¿Un método curativo? Entonces, ¿para qué se remonta a esos problemas?

Permítaseme una ligera confesión personal. Cuando, hace varios años, leí estos últimos libros de Freud, lo hice con mayor ánimo y avidez que cualesquiera otros. La lectura fatigosa, no por el estilo limpio, amable y correcto, sino por las sinuosidades del pensamiento y los eternos retornos al mismo tema, para el

que ame el pensamiento geométrico que se dirige en línea recta como una flecha a captar la conclusión, me produjo una honda desilusión. Porque acerca de la formación de la conciencia moral, del sentimiento de culpa y de otros problemas, contenían ya la psicopatología y la filosofía estudios muy anteriores a éstos; yo creo que sería tolerable que nos dijera que las religiones son neurosis colectivas de la humanidad o que el comunismo es una ilusión sin sentido, cuando señalara otro camino. Pero hay más: la íntima contradicción del pensamiento de Freud se ve en su mismo libro, como ya en otras ocasiones hemos señalado.

ANTINOMIA VITAL

También hemos visto cómo en la primera parte de su libro dice que la vida no tiene otro sentido ni objeto que la consecución de la felicidad. El hombre busca siempre el placer. Se es tanto más feliz cuanto más placer se ha conseguido. Por eso la cultura produce *Unbehagen*, «molestia», porque limita esta cara dionisiaca del placer. Pero pregunto yo ahora: ¿es que el *ananké*, es que el instinto de destrucción, no radica en el hombre? ¿Es que el instinto de la muerte no prende en la vida? ¡Ah! Pues si la vida se halla sometida a este par de fuerzas, eros y *ananké*, mal pueden tender a la realización del placer. Una parte de ello, sí; otra, no; o, mejor, no sabemos. El sentido de la vida debe ser superior al derivado de uno de aquellos impulsos.

ANGUSTIA DE LA EXISTENCIA

Creo que el planteamiento del problema de la cultura en Freud es radicalmente falso. No cabe duda de que la cultura produce molestia, desazón; ¿pero es esto un producto cultural típico? ¿Es que el hombre primitivo, el salvaje, no tenía desazones y molestias? Es difícil averiguar si el hombre primitivo era o es más feliz que el hombre actual. Pero no cabe duda acerca de que tenía y tiene sufrimientos; estaba amenazado de peligros por todas partes y de ellos se defendía. Esta situación de desamparo vital, de

angustia, constituye precisamente el radical más profundo de la existencia humana.

El hombre se angustia desde que existe, como dice Heidegger, y en estas palabras se halla contenido todo el secreto de la naturaleza humana. Si el hombre se hallara perfectamente adaptado al mundo, si el mundo y el hombre formasen una unidad perfecta, éste no tendría conciencia de su existencia. Si existe es porque navega por el mar del mundo. Para el hombre primitivo pesa tanto el poder amenazador del mundo, que lo dota de un espíritu y de una fuerza especiales. Si al hombre moderno le acaece una desgracia, busca una explicación lógica o dice simplemente: es una casualidad. Si el primitivo ve un rayo que destruye una casa, piensa en seguida en el aliento del espíritu maligno que quiere castigarle. Si nace de sus corderos un monstruo, es señal de que un incendio próximo se avecina. Para valernos de una expresión feliz de Levy-Bruhl, diremos que el primitivo participa místicamente de las cosas. Todos los acontecimientos poseen un cierto sentido; el reino de la casualidad no existe, y cuando se ve que le ha sucedido una desgracia al blanco que ha hollado la virginidad de la selva, lo comenta con aquellas palabras del viejo de la tribu a Jung: «*You know this isn't man's, that is God's country*».

En el primitivo existe, pues, la misma formación amenazadora del súper-yo. Nuestro súper-yo cultural será otro, quizá mucho más suave para con nosotros que el súper-yo del clan o de la tribu, que impone complicados ceremoniales. El malestar y la desazón del hombre no proceden de la cultura en el sentido en que quiere explicarlo Freud. La vida en comunidad y la lucha con la Naturaleza nos la traen; pero ello es algo tan esencial, para el ser, que sin eso no podría existir. El instinto de agresión traerá los males de la lucha de los hombres contra los hombres; pero, gracias a él, el hombre remonta las dificultades de la Naturaleza. El instinto sexual nos ha traído la familia, el clan, la tribu y la comunidad humana en general; pero si éstas quieren subsistir, es necesario que se impongan limitaciones al instinto sexual.

Hay, pues, una gran economía, una gran compensación presidiendo la vida del hombre sobre el mundo. La vida del hombre no es sólo placer, sino placer y dolor. Que el hombre busca el

placer no quiere decir que esto constituya la esencia de su vida.

Otro problema distinto, que Freud no resuelve y que apenas si llega a plantear, a pesar de que por el título hace suponer lo contrario, es si la cultura actual ha vuelto más feliz al hombre. No lo sé y aun me atrevo a dudarlo. Es éste un tema que me ha apasionado en repetidas ocasiones, pero que no puedo exponer aquí de momento.

LA CULTURA ACTUAL

El hombre, o, mejor, la humanidad, en su desarrollo, sigue ciertos ciclos de cultura. Estamos ahora, indudablemente, frente a uno que muere y a otro que se levanta. La tragedia del hombre moderno es precisamente ésta: saberse en un límite, en una situación inestable; su característica psicológica consiste precisamente en que, gracias a los avances de la cultura, se ha desprendido de la participación mística de la naturaleza; a diferencia del primitivo, se ha vuelto más consciente, se encuentra más solo, pero la técnica no ha sabido proporcionarle el descanso que la creencia en lo irracional proporciona al primitivo. De ahí su inquietud, su descontento, su desilusión.

No sabemos lo que pasa en el alma del hombre de color; según Jung, parece ser que China no tiene miedo a que la técnica europea destruya sus creencias orientales. Pero la inquietud del moderno europeo es evidente. Un jefe de la tribu donde pasó Jung una temporada, le decía: «Nosotros no comprendemos a los blancos. Siempre quieren algo, siempre están intranquilos; siempre buscan algo. ¿Qué buscan? No lo sabemos. No lo podemos comprender. Tienen una nariz tan afilada, unos labios delgados, tan crueles; unos rasgos en su cara... ¡Creemos que todos están locos!»

TEORÍAS POSITIVAS Y NEGATIVAS DEL HOMBRE

Dejando aparte las consideraciones anteriormente expuestas que demuestran la irreductibilidad del problema de la cultura a

los términos en que lo plantea el psicoanálisis, queda por destacar una nota fundamental, que es la siguiente: de una concepción negativa del hombre, tal como la tiene el psicoanálisis, no es posible derivar una concepción fecunda de la cultura. Scheler, entre otros autores, ha llamado la atención sobre esta teoría negativa del hombre en el psicoanálisis poniendo en la misma línea a Buda, Freud y Schopenhauer. El tema característico del budismo consiste en un paulatino apagamiento de los impulsos humanos. Cuando la hoguera del hombre, con su actividad, sus pasiones y sus determinaciones está convertida en rescoldo, el ser humano ingresa en la nada, en el *nirvana*, pasando así al estado perfecto. Schopenhauer funda todo el sistema diferencial del hombre y del animal en la capacidad de aquél para refrenarse, mediante la acción enérgica de la voluntad. Ya hemos visto cómo sostiene Freud que la tendencia fundamental de la vida y de lo orgánico es el retorno al estado de inercia de lo inorgánico. Incluso lo que se considera que hay de positivo en el hombre, sus actos creadores, la cultura mismo, surge por un proceso de sublimación, es decir, derivados de un proceso negativo, el cual repetidamente hemos aludido bajo el nombre de represión.

Otras concepciones negativas hay del problema del hombre y de la cultura, aunque su parentesco con la de Freud sea escaso. Entre todas ellas destaca, por la grandiosidad de sus términos y por el magnífico tono de exaltación patética en que se halla expuesta, la de Ludwig Klages. Procedente del llamado *Georgekreis*, constituido por una serie de pensadores y artistas, de tradición romántica, que se agruparon alrededor de Stefan George, es el que con mayor vigor ha recogido uno de los mensajes de Nietzsche. Decimos uno, porque sería erróneo considerar a Klages como discípulo en línea directa de este último.

Klages acepta la doctrina dionisiaca de Nietzsche, incluso en su hosca enemiga contra el cristianismo. Se diferencia radicalmente de él en que no concibe la voluntad de poder en el sentido de Nietzsche, sino muy al contrario. El acto voluntario de por sí no es un acto creador, sino destructor y anulador de las primitivas fuerzas de la Naturaleza. En su libro *Der Geist als Widersacher der Seele* considera que la vida, en su estado original y primitivo, sólo contaba con el alma y el cuerpo. Posteriormente se intro-

dujo el espíritu, que agredió y rompió aquel estado natural y primitivo, auténticamente dionisiaco, del ser humano. Todo lo que deriva del espíritu, como la razón misma, la conciencia, etc., es destructor y anulador de la vida. Cuando un acto se realiza sin conciencia, cuando el hombre vive en una especie de fusión con el cosmos, sin análisis, sin ingerencias del espíritu, el hombre vive feliz. Toda la cultura es un producto del espíritu y por ello tiene una tendencia anuladora del primitivo ser del hombre. Klages busca, en un abundante conocimiento del mundo griego, apoyo a sus doctrinas. Dionisio representaba la vida con su fecundidad y su poder creador, con su eterno ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento. En el período socrático, el mundo heleno se intelectualiza; a la vida substituye el *logos*, al mito el conocimiento, a la comprensión de Heráclito la explicación de Sócrates. El espíritu se introduce como una cuña entre el cuerpo y el alma del ser del hombre. El hombre empieza a ser desgraciado.

Surge claro de esta concepción de Klages el imperativo de la vuelta a la naturaleza. En este grito coincide con Freud, aunque sus puntos de partida sean totalmente distintos y tan diversas también sus doctrinas. Refiriéndose al hombre moderno decía ya en 1913: «La mayoría no viven, sino que sólo existen, ya sea como esclavos de una profesión que los consume en el servicio de las grandes industrias, como cualesquiera otras máquinas; ya como esclavos del dinero, entregados inconscientemente al delirio de números de las acciones; ya, finalmente, como esclavos de la borrachera de diversiones de la gran ciudad».

Otro mensaje de Nietzsche lo recoge, entre otros, Spengler. La voluntad del poder engendra al hombre como animal de presa, el alma fáustica y creadora de la técnica del hombre de hoy representa la fórmula más elevada de la cultura. Los valores que, como los del arte y la filosofía, se consideraban como culturales en sentido clásico, no significaban nada; surgen nuevos valores tan pegados a la Naturaleza que lo esencial es la raza.

Sólo una completa y total doctrina positiva del hombre dotará de sentido a la cultura como producto humano. Respecto a cómo haya de concebirse ésta, hay formidables divergencias. Siempre tendrán un carácter afirmativo cuando consideren el lado positivo de la vida humana como un ovillo que se despliega en virtud

de su propia fuerza, cuando no olviden que en el hombre existe el ideal de la perfección. Como médicos y como psicoterapeutas, nos basta con preconizar, como Ortega y Gasset, una cultura que atienda a la vida y una vida que atienda a la cultura.

HACIA UNA PSICOTERAPIA CON NUEVA BASE ANTROPOLOGICA. ESENCIA DE LA CURACION POR EL ESPIRITU

Se acerca el cincuentenario del psicoanálisis, pero la fase heroica en la cual todas las puertas del examen sereno parecían cerrarse ante las acometidas del pensamiento de Freud y de sus discípulos. El complejo de culpa, que constituye uno de los puntos neurálgicos de la doctrina, ha sido admitido, como dice Alexander, en los dos círculos más conservadores del mundo: en el Diccionario de Oxford y en las páginas del bien conocido *Pinker*.

A pesar de todo, quizá sea aún prematuro prever el carácter de la vista sobre el campo de batalla, para recoger lo que podrá considerarse como definitivamente adquirido; pero no lo es, seguramente, para poder señalar qué objetivos han quedado descubiertos en la tarea fundamental de la psicoterapia, tras la culminación psicoanalítica. Porque eso sí, Freud podría decir, parodiando a Nietzsche: «Ich bin Dazwi!» (Yo soy dazwi!) Ha explotado la investigación psíquica de tal manera, que más valor que a sus conquistas directas debemos atribuirle, sin duda, a los trabajos que indirectamente, fuera de su círculo de acción, ha provocado.

SITUACION DEL PSICOANALISIS

La primera tarea ha de ser, para, antes el psicoanálisis. El psicoanálisis no es —sobre esto hemos insistido reiteradamente— sólo una técnica curativa de los neuróticos, sino una doctrina acerca de la personalidad humana. En el psicoanálisis se encierra, por

... que el hombre vive en una especie de lucha con el mundo, sin análisis, sin influencia del espíritu, el hombre vive feliz. Toda la cultura es un producto del espíritu y por ello tiene una tendencia aviladora del primitivo ser del hombre. Klages busca, en un abundante conocimiento del mundo griego, apoyo a sus doctrinas. Dioniso representaba la vida con su fecundidad y su poder creador, con su eterno ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento. En el período socrático, el mundo helénico se intelectualiza; a la vida sustruye el ágora, al mito el conocimiento, a la comprensión de Heráclito la explicación de Sócrates. El espíritu se introduce como una culpa entre el cuerpo y el alma del ser del hombre. El hombre empieza a ser despreciado.

Surge claro de esta concepción de Klages el imperativo de la vuelta a la naturaleza. En este grito coincide con Freud, aunque sus puntos de partida sean totalmente distintos y sus diversas también sus doctrinas. Refiriéndose al hombre moderno decía ya en 1913: «La mayoría no viven, sino que sólo existen, ya sea como esclavos de una profesión que los consume en el servicio de las grandes industrias, como cualesquiera otras máquinas, ya como esclavos del dinero, entregados inconscientemente al delirio de número de las acciones; ya, finalmente, como esclavos de la bocharrera de diversiones de la gran ciudad».

Otro mensaje de Nietzsche lo recoge, entre otros, Spengler. La voluntad del poder engendra al hombre como animal de presa, el alma flautista y creadora de la técnica del hombre de hoy representa la fórmula más elevada de la cultura. Los valores que, como los del arte y la filosofía, se consideraban como culturales en sentido clásico, no significaban nada; surgen nuevos valores tan pegados a la Naturaleza que lo esencial es la vida.

Solo una completa y total doctrina positiva del hombre dotará de sentido a la cultura como producto humano. Respecto a cómo haya de concebirse esta, hay formidables divergencias. Siempre tendrá un carácter afirmativo cuando considere el lado positivo de la vida humana como un orillo que se despliega en virtud

VI.

HACIA UNA PSICOTERAPIA CON NUEVA BASE ANTROPOLÓGICA. ESENCIA DE LA CURACIÓN POR EL ESPÍRITU

Se avecina el cincuentenario del psicoanálisis; pasó la fase heroica en la cual todas las puertas del examen sereno parecían cerrarse ante las acometidas del pensamiento de Freud y de sus discípulos. El complejo de Edipo, que constituía uno de los puntos neurálgicos de la doctrina, ha sido admitido, como dice Alexander, en los dos círculos más conservadores del mundo: en el Diccionario de Oxford y en las páginas del bien conocido *Punch*.

A pesar de todo, quizá sea aún prematuro pretender extender la vista sobre el campo de batalla, para recoger lo que podría considerarse como definitivamente adquirido; pero no lo es, seguramente, para poder señalar qué objetivos han quedado descubiertos en la tarea fundamental de la psicoterapia, tras la conmoción psicoanalítica. Porque eso sí, Freud podría decir, parodiando a Nietzsche: «*Ich bin Dinamit.*» (Yo soy dinamita.) Ha espoleado la investigación psíquica de tal manera, que más valor que a sus conquistas directas debemos atribuirle, sin duda, a los trabajos que indirectamente, fuera de su círculo de acción, ha provocado.

SITUACIÓN DEL PSICOANÁLISIS

La primera tarea ha de ser, pues, *situar* el psicoanálisis. El psicoanálisis no es —sobre esto hemos insistido reiteradamente— *sólo* una técnica curativa de los neuróticos, sino una doctrina acerca de la personalidad humana. En el psicoanálisis se esconde, por

consiguiente, un poco de filosofía, si bien su autor nunca se declara favorable a abordar temas de esta especie; claro que un poco de filosofía se encierra en toda doctrina acerca de la esencia del ser del hombre, por muy libre de «prejuicios» que se quiera establecer. Por ello, toda psicoterapia y, como luego veremos, toda terapia, está intrínsecamente ligada a una multitud de problemas complejos, ya que siempre suponen una *actitud* ante un ser tan complejo como el hombre. No extrañará, por tanto, que la evolución de la psicoterapia guarde ciertas relaciones con la evolución de la cultura.

Siguiendo un esquema de Von Hattinberg en sus líneas fundamentales, podríamos decir que en el hombre existe, tanto histórica como genéticamente, una primera fase, la del *alma primitiva*, en la que el hombre todavía no ofrece las disociaciones e irregularidades de las fases posteriores; es como un conjunto amorfo y caótico, pero indiviso y hasta cierto punto armónico. Los albores del conocimiento traen consigo una disociación; el alma primitiva ya no forma una unidad con su mundo circundante, sino que en el primer acto de conocimiento el *sujeto* se separa del *objeto*: el yo y el mundo, que posteriormente se contraponen como espíritu y naturaleza. Ahora bien; en esta disociación, el equilibrio sólo se obtiene de una manera ficticia con el predominio de uno de los dos: o la naturaleza sojuzga al espíritu o éste a aquélla. La concepción del mundo en el medioevo representaría esta primacía del espíritu dentro de la historia de la cultura humana.

Con Rousseau aparece el dominio de la naturaleza sobre el espíritu en el campo de la cultura. El hombre nace naturalmente bueno y las ciencias y las artes y todos los productos del espíritu no hacen más que estropearlo. En esta misma línea, aunque en frente diverso y enormemente más profundo, se mueve, como hemos visto en el capítulo anterior, el pensamiento de Klages. Para este autor, el principio verdadero de la vida, la *fons vitæ*, está en el alma. El espíritu, o sea la razón, ha irrumpido violentamente en los espacios del alma, le ha robado su armonía y le ha secado sus fuentes —*Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma)—. También en esta misma línea se mueve el psicoanálisis. El hombre se pone en-

fermo, porque todas las instancias superiores al yo coartan la libre expansión del «ello». Curar a un hombre es volverle al estado natural.

I fase	II fase	III fase
Alma primitiva.	Disociación y desarrollo; extrañamiento de sí mismo.	espíritu + naturaleza +
$\left. \begin{array}{l} \text{espíritu +} \\ \text{naturaleza -} \end{array} \right\} \circ \left\{ \begin{array}{l} \text{espíritu -} \\ \text{naturaleza +} \end{array} \right.$		

Esto es un esquema y por lo tanto un vivero de inexactitudes. Porque entre la vuelta a lo natural de Freud y la eliminación del espíritu de Klages, hay hondonadas tan profundas que ningún intento de síntesis puede rellenarlas.

¿Dónde hay que buscar esa síntesis?

Von Hattinberg, de quien procede el esquema anterior, dice que el nacionalsocialismo, a primera vista, puede parecer que pertenezca al mismo grupo. El nacionalsocialismo exalta, en efecto, los valores naturales: pueblo, raza, etcétera, pero al mismo tiempo exalta los espirituales con el principio de totalidad del Estado y el del héroe (*Führerprinzip*). Así resulta que ésta es la verdadera síntesis. ¡Exigencias terribles del principio de totalidad!

PSICOTERAPIA, POLÍTICA Y RELIGIÓN

Pero, de todas suertes, esto nos conduce al problema de las relaciones de la psicoterapia con la política y con la religión. Porque intentemos desconocerlo no lo borramos; nos toparemos con él en nuestros temas teóricos y en nuestro trabajo psicoterapéutico cotidiano. En los últimos tiempos ha aparecido una serie de trabajos sobre estos problemas. Oigamos lo que dice Gagel, un *S. A. Mann*, hablando de psicoterapia: «La Medicina y ante todo la psicoterapia, se caracterizan porque pertenecen lo mismo a las

ciencias naturales que a las ciencias del espíritu; pero una ciencia del espíritu nunca carece de hipótesis previas sobre qué asentarse. El psicoanálisis ha olvidado esto y ha tratado de aplicar métodos químico-físicos a la vida psíquica humana. El nacionalsocialismo no discute el valor de la física y de la química, y tampoco dice que una neurosis obsesiva pueda curarse por lecciones de Angelus Silesius y del maestro Erckhardt. No discutimos el valor de algunas tesis del psicoanálisis de Freud, pero *echamos de menos un sistema de valores*. El tiempo del individualismo ha pasado; lo que interesa son las relaciones con la comunidad. El problema de la salud psíquica de nuestro pueblo es la cuestión decisiva del nacionalsocialismo».

Zütt se ha ocupado recientemente de la misión del psicoterapeuta, comentando los puntos de vista de Jung. Su conclusión coincide, hasta cierto punto, con otras procedentes de círculos bien distantes por cierto. Para Zütt, el tratamiento de una neurosis apenas tiene sentido médico. Lo fundamental es la ayuda al neurótico; pero ésta es más bien misión de la cura de almas que del médico. Con una ventaja, a la que repetidamente se ha aludido: la de no costar honorarios. Lo que acaece en el actual movimiento psicoterapéutico, sigue diciendo, es una mezcla contradictoria de las tareas de la cura de almas con métodos profesionales médicos. La actividad psicoterapéutica no tiene una importancia esencial, ya que el número de los enfermos tratados apenas si resiste la comparación con el de aquellos a quienes abarca la cura de almas. La actividad psicoterapéutica tiene poco que ver con la actividad médica.

Desde algunos círculos religiosos se ha alegado, incluso recurriendo también a argumentos de baratura, que ciertas prácticas religiosas, como la confesión, hacen innecesaria, de todo punto, la actividad del psiquiatra.

No cabe duda de que en estos puntos de vista radica una exageración evidente, y aun me atrevería a decir que una incomprensión profunda. El entrecruzamiento entre la actividad psicoterapéutica y la religiosa o la política no cabe para un psicoanalista, y aun podríamos agregar que para un psicólogo individual. Adler señala, por su parte, la relatividad del punto de vista religioso y, por lo tanto, la relatividad que esto acarrearía

del ideal de perfección que anida en todo hombre, según la psicología individual. En cambio, en Jung, la interferencia es evidente, como puede verse en su conferencia en la «Reunión pastoral» de Estrasburgo de 1932. En ella se contienen los datos de una encuesta realizada para saber si el hombre de hoy, ante una necesidad o un sufrimiento psíquico, buscaría al médico o al pastor de almas. En favor del médico se decidieron el 57 por 100 de los protestantes y el 25 por 100 de los católicos. En favor del sacerdote sólo el 8 por 100 de los protestantes y, en cambio, el 58 por 100 de los católicos. El 35 por 100 de los protestantes se mantuvieron indecisos, así como el 17 por 100 restante de los católicos. La mayoría de las respuestas negativas para el sacerdote se fundaban en la falta de conocimientos psicológicos y, por consiguiente, en la ausencia de comprensión que de ello se deriva (58 por 100). Un 28 por 100 alegaron que el sacerdote tiene una opinión preconcebida y que ha de comportarse dogmáticamente. Señala el hecho, además, de que, paralelamente al decrecimiento de la vida religiosa, aumentan las neurosis.

Ya sabemos que para Jung la psiconeurosis es un sufrimiento del alma que no ha encontrado su sentido. De ahí arrancan sus puntos de contacto con una tarea puramente religiosa que quiera devolverle al alma el sentido perdido, plano más egregio, indudablemente, que aquel en que se desenvuelve el pensamiento de Gagel, que sólo quiere devolver al alma su sentido político y sólo considera al hombre como el *zoon politikon*. Pero de la necesidad de esta zona de contacto no debe deducirse en manera alguna que la psicoterapia excluya el sentido religioso, ni viceversa.

La psicoterapia es una tarea eminentemente médica, contenida, naturalmente, dentro de unos ciertos límites que es necesario señalar. En el neurótico nos encontramos muchas veces con una serie de fenómenos físicos; en muchas neurosis, como las orgánicas, constituyen los síntomas fundamentales. Frente a ellos sólo cabe la actividad del médico; descubrirá sus raíces psíquicas, las socavará y las canalizará en el sentido curativo. El médico puede aproximarse a las negruras del ello de una manera más libre de preocupaciones que se puede hacer en la cura de almas. En ésta sólo interesa lo que haya de pecado, como transgresión *voluntaria, deliberada y consentida* de una ley moral. Al médico, en

cambio, le interesa qué hay en la vida instintiva tan desviado que engendra las neurosis, el cómo se ha engendrado y el cómo puede curarse.

Ahora bien, detrás de toda neurosis hay un problema: el del sentido de la vida del neurótico. Por ello hemos dicho que en toda psicoterapia hay un adarme de filosofía; pero la misión del médico es clara en este momento. Toda ella gira alrededor de una escala de valores apellidados vida y salud; cuando llega el momento en que, para adquirir vida y salud, sea necesario un ideal religioso, su misión como profesional médico termina. Pero, hasta entonces, hay mucho camino que recorrer: el terapeuta se limita a poner al hombre en paz consigo mismo: que en su equilibrio interno alborotado y roto surja un remanso de quietud. El sacerdote trata de poner al creyente en paz con Dios. De este modo queda señalado lo que hay de distinción y de colaboración entre ambas misiones.

Apenas necesitamos insistir sobre ciertas razones de índole práctica que justifican la intervención del psiquiatra en problemas espirituales puros. ¿Cuántas veces vienen a nuestras consultas neuróticos obsesivos, precisamente por recomendación de los confesores? En cuanto lo patológico asoma, el médico entra en escena. Por grande, por extensa que sea la cura de almas, nunca deberá prescindir el médico de su actitud de ayuda frente al enfermo, neurótico o no. El hombre sufre mucho para que no haya que proporcionarle todos los lenitivos posibles. Por ello decía el viejo terapeuta: «curar algunas veces, ayudar muchas, consolar siempre». El médico sólo es digno de profesión tan egregia cuando comprende esta misión.

Volviendo a la postura de la nueva psicoterapia nacionalsocialista, los reproches que hace al psicoanálisis son, a nuestro juicio, tan fundamentales como los que le podríamos oponer a su propio sistema de *S. A. Mann*, con el apéndice de su incapacidad curativa. En el psicoanálisis hay, implícitamente, un sistema de valores: la vida natural, más exactamente, entregada a la naturaleza, es el tipo de vida perfecto. No lejano, por cierto, del nacionalsocialismo, que, si bien entrega al individuo a la comunidad, asienta ésta sobre valores naturales. En el adlerismo también se trasluce la doctrina del individuo supeditado a la sociedad, o,

mejor, a una comunidad establecida sobre bases materiales, casi exclusivamente económicas.

De toda esta excursión debemos, a nuestro modo de ver, retener varios principios fundamentales; el primero es que todo problema psicoterapéutico y aun médico se enlaza con la concepción del ser humano y, por tanto, esconde un adarme de filosofía. La psicoterapia no usa jamás una técnica pura, como la gastrectomía; dispondrá de técnicas, pero no se agotará en ellas. El segundo, más que un principio sintético que nos permita, no desterrar las escuelas y doctrinas imperantes hasta ahora, sino absorberlas y fundirlas; sobre todo, librar la psicoterapia del asalto esterilizador de una doctrina política.

Deberíamos hacer, quizás, un examen de las doctrinas antropológicas actuales y tratar de extraer los materiales útiles para el futuro de la psicoterapia. Pero esto ha de ser una tarea lenta, porque el problema no es teórico; de la ciudadela de cualquier doctrina antropológica hay que acarrear materiales al campo de la tarea cotidiana, a la cura del neurótico. La experiencia que con esto se adquiera hay que guardarla otra vez en la ciudadela de la teoría. Así, con este subir y bajar, en esta simbiosis mutua, iremos poco a poco curando enfermos y creando doctrina. Freud, en esto, puede servir de modelo. Como dice Sarró, «hay que transportar el vino añejo del psicoanálisis en los odres nuevos de la antropología actual».

El examen, siquiera sea somero, de un problema fundamental en la doctrina de las neurosis nos servirá para mostrar cuáles son las distintas «situaciones» psicoterapéuticas y las nuevas vías para desentrañar el vientre de una neurosis.

LA ANGUSTIA

Nada mejor para esto que el problema de la angustia, radical profundo de la neurosis y, como luego veremos, de la misma existencia humana, sobre la cual se han manifestado todas las doctrinas psicoterapéuticas.

Los primeros y fundamentales contactos del psicoanálisis con el problema de la angustia proceden del mismo Freud. La angus-

tia se caracteriza porque nace en una situación de peligro, cuando el *yo* no puede dominar una excitación fuerte que le alcanza. Se trata de una reacción afectiva, cuya característica principal es la de ser displacentera. Pero, al mismo tiempo, sirve para que se apacigüe esa tensión amenazadora que pesa sobre el *yo*, y por ello tiene su traducción orgánica en lo que Freud llama *procesos derivativos* (*Abfuhrvorgänge*), que son los síntomas somáticos que acompañan a la reacción angustiosa. La situación de peligro, productora de la angustia, es siempre una situación traumática; pero no aparece en cualquier momento de la vida, sino que tiene su historia. La angustia primordial (*Urangst*) se produce en el parto; el feto ha estado entonces viviendo en la madre, satisfaciendo así todas las necesidades de su libido. Cuando se rompe este equilibrio, en el momento del parto sobreviene la angustia. Los poetas ya lo presentían; Macduff, según Shakespeare, no tenía angustia, porque fue separado del vientre de la madre sin haber llegado al mundo por el cauce del parto.

Pero ¿para qué sirve la angustia? ¿En qué beneficia su presencia a la economía de la libido? La angustia representa, al mismo tiempo que una reacción, una señal de peligro (*Warnungssignal*) que advierte al individuo la proximidad de las situaciones traumáticas. Es decir, unas veces la angustia sirve como proceso derivativo de las sobrecargas de energía que el *yo* no puede sojuzgar, y otras veces anuncia el peligro para que se dispongan los medios de defensa. Existe una angustia real ante las amenazas del mundo externo, y otra angustia neurótica ante las agresiones que los instintos infligen al *yo*, sin que éste sea capaz de equilibrarlos.

La escuela de la psicología individual también se ha ocupado de este problema, pero de todos ellos ha sido Wexberg el que ha escrito páginas más interesantes. Para él, la angustia es, como enseña la observación de los niños, la expresión afectiva inmediata del sentimiento de inferioridad; es idéntica con él. Como tal fenómeno primario apenas nos es conocido. Conocemos, por una parte, la agresión de la tendencia a valer como una manifestación del sentimiento de inferioridad, y, por otra, el afecto angustioso como procedimiento agresivo con los medios de la debilidad. Como se trata, además, de una excitación del sistema organovegetativo, cuando exista una hiperexcitabilidad congé-

nita del mismo, estará aumentada la expresión psicológica de la angustia, de suerte que ésta tendrá para el individuo una gran importancia. Se trata de una forma de inferioridad orgánica, que actúa, por un lado, incrementando el sentimiento de inferioridad y, por otro, como reforzando la vivencia angustiosa, cerrando así un verdadero círculo vicioso. Hace Wexberg, finalmente, un paralelo entre su concepción de la angustia y la de Freud, y así como, según éste, el síntoma angustia se crea para evitar la situación peligrosa, también se reconoce esta finalidad en psicología individual. Incluso distingue dicho autor entre la angustia primordial como reacción primitiva del sentimiento de inferioridad y la angustia en su empleo secundario, como medio para dominar una situación.

Klages ha dicho que la angustia es un estado cuya esencia y sentido sólo pueden ser comprendidos como un presentimiento del hecho vital que llamamos muerte. Este pensamiento de que toda angustia humana es angustia ante la muerte, reaparece en los escritos de muchos autores. Stekel dice: «La humanidad está recargada de angustia. Dondequiera que miremos, tropezamos con la angustia. Angustia ante sí y ante los demás. Todas las alegrías vitales están amenazadas de hundirse en el mar de la angustia. La alegría de la vida es una sensación que tienen pocos hombres y en determinados momentos; siempre se interpone el espectro de la angustia, que en el fondo es angustia de la muerte o del aniquilamiento. La conciencia de culpabilidad de la humanidad es desmedida. La angustia es el manómetro de ella».

Parece, pues, que en la vivencia de angustia nos encontramos con una reacción ante una sensación de peligro. Pero este concepto es inexacto y necesita de ciertas purificaciones. Es fundamental la distinción entre angustia y miedo; Freud la entrevé en alguno de sus escritos cuando dice que la angustia se caracteriza por la indeterminabilidad y la falta de objeto; pero, en cambio, en otra parte dice que la angustia se siente ante algo (*Angst ist Angst vor etwas*).

Sin embargo, esta distinción fundamental, conocida ya por muchos, Klages entre ellos, ha encontrado su fórmula en el *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de Heidegger.

Para Heidegger existe visiblemente un parentesco fenome-

lógico entre ambos fenómenos, puesto que casi siempre permanecen inseparables, y como angustia se designa lo que es miedo, y viceversa. Pero el miedo se tiene ante algo existente en las cercanías, ante algo concreto, amenazador. En cambio, la angustia se tiene ante algo indeterminado, ante una amenaza que no se sabe de dónde viene; se angustia el hombre de su propia existencia, de su estar en el mundo (*Das wovor der Angst ist das in-der-Weltsein als solches*); Berth ha recordado un párrafo del *Satpathabrâhma* que dice: «En el principio era sólo el Atman en figura humana. Entonces miró a su alrededor y no vio otra cosa que a sí mismo. Entonces dijo por vez primera "yo soy". Así nació la palabra yo... Él se angustiaba. Por eso se angustia siempre uno que se siente solo en el mundo. Y el Sam dijo así: "Si no hay nada fuera de mí, ¿de quién tengo propiamente miedo?" Entonces desapareció su angustia».

Así podríamos ir señalando la posición de las diversas escuelas ante el problema de la angustia; pero nuestro propósito es más limitado. Sin embargo, no queremos dejar de exponer el pensamiento de un autor procedente de meridiano distinto a los citados anteriormente. Janet examina las circunstancias en que la angustia se produce, para obtener los datos que le permitan su análisis. Hay dos momentos fundamentales en que aparece, que son el fracaso y las emociones. Los seres vivos reciben los estímulos exteriores, reaccionando sobre ellos e intentando modificarlos; cuando logran actuar sobre aquéllos, suprimiendo sus aristas molestas, la acción ha sido coronada por el éxito; en el caso contrario conduce al fracaso. Entonces se produce la angustia. Otra fuente de ella la constituyen las emociones. En la emoción la sorpresa domina al sujeto; no hay acción; sólo hay desorden, desarreglo. En la angustia hay tres tipos principales de manifestaciones: las modificaciones viscerales, intelectuales y de la conducta. Intelectualmente, se comprueba la existencia de dos fenómenos; por una parte, la inteligencia se detiene, el individuo no comprende nada; por otra existe una cierta excitación intelectual. También desde el punto de vista de la conducta hay una suspensión de la acción y una necesidad de movimiento, de romperlo todo. Cuando existe un sentimiento nuevo se acompaña de una conducta especial, llamada «conducta del fracaso», y un fracaso sin conducta de fracaso es un fracaso sin angustia. La

conducta del fracaso puede caracterizarse por el miedo a la acción.

Cuando el sujeto es presa del sentimiento de angustia, el individuo adopta constantemente conductas opuestas invertidas; en realidad éstas existen siempre, como en los movimientos de flexión y extensión, de torcer los ojos a la izquierda o a la derecha. El paso de una a otra se produce siempre por el miedo a la acción. Cuando esto no se logra, cuando una de ellas fracasa, será necesario inventar nuevas acciones, siempre difícil, y, por consiguiente, las fuerzas no empleadas producirán desórdenes viscerales e intelectuales.

Como puede verse, las diferencias de concepto de la angustia se deben, en parte, a la amplitud que se le presta a esta palabra; cuando se aplica en toda pureza, como lo hace Heidegger y como lo hizo antes Kierkegaard, fuerza es reconocer que la angustia no se desprende de una situación de peligro, sino que *surge en ella misma*, como integrante de ella misma. Un enfermo nuestro sufría una neurosis obsesiva y el núcleo fundamental de su vivencia angustiosa (con amplia sintomatología física) era el problema de su existencia. En cuanto sentía su ser, en cuanto se sentía existir, se angustiaba; por ello «ansiaba perderse en una existencia común», donde no tuviese planteado su propio problema. Consecutivamente a esta vivencia primaria, se «racionalizaba» su vivencia angustiosa, completando el contenido de su obsesión con «el fin de su vida», el «para qué estaba en el mundo», etc.

Goldstein, a quien se debe el más fino estudio psicológico de los traumatizados craneales, insiste en este hecho esencial. La angustia se contrapone a la situación de tranquilidad del organismo, que se caracteriza porque éste reacciona de una manera adecuada a su modo de ser y a las contingencias que le presta el mundo. Cuando por cambios internos o externos esto no es posible, se desencadenan una serie de reacciones inadecuadas que se denominan «reacción catastrófica», que en esencia no es más que angustia. Cuando a un traumatizado craneal se le ofrece un problema o se le sitúa en condiciones en las cuales no puede desenvolverse, víctima de su propio déficit, se angustia. Pero esto no es una reacción ante una sensación de peligro que se conoce, sino que es una especie de comportamiento total ante algo ame-

nazador. Es inexacto decir en esas condiciones que el enfermo «tiene angustia», sino que la situación queda mejor expresada diciendo que el enfermo «se angustia», ya que todo él es angustia.

Las reacciones vegetativas, por ejemplo, que acompañan a la situación angustiosa, no son procesos *derivativos* de una impresión o de una vivencia. Se producen simultáneamente con ella. La angustia, por consiguiente, no puede ser comprendida partiendo únicamente de los fenómenos corporales que la acompañan, ni tampoco partiendo de los fenómenos psíquicos que la caracterizan, sino de ambos a un tiempo. Claro es que la fusión de estas dos vertientes sólo puede tener lugar en un momento anterior, que los precede. Este momento está constituido por el hecho del existir del hombre; de esta necesidad de referencia deriva, precisamente, la concepción de Heidegger, arrancando de ello una serie de problemas metafísicos, en los cuales no podemos ocuparnos aquí, ya que debemos permanecer en el plano más humilde, si se quiere, pero fundamental para nuestra actividad, de lo óntico, de lo psicológico o de lo psicopatológico.

En el fondo, el mismo proceso de angustia y catástrofe del traumatizado craneal se presenta en el neurótico e incluso en el hombre normal. El niño, ante una situación desconocida, agriamente nueva para él, se asombra, que es un estado próximo a la angustia. Pero así como el neurótico y el traumatizado craneal huyen de la angustia, el niño, arrebatado por su gran impulso a la acción y al placer de la función, no la evita.

El neurótico tiene, a la fuerza, un comportamiento ordenado. Como decimos en el capítulo siguiente, *el neurótico ha perdido su plasticidad vital*, es decir, su capacidad de reaccionar, según su modo de ser, frente a las contingencias de la vida. Una emoción altera su sistema vegetativo de tal suerte, que, mucho tiempo después de haber pasado, todavía resuena en todo su ser como si se hallase presente.

Esta concepción de la angustia nos llevaría a una conclusión de alto rango en la psicoterapia. Según ella, como acabamos de ver, la reacción supone dos términos: *una imposibilidad de que el individuo se comporte según su específica manera de ser, y una contingencia del mundo que provoca aquella imposibilidad*. La psicoterapia sólo será posible en cuanto tenga en cuenta aquellas dos contingencias. No es

posible una psicoterapia que conculque la propia ley de desarrollo interno del individuo, que destruya su propia esencia, ni que transforme *de por sí* el ámbito vital en que se mueve el neurótico. Un enfermo mío me decía, no sin cierta sorna, mientras me relataba sus síntomas hipocondríacos: «Todo esto se me iría si fuera millonario, ¿no es verdad?»

LÍMITES DE LA PSICOTERAPIA

Con ello nos acercamos a los límites de la verdadera psicoterapia. *No todo lo psicógeno puede ser curado; no todas las neurosis deben ser curadas.* Se ha desmenuzado tanto el mecanismo de los síntomas psíquicos; se ha pensado tantas veces en la intervención más o menos directa de una voluntad o de una actitud en las neurosis a partir ya del pitiatismo de Babinski; se han obtenido tantos éxitos, que el médico, que niega en redondo la curabilidad de una lesión cancerosa, juzga con optimismo acerca de la curabilidad de una neurosis; cuando se fracasa, la mala voluntad del neurótico tiene la culpa. Pero la realidad no es ésa.

Kretschmer se ha ocupado varias veces de esta cuestión; para él, por el hecho de que una formación neurótica, un síntoma, un complejo, sea adquirido, no hay que pensar en que va a desaparecer ante los continuos asaltos de la psicoterapia. La neurosis persistirá cuando venga a continuar la curva de desarrollo de la personalidad y no sea como una quiebra o una rotura de ella. Un neurótico traumático movido por sus deseos de renta, se adhería a su neurosis indefinidamente, cuando ya en muy tempranas fases de su vida haya sentido la continua nostalgia, nunca satisfecha, de la seguridad vital, que le ofrece en este momento la enfermedad. Es como en el caso de un psicópata epileptoide o esquizoide, que encuentra su espacio vital adecuado; si éste se le suprime, sobreviene la catástrofe.

Sí; a veces es mejor no tocar la neurosis. No todos los casos son aptos para ser psicoanalizados, pero no por las únicas razones que da el psicoanálisis. Sino que, como sostiene la psicología individual, la neurosis es en parte una compensación, y en muchos casos este equilibrio, aun establecido sobre falsas bases, es mejor

no romperlo. ¿Qué se obtendría, en ocasiones, con ello, cuando el psicoanalista no puede ofrecerle las compensaciones sociales que necesitará el neurótico si cura, o si la neurosis encubre una deficiencia radical, biológica, que no puede curar? Ya sabemos que la verdad es la coincidencia del hombre consigo mismo, como dice Ortega y Gasset, pero esa coincidencia queda sólo para los varones fuertes, puesto que aun Goethe era un hombre que la falseaba. Una enferma de neurosis obsesiva se empeñaba en que tratase a su marido; era un hombre con reacciones histéricas terribles. Pasó un año. Un día apareció en mi consulta para quejarse de unas pérdidas de memoria; pero, bruscamente, me espetó: «Mire usted, eso son tonterías. He venido aquí porque tengo unas tendencias homosexuales tremendas. Hasta ahora —treinta y cinco años— he podido resistir a la realización de un acto: he llegado incluso a citarme con otro. Pero no he pasado el Rubicón. Ahora quiero curarme porque tengo miedo de que mi hija se dé cuenta. Mi homosexualidad data de cuando chico; un hermano mío mayor me utilizó con esos fines. Desde entonces no he vuelto a ello, pero mi tendencia es invencible. Me he casado para sojuzgarlo, pero no puedo. Sí, tengo una hija; pero es que cuando quiero tener relación sexual con mi mujer he de cerrar los ojos, he de imaginarme que es un hombre lo que tengo en mis brazos». ¡Qué menos podía tener este hombre que unas reacciones histéricas que le disimulasen los conflictos de este drama íntimo tan impresionante! Y no se diga que las reacciones histéricas se curarían cuando se hubiese curado la homosexualidad. Ello es claro y no necesita comentario; pero lo difícil sería esta tarea cuando aquella homosexualidad tenía una base indudable biológica, puesta en marcha en aquella fase tan crítica, según Marañón, de la pubertad viril, por la seducción del hermano que despertaba disposiciones preexistentes.

LA TRANSFERENCIA

Desde el punto de vista científico, el interrogante de mayor interés en toda la psicoterapia es, sin duda, el de su mecanismo de acción. ¿Cómo es posible curar, mediante la palabra, un trastorno

del organismo? ¿De dónde procede el poder mágico de una conversación para hacer desaparecer un acceso de asma o una impotencia psicógena?

Ya hemos visto en el capítulo primero cómo concibió el psicoanálisis, en su primera fase, la tarea curativa. Los complejos reprimidos en el subconsciente eran relatados al psicoanalista, con lo cual se hacían conscientes y perdían su fuerza; no otra cosa significa catarsis. Sin embargo, el proceso es más complejo, según el mismo psicoanálisis. Cuando enunció la estructura tridimensional de la personalidad, compuesta de *ello, yo y súper-yo*, entonces la catarsis actuaba devolviéndole un poco de libertad al *ello*. Pero ¿qué papel desempeña el psicoanalista? ¿Se obtendría la misma curación en el supuesto de que el enfermo se confesase a sí mismo las baladronadas de su inconsciente? No; la presencia del psicoanalista es necesaria en un doble sentido. En primer lugar, el analista protege al enfermo contra la propia angustia que siente al ir descubriendo las represiones de sus instintos. En segundo término, cuando se rompen las resistencias que se oponen a la libido, ésta se dirige al analista. A este fenómeno se llama *transferencia*. El analista viene a desempeñar el mismo papel que las personas hacia las cuales se dirigía, en etapas evolutivas anteriores, la libido; por ejemplo, el del padre, en el complejo de Edipo. Este proceso es típicamente sexual, o si se quiere libidinoso, para el psicoanálisis.

No todos los psicoterapeutas lo conciben así. Incluso algunos, como Hattinberg, se acercan al punto de vista de Jung y dicen que el proceso es íntimamente religioso. Lo que con todo ello se quiere significar es que el médico desempeña un gran papel en el proceso curativo, ya que el paciente lo eleva incluso a la categoría de su ideal. Esta misma actitud del paciente demuestra la imposibilidad de mantenerse en actitud pasiva frente a la curación. El psicoanálisis piensa que el analista no debe intervenir, sino simplemente asistir al tratamiento, pero que de sobra se sabe que esta actitud pasiva no puede llevarse a rajatabla. En el análisis infantil se modifica la técnica general psicoanalítica ejerciéndola como un juego (*Spielanalyse*), es decir, activamente. Ferenczi ha propugnado un rudimento de juego analítico, de actividad por consiguiente, cuando el análisis de los adultos se estanca.

Además de todo ello, la pasividad impide la tarea sintética que hay que realizar en todo proceso curativo. Jung es quien más ha insistido en la necesidad de volver a construir el edificio sobre base sana, después de su destrucción por el análisis. Tan imprescindible es esta fase, que el psicoanálisis más ortodoxo se ha permeabilizado a esta idea. Gracias a ello podemos ver cómo Nunberg, en su reciente libro *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage* (Berlín, 1932), tan ortodoxo que lleva un prólogo del mismo Freud, inserta como final las siguientes palabras: «Las alteraciones que en los casos ideales se consiguen con el tratamiento, se refieren al conjunto de la personalidad, y son las siguientes: las energías del *ello* adquieren mayor movilidad, el *súper-yo* se vuelve más tolerante y el *yo* se libera de la angustia y vuelve a obtener su función sintética»¹. He aquí cómo el psicoanálisis expresa, a su modo, una fase ineludible de la curación.

A pesar de todas esas explicaciones, un espíritu inquieto apenas puede darse por satisfecho acerca del conocimiento del problema curativo. Es necesario profundizar más en éste, que consideramos como el corazón de la psicoterapia. Precisa, por tanto, que nos planteemos las dos cuestiones antes aludidas. ¿Por qué es posible la psicoterapia? ¿Cómo actúa?

LA CURACIÓN POR EL ESPÍRITU

Volvamos al postulado fundamental. La verdadera esencia del hombre es existir; pero el hombre existe en el mundo y existe con los otros hombres. Es decir, que si nosotros reconocemos la posibilidad de que las fuerzas cósmicas actúen sobre el hombre, no cabe duda que también el hombre, existencialmente, actúa sobre el hombre. Hasta podríamos decir, si es que no resultara un tanto incorrecto, que el ser humano se halla dotado no sólo de *sentidos* para el mundo, sino de sentidos para el hombre. Así se explica cómo es posible que cada uno distinga, caracterológicamente, unos hombres de otros, sin que hasta el momento actual haya podido darnos la caracterología la clave que nos permita

1. Subrayado por nosotros.

explicar en qué radican, esencialmente, mis diferencias frente a mi vecino. Pero sabemos que la relación del hombre con lo que le rodea —mundo y hombres— no es receptiva simplemente, sino activa. Con Heidegger diríamos que no sólo hay un *Vorhandensein*, es decir, un objeto que existe sino un *Zuhandensein*, o sea, un objeto que está a mano. De suerte que si el hombre es capaz de tener sentido para la existencia de otros hombres, quiere ello decir que es capaz de recibir en todo su ser su influencia. En la psicoterapia no hay sólo una influencia del lenguaje, de las palabras que se digan, sino una influencia mutua y recíproca, de médico y enfermo. Los sacerdotes dicen que la confesión edifica mucho, y los psiquiatras podrían decir que el trato con los enfermos les concede cada vez un más profundo sentido de la vida y una más radical ansia de perfección.

Por ello, además, no todos los psicoterapeutas curarán a todos los enfermos, a despecho del psicoanálisis. Hay en torno a todo proceso una «afinidad colectiva» entre médico y enfermo, gracias a la cual puede ponerse en conmoción el edificio de la neurosis. Los que creen que la psicoterapia es una técnica pareja a la punción lumbar, como a veces aseguran los psicoanalistas, padecen un lamentable error. Del fracaso de la técnica no cabe hacer siempre responsable a la resistencia interna del enfermo; es verdad que se necesita que el paciente se confíe, se entregue al médico; pero éste necesita entregarse, no al enfermo —esto sería peligroso—, sino a su problema.

Esta relación entre analista y enfermo explica la posibilidad de la acción psicoterapéutica. Jung dice, con esa aguda comprensión que le caracteriza: «Las palabras del médico no son como ondas aéreas, cuyas propiedades particulares están producidas por un estado psíquico especial del médico. Las palabras no actúan sino porque tienen un sentido o transmiten un significado. En esto radica lo activo. Empero, "sentido" es algo espiritual; por mi parte, se puede llamar *ficción*. Mediante la ficción influimos sobre la enfermedad, de un modo más activo que con los preparados químicos, e incluso influimos sobre los procesos bioquímicos del cuerpo. Lo mismo da que la ficción se produzca en mí o me alcance por vía del lenguaje, el hecho es que puede convertirme en sano o en enfermo; ficciones, ilusiones, opiniones,

son las cosas más intangibles e irreales que se pueda pensar, pero son las más activas espiritual y aun psicofísicamente».

Supuesta la posibilidad de la acción psicoterapéutica o, si se quiere, de la «curación por el espíritu», como reza la portada del libro de Stefan Zweig, acerquémonos en la medida de lo posible al fondo del problema.

PSICAGOGÍA Y PSICOSÍNTESIS

Continuamente suena en nuestros oídos la palabra *psicagogía*, como remedio a las insuficiencias del psicoanálisis. La psicagogía viene a ser como una especie de pedagogía del neurótico, para enseñarle a ser sano. No sólo hay que destruir la enfermedad en el individuo, sino readaptarle a la vida de salud; fundamentalmente, hay que reincorporar al neurótico a la vida social. Si a un obsesivo, su continua necesidad de lavarse las manos le impide incluso salir de casa, su curación supondrá, no sólo suprimir el síntoma, sino devolverle poco a poco a su medio habitual.

Pero yerra, a mi juicio, quien piensa que esto puede obtenerse con consejos. Educar la voluntad del neurótico, aconsejarle que se domine, que reprima sus nervios o sus impulsos, es adoptar una actitud de *dómine*, la mayor parte de las veces sin trascendencia curativa. Se lo han dicho y se lo ha dicho él, muchas veces, a sí mismo, sin resultado. Esto no supone el desprecio de esta disciplina. Muchos psicoterapeutas la emplearon con éxito, como Dubois, y cada cual la utiliza en neurosis y en todo género de enfermos. Pero ello no es lo esencial.

El secreto está en aprovechar en la vía curativa la conmoción psicoanalítica. Al enfermo se le han descubierto sus complejos se ha averiguado que ama a su madre o que su simbolismo obsesivo traduce una perversión instintiva. Hemos descubierto las entrañas del volcán del inconsciente; pero si queremos sacar partido de nuestro descubrimiento es necesario poner al volcán en erupción y canalizar ésta.

Hay que aprovechar la fuerza creadora del inconsciente: Kankeleit, discípulo de Jung, ha dedicado un pequeño libro a ello, demostrando su intervención en el proceso de la creación artís-

tica. Antes de él, ya diversos autores lo habían señalado, y, en la propia concepción de Jung, del inconsciente colectivo proceden las grandes intuiciones geniales. Y también, como en los momentos precedentes a la creación artística, debe haber en el enfermo ese estado psicológico especial, difícilmente definible, que es como bañarse en un mar interior y dejar que asciendan y perfundan toda la personalidad las oleadas vivas del inconsciente.

El *ello* freudiano arrastra a toda la personalidad. Pero, como con reiteración hemos dicho, existe en el inconsciente no sólo una tendencia a la satisfacción de un placer, sino al desarrollo de una personalidad, de un ser. En el auténtico inconsciente, es decir, en la instintividad del ser humano, nos hallamos con esa misma tendencia, que en la vertiente psicológica quiere decir perfección, ideal del *yo*, etc., y en lo biológico quiere decir tendencia a la vida completa. ¿No se ha hablado mucho del instinto que impele al animal enfermo a buscar la planta que al purgarle le cura? ¿Por qué, pues, no hemos de reconocer en el neurótico esa tendencia, que, en definitiva, puede ser la base de la reconstitución de su personalidad, desencuadrada por la enfermedad?

FUERZA CURATIVA DEL INCONSCIENTE

Un enfermo mío sufría de unas crisis diarreicas que de un modo imperativo le asaltaban varias veces durante el día. En realidad, no se trataba de una verdadera diarrea, ya que la deposición era de consistencia ordinaria; pero su imperativo era de tal agudeza, que a veces ensuciaba la ropa. Después de muchos años de considerar aquello como debido a una lesión orgánica, se cayó en la cuenta de que no eran sino fenómenos neuróticos. El enfermo sufría, además, una impotencia psíquica aparecida dos años después del síntoma anterior, en cuyo mecanismo íntimo me permitió penetrar un profundo análisis; en plena cura analítica se obtuvo una mejoría parcial de su impotencia, de suerte que ésta existía frente a su mujer y no frente a otra X, que era el agente traumático de uno de sus numerosos complejos. El enfermo soñaba o pensaba en X y tenía una erección completa, e incluso ne-

cesidad de masturbarse, mientras que aquélla no se lograba por el contacto directo con su mujer. Así las cosas (el enfermo estaba en plena conmoción analítica), un día se le dice que quizá sus deposiciones no sean más que la traducción de una necesidad de eyaculación no satisfecha. A la sesión siguiente cuenta que la noche anterior había intentado otra vez realizar el coito con su mujer, sin conseguirlo. Se durmió, y a las tres de la madrugada se despertó soñando con X; su miembro estaba en plena erección. Inmediatamente sintió una necesidad imperiosa de deponer, lo cual nunca le había sucedido por la noche. Desde entonces el enfermo depone cuando y como quiere «como las personas normales».

¿Qué había ocurrido? No cabe pensar en el mecanismo general curativo del psicoanálisis, puesto que los trastornos de la defecación no tenían nada que ver, genéticamente, con el complejo de la señora X, ya que habían aparecido dos años antes.

Precisamente aparecieron en una fase de la vida del enfermo en que él estaba sometido a tensiones violentas, no especialmente sexuales, dimanadas de su ansia de trabajo y de mejorar. Su amistad con X y su impotencia aparecieron tiempo después, cuando, a pesar de mejorar su posición económica, seguían los trastornos de la defecación y él se había resignado ante el diagnóstico que le hicieron. Pero todo el buceo en la fase de aparición del síntoma y en fases anteriores, había quedado sin efecto curativo, a pesar de la vibración del enfermo. ¿Cómo, pues, se había logrado la desaparición del síntoma? La fuerza curativa del inconsciente, la instintividad, si se quiere, en movimiento amorfo y pugnando por salir, aprovechó el portillo de aquella reflexión —dicha sin sospechar el valor curativo, reconocido después por mí— y se apoderó de aquel síntoma que permanecía aislado, a pesar de haber sido socavado en todas direcciones. Es un proceso inverso al de producción de un síntoma por el rechazo al inconsciente de un complejo. Esta reabsorción sólo puede explicarse reconociendo la *vis medicatrix* del inconsciente.

Cuando en el neurótico no nos hallemos con estos residuos de personalidad sana, fracasaremos en nuestra tarea curativa.

Cuando se habla de una voluntad de enfermedad en ciertos histéricos y se reconoce que en realidad —en muchos de ellos— no se trata de mecanismos conscientes, se viene a decir esto: «No hay voluntad de salud». O más exactamente: «No hay una instintividad con fuerte signo positivo». Repetidas veces experimentamos fracasos de esta naturaleza. Este impulso a vivir o morir de algunos histéricos es, a veces, decisivo. Siempre recordaré una enferma, con ataque de gran mal histérico, debido a brutales desidencias y colisiones con su marido, que habían cesado con hipnosis, y que empeñada en morir, porque la vida carecía de valor para ella, murió de repente un día, ya convaleciente, sin que el médico de cabecera que la asistió en los últimos momentos pudiera dar una explicación racional del mecanismo de su muerte. La falta de autopsia niega rigor a esta observación, y en verdad yo no la hubiera citado si recientemente Kronfeld no planteara, con mayor precisión, esta misma posibilidad. Kauders pregunta, por otra parte: «¿Puede enfermarse psíquicamente por la idea de la muerte?» Queda, en verdad, su resolución en el aire; aunque se negase —nosotros no hacemos hincapié en contra— la consecuencia con respecto a la conducta en el tratamiento y a las esperanzas de éxito, es innegable.

Cuando no contamos con la fuerza creadora del inconsciente, nuestra tarea no es completa. Habremos destruido síntomas, pero no habremos curado al enfermo; en una enferma mía, un tratamiento psicoterápico de año y medio de duración consiguió la desaparición de sus numerosos síntomas (cefalalgias, trastornos en la micción, edemas de piernas, etc. que hicieron sospechar una afección renal, que se descartó después de numerosos exámenes); pero la enferma no estaba curada, porque no podía —o no supe— despertar la fuerza curativa del inconsciente, y con ella devolverle el sentido de la vida. La enferma escribía: «No sé lo que soy, ni lo que hay en mí; sólo sé que a pesar de encontrarme más tranquilizada, de sobreponerme a todo este cataclismo que sobre mí pesa, no puedo conseguir nada y cada día voy hundiéndome más en este mar de abandono en que camino y en que temo, de un día a otro, perecer por completo. No hay nada que me haga pensar que he de vivir, que lograré curar, en una palabra, que volveré a ser la de siempre».

RAZÓN DEL MÉTODO

La esencia y el modo de acción de la psicoterapia nos aparecerán más claros cuando logremos enfocar metodológicamente el problema. Se trata de actuar con fuerzas psíquicas sobre otro psiquismo. ¿En qué se diferencia esto de la acción de la insulina sobre la glucemia? Hagamos antes la salvedad de que, ahora, consideramos únicamente el problema fisiológico o, si se quiere, físico-químico de la acción de una determinada secreción, y dejamos aparte el hecho, esencial, de que insulina y glucemia son cartas que se juegan «en el hombre». Pero considerándolo desde un punto de vista natural, hay aquí una relación de casualidad física, como puede haberla entre la descarga eléctrica del rayo y el trueno que la sigue. Pertenecen a la esfera de los conocimientos físicos o naturales.

Cuando ante los fenómenos del Universo se coloca el hombre en actitud de conocer, todo el problema que se plantea es siempre el mismo: buscar lo análogo. El conocimiento científico se basa en esta búsqueda de lo que es igual en dos fenómenos. Llega a establecer así que una vibración es análoga a otra. Cuando varios fenómenos se suceden reiteradamente, descubre entre ellos una relación que, posteriormente, se establece como ley de casualidad.

En lo psíquico esto no es posible. No se puede averiguar esta relación entre los fenómenos, porque falta el acto previo de conocer lo que hay de igual en ellos. Precisamente la dificultad estriba en que no hay nada igual. Vieja es, pero bella y profunda, la imagen de Heráclito, de que la corriente de lo psíquico es como un río, que nunca es igual en dos momentos consecutivos. Por ello, para lo psíquico no hay explicación en sentido estricto, no se puede buscar lo uno en lo otro, pues sólo hay comprensión. Un acto psíquico será motivo de otro; pero *ser un motivo no es ser una causa*. La relación que liga entre sí los actos psíquicos no es de casualidad, sino simplemente *de sentido*. No hay manera de concebir lo que un pensamiento con un acto de mi voluntad, como si fuera un puente entre dos riberas o una palanca entre dos fuerzas. En lo que yo piense o sienta estará el motivo que impulse mi voluntad, cuando aquello adquiriera un sentido especial para ésta.

Por ello, la psicoterapia, acción de lo anímico sobre lo anímico, no se puede concebir ni manejar como la cirugía ósea, por ejemplo. Para el médico sería quizá muy cómodo, pero nada más que cómodo; perdería la belleza artística de la profesión. No se crea, cuando se dice que la medicina es un arte, que se emplea esta palabra en el sentido de una habilidad manual mayor o menor; sería más justo entonces hablar de artesanía y no estarían desprovistos de justificación los parangones entre cirujanos y carpinteros, por mucho que irritara a aquéllos. La medicina es un arte en otro sentido.

El artista es precisamente el hombre destinado a descubrir relaciones de sentido entre las cosas y hacerlas evidentes para los demás. El artista crea símbolos, como en otros sectores ha venido haciendo la humanidad. Muchas veces las relaciones de sentido que descubre el artista no se comprenden por el filisteo. Tampoco sabe éste descubrir muchas veces un dolor profundo, bajo una risa aparente, dolor que nunca pasa inadvertido al psicólogo nato. El médico, como tal, está obligado a comprender lo que pasa por el hombre enfermo, no sólo en busca de un proceso físico-químico, de una casualidad física, *que es el primer supuesto de su actuación*, sino en busca del fondo, de la propia vivencia del hombre enfermo. No hace mucho, le oía señalar a Marañón el hecho de que la esparteína ayudaba antes a muchos cardíacos y hoy se sabe que no sirve para nada.

Lo psíquico no es descriptible, dice un postulado esencial de la psicología, como consecuencia de la imposibilidad de identificarlo. Münsterberg dijo: «Lo psíquico es lo inmediato necesario: una directa descripción de lo psíquico es, por consiguiente, imposible». Y, sin embargo, continuamente nos expresamos como si describiésemos lo psíquico. En esto radica toda la razón de ser de la fenomenología y de sus problemas.

Pero si estas dificultades son verdad, también lo es que de una manera u otra podemos *comprender* lo psíquico. Muchas veces creemos que merced a la expresión corporal: si vemos llorar a un sujeto, suponemos que está triste, porque en nosotros acaece lo mismo. Schiller ha demostrado la insuficiencia de este modo de ver y dice que el llorar es la expresión más inmediata y adecuada de la tristeza, aunque nosotros no hayamos llorado nunca. Lo

cierto es que, de un modo u otro, lo psíquico se expresa en hechos, imágenes o actos, que son accesibles a nuestra comprensión. Goya, simbólicamente, mediante sus cuadros nos cuenta más de una época y de un estado de espíritu que una descripción histórica exacta. Y nos llega más hondo.

La psicoterapia se basa, pues, en una relación de comprensión y no de casualidad. *Por tanto, no causa la curación de un neurótico, sino que la motiva*; el enfermo se pone en trance de curarse.

EL IDEAL DEL YO

El resto de la tarea lo cumple el propio inconsciente del enfermo que, libre de las ataduras que para él significaban los síntomas de la enfermedad, da libre impulso a sus instintos creadores. El ideal del yo, que era una sombra muerta e inoperante, vuelve a recuperar su virtualidad y eficacia; en esta fase, el enfermo «se encuentra en sí mismo» como muchas veces dicen ellos con estas mismas palabras. Han descubierto que su verdadera personalidad no era la del neurótico, sino aquella que entonces empiezan a sentir.

En este momento hay que bordear, como tantas otras veces en la tarea psicoterapéutica, un peligroso escollo. El terapeuta puede pretender imprimir su propia personalidad y su propio ideal de vida en el enfermo. No me refiero, naturalmente, a una pretensión consciente y clara; sino, simplemente, a un deseo que permanece en la esfera de lo subconsciente. La misma impresión de triunfo o de éxito que puede tener al llegar a esta fase, puesto que ella constituye como el antepuerto de la curación definitiva, se transforma fácilmente en la creencia de que su ideal de vida es el mejor. Está, efectivamente, en una situación de superioridad e impregnado de la emoción honda y callada del artista, cuando ha logrado vencer las dificultades esenciales de su obra y prevé que ya el resto se cumplirá sin esfuerzo. Algunos enfermos presienten este peligro. Uno me decía recientemente: «Dentro de mi satisfacción, me queda un recelo. He dejado de ser uno, pero temo que el otro, el que se está formando, sea un producto artificial de usted». Von Weizäcker elude este problema, planteando la situación psicoterapéutica como la de los dos camaradas, médico y enfermo,

que analicen su problema. A mi juicio esto es una falsa postura.

En esta fase de realización, de síntesis y de construcción, es cuando se puede ver desbordado el terapeuta. Especialmente si se trata de hombres maduros, sienten entonces la necesidad imperiosa de quedar perfectamente situados y anclados frente a los problemas fundamentales de la vida; por ejemplo, el sentimiento vago y difuso de la religiosidad, necesita adoptar una forma concreta. Todas estas contingencias hacen extraordinariamente delicada la línea de conducta del médico.

Pero, sea como sea, todo debe supeditarse al siguiente principio, reiteradamente repetido en estas páginas: *Curar a un enfermo es devolverle su espacio vital*. El suyo, no el nuestro, ni el que nosotros creamos mejor. El neurótico es como un resorte comprimido. En un primer momento debemos quitar el tope; después dejar que él adopte su auténtica postura, en virtud de su propia elasticidad hasta entonces yugulada. Entra aquí en vigor la vieja sentencia de Píndaro «llega a ser quien eres». Con el análisis, aparte de haber suprimido trabas, se han proporcionado al sujeto elementos para conocer su propio destino con mayor autenticidad, desde el momento en que se ha interrogado a su irracional y se han analizado sus respuestas. Scheler dice: «Puede —el hombre— encontrarse tan constreñido por el destino que no llegue a saber qué es su destino (como el pez en el acuario); pero puede también estar por encima de él conociéndolo». Este secreto de su destino está en su *ordo amoris*, o sea, en el orden de sus pasiones, de sus inclinaciones y repulsiones, de sus apetitos y desganas por las cosas del mundo.

Cada hombre tiene su espacio vital; por consiguiente, su diversidad será inmensa. Pero es posible esquematizar esta variedad de la dinámica humana en unas *formas de vida*. Ésta es la zona de contacto principal entre la caracterología, la tipología y la psicoterapia.

UNIDAD Y TRINIDAD DE LA PERSONALIDAD

Cualquier sistema que se adopte, tanto en caracterología como en tipología, dependerá de la concepción que se tenga de la per-

sonalidad. No podemos desenvolver, dentro de los límites de este libro, tan palpitante problema en toda su amplitud, y por ello nos contentaremos con señalar algunos corolarios de gran valor en psicoterapia.

Ya al final del capítulo IV aludimos a las semejanzas que hay entre la estructura de la personalidad, tal como la concibe el psicoanálisis y tal como la concibe la caracterología actual, sobre todo la basada en los estudios de Klages. Esta concepción del hombre como arquitectura de tres pisos, se repite en muchos autores, y como ejemplo procedente de muy distante orientación, podríamos recordar el de Keist, que partiendo de sus estudios anatomoclínicos, distingue la *autopsiquis*, cuyas funciones están encomendadas al cerebro y se distinguen por su rango intelectual, la *timopsiquis* cuyas funciones están confiadas al estriato y al tálamo y rigen la afectividad, y la *somatopsiquis*, que comprende el yo vegetativo, localizado alrededor del III ventrículo y que regula los procesos orgánicos que acompañan, expresan y sirven de base a los procesos puramente psíquicos. De modo que la concepción poliestratificada de la personalidad constituye una idea de general aceptación en autores y campos diversos.

Pero desde un punto de vista psicoterapéutico, nos interesan más otros aspectos. En el psicoanálisis nos aparece el súper-yo como una instancia de extraordinaria severidad, destinada a infringir castigos especialmente al ello. En la concepción klagesiana se supone que el espíritu es enemigo del alma y del cuerpo; es una fuerza demoledora de la vida humana. Este paralelismo entre las doctrinas de Freud y de Klages, se debe precisamente a su concepción negativa del hombre, a la que aludíamos en páginas anteriores.

En esto estriba, a nuestro juicio, su error. El hombre constituye una unidad dentro de su polifacetismo. Es un verdadero *uni-verso: unidad y diversidad*. Cuando el súper-yo se hace enemigo del yo, o el espíritu del alma, es precisamente en la enfermedad o en sus grados próximos, pero en el arquetipo del hombre normal no podemos concebir esta enemiga interna.

La unidad del hombre deriva, como hemos visto, del hecho de su existencia como tal. Cuando el hombre, por una insuficiencia

interna, es incapaz de resolver una dificultad exterior, hemos visto que se angustia. La angustia del hombre normal es un fenómeno pasajero; pero en el neurótico la angustia se prolonga. En esta prolongación llega un momento en que ocurre una disociación. En tal momento, lo que antes era expresión de un estado del ser, se convierte en síntoma. El temblor o la parálisis del espanto se perpetúan y se convierten en síntomas histéricos. El enfermo analiza minuciosamente sus funciones, sus síntomas, quiere racionalmente corregirlos. El espíritu —el logos— se declara enemigo del resto de la personalidad. La unidad interna está rota, la armonía deshecha. El médico suele decir, entonces: «La preocupación por su enfermedad es más importante que lo que usted pueda tener de enfermo». Naturalmente, como que su enfermedad es eso.

Este enigmático y sugeridor problema de las relaciones entre los diversos estratos de la personalidad, ha sido tan bellamente expresado por Claudel, que no resistimos a la tentación de repetir sus palabras.¹

«No todo marcha bien en el hogar de Animus y Anima, del espíritu y del alma. Extinguida la luna de miel harto temprano, está ya lejana la época en que Anima usaba del derecho de hablar a su antojo y Animus la escuchaba hablar, maravillado. ¿No es ella, después de todo, la que ha traído la dote y la que sostiene la casa? Pero Animus se ha prestado a permanecer largo tiempo en posición subalterna, y ha dejado entrever, en seguida, su naturaleza verdadera, vanidosa, petulante y tiránica. Anima es una ignorante y una boba, jamás ha ido a la escuela, mientras que Animus, en cambio, sabe mucho y ha leído un cúmulo de cosas en los libros..., todos sus amigos dicen que es imposible hablar mejor de lo que él habla... Anima no tiene el derecho de decir una palabra..., él sabe mejor que ella lo que ella quiere decir. Animus no es fiel, pero eso no le impide ser celoso, pues en el fondo sabe (no: ha terminado ya por olvidarlo) que es de Anima toda la fortuna y que él es un desharrapado que vive a costa de ella. Él no cesa jamás de explotarla y la atormenta para sacarle dinero... Mientras ella permanece sin chistar atendiendo a la cocina y cui-

1. Traducción de M. Abril.

dando de la casa como puede... Animus, en el fondo, es un burgués; apegado a la regularidad de las costumbres, no quiere que le dejen de servir los platos de siempre; pero acaba de ocurrir una cosa peregrina. Un día, al volver Animus a su casa de improviso... ha oído a Anima, que, creyéndose sola, detrás de la puerta cerrada cantaba una canción curiosísima, algo que él no conocía; imposible distinguir en aquello ni palabras, ni notas, ni clave; canción maravillosa y extrañísima. Desde entonces ha tratado astutamente de hacérsela repetir, pero Anima hace como si no lo entendiera. Lo mismo es mirarla que ella callarse. *El alma calla cuando la mira el espíritu.*¹ Animus, en vista de eso, se ha valido de una maña: procura arreglárselas de modo que ella crea que se ha ido... Anima entonces, poco a poco, se asegura, mira, escucha, respira, se cree sola, y, sin ruido va a abrir la puerta a su amante divino...»

Hemos aludido a que el síntoma es como un residuo despersonalizado de la expresión del estado del hombre que se angustia. Esta interpretación es fácil en numerosas ocasiones; pero aquí la investigación tiene todavía mucho que hacer. Precisamente ésta es la vía de la futura investigación psicofísica. El síntoma neurótico es, pues, para nosotros, la expresión de un modo deficitario de existir. En el histérico la expresión es corporal; en otros neuróticos es psíquica. Por consiguiente, cuando se dice que un síntoma histérico es la traducción de una represión de su impulso, no se expresan exactamente los hechos. En el síntoma se traduce, según esto, una vivencia del sujeto como en el temblor de la neurosis de guerra. Pero como no puede concebirse al sujeto sin su espacio vital, ni al animal sin su mundo circundante, también este hecho se halla reflejado en el complejo sintomático. La impotencia de un enfermo no es sólo la consecuencia de un trauma sexual sufrido (por ejemplo, porque una vez le dicen que sus genitales son pequeños, como le ocurrió a un enfermo mío), sino la expresión de una limitación de su espacio vital como hombre; por ello, en este caso, el enfermo es tímido, poco decidido, desprovisto de audacia, de deseos de lucha, etc. No es que estas cualidades psicológicas sean consecuencia de la vivencia

1. Subrayado por nosotros.

íntima de su impotencia, sino que ambas series significan un particular y defectuoso modo de deslizarse una existencia humana. Otro ejemplo lo tenemos en el anal-sádico (capítulo II), desviado de su instinto sexual y meticuloso, ordenado en extremo.

Speer se ha ocupado recientemente del problema terapéutico del hombre solitario, aislado, que en realidad es el de todo neurótico. En él lo primero es establecer ese contacto entre médico —mundo circundante— y enfermo, que le dilate su espacio vital.

Concebida la personalidad del modo dicho, de sus propias virtudes y defectos nacerá su forma o mejor su *estilo de vida*. En cada hombre, en cada etapa de la vida de éste, la psicoterapia tendrá una tarea distinta. Cada tipo de personalidad necesita una conducta terapéutica. El secreto del éxito radica en este conocimiento previo de las necesidades de cada neurótico. A una personalidad primitiva se le habla de psicoanálisis y no aparece más por nuestra consulta, cuando con otros métodos psicoterapéuticos podríamos obtener un gran resultado. Conocimiento de técnicas y arte para emplearlas.

VALOR DEL PSICOANÁLISIS COMO TÉCNICA

La técnica psicoanalítica puede prestar servicios inapreciables en la grave tarea terapéutica. Cuando se examinan los ensueños de un enfermo, se buscan los motivos que los determinan. Los hallazgos son tanto más interesantes cuanto más profundos, a pesar de que en la pendiente de la interpretación se deslice demasiado el analista. El peligro es menor cuando no nos colocamos en un punto de vista estrictamente psicoanalítico, puesto que la interpretación es necesaria para comprender el proceso psíquico. Interpretación como descubrimiento de significados, no como vuelo de fantasía.

Cuando se hace el examen de un ensueño, se interpreta. Pero ¿qué es lo que averiguamos? Para el psicoanalista puro, cuenta el enfermo, nos descubre eslabones en la cadena vital del individuo. En el ensueño, pues, nos hallamos con elementos históri-

cos; lo mismo da si son conscientes o inconscientes. De este modo se reviven luego en la hora psicoanalítica aquellos episodios y mediante este proceso catártico se curan. Pero en el ensueño hay algo más, como hemos visto. En él aparece con frecuencia extraordinaria toda la problemática de un ser, no conocida, no sabida, sino sólo sentida y vivida; el hecho de descubrirla no supone de por sí la curación.

El ensueño sirve, por consiguiente, para la expresión de todo el problema del enfermo, no desde el punto de vista histórico, sino el suyo radical, definitivo, el de su propia existencia. Una estudiante afecta de neurosis de angustia, que a pesar de sus veintiocho años apenas había encontrado satisfacción en la vida, sueña lo siguiente (v. Hattinberg): «Llevo al emperador de Austria a pasear». Este sueño parece disparatado. Las ocurrencias de la enferma se refieren al cuento de los tres monarcas que se presentan al buen Dios para exponerle sus deseos. El rey de Inglaterra desearía poseer el mundo, el de Alemania conquistarlo, y el de Austria contesta: «¿Yo? No quiero nada, sólo he venido a acompañar a los demás». La significación del sueño es aquí también totalitaria. «La paciente no ha hecho en su vida más que acompañar a los demás.»

Una enferma nuestra dice: «He soñado que viajaba sola, y era un tren largo, muy largo; se hacía de noche y no llegábamos, allí no había luces. Yo tenía miedo y me metí debajo de un asiento. En eso entran a buscarme; yo veía los pies de los que me buscaban y casi me tocaban, pero no me veían; para buscar mejor empezaron a quitar todos los asientos del coche y ya sólo faltaba el mío, cuando en eso se lo llevaron; de miedo me tapé la cara, pero me tiraban de las piernas hasta sacarme fuera; yo de angustia no quería ver quién era; después me llevaban en brazos y corrían, y de pronto me dejaron en tierra. Yo no sabiendo dónde estaba me destapé la cara y, ¡horror!, un hombre. Y gritando me he despertado».

Cuando se llegó a conocer la historia íntima de la enferma, el carácter simbólico y totalitario de este ensueño fue evidente. No hace alusión, como un examen superficial pudiera hacer creer, a un episodio único en la vida de la enferma, en el cual el hombre la acecha y la busca, sino a toda ella. No es, por tanto, un *sueño his-*

tórico, como es siempre para el psicoanálisis. Huérfana desamparada, quiere pasar inadvertida en el medio en que vive, y el acecho no es sólo sexual, sino de todo género. Por eso el tema se repite porfiadamente en todos sus ensueños y no hay dentro de la vivacidad simbólica de éstos más que ese *binterland* común. «Había un perro muy grande que jugaba con una niña muy pequeñita que apenas sabía andar», y así otros muchos.

Así es como podemos comprender la potencia prospectiva del ensueño. No como una potencia o una facultad sobrenatural y taumatúrgica que le convierte en vidente del porvenir (como los ensueños de Faraón, interpretados por José como nuncios de períodos de prosperidad y decadencia), sino como traductores de una ley interna que resulta del desenvolvimiento del individuo que sueña hasta aquel momento y a la cual, por el carácter de generalidad para él, se seguirá supeditando en las fases posteriores de su vida. Como descubridor, pues, de su destino, que ya ha avanzado buen trecho en la carrera de su realización, y sobre todo de su *ordo amoris*.

Cuando en el tratamiento psicoterápico se coloca al sujeto en reposo y se le deja que recuerde sus sueños y sus ocurrencias, a medida que se va envolviendo en el mundo que le crean las imágenes de su fantasía, aumenta más y más su actividad pasiva, y las imágenes y las ocurrencias y los recuerdos del ensueño no cursan por su plano de proyección inactivas, sino que actúan sobre él, proceden de él y a él vuelven, ejerciendo como una especie de fecundación por la imagen.

LA CATARSIS

La catarsis freudiana es un proceso psicológico todavía sin desentrañar enteramente. A ella ha dedicado largas páginas, rezumando erudición y profundidad, Laín Entralgo. Que no basta el contar las cosas lo demuestra la experiencia. Dejando aparte otras objeciones, aun considerando los casos en los que es netamente psicógeno el síntoma y aun cuando permanezca oculto a la conciencia del individuo la motivación psicológica de su formación neurósica, todo psicoterapeuta con experiencia sabe

que, aun en esos casos, la catarsis puede no curar. Los psicoanalistas han inventado la teoría de la transferencia. No cabe duda que ésta desempeña un papel considerable en el proceso curativo, pero tampoco basta. En el análisis lo importante es llegar a descubrir nítidamente las primeras vivencias determinantes de la reacción. Hasta aquí se manejan factores que están en la mano del enfermo y del psicoanalista. La tarea está llena de dificultades, pero resulta imprescindible para conseguir éxito al fin. Ahora bien; una vez descubierta la vivencia inicial, el complejo culpable, ¿cómo se produce la curación? Desde el primer momento me llamó la atención lo que podía llamar la «irracionalidad del fenómeno». En páginas anteriores hablo de la *fuerza curativa del inconsciente*, con lo cual he querido expresar el hecho siguiente: llega un momento en el transcurso del psicoanálisis en que sin saber por qué, parece como si el psiquismo emprendiese de súbito una labor reconstructora reabsorbiendo los síntomas neuróticos que el enfermo presentaba. El proceso se ha comparado al de la conversión religiosa, pero con mayor fundamento podríamos compararlo a la digestión, porque en la conversión religiosa intervienen otros muchos factores. Es un proceso, pues, tan irracional, tan poco intelectual, como el mismo proceso digestivo.

Es importante señalar que esta fase sólo se desarrolla después de haber llegado a *desnudar totalmente la personalidad*. Algo así como en la vida mística se requiere la purificación de los sentidos como trámite previo a la ascensión por la escalera mística. Cuando se ha logrado tal desnudez, automáticamente empieza el proceso.

Resulta claro que no pueden ser puramente intelectivos los factores que intervienen y también resulta evidente, a mi juicio, que la transformación de la personalidad adquiere una cierta hondura. Por lo menos, ésta queda en un estado especial de maleabilidad que permite al psicoterapeuta emprender eficazmente toda la labor de síntesis posterior. El proceso, pues, alcanza en su repercusión dinámica hasta la capa vital de la personalidad. Cuando se realiza una psicoterapia a fondo es necesario, según ha demostrado el psicoanálisis, llegar a evocar las vivencias infantiles. En ellas radican, por regla general, las primeras desvia-

ciones neuróticas que en el curso ulterior de la vida se van tornando más rígidas. Pues bien, esto es lo esencial; en toda catarsis hay una evocación auténtica, evocación que consiste no en un recuerdo intelectual, sino en una fusión de situaciones de ánimo presentes con el recuerdo de situaciones de ánimo pasadas. Nadie ha sabido describir este proceso psicológico tan finamente como Proust. Su obra está plagada de ejemplos. En uno de ellos cuenta cómo hacía mucho tiempo que se había olvidado de todo lo referente a Cambrey. Cierta día de invierno, su madre le preparó una taza de té para combatir el frío y para tomar con él una de esas pastas que se llaman magdalenas. Proust llevó a sus labios, maquinalmente, una cucharada de té, en el que había un poco de pasta, y en el momento en que el té, mezclado con la magdalena, tocó su paladar, Proust se estremeció invadido por un placer delicioso que no podía explicarse. ¿De dónde provenía? Advertía que estaba vinculado al sabor del té y del pastel y en un segundo sorbo llegó a descubrir, lentamente, que la viveza del sabor procedía del pequeño trozo de magdalena que los domingos por la mañana en Cambrey le ofrecía su tía abuela Léonie cuando iba a darle los buenos días. Y esta sensación que, realmente, es una reviviscencia de su pasado, le evocaba todo el ambiente de Cambrey mucho mejor que cualquier descripción o cualquier imagen que contemplara.

En otra parte¹ he hablado del proceso que he propuesto llamar «gelificación de los sentimientos». *Se trata de fenómenos de tránsito o de conversión entre procesos de la capa vital y de la capa puramente psíquica.* De estos fenómenos de tránsito está continuamente ensartada la cura psíquica.

En toda la concepción antropológica de Freud se ignora el lado noble de la personalidad. De esta imputación quieren defenderle algunos de sus comentadores. Waelder, en el prólogo a una reciente antología, trata de conseguirlo. Si un escritor, dice, se refiere raramente o no lo hace nunca a ciertas cosas, la razón puede ser porque conozca poco o nada de ellas o porque no las considere de importancia. Pero también existe la posibilidad de que las estime tan evidentes, que considere innecesario men-

1. Véase mi libro *Los problemas de las enfermedades mentales*. Editorial Labor, 1948.

cionarlas. En el caso de Freud la verdad está en la segunda actitud. Ludwig Binswanger refiere que en una de sus visitas a Freud le objetó que el psicoanálisis no tuviese nada que ver con el espíritu. «Que la humanidad tiene espíritu, —dijo Freud—, fue siempre conocido. Que ella tenga impulsos instintivos, es lo que hay que decirle de vez en cuando.»

Ernest Jones refiere la siguiente frase de una carta de Freud a James Jackson Putman, el neurólogo de Harvard: «Para mí la moral siempre ha sido evidente». Waelder cuenta una conversación tenida con Freud en un pueblecito de los Alpes. La conversación recayó sobre el escritor judío alemán Franz Rosenzweig, quien en colaboración con un filólogo de gran reputación, tradujo la Biblia en versos alemanes. A consecuencia de una herida recibida durante la guerra del 14, Rosenzweig padeció uno de los más terribles sufrimientos que se pueden tener: una esclerosis lateral amiotrófica que le iba paralizando poco a poco. Los últimos años de su vida los pasó sentado en una silla o reclinado en la misma con su cabeza apoyada en un soporte. Los únicos músculos que podía inervar eran los de los ojos y a ellos tenía confiada toda la misión de ponerse en relación con el mundo. Una máquina de escribir, con un enorme teclado, había sido construida especialmente para él. Su manera de hablar consistía en fijar sucesivamente los ojos sobre las letras de su máquina y entonces su mujer apretaba las teclas. Así conversaba con sus visitantes; de este modo escribió la traducción de la Biblia y cultivó una correspondencia abundante con gentes muy distinguidas. El otro visitante había estado con Rosenzweig y pudo referir su experiencia personal. «Yo hice alguna observación admirativa sobre lo que me parecía ser un gran heroísmo. Freud me dirigió una mirada de sorpresa; era evidente que no encontraba razón para mi admiración.» ¿Había otra alternativa?, dijo.

Es posible que el valor de vivir, la voluntad de trabajar y crear hayan sido ingredientes de primera calidad en la personalidad de Freud. Pero no aparecen en su concepción antropológica del hombre. Los defectos deletéreos de éste han sido evidentes en algunos círculos psicoanalíticos y aunque no se le imputen algunos de los suicidios habidos. Lo cierto es que el ser humano no

puede regirse por los principios del psicoanálisis. Si la represión de los instintos es la causa de las neurosis y más generalmente, de los sufrimientos de la humanidad, la deducción a sacar es clara; dejar emerger a los instintos sin coerción de ninguna clase. Pero ¿es posible concebir así el mundo? ¿Sería posible la convivencia humana y ni aun siquiera la vida individual en pleno desenfreno instintivo? Si un hombre se entrega exclusivamente a satisfacer sus instintos sexuales, ¿realiza alguna forma de vida humana? Algo de esto debe tener presente Freud cuando dice que no puede traer fórmulas al mundo, y uno de sus discípulos, Jonas, piensa que hay algo en el instinto sexual, inmanente en él, que le impide su expansión sin trabas.

PSICOANÁLISIS Y PSICOSIS

La influencia del psicoanálisis sobre la psiquiatría clínica no puede en modo alguno despreciarse. Como he dicho en otra parte, Bleuler no hubiera podido escribir su libro sobre la esquizofrenia sin el conocimiento ni la influencia de las ideas psicoanalíticas. En los primeros años de su vida todavía tuvo ocasión de estudiar algunos casos; pero posteriormente, por la propia clase de los enfermos que trataba, dejó de ocuparse del psicoanálisis de las psicosis. Entre sus primeros casos está el famoso Scherber, a partir del cual planteó el problema de paranoia y homosexualidad. La génesis de la paranoia sería la siguiente: el subconsciente del homosexual se siente atraído por el hombre, pero su censura le reprime y transforma la atracción en odio, pero este odio que al principio es dirigido contra el hombre luego se siente reflejado sobre sí mismo y emanado de los demás. El «le odio», se transforma en «me odia», y sobre esta conclusión se establece todo el delirio de persecución. Esta misma transformación de impulsos instintivos se observaría en otros tipos de paranoia. Jung ha hecho interpretaciones simbólicas del pensamiento de los esquizofrénicos que resultan altamente sugestivas. Pero aparte de estos dos, los demás cultivadores del psicoanálisis han rebasado la línea.

En la inmensa floresta de sus publicaciones apenas se encuen-

tran observaciones dignas de tenerse en cuenta sobre el psicoanálisis de las psicosis. Para cualquier psiquiatra con experiencia clínica la postura en este problema es ciertamente clara. *En la génesis de las psicosis no intervienen los mecanismos psicoanalíticos.* La esquizofrenia, epilepsia y la misma psicosis maniaco-depresiva, son enfermedades que tienen otros orígenes que los psicogenéticos. El intento de basar una psiquiatría sobre el psicoanálisis como ha hecho Schilder, resulta ciertamente desmesurado. Sin embargo, algunos puntos de las observaciones pueden tener valor para el *análisis de las relaciones en los contenidos de las psicosis.* No cabe duda que en las manifestaciones del pensamiento de un esquizofrénico se encontrarán reflejos de su vida instintiva y recuerdos de sus vivencias infantiles.

MISIÓN FUNDAMENTAL DEL MÉDICO

Tengamos en cuenta, finalmente, que no sólo en las enfermedades con pura sintomatología psíquica es posible una acción psicoterapéutica, sino que también en enfermos orgánicos nos encontramos con una serie interesante de síntomas psíquicos en continua ligazón con aquéllos. El médico, en su gestión, no debe olvidar ese hecho fundamental. Toda la misión del médico ha de ser vitalizada por un principio psicoterapéutico. Curar a un enfermo no es, únicamente, lograr la restitución *ad integrum* de la lesión profunda. Curar a un enfermo es convertirle en sano y, por tanto, devolverle todo su espacio vital que la enfermedad le robó. Estar sano no es sólo ser normal, sino poder evolucionar en el tiempo, crecer, madurar, morir (Von Weiszäcker).

De ahí la importancia de unos conocimientos y de una actitud psicoterapéutica en el ejercicio de la medicina. Al psicoanálisis le debe la medicina de hoy haber demostrado que esa actitud es útil, porque puede curar. Pero esto sólo ha sido una especie de verdad preliminar, ya sabida de antiguo, pero hasta ahora en descrédito. Sobre ella se levantarán las perspectivas del futuro, cuando el médico, cada vez más rico en técnicas depuradas, no olvide que lo que está enfermo *es el hombre.*

BIBLIOGRAFIA

- Adler: *Conceptos de Adler*. Espasa-Calpe, Madrid, 1931.
- Adler: *El sentido de la vida*. Nuevas perspectivas de la psicología individual. Mirada, editora, Barcelona, 1935.
- Adler: *Stufen der Minderwertigkeit im Organismus*. München, J. F. Bergmann, 1927.
- Adler: *Über das nervöse Charakter*, 220 S., 4. Aufl. München, Bergmann, 1926.
- Adler: *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*. München, J. F. Bergmann, IV. Aufl., 1930.
- Allen (R.): *Das Werden der weiblichen Perse*. IV. Aufl. Herder, Freiburg, 1933.
- Benjamin: *Grundlagen und Entwicklungsgeschichte der analytischen Psychoanalyse*. Leipzig, Thieme, 1930.
- Bergmann: *Freudens Weltanschauung*. Berlin, 1932. Springer.
- Bernfeld: *Der Begriff der "Übertragung" in der Psychoanalyse* in *Z. Anal. Psychol.*, 42, 448 (1932).
- Bernbaum: *Les états névrotiques péjorés*. Massart, Paris, editor. Parisienne, 1936.
- Binet (T. H.): *Psychologische Grundlagen der Mathematik*. Bacher & Co., A. G. Verlag, Zürich, 1933.
- Biswanger: *Heinrich Heffdingg als Mensch, ein Sonderdruck aus Die Antike*, 11 (1935).
- Biswanger: *Über Psychoanalyse, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten psychodynamischer Wirkung*, in *Actes du Congrès de Psychologie*, 6. Jahrgang, Heft 3.
- Bühler: *Die Krise der Psychologie*. Jena, Fischer Verlag, 1927.
- Schüler: *Zur Praxis der weiblichen Entwicklung*, in *Z. Kinderheilk.*, 51, 412 (1931).
- Bühler: *Zur Praxis der Jugendentwicklung*, Bericht auf die Arbeitstagungen in J. E. Freud, in *Z. Kinderheilk.*, 52, 291 (1932).
- Banke: *Die Psychoanalyse. Eine Kritik*. Berlin, Julius Springer, 1931.

Los datos bibliográficos reproducidos en esta obra son de carácter informativo y no constituyen una recomendación de compra o venta de los libros mencionados.

tras observaciones dignas de tenerse en cuenta sobre el psicoanálisis de las psicosis. Para cualquier psiquiatra con experiencia clínica la postura en este problema es ciertamente clara. *Es la génesis de los puntos de vista de la psiquiatría psicoanalítica.* La esquizofrenia, epilepsia y la toxemia patética maníaco-depresiva, son enfermedades que tienen otros orígenes que los psicoanalíticos. El intento de hacer una psiquiatría sobre el psicoanálisis como ha hecho Schilder, resulta ciertamente demasurado. Sin embargo, algunos puntos de las observaciones pueden tener valor para el estudio de las relaciones de las conductas de los psicóticos. No cabe duda que en las manifestaciones del pensamiento de un esquizofrénico se encuentran reflejos de su vida instintiva y recuerdos de sus vivencias infantiles.

VISIÓN FUNDAMENTAL DEL MÉDICO

Tengamos en cuenta, finalmente, que no sólo en las enfermedades con pura sintomatología psíquica es posible una acción psicoterapéutica, sino que también en enfermos orgánicos no crónicos con una serie interesante de síntomas psíquicos en continua ligazón con aquéllos. El médico, en su práctica, no debe olvidar ese hecho fundamental. Toda la misión del médico ha de ser vitalizada por un principio psicoanalítico. Curar a un enfermo no es, únicamente, lograr la restitución al estado de la lesión profunda. Curar a un enfermo es convertir en sano y, por tanto, devolverle todo el espacio vital que le enfermedad le robó. Sano sano no es sólo ser normal, sino poder evolucionar en el tiempo, crecer, madurar, morir (Von Weizsäcker).

De ahí la importancia de unos conocimientos y de una actitud psicoterapéutica en el ejercicio de la medicina. Al psicoanálisis le debe la medicina de hoy haber demostrado que esa actitud es útil, porque puede curar. Pero eso sólo ha sido una especie de verdad preliminar, ya sabida de antiguo, pero hasta ahora en des crédito. Sobre ella se levantarán las perspectivas del futuro, cuando el médico, cada vez más rico en técnicas depuradas, no olvide que lo que cura enfermo es el hombre.

BIBLIOGRAFÍA¹

- Adler: *Conocimiento del hombre*. Espasa-Calpe. Madrid, 1931.
- Adler: *El sentido de la vida*. (Nuevas perspectivas de la psicología individual.) Miracle, editor. Barcelona, 1935.
- Adler: *Studien über Minderwertigkeit von Organen*. München, J. F. Bergmann, 1927.
- Adler: *Über den nervösen Charakter*, 220 S. 4. Aufl. München, Bergmann, 1928.
- Adler: *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*. München, J. F. Bergmann, IV Aufl., 1930.
- Allers (R.): *Das Werden der sittlichen Person*. IV Aufl. Herder, Freiburg, 1935.
- Benjamin: *Grundlagen und Entwicklungsgeschichte der kindlichen Neurose*. Leipzig, Thieme, 1930.
- Bergmann: *Funktionelle Pathologie*. Berlin, 1932. Springer.
- Bernfeld: *Der Begriff der «Deutung» in der Psychoanalyse* en «Z. Angew. Psychol», 42, 448 (1932).
- Birnbaum: *Los métodos curativos psíquicos*. Manuel Marín, editor. Barcelona, 1928.
- Bovet (T. H.): *Philosophische Grundprobleme der Medizin*. Rascher & Cie. A. G. Verlag. Zürich, 1934.
- Binswanger: *Heraklits Auffassung des Menschen*, en «Sonderdruck aus Die Antike», 11 (1935).
- Binswanger: *Über Psychotherapie*. (Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung), en «Der Nervenarzt», 8; «Jahrgang. Heft», 3.
- Bühler: *Die Krise der Psychologie*. Jena, Fischer. Verlag, 1929.
- Bühler: *Zum Problem der sexuellen Entwicklung*, en «Z. Kinderheilk», 51, 612 (1931).
- Bühler: *Zum Problem der Sexualentwicklung. Replik auf die kritischen Bemerkungen von J. R. Friedjung*, en «Z. Kinderheilk», 52, 295 (1932).
- Bunke: *Die Psychoanalyse. Eine Kritik*. Berlin, Julius Springer, 1931.

1. Una amplia bibliografía psicoanalítica se encontrará en el *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* y en *Imago*, así como en el fondo de la *Internat. Psych. Verlag*. (Editorial psicoanalítica internacional.)

- Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. III Tl. Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, Bruno Cassirer, 1929.
- Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, en «Bd.», I u. II, 3. Aufl. Berlin, 1922.
- Deussen: *Klages' Kritik des Geistes. Mit einer monografischen Bibliographie der biozentrischen Literatur der Gegenwart*. (Studien u. Bibliogr. Z. Gegenwartsphilosophie. Hrsg. von W. Schingnitz H. 5). Leipzig, S. Hirzel, 1934.
- Diehl und Heinichen: *Psychische Beeinflussung allergischer Reaktionen*. Münch. med. Wschr., 1931, I-1008.
- Dilthey: *Vom Wesen der Philosophie*, en «Kultur der Gegenwart». Berlin und Leipzig, 1924. Teubner.
- Fahrenkamp: *Die psychophysischen Wechselbeziehungen bei Hypertonieerkrankungen*. Stuttgart, Hippokratesverlag, 1926.
- Fenichel: *Perversionen, Psychosen, Charakterstörungen. Psychoanalytische spezielle Neuroselehre*. Wien, Internat. Psychoanalyt. Verlag, 1931.
- Ferenczi (Von): *S. Kinderanalysen mit Erwachsenen*, en «Internat. Z. Psychanal.», 17, 161 (1931).
- Freud: *Gesammelte Schriften*, en «Internat. Psychoanalyt. Verlag».
- Freud Anna: *Einführung in die Technik der Kinderanalyse*, en «Int. Psychoanalyt. Verlag». Wien, 1929.
- Friedjung: *Zum Problem der Sexualentwicklung. Kritische Bemerkungen zu dem unter diesem Titel erschienenen Aufsätze von Charlotte Bühler* («Z. Kinderheilk.», 51, 612). «Z. Kinderheilk.», 52, 292 (1932).
- Gauger (Von K.): *Politische Medizin. Grundriss einer deutschen Psychotherapie*. Hamburg, Hanseat. Verlagsanst., 1934.
- Goldstein: *Der Aufbau des Organismus*. Nijhoff, Hagg, 1934.
- Groddeck: *Der Mensch als Symbol. Unmassgebliche Meinungen über Sprache und Kunst*. S. Wien. Internat. Psychoanalyt. Verl., G.m.b.H., 1933.
- Hans V. Hattingberg: *Übertragung und Ablösung. Ein Beitrag zur Technik der analytischen Erschütterung*, en «Der Nervenarzt», 5; «Jahrgang. Heft», 2, pag. 57.
- Hartmann: *Psychoanalyse und Wertproblem*. Imago (Wien), 1928.
- Hattingberg (Von): *Aufbau der Grundhaltung als Aufgabe wahrhaft ärztlicher Psychotherapie*, en «Med. Welt», 1932, 1937.
- Hattingberg (Von): *Fortschritte der Psychotherapie*, en «Fortschr. de Neur. u. Psych.», 1935 (n.º 3).
- Heyer: *Der Organismus der Seele. Eine Einführung in die analytische Seelenheilkunde*. München. J. F. Lehmann, 1932.
- Heidegger: *Sein und Zeit*. I. «Hälfte». 438 S. Halle, 1927, Niemeyer. (Sonderbuch aus Jahrb. f. philosoph. u. phänomenolog. Forschg. Bd. VII).
- Heidegger: *¿Qué es metafísica?*, traducción por Zubiri en «Cruz y Raya». Madrid, 1933.
- Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. «Buch»*. Halle, 1922. Niemeyer.
- Ischlonsky: *Neuropsychie und Hirnrinde*, en «S. Berlin u Wien». Urban y Schwarzenberg, 1930.

- Isserlin: *Psychoterapie*. Berlin. Springer, 1926.
- Jacobssohn (E.) y Kronfeld (A.): *Psychoanalyse in Neue Deutsche Klinik*. (Excelente resumen.) Hay traducción castellana en Klemperer. «La Clínica Moderna». Marín. Barcelona, 1934.
- Jellife: *Técnica del psicoanálisis*. Biblioteca Nueva Madrid, 1934.
- Jung: *El inconsciente*, en «Rev. Occidente». Madrid, 1930.
- Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. Darmstadt, 1928. Reichl. Esta obra es la única en la cual Jung ha expuesto en forma sistemática sus concepciones psicológicas actuales.
- Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, en «Rascher & Cie». A. G. Verlag. Zürich, 1932.
- Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*. Leipzig u. Wien, 1912. Deutcke.
- Jung: *Psychologische Typen*. Zürich, 1921. Rascher.
- Jung: *Die Energetik der Seele*. Zürich, 1928. Rascher.
- Jung: *Die Seelenprobleme der Gegenwart*. 1931
- Kafka: *Handbuch der vergleichenden Psychologie*. 3 Bd. München, 1922. Reinhardt. (De este libro interesan especialmente el capítulo de Sancti de Sanctis sobre psicología de los sueños y el de Allers sobre psicología sexual.)
- Kant: *Antropología*, Espasa-Calpe. 1935.
- Kant: *Zur Biologie der Ethik. Psychopathologische Untersuchungen über Schuldgefühl und moralische Idealbildung. Zugleich ein Beitrag zum Wesen der neurotischen Menschen*. Julius Springer. 1932.
- Kauders: *Der Todesgedanke in der Neurose und in der Psychose*, en «Der Nervenarzt». Heft 6, 7. Jahrgang, pág. 288.
- Kierkegaard: *La angustia humana*, en «Rev. Occidente». Madrid.
- Klages: *Vom Wesen des Rhythmus*. Niels Kampmann, 1934.
- Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*. 3 Bd. Leipzig, 1929-32. Barth.
- Klages: *Grundlagen der Charakterkunde*. 5. u 6. Aufl. Leipzig, 1928. Barth.
- Klages: *Vom kosmogonischen Eros*. München, 1922, Müller.
- Kraus: (Von S.T.): *Der Seelische Konflikt. Psychologie und ihre existentielle Bedeutung*. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1933.
- Krehl: *Krankheitsform und Persönlichkeit*. Thieme, 1929.
- Kleist: *Gehirnpathologie*. Barth, 1934.
- Kretschmer: *Der Aufbau der Persönlichkeit*, en «Die Konstitution». Thieme. Leipzig, 1935
- Kronfeld: *Psychotherapie*. Berlin, Julius Springer, 1926.
- Kronfeld: *Perspektiven der Seelenheilkunde*. 362 S. Leipzig, 1930. Thieme.
- Kronfeld und Wsonsky: *Sozialtherapie und Psychotherapie*, Heyman. Berlin, 1933.
- Kronfeld: *Lehrbuch der Charakterkunde*. Berlin, Springer, 1932.
- Künkel: *Charakter, Wachstum und Erziehung*. S. Hirzel, 1931. Leipzig.
- Künkel: *Charakter, Leiden und Heilung*. S. Hirzel, 1934. Leipzig.
- Kunz: *Die existentielle Bedeutung der Psychoanalyse in ihrer Konsequenz für deren Kritik*, en «Nervenarzt», III, 657 (1931).

- Laforgue: *De l'angoisse a l'orgasme*, en «Ref. franç. Psychoanal». 4, 245 (1931).
- Mayland: *Freud tragischer Komplex*. München. Reichardt, 1929.
- MELZER: *Der Einfluss der Tuberkulose auf das Seelenleben des Kranken*. Stuttgart. Enke, 1933.
- Meinertz: *Psychoanalyse, Wissenschaft und Existenz*. I und II. «Mitt. Z. Neurol.» 147, 611 u. 649 (1933).
- Michaelis: *Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Urbild un Maske*. Leipzig. Johann Ambrosius Barth, 1931.
- Mira: *La psicoanàlisi* (2.^a ed.), «Monografies mèdiques». Barcelona, 1934.
- Monakow (C.V.) y Mourgue (R.): *Introduction biologique a l'etude de la neurologie et de la psychopathologie*, 1932 p. Paris, 1928. Alcan.
- Müller (O.): *Die Lehre von Unbewussten in der deutschen Philosophie. Dargestellt für Aerzte*. München. Verlg. der Aerzte-Rundschau. Otto Gmelin, 1930.
- Nachmansohn: *Die Hauptströmungen in der Psychotherapie der Gegenwart*. Zürich. Ranscher u. Co., 1933.
- Nicolle: *Psychopathology*. London. Baillière, 1934. (Recoge la bibliografía inglesa más importante.)
- Nunberg: *Allgemeine Neurosislehre auf psychoanalytischer Grundlage*, en «Huber». Berlin-Bern., 1932.
- Oettli (Von T. H.): *Das Individuum als Objekt in der Heilkunde*, en «Schweiz med.» Wschr. 1932, I, 225.
- Prinzhorn: *Leib-Seele-Einheit*. 201 S. Zürich, 1927. Orelli Fussli.
- Prinzhorn y otros: *Krisis der Psychoanalyse*. Leipzig. Neuer-Geist-Verlag, 1928.
- Rado (Von): *Die Kastrationsangst des Weibes*, en «Wien. Internat. Psychoanalyt». Verl. 1934.
- Rank: *Die Technik der Psychoanalyse*. Leipzig u. Viena, 1930.
- Rank: *Das Trauma der Geburt*, en «Internat. Psychoanalyt». Verlag. 1927.
- Regis (E.) y Hesnard (A.): *La psychoanalyse des Névroses et des Psychoses*. Félix Alcan. París, 1922.
- Reich: *Die Funktion des Orgasmus*, en «Internat. Psychoanalyt», Verlag, 1927.
- Sarró: *La renovación del psicoanálisis por la nueva antropología*, en «Rev. med.» de Barcelona, septiembre de 1933.
- Scheler (Max): *El puesto del hombre en el Cosmos*, en «Muerte y supervivencia». «Ordo amoris». «Revista de Occidente». Madrid.
- Schilder: *Entwurf einer Psychiatrie auf psychoanalytischer Grundlage*, en «Internat. Psychoanal». Verlag. Leipzig, Wien, Zürich, 1925.
- Schilder: *Medizinische Psychologie*. Berlin, Springer, 1924.
- Schriever: *Einige Traumbereobachtungen*, en «Z. Psychol». 134, 349 (1935)
- Schwarz: *Psicogénesis y psicoterapia de los síndromes corporales* (trad. de Sarró). Ed. Labor, 1932.
- Schulz: *Stand und Bedeutung der Psychoanalyse*, en «Dtsch. med.». Wschr. 1933, I, 4.
- Schulz: *Organneurose als psychoterapeutisches Problem. Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie*. 1932 (n.º 8).

- Schultz (J. H.): *Tatsache und Hypothese in der Psychoanalyse*, en 2. «Neur. Bd. 126». N. 3 y 4 (1930).
- Schulz (J. H.): *Die Schicksalstunde der Psychotherapie*. Stuttgart, 1926.
- Schulz-Hencke: *Einführung in die Psychoanalyse*. Jena, 1927.
- Schulz-Hencke: *Entgegnung zu Allers «Bemerkungen»*, en «Der Nervenarzt». Heft. II, 6. Jahrgang, pág. 592.
- Silverer (Herbert): *Der Traum*. Enke. Stuttgart, 1919.
- Speer: *Die Liebesfähigkeit*. Lehmanns Vg. 1935.
- Stekel (W.): *Die Technik der Psychoanalyse*, en «Psychoanalytische Praxis» (una serie de artículos en 1931).
- Sternberger: *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*. (Studien u. Bibliogr. z. Gegenwartsphilosophie. Hrsg. v. W. Schingnitz. H. 6.) IX, Leipzig. S. Hirscl, 1934.
- Strauss: *Geschehnis und Erlebnis*. Springer, 1930.
- Wandrey: *Ludwig Klages und seine Lebensphilosophie*. Ambrosius Barth, 1933. Leipzig.
- Weizsaecker: *Aerztliche Fragen. Vorlesungen über allgemeine Therapie*, en 2 Aufl. Leipzig. Thieme, 1935.
- Weizsaecker: *Körpergeschehen und Neurose*, en «Internat. Zeit Psychoanalyse». Bd. XIX, 1933. N.º 1-2.
- Weizsaecker: *Biologischer Akt, Symptom und Krankheit*, en «Dtsch. med. Wschr. 1931, I, 614 u. 670.
- Wersteeg-Sollevedd: *Der Kastrationskomplex bei der Frau*, en «Psychiatr. Bl.» 35, 129 (1931).
- Wexberg: *Individualpsychologie*. Leipzig, 1928.
- Winterstein: *Schlaf und Traum*. («Verständl. Wiss. Bd. 18»). Berlin, Julius Springer, 1932.
- Zütt (J.): *Über die gegenwärtige Situation der Psychotherapie*, en «Der Nervenarzt», 8, Ig. H. I, pág. 1. 1935.
- Zweig (Stefan): *La curación por el espíritu*. Ed. Apolo. Barcelona, 1932.

Introducción	5
¿Por qué este libro?	9
Prólogo a la presente edición	11

LA AGONÍA DEL PSICOANÁLISIS

Prólogo	21
I. FUNDAMENTOS DEL PSICOANÁLISIS.	
EL INCONSCIENTE	29
La personalidad de Freud. —El trauma psíquico. —La catarsis. —El inconsciente. —Psicopatología de la vida cotidiana. Olvidos, equivocaciones y torpezas. —Un poco de crítica. —Los ensueños y su simbolismo. —Unilateralidad de la interpretación psicoanalítica de los sueños. —Interpretación anagógica. —Crítica de la noción del inconsciente.	
II. LA EVOLUCIÓN DEL INSTINTO SEXUAL.	
EL COMPLEJO DE EDIPO	51
La libido. —Desarrollo de la sexualidad. —La perversidad infantil. —El complejo de Edipo. —Negativa de su existencia. —Su significación. —Placer funcional. —Erótica y sexualidad. —Valor existencial de los dos sexos. —Sexualidad y totalidad.	

- III. LOS HEREJES DEL PSICOANÁLISIS 73
 El determinismo psíquico. —Sentimiento de inferioridad. —Ansia de poder. —La posición de Jung. —Los dos tipos psicológicos. —El inconsciente colectivo. —La mezcla de los tipos. —Las neurosis tardías. —Esquema de la personalidad. —Unilateralidad de las escuelas psicoanalíticas. —Filogénesis del inconsciente. —Lo irracional en el hombre.
- IV. ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD. MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DEL PLACER 97
 La censura psíquica. —El yo. —El súper-yo y la conciencia moral. —El «ello». —El principio del placer. —El principio de la realidad. —Esencia del placer. —Impulso de repetición. —El instinto de la muerte. —Pérdida de empirismo. —El placer previo. —La economía de la libido. —Tipología psicoanalítica. —La vida de los instintos.
- V. EL MALESTAR EN LA CULTURA SEGÚN EL PSICOANÁLISIS 117
 El problema espiritual del hombre moderno. —Concepción pesimista de la vida. —Fin de la vida. —Concepción dionisiaca; la soledad y los tóxicos. —Represión de la instintividad. —Las religiones. —El amor. —El problema de la cultura. —La comunidad humana. —Interiorización del instinto de agresión. —Súper-yo de una época cultural. —Antinomia vital. —Angustia de la existencia. —La cultura actual. —Teorías positivas y negativas del hombre.
- VI. HACIA UNA PSICOTERAPIA CON NUEVA BASE ANTROPOLÓGICA. ESENCIA DE LA CURACIÓN POR EL ESPÍRITU 135
 Situación del psicoanálisis. —Psicoterapia, política y religión. —La angustia. —Límites de la psicoterapia. —La transferencia. —La curación por el espíritu. —Psicagogía y psicósíntesis. —Fuerza curativa del in-

consciente. —Razón del método. —El ideal del yo.
 —Unidad y trinidad de la personalidad. —Valor del
 psicoanálisis como técnica. —La catarsis. —Psicoaná-
 lisis y psicosis. —Misión fundamental del médico.

Bibliografía 173

Ib. n.º 13723

10⁰⁰ €

Diseño de la colección: Norbert Denkel
Ilustración: Ojinaga

Círculo de Lectores, S.A.
Valencia 344, 08009 Barcelona
3 5 7 9 8 8 0 6 8 6 4 2

Licencia editorial para Círculo de Lectores
por cortesía del autor.
Está prohibida la venta de este libro a personas que no
pertenezcan a Círculo de Lectores.

© Juan José López Ibor, 1951

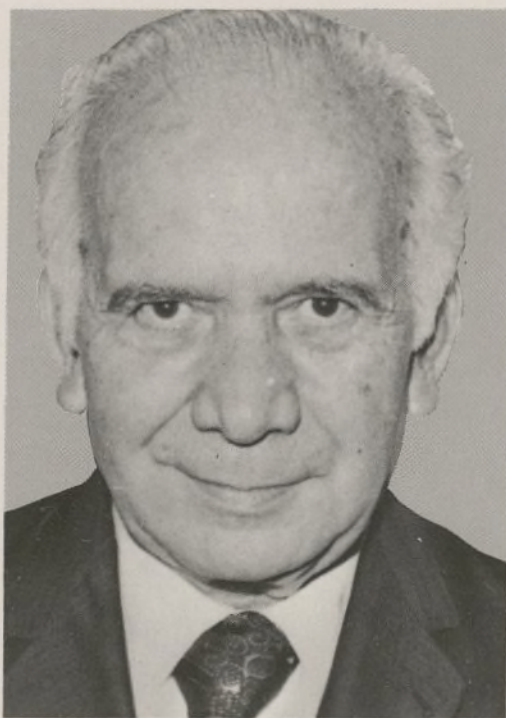
Depósito legal: B. 15376-1988
Fotocomposición: gama, s.a. Aristides Maillol, 3, 1.º 1.ª. 08028 Barcelona
Impresión y encuadernación, Printer industria gráfica, s.a.
N. II, Cuatro caminos s/n, 08620 Sant Vicenç dels Horts
Barcelona, 1988. Printed in Spain

ISBN 84-226-2528-8

N.º 26948

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR

Nació en Sollana (Valencia), en 1908. Catedrático de Medicina Legal en Santiago de Compostela en 1932, lo fue de Psiquiatría y de Psicología Médica en Salamanca y Madrid desde 1960 hasta jubilarse. Conferenciante en todo el mundo, ponente en numerosos congresos de psiquiatría, neurología, psicología y ciencias afines y miembro de varias



comisiones de estudio, ha presidido diversas asociaciones profesionales, así como el Instituto de Investigaciones Psiquiátricas por él fundado. Académico de la Real de Medicina y de las Ciencias de Lisboa, entre otras, y doctor *honoris causa* por trece universidades, es autor de unos cuarenta libros.

La Universidad sigue siendo el alma mater de quienes se dedican al estudio. La colección Círculo Universidad aspira a recuperar el concepto de Estudio General (Studium Generalis) que animaba el espíritu original de la Universidad. Hoy la especialización necesita ser compensada mediante la adquisición de conocimientos básicos en diversas disciplinas. Es indispensable, si no queremos dejar de pertenecer a nuestro tiempo.



José Luis Abellán

JOSÉ LUIS ABELLÁN *Director de «Círculo Universidad»*

26948

UNIVERSIDAD

LA AGONÍA DEL PSICOANÁLISIS

JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR

Ayuntamiento de Madrid

OPÉZ-IBOR

0020

Psicoanálisis